

PLATON: DIE WERKE

im vollständigen Text in deutscher Sprache
mit beigelegten griechischen und lateinischen Textfassungen.

1. Tetralogie: [EUTHYPHRON](#); [APOLOGIA SOCRATIS](#); [KRITON](#). [PHAIDON](#).
2. Tetralogie: [KRATYLOS](#); [THEAITETOS](#); [SOPHISTES](#). [POLITIKOS](#).
3. Tetralogie: [PARMENIDES](#). [PHILEBOS](#); [SYMPOSION](#). [PHAIDROS](#).
4. Tetralogie: [ALKIBIADES I](#); [ALKIBIADES II](#); [HIPPARCHOS](#). [AMATORES](#);
5. Tetralogie: [THEAGES](#). [CHARMIDES](#); [LACHES](#); [LYSIS](#).
6. Tetralogie: [EUTHYDEMOS](#). [PROTAGORAS](#); [GORGIAS](#). [MENON](#).
7. Tetralogie: [HIPPIAS MAIOR](#); [HIPPIAS MINOR](#); [ION](#). [MENEXENOS](#).
8. Tetralogie: [KLEITOPHON](#). [POLITEIA](#); [TIMAIOS](#). [KRITIAS](#).
9. Tetralogie: [MINOS](#). [NOMOI](#); [EPINOMIS](#). [DIE BRIEFE](#).

Die griechischen und lateinischen Textfassungen können über die Seitenzahlen der Stephanus-Ausgabe aufgerufen werden.

Übersicht

Platons Werke bestehen aus Dialogen oder berichten von Dialogen, die von Sokrates, seinem Lehrer, an öffentlichen Plätzen oder in gastoffenen Häusern geführt worden waren, außerdem aus den Dialogen 'Nomoi' und 'Epinomis', in denen Platon, dabei 'der Athener' genannt, das Gespräch führt, sowie aus Platons Briefen. All dies war Lehrmaterial der platonischen Akademie. Es wurde festgehalten zur Unterstützung der Erinnerung.

Warnungen

Bald nach der Verurteilung des Sokrates zogen sich die athenischen Philosophen auf das private Gelände der durch diesen Vorgang von Platon gegründeten Akademie zurück, für die des Sokrates und des Platon Dialoge erstmals aufgeschrieben wurden. Seit dem kann ein Angriff von Seiten derer, die von der Philosophie kritisiert werden, am ehesten daran erkannt werden, daß versucht wird, philosophische Urteile als private Meinung hinzustellen. Das wird jeder, der eine philosophische Interpretation liest oder anfertigen soll, auch eine solche über Platon, in Rechnung zu stellen haben.

Die Verurteilung des Sokrates wurde von dogmatischen Religiösen und den Sophisten veranlaßt. Seit dem gehört zur Geschichte der Philosophie der ungeheure Aufwand mit dem versucht wird, Kritik von Seiten der Philosophie verächtlich zu machen, in Umarmung zu ersticken oder zu vereinnahmen oder, wenn es anders nicht geht, die Verurteilung von Philosophen zu betreiben. Auch das wird jeder, der eine philosophische Interpretation liest oder anzufertigen hat, in Rechnung zu stellen haben. Denn inzwischen beschädigen die Übergriffe der dogmatischen Religiösen das menschliche Zusammenleben weltweit und destabilisieren sophistische Vortäuschungen die Einrichtungen und Apparate der Menschen, deren Effizienz die globale Selbstvernichtung einschließt.

Selbstverständlich betrachtet die sokratische und platonische Philosophie auch die Politik als zu ernst um sie allein denen zu überlassen, die daraus ihren Lebensunterhalt bestreiten. Denn was haben wir, wenn Derjenige, der eine Verurteilung mit Verweis auf gesetzliches Recht anstrebt, die Gesetzgebung bestimmt? Was, wenn politische Versammlung zu einer Veranstaltung verkommt, in der mit Zugriff auf die Verstärker gesuchten Lärms jede gemeinschaftliche Bemühung desinformiert und beliebig manipuliert werden kann? Bekanntlich wird man für Angriffe auf die politischen Überlegungen, die in den platonischen Dialogen zu finden sind, in die Nobilität erhoben, die verpflichtet. Auch das wird jeder, der eine philosophische Interpretation liest oder anzufertigen hat, in Rechnung zu stellen haben.

Den Leser platonischer Dialoge mag anfänglich verwirren, dass die Erklärungsbemühungen von Begriffen wie 'Tugend', 'freund sein', 'besser werden', 'Besonnenheit', 'Frömmigkeit', 'Weisheit lehren' scheinbar ergebnislos abgebrochen werden. Wie aber, wenn seine Tugend vom Anstreber der Tugend nicht selbst bestimmt, sondern ihm nur zuerkannt werden kann? Wie, wenn der, der eine Definition von Tugend meint zu haben, auf seine Tugend pocht und dazu, anderen Tugend absprechend, seine Definition von Tugend durchsetzen will? Was bleibt dann von der Rede über Tugend übrig? Ja, was von menschlicher Mitteilung?

Erhebliche Differenzen zwischen moderner und antiker Kultur sind auch in den platonischen Texten erkennbar. So kennt die Antike den Begriff von einem unveräußerlichen Eigentum, an dem der Einzelne identifizierbar ist und das er nicht wegzugeben hat, da es für andere nicht zu brauchen ist. Vom Eigentum des Einzelnen hat in der Antike so entschieden niemand anders Gebrauch zu machen, dass es dem Toten mit ins Grab zu geben ist. In der Gegenwart fehlt dieser Eigentumsbegriff. Hier kann selbst über den eigenen Körper kleinbändlerisch verfügt werden, entsprechend der Vorstellung, die dem Einzelnen nur zeitweiligen Besitz an dem zubilligt, das Eigentum im klassischen Sinn war.

Anmerkungen

1) In jedem der platonischen Dialoge bestehen Zusammenhänge von den ersten Zeilen durchgehend bis zu den letzten Zeilen.

- Dies gilt auch für die langen Dialoge 'Politeia' und 'Nomoi', die wegen ihrer Textfülle traditionell in Bücher aufgeteilt sind.

2) Sokrates ist der Fragende, der Gesprächspartner der Antwortende. Sokrates stellt seine Kunst als Hebammenkunst vor (Theaitetos, 148 St.1 E). Einer Kunst, die auch das ans Licht Geholte daraufhin untersucht, auch dann wenn dies lästig oder schwierig erscheint, ob es das Erhoffte ist und auszuschließen, dass es, wie Schleiermacher übersetzt, ein Mondkalb ist.

- Was jeweils zu diskutieren ist, wird nun als Rede von Dritten berichtet, als Sage erzählt, als Gehörtes wiedergegeben, von einem Gast vorgetragen oder, vor allem, als Äußerung der Gesprächspartner festgehalten.

3) Für das Zustandekommen der Aufschrift der Dialoge bei Rekapitulation und schrittweiser Verbesserung wird in Theaitetos (142 St.1 D) eine anschauliche Darstellung gegeben.

- Die Fassungen der Texte der neun Tetralogien sind, wie überliefert, von der platonischen Akademie akzeptiert.

Textfassung

Die hier wiedergegebenen Texte gehen vor allem auf Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher zurück; zur Ergänzung wurden auch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen aufgenommen.

Als griechische und lateinische Quellen wurden Digitalisate der Bayerischen Staatsbibliothek und der Bibliothèque nationale de France benützt von:

Platonis Opera. Ex recensione R. B. **Hirschig**, vol. prim., ex recensione C. E. Ch. **Schneider**, vol. sec., Editore Ambrosio Firmin **Didot**, Parisiis, 1852,

und von:

Platonis Opera. Graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa. Lateinische Übersetzung des Marsilius **Ficinus**, 11 Bände, Ex Typographia Societatis, Henri **Estienne**, Biponti. 1781 - 1787.

Jeweils in eckigen Klammern finden sich zum üblichen Zitieren die Stellenangaben der 3-bändigen Ausgabe "Platonis opera quae extant sunt", herausgegeben von Henricus Stephanus, 1578. "2 St.1 A" verweist auf Seite 2, Band 1, und den Anfang des Seitenabschnitts A (Großbuchstaben nach der Stephanus-Ausgabe), der dort wiedergegebenen lateinischen Übersetzung des Ioannes Serranus.

Das Werk ist zitierbar nach dem Exemplar der Deutschen Nationalbibliothek:

<http://d-nb.info/1056922311/>

Mathematischer Anhang:

ein Überblick über die in der klassischen Antike verwendeten [griechischen und römischen Zahlen und das Rechnen mit ihnen](#), sowie über die [Maße und Gewichte](#) der Antike;

[Euklid: Stoicheia](#) (*Die Elemente des Euklid*), Buch I bis Buch XV, ins Deutsche übertragen;

[Euklid: Dedomena](#) (*Die "Data" des Euklid*), ins Deutsche übertragen;

Richard Dedekind: [Was sind und was sollen die Zahlen](#), sowie: [Stetigkeit und irrationale Zahlen](#);

Chronologischer Anhang:

[der vorcäsarische Kalender](#) und die [Umrechnung vorcäsarischer Kalenderdaten](#), sowie die altrömischen Bezeichnungen der Monatstage im [julianischen Kalender](#).

Juristischer Anhang:

die Gesetzestexte: Corpus Juris Civilis, [Codex Justinianus](#) ins Deutsche übertragen;

Das königliche und kaiserliche Recht, zusammen mit dem *Land- und Lehenrecht* von 1298, genannt [Schwabenspiegel](#), in Klartext transkribiert.

[Abbildungen](#)

EDITION OPERA-PLATONIS 2005.

[\[Impressum\]](#).

ALKIBIADES.

Erster Dialog.

(De natura humana)

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke, zweiten Teiles dritter Band, Berlin 1826,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[103 St.2 A\]](#) SOKRATES: O Sohn des Kleinias, ich glaube du wunderst dich, dass ich, der ich dein erster Liebhaber gewesen, da die übrigen aufgehört haben, mich allein nicht abwendig machen lasse, und dass die übrigen haufenweise sich mit dir unterhielten, ich aber seit so vielen Jahren dich auch nicht einmal angeredet habe. Hiervon nun ist die Ursache nicht ein menschliches, sondern ein dämonisches Hindernis gewesen, von dessen Kraft du auch in der Folge noch hören wirst. Jetzt aber, [B] da es mich nicht mehr hindert, habe ich mich dir genähert, und bin der guten Hoffnung, dass es mir auch künftig nicht mehr entgegen sein wird.

In dieser Zeit nun habe ich ziemlich Acht gegeben und gemerkt, wie du dich gegen deine Liebhaber verhieltest. Nämlich unerachtet ihrer so viele gewesen und gar hochsinnige, war doch keiner, der nicht wäre, überragt von deiner Großartigkeit, zur Flucht gebracht worden. Die [\[104 St.2 A\]](#) Gründe aber, vermöge deren du so über sie hinweggesehen, will ich dir darlegen. Du meinst keines Menschen bedürftig zu sein zu nichts, weil das was du hast, so reichlich ist, dass du nichts brauchst von Leibe anfangend bis zur Seele. Denn du meinst vor allem sehr schön zu sein und sehr wohlgewachsen, und das kann jeder deutlich sehen, dass du dich hierin nicht irrst, dann auch von dem glänzendsten Geschlecht in deiner [B] Vaterstadt, welche wiederum die größte ist unter den hellenischen, und hier rühmst du dich von Vaterseite die trefflichsten Freunde und Verwandten zu haben, welche dir dienen würden, wenn es irgend nötig wäre, und von Mutterseite nicht weniger noch geringere. Mehr aber als alles insgesamt was ich angeführt, glaubst du vermöge dir Perikles, der Sohn des Xantippos, welchen dein Vater dir und deinem Bruder zum Vormunde gesetzt, der nicht nur in dieser Stadt auszurichten vermag was er nur will, sondern auch in ganz Hellas und bei vielen und großen Geschlechtern der Ausländer. Ich würde auch hinzusetzen, [C] wie reich du bist, aber hierauf scheinst du mir am wenigsten groß zu tun.

Mit dem allen nun dich brüstend bist du deinen Liebhabern überlegen, und sie, weit unter dir darin, fühlten deine Überlegenheit, und dir ist das nicht entgangen. Daher weiß ich auch gewiss, dass du dich wunderst, was ich wohl denke, dass ich mich gar nicht abwendig machen lasse von der Liebe, und was für eine Hoffnung ich wohl haben muss, dass ich noch bleibe, da die andern schon zurückgetreten sind.

ALKIBIADES: Und vielleicht weißt du nicht, Sokrates, dass du mir nur um ein wenig zuvorgekommen bist. Denn ich hatte eben im Sinne dir zuerst entgegenzugehen und dich auf dasselbige anzureden, was du doch [D] eigentlich willst, und was für eine Hoffnung im Auge habend du mich quälst, und überall, wo ich nur bin, absichtlich dich auch zeigst. Denn ich wundere mich in der Tat was doch deine Absicht ist, und möchte es gern erfahren.

SOKRATES: Also wirst du mir, wie es scheint, willig zuhören, wenn du doch, wie du sagst, Lust hast zu erfahren was ich denke, und ich also als zu einem, der hören und aushalten will, reden kann.

ALKIBIADES: gewiss gar sehr, also rede nur.

SOKRATES: Siehe wohl zu, denn es wäre kein Wunder, wenn ich, wie ich schwer angefangen habe, nun auch schwer wieder aufhören könnte.

ALKIBIADES: O Guter, [E] rede nur, ich will schon hören.

SOKRATES: So sei es denn geredet. Schwer ist es freilich wohl für einen Liebhaber sich an einen Mann wenden, dem Liebhaber nichts anhaben können, dennoch aber muss ich es wagen, meine Meinung kund zu tun. Nämlich, o Alkibiades, wenn ich dich mit demjenigen, was wir eben durchgegangen sind, zufrieden gesehen hätte, und gesonnen dein Leben damit hinzubringen, so hätte ich schon längst von meiner Liebe abgelassen, wie ich [\[105 St.2 A\]](#) von mir selbst glaube. Nun aber will ich dich noch ganz anderer Gedanken, die du hegst, vor dir selbst bezichtigen, woraus du auch erkennen wirst, dass ich immer sehr wohl auf dich Acht gehabt habe.

Ich denke nämlich von dir, dass wenn dir einer der Götter sagte, o Alkibiades, willst du wohl das behaltend, was du jetzt hast, leben, oder lieber gleich tot sein, wenn es dir nicht erlaubt sein soll größeres zu erwerben? Ich denke du würdest wählen tot zu sein. Und nun, auf welche Hoffnung lebst du? Das will ich dir sagen. Du glaubst, sobald du nur bei den Volksversammlungen der Athener zugegen sein würdest, und das werde ja in gar [B] wenigen Tagen geschehen, würdest du den Athenern dort zeigen, dass du solcher Ehre wert bist, wie weder Perikles noch irgend ein anderer von allen, die nur je gewesen, und wenn du ihnen dies gezeigt, würdest du dann am meisten vermögen in der Stadt, wärest du aber hier der größte, dann wärest du es auch bei den andern, nicht nur Hellenen sondern auch den Barbaren, die mit uns in demselben Weltteil wohnen. Und wenn nun derselbige Gott dir sagte, hier in Europa solltest du zwar herrschen, aber nach Asien solle dir nicht erlaubt sein zu gehen und an die [C] dortigen Angelegenheiten deine Hand zu legen, so dünkt mich, würdest du auch auf diese Bedingungen allein nicht leben wollen, wenn du nicht mit deinem Namen und deiner Macht, kurz zu sagen, alle Menschen beeindrucken dürftest. Und ich meine, außer dem Kyros und Xerxes hältst du wohl keinen sonderlich der Rede wert. dass du nun diese Hoffnung hegst weiß ich sehr wohl, und vermute es nicht nur.

Vielleicht nun wirst du sagen, weil du weißt, dass ich wahr rede: Was hat doch aber dies, o Sokrates, mit dem zu schaffen, was du vorhattest zu erklären, weshalb nämlich du nicht von mir ablässt? Das will ich dir sagen, lieber Sohn des Kleinias und der Deinomache. [D] Nämlich allen diesen Plänen ist es dir unmöglich zum Ziel zu führen ohne mich, so große Gewalt glaube ich zu haben über deine Angelegenheiten und über dich. Deshalb glaube ich auch, hat mir so lange der Gott nicht gestattet mit dir zu reden, auf den ich wartete, wann er es doch zulassen würde. Denn so wie du Hoffnungen hegst, vor der Stadt zu beweisen, dass du ihr alles wert bist, und wenn du es bewiesen, dann nichts mehr sein würde, was du nicht solltest ausrichten können, so hoffe auch ich bei dir [E] alles auszurichten, wenn ich dir gezeigt habe, dass ich dir alles wert bin, und dass weder Vormund noch Verwandter noch sonst jemand im Stande ist dir die Macht zu verschaffen, nach der du strebst, außer ich, mit Gott freilich. So lange du nun jünger und ehe du so großer Hoffnung voll warst, ließ mich, wie mich dünkt, der Gott nicht mit dir reden, damit ich nicht vergeblich redete. Nun aber hat er es gestattet denn nun möchtest du [\[106 St.2 A\]](#) mich wohl anhören.

ALKIBIADES: Noch viel wunderlicher, o Sokrates, kommst du mir nun vor, nachdem du angefangen zu reden, als solange du mir schweigend nachgingst. Wiewohl du auch damals schon gar sehr so aussahst. Ob ich nun dieses im Sinne habe oder nicht, darüber hast du, wie es scheint, schon entschieden, und wenn ich es auch leugnen wollte, würde mir das wohl nicht helfen dich zu überreden. Wohl denn! Wenn ich nun dies aber noch so sehr im Sinne habe, wie soll mir das durch dich werden, so dass es ohne dich gar nicht geschehen könnte, weißt du mir das wohl zu sagen?

SOKRATES: Fragst du etwa, ob ich eine zusammengestellte Rede darüber vorzutragen weiß, wie du gewohnt bist [B] zu hören? Das ist freilich nicht meine Sache. Aber zeigen kann ich dir allerdings, wie ich glaube, dass sich dies wirklich so verhält, wenn du mir nur ein wenig dabei willst zu Hilfe kommen.

ALKIBIADES: Wenn es nur keine schwere Hilfsleistung ist, die du meinst, so will ich wohl.

SOKRATES: Dünkt es dich schwer zu antworten, was gefragt wird?

ALKIBIADES: Nicht schwer.

SOKRATES: So antworte denn.

ALKIBIADES: Frage nur.

SOKRATES: Ich darf also doch fragen, als hättest du das im Sinne, was ich sage, dass du gedenkst?

ALKIBIADES: Das sei so, wenn du willst, damit ich nur erfahre, was du doch sagen wirst.

SOKRATES: Wohlan denn. Du gedenkst [C] also, wie ich sage, binnen kurzer Zeit dich daran zu geben mit den Athenern zu ratschlagen. Wenn ich nun, indem du im Begriff wärest die Bühne zu besteigen, dich bei der Hand fasste und fragte, o Alkibiades, weil die Athener worüber doch gedenken jetzt Rat zu pflegen, bist du aufgestanden um auch Rat zu erteilen? Doch wohl weil über etwas, was du besser verstehst als diese? Was würdest du antworten?

ALKIBIADES: Ich würde offenbar sagen, allerdings über etwas, was ich besser weiß als diese.

SOKRATES: Also was du weißt, darin [D] bist du auch ein guter Ratgeber?

ALKIBIADES: Wie sollte ich nicht!

SOKRATES: Und du weißt doch wohl nur das, was du entweder von andern gelernt oder selbst erfunden hast?

ALKIBIADES: Was für anderes sollte ich wohl!

SOKRATES: Kannst du nun wohl irgendwann etwas erlernt haben oder erfunden, ohne dass du es weder lernen noch selbst suchen wolltest?

ALKIBIADES: Das kann ich nicht.

SOKRATES: Wie nun? Hast du wohl je suchen oder lernen gewollt, was du schon zu wissen glaubtest?

ALKIBIADES: gewiss nicht.

SOKRATES: Also was du jetzt weißt, dafür gab es doch eine Zeit, wo du es nicht zu wissen glaubtest?

ALKIBIADES: Notwendig.

SOKRATES: Allein was du gelernt hast, das weiß ich doch ungefähr, sollte mir aber [E] etwas entgangen sein, so sage es mir. Du hast, soviel ich mich erinnere, die Sprache gelernt, und die Leier spielen, und zu fechten, die Flöte aber wolltest du ja nicht lernen. Dies ist es, was du verstehst, wenn du nicht etwas gelernt hast mir unbemerkt, ich glaube aber nicht, dass du so jemals aus dem Hause gegangen bist weder bei Tage noch bei Nacht.

ALKIBIADES: Ich habe auch keine anderen Schulen besucht als diese.

SOKRATES: [\[107 St.2 A\]](#) Wirst du also wohl, wenn die Athener über das Schreiben ratschlagen, wie sie richtig schreiben sollen, alsdann aufstehen um deinen Rat auch zu erteilen?

ALKIBIADES: Beim Zeus, ich nicht.

SOKRATES: Aber wenn über das Leierschlagen?

ALKIBIADES: Keineswegs.

SOKRATES: Aber über das Fechten pflegen sie ja wohl gar nicht zu ratschlagen in der Versammlung?

ALKIBIADES: Freilich nicht.

SOKRATES: Also wenn sie worüber doch ratschlagen? Doch wohl nicht wenn über Gebäude?

ALKIBIADES: Auch nicht.

SOKRATES: Denn da wäre wohl ein Baumeister ein besserer Ratgeber als du.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Auch wohl nicht, wenn sie [B] über Wahrsagung ratschlagen?

ALKIBIADES: Nein.

SOKRATES: Denn da wäre wieder ein Wahrsager besser als du.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und zwar er mag klein sein oder groß, schön oder hässlich, vornehmer oder geringer Abkunft.

ALKIBIADES: Freilich wohl.

SOKRATES: Denn von dem Wissenden, denke ich, kommt guter Rat in jeder Sache, nicht von dem Reichen.

ALKIBIADES: Wie könnte es anders sein!

SOKRATES: Ob also der, welcher ihnen zuspricht, arm ist oder reich, das wird den Athenern nichts verschlagen, wenn sie wegen der Bewohner der Stadt ratschlagen, wie sich diese wohl gesund erhalten können, sondern sie werden nur suchen, dass [C] der Ratgeber ein Arzt sei.

ALKIBIADES: Ganz natürlich wohl.

SOKRATES: Wenn sie also was doch überlegen, wirst du mit Recht auftreten, wenn du auftrittst ihnen Rat zu erteilen?

ALKIBIADES: Wenn ihre eigenen Angelegenheiten, o Sokrates.

SOKRATES: Meinst du die des Schiffbaues, was für Schiffe sie sollen zimmern lassen?

ALKIBIADES: Nicht doch, Sokrates.

SOKRATES: Denn Schiffe zu bauen, denke ich, verstehst du nicht. Ist das die Ursache, oder sonst etwas?

ALKIBIADES: Nein, sondern dieses.

SOKRATES: Also die Beratschlagung über welche von ihren Angelegenheiten meinst du denn?

ALKIBIADES: Wenn sie über Krieg [D] und Frieden ratschlagen, o Sokrates, oder über sonst eine von den Angelegenheiten des Staats.

SOKRATES: Meinst du, wenn sie ratschlagen, mit wem sie Frieden machen sollen und mit wem Krieg führen und auf welche Weise?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Müssen sie nun nicht dies, mit wem es am besten ist?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und dann wann es am besten ist?

ALKIBIADES: Freilich.

[E] SOKRATES: Und so lange als es besser ist?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Wenn nun die Athener sich beraten, mit wem man ringen muss, und mit wem lieber mit dem bloßen Vorderarm kämpfen und auf welche Weise, würdest dann du besser Rat geben oder der Meister in Leibesübungen?

ALKIBIADES: Der letztere offenbar.

SOKRATES: Weißt du nun wohl zu sagen, worauf sehend er seinen Rat darüber erteilen würde, mit wem man ringen muss und mit wem nicht? Und wann und auf welche Weise? Ich meine es so: man muss doch mit denen ringen, mit denen es besser ist? Oder nicht?

ALKIBIADES: Ja.

[\[108 St.2 A\]](#) SOKRATES: Und so viel Gänge als es besser ist?

ALKIBIADES: So viele.

SOKRATES: Und auch dann, wann es besser ist?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Und wer singt muss bisweilen die Leier schlagen zum Gesang und tanzen?

ALKIBIADES: Das muss er.

SOKRATES: Und nicht wahr, dann wann es besser ist?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und so lange als es besser ist?

ALKIBIADES: Das behaupte ich.

SOKRATES: Wie nun? Da du doch beide Male das Bessere genannt hast [B] beim Leierschlagen zum Gesang und beim Ringen, wie nennst du das Bessere im richtigen Leierschlagen? So wie ich das Bessere im Ringen das Gymnastische nenne, wie nennst du jenes?

ALKIBIADES: Ich verstehe nicht.

SOKRATES: Versuche es nur zu machen wie ich. Denn ich habe je schon das genannt, was sich überall richtig verhält. Denn richtig verhält sich doch das was nach der Kunst geschieht. Oder nicht?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: War aber nicht jene Kunst die Gymnastik?

ALKIBIADES: Wie sollte sie nicht.

SOKRATES: Und ich nannte das Bessere im Ringen das Gymnastische?

[C] ALKIBIADES: Das tatest du.

SOKRATES: Und mit Recht?

ALKIBIADES: Das dünkt mich.

SOKRATES: So komm denn! Denn dir steht es ja auch wohl an, dich richtig auszudrücken, und sage mir zuerst, welches ist die Kunst, welcher das richtige Leierschlagen und singen und sich dazu bewegen obliegt, wie wird sie insgesamt genannt? Kannst du es noch nicht sagen?

ALKIBIADES: Nicht recht.

SOKRATES: Versuche es so. Welches sind die Göttinnen, denen diese Kunst zukommt?

ALKIBIADES: Die Musen meinst du, Sokrates?

SOKRATES: Freilich. Sieh nun, was für einen Beinamen hat von ihnen diese Kunst?

ALKIBIADES: Die Musik [D] dünkst du mich zu meinen.

SOKRATES: Die meine ich auch. Was ist nun das, was nach dieser richtig erfolgt? So wie ich dir dort das nach der gymnastischen Kunst richtige benannte, wie sagst du nun auch hierbei, dass es geschehe?

ALKIBIADES: Musikalisch, dünkt mich.

SOKRATES: Wohl gesprochen. Wohlan denn, auch das bessere beim Krieg führen oder beim Friede halten, dieses Bessere wie nennst du es? Wie du dort von jedem sagtest, das Bessere sei das Musikalische, und bei dem andern es sei das [E] Gymnastische, so versuche auch hier das Bessere zu benennen.

ALKIBIADES: Aber ich weiß wirklich nicht wie.

SOKRATES: Allein ist das nicht schämlich, wenn dich, indem du sprächest und Rat gäbest über Speisen, dass die eine besser ist als die andere und jetzt und in der Menge, jemand hernach fragte, wie nennst du dieses Bessere, o Alkibiades, dass du hiervon zwar zu sagen wüsstest, es ist das Gesundere, wiewohl du dich nicht für einen Arzt ausgibst, wofür du dich aber ausgibst es zu verstehen, [\[109 St.2 A\]](#) und auftrittst um Rat zu erteilen als ein Wissender, hiernach gefragt, du wie es scheint, nichts zu sagen weißt, willst du dich dessen nicht schämen, oder dünkt es dich nicht schämlich?

ALKIBIADES: Gar sehr freilich.

SOKRATES: So überlege denn und versuche zu sagen, worauf doch ziele dieses Bessere in dem Frieden halten und in dem Kriegführen mit wem man soll.

ALKIBIADES: Aber ich überlege es und kann es doch nicht innwerden.

SOKRATES: Und weißt auch nicht, wenn wir Krieg anfangen, wessen wir einander [B] beschuldigen, weshalb wir zum Kriegführen schreiten, und wie wir sie nennen?

ALKIBIADES: Das weiß ich, wir wären hintergangen oder beraubt worden oder man hätte uns Gewalt angetan.

SOKRATES: Halt, und wie sagen wir, sei uns das alles begegnet? Versuche anzugeben, wie dabei das So oder So verschieden ist.

ALKIBIADES: Meinst du unter dem So, o Sokrates, das gerecht oder ungerecht?

SOKRATES: Eben dieses.

ALKIBIADES: Das ist ja freilich ein großer und gänzlicher Unterschied.

SOKRATES: Wie nun? Gegen welche von beiden willst du die Athener raten Krieg zu führen, gegen die [C] Unrechttuenden, oder die welche gerecht gehandelt haben?

ALKIBIADES: Das ist ja eine harte Frage. Denn wenn einer auch dächte, man sollte gegen die, welche recht handeln, Krieg führen, so würde er es doch nicht eingestehen.

SOKRATES: Denn dies ist nicht gesetzlich, wie ja einleuchtet.

ALKIBIADES: Freilich nicht, und auch für ehrenvoll wird es ja nicht gehalten.

SOKRATES: Also in Bezug hierauf, auf das Gerechte, würdest auch du deine Reden stellen?

ALKIBIADES: Notwendig.

SOKRATES: Ist nun wohl, wonach ich eben fragte, das Bessere im Kriegführen und nicht, und mit wem man soll, mit wem dagegen nicht, und wann, [D] wann aber nicht, etwas anderes als das Gerechtere? Oder nein?

ALKIBIADES: Offenbar ja eben dieses.

SOKRATES: Wie nun, o lieber Alkibiades, weißt du entweder selbst nicht, dass du dies nicht verstehst? Oder weiß ich nicht, dass du es gelernt und einen Lehrer besucht hast, der dich gelehrt hat das Gerechtere und Ungerechtere zu unterscheiden? Und wer ist doch der? Zeige ihn mir doch auch an, damit ich mich ihm als Schüler von dir vorstellen lasse.

ALKIBIADES: Du spottest, o Sokrates.

SOKRATES: Bei meinem und deinem Freundschaftsgott, bei dem ich am wenigsten falsch schwören möchte, nein. Sondern [E] wenn du kannst, so sage wer es ist.

ALKIBIADES: Und wie, wenn ich nun nicht kann? Glaubst du nicht, dass ich anders woher wissen kann, was gerecht ist und ungerecht?

SOKRATES: Ja wenn du es selbst gefunden hättest.

ALKIBIADES: Und das, glaubst du, könnte ich nicht haben?

SOKRATES: O sicher, wenn du es gesucht hättest.

ALKIBIADES: Und glaubst du, ich hätte es nicht gesucht?

SOKRATES: Das wohl, wenn du geglaubt hättest es nicht zu wissen.

ALKIBIADES: Also, gab es etwa keine Zeit, wo es so mit mir stand?

SOKRATES: Richtig gesprochen. Kannst du mir also diese Zeit angeben, wo du nicht glaubtest das Gerechte und Ungerechte zu erkennen? [\[110 St.2 A\]](#) Sprich, hast du es vor einem Jahr gesucht und nicht geglaubt es zu wissen? Oder glaubtest du es da schon? Und antworte mir die Wahrheit, damit wir unsere Gespräche nicht vergeblich führen.

ALKIBIADES: Da glaubte ich es zu wissen.

SOKRATES: Und vor zwei und drei und vier Jahren nicht so?

ALKIBIADES: Allerdings.

SOKRATES: Und früher warst du doch noch ein Knabe. Nicht wahr?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Damals nun weiß ich ganz gewiss, dass du es zu verstehen glaubtest.

ALKIBIADES: Woher weißt du das so gewiss?

SOKRATES: Weil ich dich oft [B] in den Schulen gehört habe als ein Kind, auch sonst, besonders wenn du mit Knöchel würfelnd spieltest oder irgend ein anderes Spiel, gar nicht als ob du ungewiss wärest über Recht und Unrecht, sondern ganz laut und zuversichtlich, von welchem Knaben es nun eben war, sagen, er wäre schlecht und ungerecht und er täte Unrecht. Oder ist das nicht wahr?

ALKIBIADES: Aber was sollte ich denn tun, o Sokrates, wenn mir nun einer Unrecht tat?

SOKRATES: Meinst du, wenn du ungewiss wärest ob dir Unrecht geschähe oder nicht, [C] was du dann tun solltest?

ALKIBIADES: Beim Zeus! Ich war ja gar nicht ungewiss, sondern ich erkannte ganz bestimmt, dass mir Unrecht geschah.

SOKRATES: Also schon als ein Kind glaubtest du zu verstehen, wie sich zeigt, was recht und unrecht ist?

ALKIBIADES: Freilich, und ich verstand es auch.

SOKRATES: Nachdem du es in welcher Zeit doch gefunden? Denn gewiss doch nicht als du es schon zu wissen glaubtest.

ALKIBIADES: Freilich nicht.

SOKRATES: Wann also glaubtest du es nicht zu wissen? Bedenke dich! Du wirst aber diese Zeit nicht finden.

ALKIBIADES: Beim Zeus, [D] Sokrates, ich weiß sie nicht anzugeben.

SOKRATES: Also durch Selbstfinden weißt du es nicht.

ALKIBIADES: Offenbar wohl nicht.

SOKRATES: Aber eben gestandst du ja auch, es nicht durch Erlernung zu wissen. Wenn du es nun weder gefunden noch gelernt hast, wie weißt du es dann, und woher?

ALKIBIADES: Das habe ich vielleicht wohl nicht richtig geantwortet, dass ich sagte, ich wisse es durch eigenes Finden, sondern es verhielt sich wohl so: ich habe es gelernt, denke ich, ich so gut als alle anderen.

SOKRATES: Da kommen wir ja wieder auf dieselbe Rede. [E] Von wem? Sage es mir auch.

ALKIBIADES: Von den Leuten.

SOKRATES: Nicht zu sonderlichen Lehrern nimmst du deine Zuflucht, wenn du es auf die Leute bringst.

ALKIBIADES: Wie so? Sollten sie nicht taugen das zu lehren?

SOKRATES: Wenigstens nicht was im Brettspiel kunstgemäß ist und was nicht, wiewohl ich das doch für geringer halte als das Gerechte. Und du, glaubst du nicht auch so?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Also das Geringfügigere sollten sie nicht lehren können, wohl aber das Wichtigere?

ALKIBIADES: Das glaube ich doch. Wenigstens können sie ja vieles lehren, was wichtiger ist als Brettspielen.

SOKRATES: Was wäre doch das?

[\[111 St.2 A\]](#) ALKIBIADES: Wie das hellenisch reden ich meines Teils ja von eben diesen gelernt habe, und keinen andern Lehrer zu nennen wüsste, sondern es auf die nämlichen bringe, von denen du sagst, dass sie nicht sonderliche Lehrer wären.

SOKRATES: Aber, mein Bester, hierin sind die Leute wohl gute Lehrer und man kann mit Recht ihre Lehre rühmen.

ALKIBIADES: Wie so?

SOKRATES: Weil sie hiervon haben, was gute Lehrer haben müssen.

ALKIBIADES: Was meinst du damit?

SOKRATES: Weißt du nicht, dass die irgendetwas lehren [B] sollen, es zuerst selbst wissen müssen? Oder nicht?

ALKIBIADES: Wie sollten sie nicht?

SOKRATES: Und dass sie etwas wissen, darüber einig sind untereinander und nicht im Streit?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Worüber sie aber uneinig sind, wirst du sagen, dass sie das wissen?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Darin nun, wie sollten sie wohl Lehrer sein können?

ALKIBIADES: Gar auf keine Weise.

SOKRATES: Wie nun? Scheinen dir die Leute darüber uneins zu sein, was Stein ist und [C] was Holz? Und wenn du einen fragst, werden sie nicht alle in demselben zusammentreffen und nach demselben greifen, wenn sie einen Stein oder ein Holz nehmen wollen? Und so mit allen dergleichen Dingen? Denn ich merke, dass du dies ungefähr meinst, wenn du sagst, sie verstehen hellenisch zu reden. Oder nicht?

ALKIBIADES: Allerdings.

SOKRATES: Und nicht wahr, hierüber, wie wir sagten, sind sie unter einander einig und jeder mit sich einzeln, und auch untereinander haben die Staaten keinen Streit miteinander, dass der eine [D] dies annähme und der andere jenes?

ALKIBIADES: Freilich nicht.

SOKRATES: Natürlich, also können sie darin auch gute Lehrer sein.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Also wenn wir machen wollten, dass einer dies wüsste, so täten wir recht ihn bei diesen in die Lehre zu schicken, bei den Leuten?

ALKIBIADES: Ganz gewiss.

SOKRATES: Wie aber, wenn wir wollten, er sollte nicht nur wissen was Menschen sind und was Pferde, sondern auch welche unter ihnen rechte Läufer sind und welche nicht, sind noch die Leute tauglich dieses zu lehren?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Und ist dir das ausgeführt genug, dass sie es nicht verstehen [E] und keine tüchtigen Lehrer darin sind, dass sie gar nicht unter sich einig sind darüber?

ALKIBIADES: Mir genug.

SOKRATES: Und wenn wir wollten, einer solle nicht nur wissen was Menschen sind, sondern auch was gesunde und was kränkliche, wären uns auch dann die Leute tüchtige Lehrer?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Und wäre es dir hinreichend gezeigt, dass sie nur schlechte Lehrer wären, wenn du sie unter einander uneins sähest?

ALKIBIADES: Mir ja.

SOKRATES: Und wie denn? Was gerechte Menschen und Handlungen sind, [\[112 St.2 A\]](#) dünken dich darüber die Leute übereinzustimmen jeder mit sich selbst und alle untereinander?

ALKIBIADES: Nichts weniger als das, beim Zeus, o Sokrates!

SOKRATES: Sondern wie? Über die Maßen uneinig zu sein hierüber?

ALKIBIADES: Gar sehr.

SOKRATES: Wenigstens glaube ich nicht, dass du jemals über das, was gesund oder nicht, Menschen so uneinig wirst gesehen oder gehört haben, dass sie deshalb mit einander kämpften oder sich umbrachten.

ALKIBIADES: Freilich nicht.

SOKRATES: Wohl aber wegen Recht und Unrecht weiß ich gewiss, dass wenn du es auch nicht selbst gesehen, du es wenigstens von vielen andern [B] gehört hast und auch vom Homer. Denn die Odysseia und Ilias hast du doch gehört?

ALKIBIADES: Das versteht sich ja wohl, o Sokrates.

SOKRATES: Und nicht wahr, diese Gedichte handeln ganz und gar von einem Streit über Recht und Unrecht?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und Gefechte und Tod entstanden aus diesem Zwist den Achaïern und Troern, und den Freiern der Penelope und dem Odysseus.

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: Ich glaube auch den Athenern, Lakedaimoniern und Böotiern, die bei Tanagra blieben und hernach bei Koroneia, wo auch [C] dein Vater Kleinias endete, hat kein anderer Streit Krieg und Tod gebracht als über Recht und Unrecht. Nicht wahr?

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: Sollen wir nun sagen, dass diese dasjenige wissen, worüber sie sich so heftig streiten, dass sie im Zwist darüber sich unter einander das äußerste antun?

ALKIBIADES: Das sieht wohl nicht so aus.

SOKRATES: Und auf solche Lehrer berufst du dich doch, von denen du selbst eingestehst, dass sie nicht wissen?

ALKIBIADES: [D] Das scheine ich.

SOKRATES: Wie soll man nun glauben, dass du dich auf Recht und Unrecht verstehst, worüber du so schwankst, und es offenbar weder von jemanden gelernt, noch es selbst erfunden hast?

ALKIBIADES: Nachdem, was du sagst, sollte man es nicht glauben.

SOKRATES: Siehst du, wie du auch dies wieder gar nicht richtig gesprochen hast, o Alkibiades?

ALKIBIADES: Was denn?

SOKRATES: dass du behauptest, ich sage dies.

ALKIBIADES: Wie doch? Bist du es etwa nicht der, der behauptet, dass ich nichts verstehe von Recht und Unrecht?

SOKRATES: Gar nicht.

ALKIBIADES: Sondern ich etwa?

[E] SOKRATES: Ja.

ALKIBIADES: Woher aber?

SOKRATES: Das wirst du so sehen. Wenn ich dich frage, Eins und Zwei, welches von beiden ist mehr, so wirst du doch sagen Zwei?

ALKIBIADES: gewiss.

SOKRATES: Um wieviel?

ALKIBIADES: Um Eins.

SOKRATES: Welcher von uns beiden ist nun der Behauptende, dass Zwei um Eins mehr ist als Eins?

ALKIBIADES: Ich.

SOKRATES: Und nicht wahr ich fragte und du antwortetest?

ALKIBIADES: Ja.

[\[113 St.2 A\]](#) SOKRATES: Hierüber also, scheine ich der Fragende es zu sein, der etwas sagt, oder du der Antwortende?

ALKIBIADES: Ich.

SOKRATES: Und wie wenn ich frage, was für Buchstaben hat Sokrates, und du sagst es, wer ist der Behauptende?

ALKIBIADES: Ich.

SOKRATES: Wohlan so sage es mit einem Wort. Wo Frage und Antwort gewechselt wird, wer behauptet, der Fragende oder der Antwortende?

ALKIBIADES: Der Antwortende, dünkt mich, o Sokrates.

SOKRATES: Und eben war ich doch durchweg der Fragende?

[B] ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und du der Antwortende?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Was also behauptet worden ist, wer hat es ausgesprochen?

ALKIBIADES: Offenbar wohl, o Sokrates, nachdem was wir eingestanden haben, ich.

SOKRATES: Und es ist behauptet worden, dass über Recht und Unrecht der schöne Alkibiades, der Sohn des Kleinias, nichts verstehe, glaube es aber, und wolle in die Versammlung gehen um den Athenern Rat zu geben über das, wovon er nichts weiß. War es nicht so?

ALKIBIADES: Offenbar.

SOKRATES: Es kommt also heraus, was Euripides sagt, o Alkibiades, 'von dir magst du das wohl, [C] nicht von mir gehört haben', und ich bin es nicht der dies behauptet, sondern du, mich aber beschuldigst du fälschlich.

ALKIBIADES: Und doch ist es ganz richtig.

SOKRATES: Nämlich ein törichtes Unternehmen hast du im Sinn, o Bester, lehren zu wollen was du nicht weißt, nachdem du verabsäumt es zu lernen.

ALKIBIADES: Ich denke aber, o Sokrates, die Athener mögen wohl gar selten darüber beratschlagen, und so auch die andern Hellenen, was gerechter sei oder ungerechter. Denn das, denken sie, sieht jedermann. Sie lassen es also und überlegen nur, [D] welches von zweien ihnen vorteilhaft sein wird, wenn sie es tun. Denn das ist, glaube ich, nicht einerlei, das Gerechte und das Vorteilhafte, sondern Vielen hat es schon Nutzen gebracht, dass sie große Ungerechtigkeiten begangen haben, und Andere, glaube ich, die recht gehandelt, hat das nicht bevorteilt.

SOKRATES: Wie also? Wenn das Gerechte wirklich so sehr etwas anderes ist, und das Vorteilhafte wieder etwas anderes, meinst du nicht wiederum das zu verstehen, was den Menschen vorteilhaft ist und warum?

ALKIBIADES: Was hindert es, o Sokrates? Wenn du mich nur nicht wieder fragen willst, von wem ich es gelernt oder wie ich es selbst gefunden habe.

SOKRATES: Was du nun anstellst! Wenn [E] du etwas unrichtig behauptest, und es ist möglich dir dies auf dieselbe Art nachzuweisen wie schon in einem früheren Fall, glaubst du dennoch, dass du etwas Neues hören musst und andere Nachweise, als ob die vorigen wie Kleider abgetragen wären, und du sie nicht mehr anlegen wolltest, sondern es müsste dir einer einen ganz neuen noch unbekannten Nachweis bringen? Ich will [\[114 St.2 A\]](#) mich aber an deine Vorklage nicht kehren, sondern dich nichts desto weniger fragen, woher du nun wieder das Vorteilhafte gelernt hast, dass du es nun verstehst, und wer dein Lehrer gewesen ist, und alles jenes vorige frage ich dich mit einer Frage. Aber offenbar wirst du wieder auf Dasselbige kommen, und wirst nicht aufzeigen können, weder dass du durch Selbstfinden das Vorteilhafte weißt noch durch Erlernung. Aber weil du vornehm tust und nicht gern dieselbe Rede noch einmal hören möchtest, so lasse ich das gut sein, ob du weißt oder nicht, was den Athenern vorteilhaft ist, [B]

ob aber das Gerechte und das Vorteilhafte einerlei ist oder verschieden, warum zeigst du mir das nicht, entweder wenn du willst, indem du mich fragst wie ich dich, oder wenn nicht, so führe es auch in eigener Rede durch.

ALKIBIADES: Ich weiß aber nicht, ob ich im Stande sein werde, o Sokrates, es vor dir durchzuführen.

SOKRATES: Stelle dir doch nur vor, du Guter, ich wäre die Versammlung und das Volk. Dort wirst du ja auch müssen jeden einzelnen überzeugen. Nicht wahr?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und es ist ja wohl die Sache desselbigen, Einen einzeln überzeugen zu können und Viele zugleich von dem, [C] was er weiß, wie der Sprachlehrer ja wohl Einen überzeugt in Sachen der Sprache und Viele?

ALKIBIADES: Ja wohl.

SOKRATES: Nicht auch von dem, was die Zahlen betrifft, wird derselbige Einen überzeugen können und auch Viele?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Dieser ist aber der, der es versteht, der Arithmetiker?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Also nicht auch du, wovon du Viele zu überzeugen im Stande bist, davon auch Einen?

ALKIBIADES: Wahrscheinlich wohl.

SOKRATES: Und das ist doch das was du weißt?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und ist nun nicht der Redner im Volke nur in so weit von dem bei einem solchen Thema verschieden, dass der eine Viele auf einmal von demselben überzeugt, der andere [D] einzeln?

ALKIBIADES: So scheint es.

SOKRATES: So komm also! Wenn es doch für denselben gehört Einen zu überzeugen und Viele, so übe dich an mir, und versuche mir zu zeigen, dass das Gerechte bisweilen nicht nützlich ist!

ALKIBIADES: Du treibst Übermut, o Sokrates.

SOKRATES: So will ich denn nun wenigstens aus Übermut dich von dem Gegenteil dessen überzeugen, wovon du mich nicht überzeugen willst.

ALKIBIADES: Sprich denn.

SOKRATES: Antworte nur [E] was ich dich fragen werde.

ALKIBIADES: Nein, sondern sprich du allein.

SOKRATES: Wie doch? Willst du denn nicht so sehr als nur möglich überzeugt werden?

ALKIBIADES: Allerdings will ich das.

SOKRATES: Und nicht wahr, wenn du selbst behauptest, dass sich etwas so verhält, dann bist du aufs beste überzeugt?

ALKIBIADES: Das dünkt mich wenigstens.

SOKRATES: So antworte denn. Und wenn du es nicht von dir selbst hörst, dass das Gerechte zugleich vorteilhaft ist, so glaube es nicht wenn es ein Anderer sagt.

ALKIBIADES: Freilich nicht, und so will ich denn antworten, denn ich denke ja auch ich werde keinen Schaden davon haben.

SOKRATES: Du siehst es voraus. Sage [\[115 St.2 A\]](#) mir also, du behauptest einiges Gerechte habe Vorteile, anderes nicht?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und wie? Auch dass einiges davon schön sei und anderes nicht?

ALKIBIADES: Wie meinst du das?

SOKRATES: Ob dich schon jemand gedünkt hat, hässlich zu handeln, zugleich aber gerecht?

ALKIBIADES: Nein, das nicht.

SOKRATES: Sondern alles Gerechte ist auch schön?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Wie nun das Schöne? Ist es alles gut, oder einiges wohl, anderes aber nicht?

ALKIBIADES: Ich wenigstens meine, einiges Schöne sei wohl übel.

SOKRATES: Etwa auch schändliches gut?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Meinst du etwa [B] solches, wie dass schon Viele im Kriege, indem sie einem Freunde oder Angehörigen Hilfe leisteten, Wunden davon getragen haben oder gestorben sind, andere aber, die nicht halfen, obschon sie es gesollt hätten, gesund sind davon gekommen?

ALKIBIADES: Allerdings eben das.

SOKRATES: Und nicht wahr, eine solche Hilfsleistung nennst du zwar schön in Beziehung auf das Bestreben diejenigen zu retten, welche man sollte, und das ist Tapferkeit, oder nicht?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Übel aber nennst du sie in Beziehung auf den Tod und die Wunden. [C] Nicht wahr?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Ist nun nicht etwas anderes die Tapferkeit und wieder etwas anderes der Tod?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Nicht also in derselben Hinsicht ist es schön und übel den Freunden helfen.

ALKIBIADES: Nein, wie sich zeigt.

SOKRATES: Sieh nun, ob es nicht eben insofern als schön auch gut ist, wie ja auch hier. Denn in Bezug auf die Tapferkeit, gestehst du, sei die Hilfsleistung schön. Nun betrachte eben dieses, die Tapferkeit ob sie gut ist oder übel. Überlege es aber so: Welches von beiden möchtest du wohl haben, Gutes oder Übles?

[D] ALKIBIADES: Gutes.

SOKRATES: Und zwar das größte am liebsten, und das am unliebsten möchtest du dir das nehmen lassen?

ALKIBIADES: Wie sollte ich nicht!

SOKRATES: Was meinst du nun von der Tapferkeit, für wieviel möchtest du sie dir wohl nehmen lassen?

ALKIBIADES: Auch nicht leben möchte ich, wenn ich sollte feige sein.

SOKRATES: Das äußerste Übel also dünkt dich die Feigheit?

ALKIBIADES: Ganz gewiss.

SOKRATES: Gleichgeltend dem Sterben, wie sich zeigt?

ALKIBIADES: Das behaupte ich.

SOKRATES: Und dem Tode und der Feigheit ist doch das Entgegengesetztste das Leben und die Tapferkeit?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und diese beiden [E] wünschst du dir am liebsten, jene am wenigsten?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Wohl, weil du die einen für das Beste hältst, die anderen für das Übelste?

ALKIBIADES: Freilich wohl.

SOKRATES: Das Helfen also den Freunden im Kriege, sofern es schön ist, nämlich vermöge der Vollbringung des Guten, der Tapferkeit, hast du schön genannt.

ALKIBIADES: Das scheine ich wohl.

SOKRATES: Vermöge der Vollbringung des Übelen aber, des Todes, übel.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Ist es nun nicht recht, jegliche Handlung so zu bezeichnen, wenn du sie doch sofern sie Übles bewirkt übel nennst, musst du sie auch sofern sie [\[116 St.2 A\]](#) Gutes bewirkt gut nennen?

ALKIBIADES: Das dünkt mich wohl.

SOKRATES: Nicht auch sofern Gutes schön, sofern aber Übles schlecht?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Wenn du also sagst, die den Freunden im Kriege geleistete Hilfe sei schön, aber übel, so sagst du nichts anderes, als wenn du sie gut nennst und auch übel.

ALKIBIADES: Du scheinst richtig zu reden, Sokrates.

SOKRATES: Nichts Schönes also ist insofern schön übel, noch Schändliches insofern schändlich gut.

ALKIBIADES: Nein, wie sich zeigt.

SOKRATES: Betrachte es auch noch so. [B] Wer schön lebt, lebt der nicht auch wohl?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Die Wohllebenden aber, sind die nicht glücklich?

ALKIBIADES: Wie sollten sie nicht!

SOKRATES: Und nicht wahr, glücklich durch den Besitz des Guten?

ALKIBIADES: Vornehmlich.

SOKRATES: Dies besitzen sie aber vermöge des Wohl- und Schönlebens.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Wohl zu leben ist also gut?

ALKIBIADES: Wie sollte es nicht!

SOKRATES: Ist nun aber nicht das Wohlleben etwas schönes?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: So zeigt sich uns also wiederum [C] als dasselbe das Gute und das Schöne?

ALKIBIADES: So zeigt es sich.

SOKRATES: Was wir also schön gefunden haben, das werden wir auch gut finden, nach dem was wir sagen?

ALKIBIADES: Notwendig.

SOKRATES: Und wie! Vorteilt das Gute oder nicht?

ALKIBIADES: Es vorteilt.

SOKRATES: Erinnerst du dich auch, was wir über das Gerechte eingestanden haben?

ALKIBIADES: Ich glaube wenigstens, dass alle Rechttuenden notwendig auch Schönes tun.

SOKRATES: Und die Schönes auch Gutes?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Das Gute aber vorteile?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Das Gerechte also, o Alkibiades, ist vorteilhaft.

ALKIBIADES: Es scheint ja.

SOKRATES: Wie nun, bist du es, der dies behauptet [D] oder ich der Fragende?

ALKIBIADES: Ich, ja wohl, wie es scheint.

SOKRATES: Wenn nun einer aufsteht um zu beratschlagen, gleichviel ob mit den Athenern oder Peparethiern, in der Meinung zu verstehen was Recht und Unrecht ist, und will doch behaupten zu wissen, das Gerechte sei bisweilen übel, würdest du ihn nicht auslachen, da doch auch du behauptest das Gerechte und das Vorteilhafte sei dasselbe?

ALKIBIADES: Aber bei den Göttern, o Sokrates, ich weiß nicht was ich behaupte, sondern ordentlich ganz verdreht komme ich mir vor. Denn bald dünkt es mich so, wenn du mich fragst, bald wieder [E] anders.

SOKRATES: Und das weißt du nicht, Lieber, was für ein Zustand dies ist?

ALKIBIADES: Gar nicht.

SOKRATES: Glaubst du denn, wenn dich jemand fragte, hast du zwei oder drei Augen, und zwei Hände oder vier, dass du dann auch bald dies antworten würdest, bald wieder anderes? Oder immer dasselbe?

ALKIBIADES: Mir ist zwar nun [\[117 St.2 A\]](#) schon ganz bange um mich selbst, ich glaube aber doch dasselbe.

SOKRATES: Und dass du es weißt, ist die Ursache davon?

ALKIBIADES: Das denke ich wenigstens.

SOKRATES: Worauf du also wider deinen Willen Entgegengesetztes antwortest, darin bist du doch offenbar nicht wissend?

ALKIBIADES: So sieht es wenigstens aus.

SOKRATES: Und nicht wahr, auch indem du über Gerechtes und Ungerechtes, über Schönes und Schändliches, über Übles und Gutes, über was vorteilt und nicht antwortest, gestehst du, dass du schwankst? Ist es nun nicht offenbar, dass du, weil du nichts davon verstehst, deshalb schwankst?

ALKIBIADES: Mir wenigstens.

[B] SOKRATES: Verhält es sich etwa auch immer so, wenn jemand etwas nicht weiß, dass die Seele notwendig darüber schwankt?

ALKIBIADES: Wie sollte sie nicht!

SOKRATES: Wie nun? Weißt du auf welche Weise du gen Himmel fahren kannst?

ALKIBIADES: Beim Zeus, ich nicht.

SOKRATES: Schwankt etwa deine Meinung auch hierüber?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Und die Ursache, weißt du sie, oder soll ich sie sagen?

ALKIBIADES: Sage sie.

SOKRATES: Weil du, Lieber, nicht glaubst es zu wissen, wie du es auch nicht weißt.

ALKIBIADES: Wie meinst du das wieder?

SOKRATES: Betrachte es nur mit mir gemeinschaftlich. [C] Was du nicht verstehst, aber auch erkennst, dass du es nicht verstehst, schwankst du etwa über dergleichen? Wie von der Zubereitung der Gemüse weißt du doch wohl, dass du nichts weißt?

ALKIBIADES: Ganz gewiss.

SOKRATES: Machst du dir nun hierüber eine Meinung, wie man sie wohl zubereiten müsse, und schwankst dann, oder überlässt du es dem Sachverständigen?

ALKIBIADES: Das letzte tue ich.

SOKRATES: Und wenn du zu Schiffe führst, würdest du dir eine Meinung darüber machen, ob man das Steuerruder wohl müsse einwärts oder auswärts führen, und weil du es nicht recht wüsstest, schwanken, oder würdest du das dem Steuermann überlassen und [D] dich ganz ruhig halten?

ALKIBIADES: Dem Steuermann.

SOKRATES: Du schwankst also nicht über das was du nicht weißt, wenn du nur weißt, dass du es nicht weißt.

ALKIBIADES: Ich scheine nicht.

SOKRATES: Merkst du nun wohl, dass auch die Fehler im Handeln aus dieser Unwissenheit entstehen, dass wer nicht weiß, doch meint zu wissen?

ALKIBIADES: Wie meinst du nur das wieder?

SOKRATES: Wir unternehmen doch nur dann [E] etwas zu tun, wenn wir meinen das zu verstehen was wir tun?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Wenn aber jemand nicht meint etwas zu verstehen: so überlässt er es andern?

ALKIBIADES: Wie sollte er nicht?

SOKRATES: Und solche Nichtwissende leben doch wohl fehlerlos, weil sie ihre Angelegenheiten andern überlassen?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Wer sind nun die Fehlenden? Die Wissenden doch wohl nicht?

ALKIBIADES: Nicht füglich.

SOKRATES: Wenn nun aber weder die Wissenden, noch diejenigen unter den Nichtwissenden, welche wissen, dass sie nicht wissen, bleiben wohl andere übrig, als [\[118 St.2 A\]](#) die Nichtwissenden welche glauben zu wissen?

ALKIBIADES: Nein, sondern diese.

SOKRATES: Diese Unwissenheit nun ist Ursache alles Übels, die schämliche Torheit.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und wenn sie die wichtigsten Dinge betrifft, dann ist sie am verderblichsten und schändlichsten?

ALKIBIADES: Bei weitem.

SOKRATES: Wie nun? Weißt du etwas Wichtigeres zu nennen als Rechtes und Schönes und Gutes und Vorteilhaftes?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Und hierüber gestehst du, dass du schwankst?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Wenn du aber schwankst, ist es nicht aus dem Vorigen klar, dass du nicht nur das wichtigste [B] nicht weißt, sondern auch nicht wissend, es doch zu wissen glaubst?

ALKIBIADES: Das mag wohl sein.

SOKRATES: Wehe, o Alkibiades, was ist dir widerfahren, was ich zu nennen Bedenken trage, aber doch, weil wir allein sind, muss ich es heraus sagen. Nämlich mit der Torheit haust du und zwar mit der schimpflichsten, wie diese Überlegung dich beschuldigt und du dich selbst. Darum also stürzt du dich so eilends in die Staatssachen, ehe du unterrichtet bist. Aber nicht du allein befindest dich in diesem Zustande, [C] sondern die meisten von denen, welche die Angelegenheiten dieser Stadt besorgen, bis auf wenige wohl und vielleicht deinen Vormund Perikles.

ALKIBIADES: Von diesem sagt man ja auch, dass er nicht von selbst so weise geworden ist, sondern durch den Umgang mit vielen weisen Männern, dem Pythokleides und Anaxagoras, und auch jetzt noch in solchem Alter geht er eben deshalb mit dem Damon um.

SOKRATES: Aber wie doch? Hast du wohl schon einen irgendworin Weisen gesehen, der nicht vermögend gewesen wäre, einen andern eben [D] darin weise zu machen, worin er es ist? Wie, wer dich die Sprache gelehrt hat, war selbst darin vollkommen, und hat dich auch dazu gemacht und wen er sonst wollte. Nicht wahr?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und auch du, nachdem du es von jenem gelernt, wirst es einem andern können beibringen?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Eben so der Musikmeister und der Fechtmeister.

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Denn das ist ein schöner Beweis für die, welche irgendetwas verstehen, dass sie es verstehen, wenn sie auch einen andern können verständig darin machen.

ALKIBIADES: Das dünkt mich auch.

SOKRATES: Wie nun? Weißt du einen zu nennen, der den Perikles verständig gemacht hätte, [E] von seinen Söhnen angefangen?

ALKIBIADES: Wie aber, wenn des Perikles beide Söhne einfältig wären, Sokrates!

SOKRATES: Aber den Kleinias, deinen Bruder?

ALKIBIADES: Wie kannst du nur wieder den Kleinias anführen, diesen tollen Menschen!

SOKRATES: Wenn nun Kleinias toll ist und Perikles Sohne einfältig wären, was für eine Ursache sollen wir anführen, weshalb er dich so übersieht, da du dich doch in diesem Zustande befindest?

ALKIBIADES: Ich bin wohl Schuld, denke ich, weil ich nicht auf seine Erziehung merke.

SOKRATES: Aber nenne mir doch sonst einen, [\[119 St.2 A\]](#) Athener oder Fremden, Knecht oder Freien, der wirklich angeben kann, dass er durch den Umgang des Perikles weiser geworden ist, wie ich dir anführen kann, durch den des Zenon sind es Pythodoros, der Sohn des Isolochos, und Kallias, der Sohn des Kalliades, die jeder dem Zenon hundert Minen bezahlt haben, und ganz weise und berühmt geworden sind.

ALKIBIADES: Beim Zeus, das kann ich doch nicht.

SOKRATES: Gut. Was gedenkst du nun aber mit dir selbst zu tun? Es so zu lassen, wie du jetzt bist oder irgend [B] eine Fürsorge zu treffen?

ALKIBIADES: Das wollen wir noch miteinander beraten, o Sokrates, wiewohl ich verstehe, was du sagst und es zugebe. Denn mir scheinen die, welche die Angelegenheiten der Stadt besorgen, bis auf wenige gar ununterrichtet zu sein.

SOKRATES: Was also weiter?

ALKIBIADES: Wenn sie nun unterrichtet wären, dann müsste freilich, wer es unternähme mit ihnen zu wetteifern erst lernen und sich üben, und dann gegen sie auftreten wie gegen gelernte Kämpfer. Nun sie aber auch ganz unkundig an die Staatssachen gegangen sind, was soll man sich [C] erst Mühe geben mit lernen und üben? Denn das weiß ich ja doch, dass ich diese schon durch meine Natur gar weit übertreffen werde.

SOKRATES: O weh, Bester, was hast du da gesagt! Wie Unwürdiges deiner Gestalt und deiner übrigen Eigenschaften.

ALKIBIADES: Wieso denn? Und worauf zielst du damit, o Sokrates?

SOKRATES: Es tut mir leid für deine und meine eigene Liebe.

ALKIBIADES: Weshalb?

SOKRATES: Wenn du deinen Wetteifer nur nehmen willst gegen die Leute hier.

ALKIBIADES: Gegen welche denn sonst?

SOKRATES: Sollte das ein Mann, [D] der so großdenkend sein will, auch nur fragen?

ALKIBIADES: Wie meinst du? Nicht gegen diese hier hätte ich aufzutreten?

SOKRATES: Würde es dir denn etwa auch, wenn du ein Kriegsschiff zu steuern gedächtest, welches ins Gefecht gehen soll, dann genügen in der Steuerkunst der beste zu sein unter denen die mit dir auf einem Schiff sind, oder würdest du denken, dies müsse zwar auch sein, würdest aber weiter auf deine wahren Gegner sehen, und nicht, wie jetzt, auf deine Mitstreiter, über die du ja so weit hervorragten musst, dass sie [E] gar nicht begehren gegen dich zu streiten, sondern, zu gering dazu geachtet, mit dir zu streiten gegen die Feinde, wenn du in Wahrheit eine schöne Tat aufzustellen gedenkst und die deiner würdig ist und der Stadt.

ALKIBIADES: Das denke ich ja allerdings.

SOKRATES: So ist es also deiner ganz unwürdig, dich damit zu begnügen, wenn du besser bist als die Krieger, und nicht auf die Anführer der Gegner zu sehen, immer strebend, besser zu werden als sie und dich übend gegen sie.

ALKIBIADES: Welche meinst du denn damit, [\[120 St.2 A\]](#) o Sokrates?

SOKRATES: Weißt du denn nicht, dass unsere Stadt immer mit den Lakedaimoniern und mit dem großen Könige Krieg führt?

ALKIBIADES: Das ist wahr.

SOKRATES: Wenn du also im Sinne hast, der Führer dieser Stadt zu sein, so wirst du wohl ganz recht haben, wenn du glaubst, dein Wettstreit gehe eigentlich gegen die Könige der Lakedaimonier und der Perser.

ALKIBIADES: Das mag ganz wahr gesprochen sein.

SOKRATES: Nicht aber, du Guter, auf Meidias, den Wachtelfütterer, sollst du sehen, und auf andere, solche die, die Angelegenheiten der Stadt zu führen wagen, und noch das knechtische Haar, wie die Weiber [B] sagen würden, auf der Seele haben, das sie aus Unbildung immer noch nicht abgeworfen haben, und die noch als halbe Barbaren daherkommen um der Stadt zu schmeicheln, nicht sie zu regieren. Auf diese aber, von denen ich dir gesprochen habe, sehend darfst du dich nicht selbst vernachlässigen, und sollst lernen was sich erlernen lässt, da du doch einen so großen Kampf bestehen willst, noch dich zu üben in dem was der Übung bedarf versäumen, um so auf alle Weise gerüstet [C] zur Führung des Staates zu schreiten.

ALKIBIADES: Aber, o Sokrates, du scheinst mir zwar recht zu haben, nur denke ich doch, die Heerführer der Lakedaimonier und der König der Perser werden um nichts besser sein als die andern.

SOKRATES: Aber, o Bester, betrachte nur diese Meinung recht, was du an ihr hast.

ALKIBIADES: In welcher Hinsicht?

SOKRATES: Zuerst, in welchem Falle, glaubst du wohl, wirst du am meisten auf dich selbst Bedacht nehmen, wenn du besorgt bist und jene für furchtbar hältst oder wenn nicht?

ALKIBIADES: Offenbar wohl, wenn ich sie für furchtbar halte.

[D] SOKRATES: Und denkst du Schaden davon zu haben, wenn du recht auf dich selbst Bedacht nimmst?

ALKIBIADES: Keineswegs, sondern gar großen Nutzen.

SOKRATES: Siehst du dieses eine große Übel, das jene Meinung hat?

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: Das zweite nun, dass sie auch falsch ist, kannst du aus folgender Überlegung ersehen.

ALKIBIADES: Welcher?

SOKRATES: Ist es wohl anzunehmen, dass aus edlen Geschlechtern bessere Naturen hervorgehen oder nicht?

ALKIBIADES: Aus edlen, [E] ist anzunehmen.

SOKRATES: Und dass die gut erzeugten, wenn sie auch gut sind erzogen worden, dann vollkommen werden in der Tugend?

ALKIBIADES: Notwendig.

SOKRATES: So lasse uns denn, ihnen das unsrige entgegenstellen und zusehen, zuerst, ob wohl der Lakedaimonier und Perser Könige von schlechterem Geblüt sein mögen. Oder wissen wir nicht, dass die einen vom Herakles und die andern vom Achämenes abstammen, und dass des Herakles und des Achämenes Geschlecht auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurückgeführt wird?

[\[121 St.2 A\]](#) ALKIBIADES: Aber das meinige, o Sokrates, auch auf den Eurysakes und das dessen auf den Zeus.

SOKRATES: Und auch das meinige, o edler Alkibiades, auf den Daidalos, und Daidalos auf Hephaistos, den Sohn des Zeus. Jene Familien aber, wenn man von ihnen selbst anfängt, sind lauter Könige, von Königen abstammend bis auf den Zeus, die einen von Argos und Lakedaimon, die anderen von Persien und immer auch aber von ganz Asien, wie auch jetzt. Wir aber und unsere Väter sind nur Bürger. [B] Und wenn du nun deine Voreltern und des Eurysakes Vaterland Salamin oder Aigina, das des noch früheren Aiakos, dem Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, aufzeigtest, was für ein Gelächter meinst du wohl würdest du bereiten? Sondern sieh zu, ob wir nicht an Glanz der Abkunft hinter den Männern zurückbleiben und auch sonst an der Erziehung. Oder hast du nicht vernommen, wie herrlich die Könige der Lakedaimonier daran sind, deren Frauen von Staats wegen von den Ephoren beaufsichtigt werden, damit wo möglich nie etwa ein König aus einem anderen Geschlecht sich einschleiche als dem der Herakliden?

[C] Der König der Perser aber ist so erhaben, dass niemanden auch nur der Verdacht einfällt, es könne der König von einem andern erzeugt werden als von ihm. Daher wird auch des Königs Gattin nicht bewacht als nur durch die Furcht. Ist aber der älteste Sohn geboren, auf den die Herrschaft kommt, so feiern zuerst alle in des Königs Reich, über die er herrscht, ein Fest, und von da an begeht hernach immer an diesem Tage ganz Asien feierlich und gottesdienstlich das Geburtsfest des Königs. Wenn aber unser eines geboren ist, geht es wie es in der Komödie [D] heißt, die Nachbarn merken es nicht einmal recht, o Alkibiades. Dann wird der Knabe auferzogen nicht von einem Weibe, die immer nur eine schlechte Wärterin ist, sondern von Eunuchen, welche eben für die vortrefflichsten von denen um den König gehalten werden, welchen aufgegeben ist, nicht nur übrigens den Neugeborenen zu pflegen, sondern auch darauf zu denken, dass er recht schön werde, indem sie die Glieder des Knaben bearbeiten und einrichten müssen. Und dieses Geschäftes wegen stehen sie in hohen Ehren. Sind dann die Knaben siebenjährig, [E] so besuchen sie die Pferde und die Lehrer der Reitkunst, und fangen an auf die Jagd zu gehen. Und sind sie zweimal sieben Jahre, dann übernehmen den Knaben die, welche man die königlichen Erzieher nennt. Diese sind ausgewählt aus allen Persern, die viere, welche für die vortrefflichsten gehalten werden in der Blüte des Alters, der Weiseste, der Gerechteste, der Besonnenste und der Tapferste, wovon [\[122 St.2 A\]](#) der eine ihn die geheime Weisheit des Zoroasters, Sohn des Oromazes, lehrt, welches die Verehrung der Götter ist, er lehrt ihn aber auch die königlichen Geschäfte. Der Gerechteste aber lehrt ihn die Wahrheit sein ganzes Leben durch heilig halten, der Besonnenste sich auch nicht von einer Lust beherrschen zu lassen, damit er sich gewöhne, frei zu sein und wahrhaft ein König, indem er zuerst, was in ihm selbst ist, alles beherrscht und keinem dient, der Tapferste aber bildet ihn furchtlos und der Angst unfähig, weil, wenn er sich je fürchtete er [B] ein Knecht wäre. Dir aber, o Alkibiades, hat Perikles zum Erzieher bestellt den vor Alter unbrauchbarsten unter seinen Hausleuten, den Thraker Zopyros. Ich könnte dir auch die übrige Erziehung und Unterweisung deiner Gegner durchgehen, wenn es nicht zu weitläufig und nicht dieses schon hinreichend wäre, um auch auf das übrige schließen zu lassen, was damit zusammenhängt. Um deine Bildung aber, o Alkibiades, und Erziehung und Unterweisung oder auch jedes andern Atheners, um es mit einem Wort zu

sagen, kümmert sich niemand, außer wenn etwa einer dein Liebhaber ist. Willst du aber [C] auf Reichtum sehen und Pracht und Gewänder, auf zierliche Tracht von Kleidern und Duft von Salben und auf zahlreiches Gefolge von Dienerschaft und die übrigen Bequemlichkeiten der Perser, so müsstest du dich vor dir selbst schämen, wenn du bemerkst, wie weit du darin zurückstehst.

Willst du aber wieder auf die Besonnenheit und Sittsamkeit sehen, auf die Behilflichkeit und Genügsamkeit, die Großmut und Ordnung, die Tapferkeit und Beharrlichkeit und Arbeitsamkeit und Bestrebsamkeit und Ehrliche der Lakedaimonier, so [D] würdest du dir selbst als ein Kind vorkommen in dem allen. Hältst du aber wiederum etwas auf Reichtum, und glaubst dadurch etwas zu sein, so brauchen wir auch das nicht unerwähnt zu lassen, wenn du nur irgend weißt wie du stehst. Denn willst du den Reichtum der Lakedaimonier betrachten, so wirst du wohl einsehen, dass der hiesige gar sehr hinter jenem zurückbleibt. Denn welche große Landbesitzungen sie haben, bei sich und in dem Messenischen, damit könnte es ja wohl nicht einer hier aufnehmen, weder an Größe noch Güte noch Menge der Bediensteten, anderer sowohl [E] als helotischer, noch an Pferden und anderem Vieh was im Messenischen weidet. Allein das lasse ich alles, aber auch Gold und Silber wird in ganz Hellas nicht so viel als in Lakedaimon von Einzelnen besessen. Denn schon seit vielen Menschengeschlechtern zieht es von allen Seiten von den Hellenen und oft auch von den Barbaren hinein, kommt aber nirgends wieder heraus, sondern recht wie in der [\[123 St.2 A\]](#) aesopischen Fabel der Fuchs zu dem Löwen sagt, könnte man auch von dem nach Lakedaimon gehenden Geld sagen, dass die dort hin gehenden Spuren kenntlich genug sind, von herauskommenden aber nirgend niemand welche sieht. So dass man wohl einsehen muss, dass sie dort auch an Gold und Silber die reichsten sind unter den Hellenen, und unter ihnen wiederum ihr König. Denn die meisten und größten Einnahmen hiervon hat der König, und die königliche Steuer, die die Lakedaimonier ihren Königen entrichten, ist nicht gering.

Und so ist nun der Reichtum der Lakedaimonier mit anderem hellenischen verglichen zwar groß, mit [B] persischem aber und dem des Perserkönigs nichts. So habe ich einmal von einem glaubwürdigen Manne, einem von denen, die zum Könige gereist waren, gehört, dass er durch einen großen und schönen Strich Landes gereist wäre beinahe eine Tagereise lang, welchen die Einwohner den Gürtel der Königin nennen, und einen anderen gäbe es wieder, der ihre Haube heiße, und viele andere schöne und gute Gegenden wären ganz für den Schmuck der Frau gewidmet, und hätten ihren Namen jede von einem besonderen Teile des Schmuckes. So dass [C] ich denke, wenn jemand der Mutter des Königs, der Gemahlin des Xerxes, Amestris, erzählte, dass ihrem Sohne sich der Sohn der Deinomache, entgegenstelle, deren Schmuck vielleicht fünfzig Minen wert ist, wenn es hoch kommt, und er selbst kaum dreihundert Acker Landes in Erchia besitzt, würde sie sich wundern, worauf sich doch dieser Alkibiades verlasse, dass er im Schilde führe gegen den Artaxerxes zu kämpfen. Und ich glaube gewiss, sie würde sagen, unmöglich verlässt sich der Mann auf etwas anderes bei seinem Unternehmen als auf Geschick und Weisheit, [D] denn dies allein ist der Rede wert bei den Hellenen. Denn wenn sie hörte, dass dieser Alkibiades zuerst kaum zwanzig Jahre alt ist, und ganz und gar ununterrichtet, und überdies, wenn sein Liebhaber ihm sagt, er müsse erst lernen und sich üben und Geschick erwerben und dann erst gehen um gegen den König zu kämpfen, dann nicht will, sondern meint, er wäre gut genug auch wie er ist, [E] so glaube ich, würde sie sich wundern und fragen: Was ist es also doch nur, worauf sich das Knäblein verlässt? Wenn wir ihr nun sagten, auf Schönheit und Größe und Abkunft und Reichtum und Naturgaben, dann, o Alkibiades, würde sie glauben wir wären toll, wenn sie dies alles vergliche mit dem, wie sie es bei sich findet.

Ich glaube aber auch, Lampito, die Tochter des Leorychides, [\[124 St.2 A\]](#) die Gattin des Archidamos, die Mutter des Agis, die alle Könige gewesen sind, auch die, würde sich wundern, wenn sie auf das sieht, was sie bei sich haben, wie doch dir so übel Bestelltem einfallen könne gegen ihren Sohn zu streiten. Und doch, dünkt dich das nicht schmähhlich, wenn die Weiber der Feinde es richtiger einsehen, wie wir wohl sein müssten, um es mit ihnen aufzunehmen als wir selbst von uns selbst? Also Bester, gehorche mir und dem Spruche in Delphi und *'erkenne dich*

selbst', weil diese, und nicht die, welche du nennst, unsere Gegner sind, deren keinen wir wohl anders [B] überwinden könnten als durch Geschick und Kunst. Und wenn du diese nicht erwirbst, wirst du auch nicht erwerben, dass du berühmt wirst unter Hellenen und Ausländern, was du doch zu lieben scheinst wie nur einer etwas lieben kann.

ALKIBIADES: Wie aber soll ich mich geschickt machen, o Sokrates? Kannst du mir das wohl erklären? Denn gar sehr scheinst du mir die Wahrheit gesagt zu haben.

SOKRATES: Ja, aber nur durch gemeinsame Beratung, auf welche Weise wir wohl so trefflich werden könnten als möglich. Denn ich sage das nicht etwa nur von dir, dass du bedarfst dich bilden zu lassen, sondern auch von mir. Denn ich bin gar um nichts besser [C] als du, außer in einem Stück.

ALKIBIADES: Und in welchem?

SOKRATES: Mein Vormund ist besser und weiser als Perikles, der deinige.

ALKIBIADES: Wer ist denn das, o Sokrates?

SOKRATES: Der Gott, o Alkibiades, welcher mir auch nicht zugelassen hat vor diesem Tage mit dir zu reden, und dem vertrauend ich auch behaupte, dass Ruhm dir durch keinen andern werden kann als durch mich.

ALKIBIADES: Du scherzt Sokrates.

SOKRATES: Vielleicht. Aber darin rede ich doch wahr, dass wir Mühe anwenden müssen, freilich auch wohl alle Menschen, aber wir beide [D] ganz besonders.

ALKIBIADES: Dass ich es muss, das lügst du nicht.

SOKRATES: Auch nicht, dass ich.

ALKIBIADES: Was sollen wir also tun?

SOKRATES: Wir dürfen uns nicht abschrecken lassen noch nachgeben, Freund!

ALKIBIADES: Das ziemt uns ja auch nicht, Sokrates.

SOKRATES: Freilich nicht. Aber zusehen müssen wir gemeinschaftlich. So sage mir denn, wir behaupten doch, wir wollen so trefflich werden als möglich. Nicht wahr?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: In welcher Eigenschaft denn?

ALKIBIADES: Offenbar doch in der, worin treffliche Männer es sind.

SOKRATES: Die worin trefflich sind?

ALKIBIADES: Offenbar in Verrichtung der Geschäfte.

SOKRATES: [E] Was für welcher? Etwa der Pferdegeschäfte?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Denn dann gingen wir zu den Reitern?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Aber die Schiffsgeschäfte meinst du?

ALKIBIADES: Nein.

SOKRATES: Denn dann gingen wir zu den Seeleuten.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Also was für welche, und die wer verrichtet?

ALKIBIADES: Die die Guten und Stattlichen unter den Athenern verrichten.

SOKRATES: Gut und [\[125 St.2 A\]](#) stattlich nennst du die Verständigen oder die Unverständigen?

ALKIBIADES: Die Verständigen.

SOKRATES: Und worin jeder verständig ist, darin ist er auch gut?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Der Unverständige aber schlecht?

ALKIBIADES: Wie sollte er nicht.

SOKRATES: Nun ist doch der Lederarbeiter verständig in der Verfertigung der Schuhe?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Darin also ist er gut?

ALKIBIADES: Gut.

SOKRATES: Aber wie? In Verfertigung der Kleider, ist da nicht der Lederarbeiter unverständlich?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Schlecht also ist er darin?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Derselbe also ist, nach dieser Überlegung, schlecht und auch gut?

ALKIBIADES: So scheint es.

[B] SOKRATES: Meinst du nun etwa, dass die guten Männer auch schlecht sind?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Also was für gute meinst du denn?

ALKIBIADES: Die vermögend sind in der Stadt zu herrschen, meine ich.

SOKRATES: Doch nicht über Pferde?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Sondern über Menschen?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Etwa über Kranke?

ALKIBIADES: Nein.

SOKRATES: Aber über zur See Fahrende?

ALKIBIADES: Nein sage ich.

SOKRATES: Aber über Ackerbauende?

ALKIBIADES: Nein.

SOKRATES: Also über nichts Tuende oder etwas Tuende?

ALKIBIADES: Über etwas Tuende, sage ich.

SOKRATES: Was aber? Versuche auch mir das deutlich zu machen.

ALKIBIADES: Doch wohl über die, welche untereinander in Verkehr treten und sich einer des andern bedienen, so [C] wie wir in den Städten leben.

SOKRATES: Also meinst du die, die über solche Menschen herrschen welche sich der Menschen bedienen?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Etwa über Bootsführer, die sich der Ruderer bedienen?

ALKIBIADES: Nicht doch.

SOKRATES: Denn diese Tugend gehört zur Steuermannskunst.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Sondern du meinst, die über flötenspielende Menschen herrschen, welche die Leute anleiten beim Gesang und sich der Tänzer bedienen?

ALKIBIADES: Nicht doch.

SOKRATES: Denn dies wäre wieder die [D] Chorführerkunst.

ALKIBIADES: Allerdings.

SOKRATES: Also welcher Menschen sollen sich denn die Menschen, um regieren zu können, bedienen?

ALKIBIADES: Derjenigen, die miteinander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, meine ich, und in Verkehr unter sich stehen, um in der Stadt zu regieren.

SOKRATES: Welches ist nun diese Kunst? Wie wenn ich dich noch einmal das Vorige fragte, die mit einander in Schifffahrtsgemeinschaft stehen, welche Kunst macht, dass man über diese zu regieren versteht?

ALKIBIADES: Die Steuermannskunst.

SOKRATES: Und die miteinander in musikalischer Gemeinschaft [E] stehen, welche Wissenschaft macht diese regieren?

ALKIBIADES: Die du eben nanntest, die Chorführerkunst.

SOKRATES: Und nun, die miteinander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, welche Wissenschaft nennst du da?

ALKIBIADES: Die Kunst guten Rat zu erteilen, denke ich, o Sokrates.

SOKRATES: Wie so? Dünkt dich die Kunst des Steuermanns unfähig zu sein guten Rat zu erteilen?

ALKIBIADES: Nicht wohl.

SOKRATES: Sondern doch auch guten Rat?

ALKIBIADES: Mich dünkt ja, nämlich [\[126 St.2 A\]](#) in Errettung der zur See Fahrenden.

SOKRATES: Richtig gesprochen! Wie aber, was du Kunst guten Rat zu erteilen nennst, worin zeigt sich die?

ALKIBIADES: In besserer Verwaltung und Erhaltung der Stadt.

SOKRATES: Besser aber wird sie verwaltet und erhalten, wenn was doch da ist und was nicht da ist? Wie wenn du mich fragtest, wenn was doch da ist und nicht da ist, wird der Leib besser erhalten und verwaltet, ich sagen würde, wenn Gesundheit da ist und Krankheit fern bleibt. Meinst du nicht auch so?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und wenn du mich wieder fragtest, wenn [B] durch was doch die Augen besser sind, ich eben so sagen würde, wenn Gesicht da ist und Blindheit fern bleibt. Und ebenso die Ohren, wenn Taubheit fern bleibt und Gehör da ist, werden diese selbst besser und auch besser besorgt.

ALKIBIADES: Richtig.

SOKRATES: Wie nun die Stadt? Wenn was doch da ist und was fern bleibt, wird diese besser, und auch besser besorgt und verwaltet?

ALKIBIADES: Mich dünkt, o Sokrates, wenn die Leute Freundschaft untereinander halten und Hass und Parteisucht entfernt ist.

SOKRATES: Verstehst du unter Freundschaft Eintracht oder Zwietracht?

ALKIBIADES: Eintracht.

SOKRATES: Welche [C] Kunst nun bringt Eintracht in die Städte hinsichtlich des Umgangs mit Zahlen?

ALKIBIADES: Die Arithmetik.

SOKRATES: Und wie? Unter die Einzelnen nicht dieselbe?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Nicht auch in jeden Einzelnen mit sich selbst?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Durch welche Kunst nun ist jeder Einzelne einig mit sich hinsichtlich des Umgangs mit dem Handbreit und der Elle, welche von beiden größer ist? Nicht durch die Messkunst?

ALKIBIADES: Durch welche sonst?

SOKRATES: Nicht auch die Einzelnen unter sich und ganze Städte?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und wie hinsichtlich des Umgangs mit den Gewichten? [D] Nicht ebenso?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Was du aber Eintracht nennst, was ist das für eine, und worin? Und welche Kunst bewirkt sie? Und ist sie dieselbe für die Stadt und für den Einzelnen in Bezug auf sich selbst und auf andere?

ALKIBIADES: Wahrscheinlich doch.

SOKRATES: Was ist es also für eine? Lass dir es keine Qual sein zu antworten, sondern sage es frei heraus.

ALKIBIADES: Ich meine, ich werde sagen, die Freundschaft und Eintracht, mit welcher Vater und Mutter den Sohn liebend mit ihm übereinstimmen, und ein Bruder mit dem andern und das Weib mit dem Mann.

SOKRATES: Glaubst du also, o Alkibiades, [E] dass der Mann mit der Frau in Absicht der Wollspinnerei übereinstimmen kann, er, der nichts davon versteht mit ihr, die es versteht?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Aber es ist auch nicht nötig. Denn es ist Sache der Frauen.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und wie? Könnte wohl die Frau mit dem Manne im Waffenhandwerk übereinstimmen, [\[127 St.2 A\]](#) da sie es nicht gelernt hat?

ALKIBIADES: Nicht füglich.

SOKRATES: Denn, würdest du vielleicht sagen, das ist Sache der Männer.

ALKIBIADES: Das würde ich gewiss.

SOKRATES: Es gibt also einige Angelegenheiten für Frauen und einige für Männer, nach deiner Rede.

ALKIBIADES: Wie sollte es nicht.

SOKRATES: Und über diese also findet sich keine Übereinstimmung zwischen Männern und Frauen?

ALKIBIADES: Nein.

SOKRATES: Also auch keine Freundschaft, wenn doch Freundschaft Übereinstimmung war.

ALKIBIADES: Nein, zeigt sich.

SOKRATES: Sofern also die Frauen ihren Angelegenheiten nachgehen, sind ihnen die Männer nicht befreundet?

ALKIBIADES: Es scheint nicht.

SOKRATES: Noch auch die Männer den Frauen, inwiefern wiederum sie den ihrigen?

[B] ALKIBIADES: Nein.

SOKRATES: Also werden auch die Städte nicht dadurch gut verwaltet, dass ein jeglicher seinen Angelegenheiten nachgeht.

ALKIBIADES: Das denke ich doch, o Sokrates.

SOKRATES: Wie meinst du? Wenn doch keine Freundschaft da ist, welche eben da sein musste, wie wir sagten, wenn Städte sollten gut verwaltet werden, sonst könnten sie es nicht?

ALKIBIADES: Aber ich dachte, auch eben deshalb müsste doch Freundschaft stattfinden, weil jeglicher seinen Angelegenheiten nachgeht.

SOKRATES: Eben wenigstens dachtest du es nicht. Wie meinst du es aber jetzt wieder? Wenn keine Übereinstimmung da ist soll doch Freundschaft da sein? Oder ist es möglich, dass Übereinstimmung stattfindet [C] über dasjenige, was die einen verstehen und die andern nicht?

ALKIBIADES: Unmöglich.

SOKRATES: Tun sie nun recht oder unrecht, wenn jeder seinen Angelegenheiten nachgeht?

ALKIBIADES: Recht, wie sollten sie nicht!

SOKRATES: Wenn also die Bürger in der Stadt recht tun, sollte dann keine Freundschaft unter ihnen stattfinden?

ALKIBIADES: Das dünkt mich nun wieder notwendig zu sein, Sokrates.

SOKRATES: Was meinst du also für eine Freundschaft und Übereinstimmung in Hinblick auf welche wir weise sein und Rat geben sollen um tüchtige Männer zu sein? Denn ich sehe noch nicht, weder worin sie besteht, noch bei wem sie sich findet. Denn [D] nach deiner Rede kommt bald heraus, dass sie bei den selbigen besteht, bald wieder dass sie nicht besteht.

ALKIBIADES: Bei den Göttern, o Sokrates, ich weiß auch selbst nicht was ich sage, und wie mir scheint, muss es schon lange sehr schmäählich um mich stehen.

SOKRATES: Du musst nur gutes Mutes sein. Denn hättest du, dass es so mit dir steht, im fünfzigsten Lebensjahr gemerkt, so wäre es dir wohl schwer geworden noch für Abhilfe zu sorgen, so aber ist dein Alter [E] eben das rechte, worin man es innwerden muss.

ALKIBIADES: Was muss nun aber tun wer es innegeworden ist, o Sokrates.

SOKRATES: Beantworten was gefragt wird, o Alkibiades. Und wenn du das tust, werden wir uns, so Gott will, wenn ich anders auch meiner Weissagung etwas glauben darf, besser befinden du und ich.

ALKIBIADES: Das soll uns nicht fehlen, so viel wenigstens auf mein Antworten ankommt.

SOKRATES: Wohlan denn, was heißt es doch für sich selbst sorgen, [\[128 St.2 A\]](#) damit wir nicht etwa gar ohne es zu wissen nichts weniger als für uns selbst sorgen und es doch glauben und wann tut der Mensch dies wohl? Etwa wenn er für das Seinige sorgt, dann auch für sich selbst?

ALKIBIADES: Das dünkt mich wenigstens doch.

SOKRATES: Wie doch? Wann besorgt der Mensch seine Füße? Etwa wenn er das besorgt, was seinen Füßen gehört?

ALKIBIADES: Ich verstehe nicht.

SOKRATES: Nennst du nicht etwas der Hand gehörig? Wie den Ring, möchtest du wohl sagen, dass der irgendeinem andern Teile des Menschen angehöre als dem Finger?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

[B] SOKRATES: Nicht auch dem Fuße der Schuh auf dieselbe Weise?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Wenn wir nun für die Schuhe sorgen, sorgen wir dann für die Füße?

ALKIBIADES: Ich verstehe nicht ganz, o Sokrates.

SOKRATES: Wie doch, o Alkibiades! Du nennst doch etwas eine Sache, was es auch sei, richtig besorgen?

ALKIBIADES: Ganz gewiss.

SOKRATES: Und wohl, wenn einer etwas besser macht, das nennst du die richtige Besorgung?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Welche Kunst nun macht die Schuhe besser?

ALKIBIADES: Die Schuhmacherkunst.

SOKRATES: Also durch die Schuhmacherkunst sorgen wir für die Schuhe?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Auch für den Fuß durch die Schuhmacherkunst? Oder durch jene, durch welche wir [C] die Füße besser machen?

ALKIBIADES: Durch jene.

SOKRATES: Machen wir aber nicht die Füße durch dieselbe besser, durch welche auch den übrigen Leib?

ALKIBIADES: Das dünkt mich wenigstens.

SOKRATES: Und ist nicht das die Gymnastik?

ALKIBIADES: Ganz vorzüglich.

SOKRATES: Durch die Gymnastik also besorgen wir den Fuß, durch die Schuhmacherkunst aber was dem Fuße gehört?

ALKIBIADES: Freilich wohl.

SOKRATES: Und durch die Gymnastik die Hände, durch die Steinschneidekunst aber was den Händen gehört?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und durch die Gymnastik den Leib, durch die Weberkunst aber und die übrigen [D] Künste das, was zum Leibe gehört?

ALKIBIADES: Auf alle Weise.

SOKRATES: Durch eine andere Kunst also besorgen wir jedes selbst, und durch eine andere das, was ihm angehört.

ALKIBIADES: So zeigt es sich.

SOKRATES: Nicht also, wenn du das Deinige besorgst, besorgst du dich selbst?

ALKIBIADES: Keineswegs.

SOKRATES: Denn es ist nicht die nämliche Kunst, durch welche einer sich selbst besorgt und das Seinige.

ALKIBIADES: Es scheint nicht.

SOKRATES: Wohlan denn! Durch was für eine mögen wir wohl für uns selbst sorgen?

[E] ALKIBIADES: Ich weiß es nicht zu sagen.

SOKRATES: Aber so viel ist doch eingestanden, nicht durch die, durch welche wir, was es auch sei, was dem unsrigen angehört besser machen, sondern durch welche uns selbst?

ALKIBIADES: Richtig.

SOKRATES: Könnten wir nun wohl wissen, was für eine Kunst die Schuhe besser macht wenn wir gar keinen Schuh kennen würden?

ALKIBIADES: Unmöglich.

SOKRATES: Auch nicht was für eine Kunst die Ringe besser macht, wenn wir keinen Ring kennen würden?

ALKIBIADES: Richtig.

SOKRATES: Und wie? Was für eine Kunst einen selbst besser macht, könnten wir das wohl einsehen, wenn wir nicht wüssten, was wir selbst sind?

[129 St.2 A] ALKIBIADES: Nicht möglich.

SOKRATES: Ist das nun wohl etwas Leichtes, dieses '*erkenne dich selbst*', und war das wohl nur ein unerfahrener Mensch der dies angebracht hat im pythischen Tempel, oder ist es schwer und nicht jedermanns Sache?

ALKIBIADES: Mir, o Sokrates, ist es oft als etwas ganz Schlichtes vorgekommen, und oft auch als etwas sehr Schweres.

SOKRATES: Aber, o Alkibiades, es mag nun leicht sein oder nicht, so steht es doch auf jeden Fall so, [B] wissen wir es, dann können wir wohl auch wissen worin die Sorge für uns selbst besteht, wissen wir es aber nicht, dann wohl niemals.

ALKIBIADES: So ist es.

SOKRATES: Wohlan denn, auf welche Weise könnte man wohl unser Selbst finden? Denn dann könnten wir wohl auch finden was wir selbst sind, ist aber jenes noch unbekannt, dann wohl unmöglich.

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: So komm denn, beim Zeus. Mit wem redest du jetzt? Nicht wahr, [C] doch mit mir?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und ich mit dir?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Sokrates also ist der Redende?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Und Alkibiades der Hörende?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und nicht wahr mit der Sprache redet Sokrates?

ALKIBIADES: Womit sonst?

SOKRATES: Und reden und sich der Sprache gebrauchen nennst du doch einerlei?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Der Gebrauchende aber und was er gebraucht, sind die nicht verschieden?

ALKIBIADES: Wie meinst du?

SOKRATES: Wie der Schuster schneidet doch mit dem Werkmesser und dem Kneif und andern Werkzeugen?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Nun [D] ist doch wohl der Schneidende und Gebrauchende das eine, und etwas anderes das was der Schneidende gebraucht?

ALKIBIADES: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: Ist nun nicht auch ebenso, das womit der Leierspieler spielt und der Leierspieler selbst etwas anderes?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Dies nun fragte ich eben, ob der Gebrauchende und das was er gebraucht wohl immer scheinen verschieden zu sein?

ALKIBIADES: Das scheint wohl.

SOKRATES: Was sagen wir aber weiter vom Schuster? Schneidet er bloß mit den Werkzeugen oder auch mit den Händen?

ALKIBIADES: Auch mit den Händen.

SOKRATES: Er gebraucht also auch diese?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Gebraucht er auch die Augen, wenn er seine Arbeit verrichtet?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und der Gebrauchende und das was er gebraucht, [E] gestanden wir doch, sei verschieden?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Verschieden also sind der Schuster und der Leierspieler von den Augen und Händen, womit sie arbeiten?

ALKIBIADES: So scheint es.

SOKRATES: Und nicht wahr, auch seinen ganzen Leib gebraucht der Mensch?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Und verschieden war das Gebrauchende und was es gebraucht?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Verschieden also ist auch der Mensch von seinem eigenen Leibe?

ALKIBIADES: So scheint es.

SOKRATES: Was ist also der Mensch?

ALKIBIADES: Ich weiß es nicht zu sagen.

SOKRATES: Doch du weißt es wohl, dass er das den Leib [\[130 St.2 A\]](#) Gebrauchende ist.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Gebraucht den nun wohl etwas anderes als die Seele?

ALKIBIADES: Nichts anderes.

SOKRATES: Indem sie ihn beherrscht doch wohl?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und hierüber, glaube ich, wird wohl niemand anderer Meinung sein?

ALKIBIADES: Worüber?

SOKRATES: dass der Mensch nicht eines von diesen dreien wäre?

ALKIBIADES: Von welchen?

SOKRATES: Entweder die Seele oder der Leib, oder beides zusammen, das aus beidem zusammengefügte Ganze.

ALKIBIADES: Ganz gewiss.

SOKRATES: Aber [B] doch eben das den Leib Beherrschende, haben wir angenommen, sei der Mensch.

ALKIBIADES: Das haben wir angenommen.

SOKRATES: Welches ist also der Mensch? Regiert etwa der Leib sich selbst?

ALKIBIADES: Keineswegs.

SOKRATES: Denn wir sagten, auch er werde regiert?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Dieser ist also nicht das, was wir suchen.

ALKIBIADES: Es scheint nicht.

SOKRATES: Aber regiert etwa das Zusammengefügte den Leib, und wäre dieses der Mensch?

ALKIBIADES: Vielleicht wohl.

SOKRATES: Wohl am allerwenigsten. Denn wenn das eine von beiden nicht mitregiert, so ist wohl gar nicht zu ersinnen, wie das [C] Zusammengefügte regieren soll.

ALKIBIADES: Richtig.

SOKRATES: Wenn nun weder der Leib noch das Zusammengefügte der Mensch ist, so bleibt nur übrig entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anders der Mensch sein als die Seele.

ALKIBIADES: Offenbar wohl.

SOKRATES: Soll dir nun erst noch deutlicher gezeigt werden, dass die Seele der Mensch ist?

ALKIBIADES: Nein, beim Zeus, sondern dies dünkt mich ersichtlich.

SOKRATES: Ist es auch nicht ganz genau, sondern nur mäßig, so genügt es uns schon. Denn ganz genau werden wir es nur wissen können, wenn [D] wir das gefunden haben, was wir jetzt, weil es eine zu große Untersuchung wäre, vorbeigelassen haben.

ALKIBIADES: Was denn?

SOKRATES: Das wovon wir vorher sagten, dass es zuerst müsse gefunden werden, unser Selbst. Jetzt aber haben wir statt unser Selbst nur das einzelne Selbst betrachtet was es ist. Und vielleicht werden wir damit ausreichen. Wenigstens werden wir wohl niemals zugeben, dass irgend [E] etwas an uns selbst wesentlicher sei als die Seele.

ALKIBIADES: gewiss nicht.

SOKRATES: Es wird also ganz recht sein, so festzustellen, dass wir, ich und du, zu einander reden, der Sprache uns bedienend, mit der Seele zu der Seele.

ALKIBIADES: Allerdings.

SOKRATES: Und dies war es also, was wir kurz vorher sagten, dass Sokrates mit dem Alkibiades redend der Sprache sich bedient, nicht an dein Gesicht seine Reden richtend wie es scheint, sondern an den Alkibiades, dieser ist aber die Seele.

ALKIBIADES: So scheint es mir.

SOKRATES: Die Seele also befiehlt uns kennen zu lernen, wer da verlangt sich selbst zu kennen.

[\[131 St.2 A\]](#) ALKIBIADES: So zeigt es sich.

SOKRATES: Wer also etwas von seinem Leibe kennt, der kennt das Seinige aber nicht sich selbst.

ALKIBIADES: So ist es.

SOKRATES: Kein Arzt also kennt sich selbst, sofern er ein Arzt ist, und auch kein Meister der Leibesübungen als solcher.

ALKIBIADES: Es scheint nicht.

SOKRATES: Weit mehr also noch gefehlt dass die Ackerbauern oder die andern Handwerker sich selbst kennen sollten. Denn diese kennen noch nicht einmal das ihrige wie man sieht, sondern was noch weiter liegt [B] als das ihrige, vermöge der Künste wenigstens, die sie innehaben. Denn sie kennen nur das dem Leibe Zugehörige, wodurch dieser besorgt wird.

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: Wenn also die Besonnenheit darin besteht, dass man sich selbst kennt, so ist keiner von diesen besonnen vermöge seiner Kunst.

ALKIBIADES: Nein, wie mich dünkt.

SOKRATES: Darum werden auch diese Künste für niedrig gehalten, und nicht für Beschäftigungen eines edlen und begabten Mannes.

ALKIBIADES: Ganz richtig.

SOKRATES: Und nicht wahr, ebenso wiederum, wer den Leib besorgt, der besorgt auch nur das Seinige und nicht sich selbst.

ALKIBIADES: [C] So mag es wohl sein.

SOKRATES: Wer aber nur das Geld, der besorgt weder sich selbst noch das Seinige, sondern Entfernteres noch als das Seinige.

ALKIBIADES: Das dünkt mich auch.

SOKRATES: Also der Wucherer besorgt nicht mehr das Seinige.

ALKIBIADES: Richtig.

SOKRATES: Wer also in des Alkibiades Leib verliebt ist, der ist nicht in den Alkibiades verliebt, sondern in etwas was dem Alkibiades gehört.

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: Wer aber in dich, der liebt deine Seele.

ALKIBIADES: Notwendig, nach deiner Rede.

SOKRATES: Und [D] wer deinen Leib liebt, der trennt sich, wenn dieser aufhört zu blühen?

ALKIBIADES: Natürlich.

SOKRATES: Wer aber die Seele liebt, der trennt sich nicht, solange sie dem Schöneren nachstrebt.

ALKIBIADES: Wahrscheinlich wohl.

SOKRATES: Bin ich nun nicht der sich nicht trennt, sondern bleibt, auch nachdem dein Leib verblüht ist, und die andern fortgegangen sind?

ALKIBIADES: Wohl tust du gewiss daran, o Sokrates, und gehe nur ja nicht!

SOKRATES: So bestrebe dich denn recht schön zu sein.

ALKIBIADES: Das [E] will ich mich bestreben.

SOKRATES: dass es also mit dir so steht: Alkibiades, der Sohn des Kleinias, wie wir sehen, hat keinen Liebhaber weder gehabt, noch hat er deren jetzt, als nur einen allein, und zwar einen mit dem er zufrieden sein muss, Sokrates, den Sohn des Sophroniskos und der Phainarete.

ALKIBIADES: Richtig.

SOKRATES: Sagtest du nun nicht, ich sei dir nur um wenigens zuvorgekommen, indem ich dich anredete, denn du hättest mich zuerst darauf anreden gewollt um zu erfahren, weshalb doch ich allein mich nicht zurückzöge?

ALKIBIADES: So war es freilich.

SOKRATES: Dies nun ist die Ursache, dass ich allein dein Liebhaber war, die andern aber nur des Deinigen. Das Deinige aber nimmt ab an Schönheit, du selbst hingegen fängst erst an zu blühen. [\[132 St.2 A\]](#) Und wenn du nur jetzt nicht von dem Volke der Athener verdorben und hässlicher wirst, werde ich dich nicht verlassen. Denn das besorge ich nur am meisten, dass du uns nicht etwa ein Volksliebhaber wirst, und dadurch verdirbst, denn gar Vielen und Guten ist das schon begegnet unter den Athenern. Denn schön ist von Larve des großmütigen Helden Erechtheus Volk, aber die Larve ausgezogen muss man es sehen. Gebrauche also ja die Vorsicht, die ich [B] dir anriet.

ALKIBIADES: Welche doch?

SOKRATES: Übe dich zuerst, o Bester, und lerne, was du musst gelernt haben, um an die Angelegenheiten der Stadt zu gehen, ohne das aber nicht, damit du mit guten Schutzmitteln versehen gehest und dir nichts Übles begegne.

ALKIBIADES: Du scheinst mir sehr gut zu reden, o Sokrates! Aber versuche nun auch mir zu erklären, auf welche Weise wir denn nun für uns selbst sollen Sorge tragen?

SOKRATES: Soviel ist uns doch schon im Voraus bestimmt, was wir nämlich sind, darüber sind wir doch ganz einig. [C] Wir fürchteten aber, dass wenn wir dieses verfehlten, wir ohne es zu wissen für etwas anderes sorgen könnten als für uns.

ALKIBIADES: So ist es.

SOKRATES: Und nach diesem haben wir nun für die Seele zu sorgen und hierauf zu sehn.

ALKIBIADES: Offenbar.

SOKRATES: Für Leib aber und Vermögen die Sorge andern zu überlassen.

ALKIBIADES: Wie anders.

SOKRATES: Wie können wir aber diese am genauesten kennen lernen? Denn wenn wir sie kennen, werden wir auch uns selbst kennen, [D] wie es scheint. Haben wir etwa, bei den Göttern, nur nicht recht verstanden, was der eben erwähnte delphische Spruch sehr gut sagt?

ALKIBIADES: Was hast du doch in Gedanken, dass du dieses sagst, o Sokrates?

SOKRATES: Ich will dir sagen was ich glaube, dass dieser Spruch meint und uns anrät. Und es mag wohl nicht recht viel Beispiele dazu geben, jedoch eines am Gesichtssinn.

ALKIBIADES: Wie meinst du das?

SOKRATES: Überlege auch du es. Wenn jemand unserm Auge wie [E] einem Menschen den Rat gäbe, und sagte, Besieh dich selbst, wie würden wir doch glauben dass er das fordere? Nicht dass es dahin schauen sollte, wohinein das Auge schauend sich selbst sehen würde?

ALKIBIADES: Offenbar.

SOKRATES: So lass uns denn bedenken, in welches unter allen Dingen schauend wir doch jenes und uns selbst erblicken würden?

ALKIBIADES: Offenbar doch, o Sokrates, in Spiegel und dergleichen.

SOKRATES: Richtig gesprochen. Ist aber nicht auch in dem Auge, das womit wir eigentlich sehen, ebenso eine Art Spiegel?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Denn du hast doch bemerkt, dass wenn jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht im [\[133 St.2 A\]](#) gegenüberstehenden Auge sich spiegelt, was wir deshalb auch die Pupille, das Püppchen, nennen, da es ein Abbild ist des Hineinschauenden.

ALKIBIADES: Ganz richtig.

SOKRATES: Ein Auge also, welches ein Auge betrachtet, und in das hineinschaut was das Edelste darin ist, und womit es sieht, würde so sich selbst sehen?

ALKIBIADES: Das ist offenbar.

SOKRATES: Wenn es aber auf irgendeinen andern Teil des Menschen sähe oder auf irgendein anderes Ding, außer jenem dem dieses ähnlich ist, wird es nicht sich selbst sehen.

ALKIBIADES: Richtig.

SOKRATES: Wenn also ein Auge sich selbst schauen will, muss es in ein Auge schauen, und zwar [B] in den Teil desselben, welchem die Tüchtigkeit des Auges eigentlich innewohnt. Und dies ist doch die Pupille?

ALKIBIADES: So ist es.

SOKRATES: Muss nun etwa ebenso, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? Und am meisten in den Teil derselben, welchem die Tüchtigkeit der Seele innewohnt, die Weisheit und Vernunft, und dazu in ein anderes, dem diese ähnlich sind?

ALKIBIADES: So dünkt es mich wenigstens, o Sokrates.

SOKRATES: Haben wir nun wohl etwas anzuführen, was göttlicher wäre in der Seele als das worin das Wissen und die vernünftige Einsicht sich findet?

ALKIBIADES: Das haben wir nicht.

SOKRATES: Dem Göttlichen also [C] gleicht dieses in ihr, und wer auf dieses schaute und alles Göttliche, der würde Gott und die Vernunft erkennen, der würde so auch sich selbst am besten erkennen.

ALKIBIADES: So scheint es.

SOKRATES: Das sich selbst kennen aber, gestanden wir doch ein, sei Besonnenheit.

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Wenn wir nun uns selbst nicht kennen und nicht besonnen sind, können wir dann wohl wissen was für uns gut und übel ist?

ALKIBIADES: Wie sollte das auch nur möglich sein, o Sokrates?

SOKRATES: So mag es wohl unmöglich sein, wenn man den Alkibiades nicht kennt, das ihm Gehörige zu kennen, dass es ihm gehört?

ALKIBIADES: [D] Unmöglich allerdings, beim Zeus.

SOKRATES: Also auch das Unsrige nicht, dass es das Unsrige ist, wenn nicht einmal uns selbst?

ALKIBIADES: Wie sollten wir auch!

SOKRATES: Und wenn nicht das Unsrige, dann auch wohl nicht das, was sich auf das Unsrige bezieht?

ALKIBIADES: Nein, scheint es.

SOKRATES: Also haben wir wohl nicht ganz richtig eingeräumt, was wir eben einräumten, es gebe einige, die zwar sich selbst nicht kennen, aber das Ihrige doch. Sondern nicht einmal, was auf das Ihrige sich bezieht, denn dies alles zu verstehen, scheint nur einer und derselben Kunst [E] anzugehören, sich, das Seinige und das des Seinigen.

ALKIBIADES: So muss es wohl sein.

SOKRATES: Wer sich nun aber auf das Seinige nicht versteht, muss sich wohl auch auf das der anderen ebenso nicht verstehen?

ALKIBIADES: Wie anders?

SOKRATES: Und wenn nicht auf das der anderen, wird er sich auch auf das der Staaten nicht verstehen?

ALKIBIADES: Notwendig nicht.

SOKRATES: Also könnte auch ein solcher Mann kein Staatsmann werden?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Ja auch nicht einmal ein Hauswirt?

[\[134 St.2 A\]](#) ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Und wird gar nie wissen was er tut?

ALKIBIADES: Freilich wohl nicht.

SOKRATES: Und der nicht Wissende, wird der nicht fehlen?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Und wenn er fehlt, wird er dann nicht schlecht Rat geben für sich und öffentlich?

ALKIBIADES: Wie sollte er nicht?

SOKRATES: Und wer schlechten Rat hat, ist der nicht elend dran?

ALKIBIADES: Gar sehr.

SOKRATES: Und wie die, für die ein solcher Rat gibt?

ALKIBIADES: Auch diese.

SOKRATES: Nicht möglich also ist, wenn einer nicht besonnen ist und gut, dass er glücklich sei?

ALKIBIADES: Nicht möglich.

SOKRATES: Also sind die schlechten unter den Menschen [B] elend?

ALKIBIADES: Gar sehr.

SOKRATES: Also auch nicht wer reich wird, wird des Elends entledigt, sondern wer besonnen wird?

ALKIBIADES: So zeigt es sich.

SOKRATES: Also nicht Mauern und Kriegsschiffe und Werften brauchen die Städte, o Alkibiades, wenn es ihnen wohlgehen soll, noch auch eine Volksmenge oder eine Größe ohne Tugend.

ALKIBIADES: Freilich nicht.

SOKRATES: Wenn du also die Geschäfte der Stadt recht und schön verwalten willst, musst du den Bürgern Tugend mitteilen.

ALKIBIADES: Wie sollte ich nicht.

SOKRATES: Kann einer aber wohl mitteilen was er nicht hat?

ALKIBIADES: Wie denn?

SOKRATES: Dir selbst also musst du zuerst [C] dieses verschaffen, Tugend, und jeder, der nicht nur sich und seine Angelegenheiten besonders regieren und besorgen will, sondern auch die Stadt und ihre Angelegenheiten.

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: Nicht also Macht und Herrschergewalt musst du dir zu erwerben suchen um zu tun, was du etwa willst, auch nicht der Stadt, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.

ALKIBIADES: So zeigt es sich.

SOKRATES: Denn nur gerecht handelnd und besonnen werdet ihr, du und die Stadt, den Göttern gefällig handeln.

ALKIBIADES: Wahrscheinlich wohl.

SOKRATES: Und so werdet ihr, wie wir in dem vorigen sagten, in das Göttliche [D] und ins helle Licht schauend handeln.

ALKIBIADES: So zeigt es sich.

SOKRATES: Und dahin sehend werdet ihr dann euch selbst und das, was euch gut ist, erblicken und erkennen.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und also werdet ihr recht und wohl handeln.

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und wenn ihr denn so handelt, will ich euch wohl Bürgschaft leisten, dass ihr wahr und gewiss glücklich sein werdet.

ALKIBIADES: Und du bist ein sicherer Bürge.

SOKRATES: Handelt ihr aber ungerecht, [E] indem ihr auf das Ungöttliche und Dunkle seht, so werdet ihr auch, wie man schließen muss, dem ähnliches tun, indem ihr euch selbst nicht kennt.

ALKIBIADES: Das leuchtet ein.

SOKRATES: Denn wer, o lieber Alkibiades, Macht hat zu tun was er will, Vernunft aber nicht hat, was wird dem wahrscheinlich begegnen, sei er nun ein Einzelner oder ein Staat? Wie wenn ein Kranker Macht hat zu tun was er will, ohne ärztlichen Verstand zu haben, aber mit Gewalt alles durchsetzt, [\[135 St.2 A\]](#) dass ihn auch nicht einmal einer schilt, was wird dabei wohl herauskommen? Nicht vermutlich dass er seinen Leib wird zu Grunde richten?

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: Und wie in einem Schiffe? Wenn einer Macht hätte zu tun was ihm gut dünkt, welcher steuermännischer Vernunft und Tüchtigkeit ganz beraubt wäre, siehst du wohl was ihm und seinen Mitfahrenden begegnen wird?

ALKIBIADES: Ich wohl, dass sie alle können zu Grunde gehen.

SOKRATES: Wird nicht auch ebenso im Staat und überall sonst der Herrschaft und Eigenmacht, [B] der es an Tugend gebricht, das Übelbefinden folgen?

ALKIBIADES: Notwendig.

SOKRATES: Also keine willkürliche Gewalt, o bester Alkibiades, musst du weder dir verschaffen noch der Stadt, wenn ihr wollt glücklich sein, sondern Tugend.

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: Und ehe er Tugend hat, ist es besser von einem Besseren regiert zu werden, als zu regieren, nicht nur einem Knaben, sondern auch einem Mann.

ALKIBIADES: So zeigt es sich.

SOKRATES: Und das Bessere ist doch auch schöner?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und das Schönere auch geziemender?

ALKIBIADES: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: Also dem Schlechten [C] geziemt es sich zu dienen, denn es ist ihm besser?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Etwas knechtisches also ist die Schlechtigkeit?

ALKIBIADES: Es zeigt sich.

SOKRATES: Und etwas edles die Tugend?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Fliehen aber, o Freund, muss man doch das Knechtische?

ALKIBIADES: Am meisten wohl, Sokrates.

SOKRATES: Wie meinst du nun, dass du beschaffen bist? Edel oder nicht?

ALKIBIADES: Das glaube ich, jetzt gar sehr zu merken.

SOKRATES: Weißt du nun, wie du dem entfliehen sollst, was jetzt mit dir ist, damit wir es doch nicht nennen an einem trefflichen Manne?

ALKIBIADES: Ich weiß wohl.

SOKRATES: Wie denn?

[D] ALKIBIADES: Wenn du willst, o Sokrates.

SOKRATES: Das sagst du nicht recht, o Alkibiades.

ALKIBIADES: Wie muss ich denn sagen?

SOKRATES: Wenn Gott will.

ALKIBIADES: Das sage ich also. Und überdies sage ich noch dieses, dass wir nun wohl gar unsere Gestalt vertauschen werden, o Sokrates, ich die deinige annehmend und du die meinige. Denn es kann nicht fehlen, dass ich dich nicht überall begleiten sollte von diesem Tage an und du von mir begleitet werden.

SOKRATES: Meine Liebe also, o Bester, wird wenig von der eines Kranichs unterschieden sein, wenn sie bei dir eine junge Liebe groß gezogen hat, und nun selbst wieder von dieser gepflegt wird.

[E] ALKIBIADES: So verhält es sich. Und von nun an will ich anfangen mich um die Gerechtigkeit zu bekümmern.

SOKRATES: Und ich wollte, dass du es auch vollendest. Aber mir ist wehmütig, nicht, weil ich deiner Natur misstraute, sondern wenn ich den Einfluss dieses staatlichen Lebens erwäge, ob er nicht dich und mich überwältigen wird.

ALKIBIADES.

Zweiter Dialog.

(De precatione)

Nach der Übersetzung von Friedrich D. E. Schleiermacher

*in: Platons Werke, ersten Teiles zweiter Band, dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[138 St.\]](#) SOKRATES: Gehst du etwa zu dem Gotte um zu beten, o Alkibiades?

ALKIBIADES: Allerdings, Sokrates.

SOKRATES: Du siehst ja auch ganz finster aus, und zur Erde blickend, wie wenn du dir etwas überlegtest.

ALKIBIADES: Was sollte ich mir überlegen, o Sokrates?

SOKRATES: Die wichtigste Überlegung, o Alkibiades, wie mich wenigstens dünkt. Denn sprich, beim Zeus, [B] glaubst du nicht, dass die Götter, was wir von ihnen bitten jeder für sich oder gemeinschaftlich für alle, davon bisweilen einiges verleihen und anderes nicht, und auch einigen wohl, anderen aber nicht?

ALKIBIADES: Allerdings.

SOKRATES: Dünkt dich also nicht große Vorsicht erfordert zu werden, damit nicht einer unvermerkt sich selbst große Übel erbitte, die er aber für Gutes hält, die Götter aber dann gerade gestimmt seien, gerade so zu gewähren, was einer bittet? Wie es vom Oidipus gesagt wird, er habe gebetet, dass seine Söhne mit dem Schwert das väterliche Erbe teilen möchten, [C] da er konnte um eine Milderung der vorhandenen Übel gebeten haben, hat er sich zu denen, die schon da waren, noch weitere erwünscht. Woher denn nicht nur dieses in Erfüllung ging, sondern infolge dessen noch viel anderes schreckliche, was ich hier einzeln aufzuzählen wohl nicht nötig habe.

ALKIBIADES: Du sprichst aber auch von einem rasenden Menschen, Sokrates. Denn wer glaubst du wohl, dass bei gesunden Sinnen dergleichen werde gebetet haben?

SOKRATES: Dünkt dich das Rasen das Gegenteil vom Vernünftigsein?

ALKIBIADES: Allerdings.

SOKRATES: Und unvernünftig [D] und vernünftig dünken dich doch auch einige Menschen zu sein?

ALKIBIADES: Freilich sind solche.

SOKRATES: Wohlan denn, lasse uns sehen, welche es wohl eigentlich sind. Denn dass einige unvernünftig sind und andere vernünftig, darüber sind wir einig, und rasende auch noch außerdem.

ALKIBIADES: Darüber sind wir einig.

SOKRATES: Weiter gibt es doch auch gesunde?

ALKIBIADES: Die gibt es.

SOKRATES: Auch wohl andere kranke?

[\[139 St.2 A\]](#) ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Und zwar nicht dieselben?

ALKIBIADES: Nein.

SOKRATES: Gibt es etwa auch noch andere, denen weder das eine noch das andere zukommt?

ALKIBIADES: Nicht füglich.

SOKRATES: Denn es ist ein Mensch entweder krank oder nicht krank?

ALKIBIADES: So dünkt es mich wenigstens.

SOKRATES: Und wie, wegen der Vernunft und Unvernunft hast du etwa dieselbe Meinung?

ALKIBIADES: Wie meinst du das?

SOKRATES: Ob dich dünkt, man sei entweder vernünftig oder unvernünftig? Oder ob es dazwischen eine dritte Beschaffenheit gibt, welche den Menschen zu einem weder vernünftigen noch unvernünftigen macht?

ALKIBIADES: [B] Nicht füglich.

SOKRATES: Notwendig also kommt eines davon jedem zu.

ALKIBIADES: So wenigstens dünkt mich.

SOKRATES: Erinnerst du dich auch eingestanden zu haben, der Wahnsinn sei der Vernunft entgegengesetzt?

ALKIBIADES: Sehr wohl.

SOKRATES: Und auch, dass es keine dritte mittlere Beschaffenheit gebe, welche macht dass der Mensch weder vernünftig noch unvernünftig ist?

ALKIBIADES: Das habe ich freilich eingestanden.

SOKRATES: Wie aber könnte wohl zweierlei einem einzigen entgegengesetzt sein?

ALKIBIADES: Auf keine Weise.

SOKRATES: Unvernunft also und Wahnsinn mag wohl einerlei sein?

ALKIBIADES: So zeigt es sich.

SOKRATES: Wann wir also behaupteten, [C] dass alle Unvernünftigen wahnsinnig wären, wäre das wohl eine richtige Behauptung, wie gleich von deinen Altersgenossen, wenn es unvernünftige unter ihnen gibt, wie es denn deren gibt auch unter den weit Älteren? Denn sage mir, beim Zeus, glaubst du nicht, dass von denen hier in der Stadt nur wenige vernünftig sind, die meisten aber unvernünftig, welche du also Wahnsinnige nennst?

ALKIBIADES: Das glaube ich.

SOKRATES: Glaubst du nun, wir würden unter so vielen Wahnsinnigen ruhig in der Stadt leben ohne geschlagen oder beworfen oder durch sonst irgend was, [D] das die Wahnsinnigen zu verüben pflegen, schon längst belästigt worden zu sein? Sieh also, o Alkibiades, ob es sich nicht etwa doch anders verhält.

ALKIBIADES: Wie mag es sich aber wohl verhalten, Sokrates? Denn es scheint sich freilich nicht so zu verhalten, wie ich es meinte.

SOKRATES: Auch mir scheint es nicht. Aber so etwa lasse es uns ansehen.

ALKIBIADES: Wie meinst du denn?

SOKRATES: Ich will es dir sagen. Wir nehmen doch an, dass einige krank sind, oder nicht?

[E] ALKIBIADES: Allerdings.

SOKRATES: Dünkt es dich nun etwa notwendig, dass ein Kranker entweder die Gicht habe oder das Fieber oder den Augenschmerz? Oder dünkt dich nicht, er könne auch ohne, dass ihm etwas hiervon zukomme, an einer andern Krankheit leiden? Denn es gibt deren ja wohl viele, und nicht jene allein.

ALKIBIADES: So denke ich auch.

SOKRATES: Also jeder Augenschmerz dünkt dich doch Krankheit?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Etwa auch jede Krankheit Augenschmerz?

ALKIBIADES: Nicht füglich, aber ich bin doch im Zweifel, was ich sagen soll.

[\[140 St.2 A\]](#) SOKRATES: Aber wenn du mir nur aufmerksam bist, so sollten wir zu zweit suchend zugleich es wohl finden.

ALKIBIADES: Das will ich sein, Sokrates, nach meinem Vermögen.

SOKRATES: Sind wir also nicht einig darüber geworden jeder Augenschmerz zwar sei Krankheit, nicht aber jede Krankheit Augenschmerz?

ALKIBIADES: Darüber wurden wir einig.

SOKRATES: Und mit Recht glaube ich. Denn auch alle Fiebernden sind krank, nicht aber alle Kranke fiebern oder haben die Gicht oder den Augenschmerz, glaube ich. Sondern Krankheit ist zwar jedes [B] dergleichen, verschieden aber, sagen die, welche wir Ärzte nennen, wären sie ihrer Wirkung nach. Denn weder sind einander alle ähnlich, noch wirken sie auf ähnliche Art, sondern jede nach ihrer eigentümlichen Beschaffenheit, Krankheiten aber sind sie alle. Wie wir auch annehmen es gibt Handwerker, oder nicht?

ALKIBIADES: Allerdings.

SOKRATES: Nämlich die Schuhmacher, die Zimmerleute, die Bildhauer, und andere gar viele, was sollen wir sie alle nennen, sie haben aber einzelne Arten des Handarbeitens [C] unter sich geteilt, und sind alle Handarbeiter, nicht aber sind alle Zimmerleute oder Schuhmacher, oder Bildhauer, welche doch sämtlich Handarbeiter sind.

ALKIBIADES: Freilich nicht.

SOKRATES: Eben so nun haben sie auch die Unvernunft unter sich verteilt, und die den größten Teil davon haben nennen wir Wahnsinnige, die aber weniger, Blödsinnige und Schwachköpfige. Und die wir mit den schonendsten Namen benennen wollen nennen wir teils Eingebildete, teils Einfältige, andere wieder nennen wir harmlos [D] oder unschuldig oder kindisch. Und noch viele andere Namen wirst du finden wenn du danach suchst. Alles dieses nun ist Unvernunft, unterschieden aber, wie sich uns vorher eine Kunst von der andern zeigte, und ein Krankheit von der andern. Oder wie meinst du?

ALKIBIADES: Ich eben so.

SOKRATES: Also von hier lasse uns wieder unserer Frage zuwenden. Denn auch im Anfang unseres Gespräches waren ja wohl die Unvernünftigen und die Vernünftigen zu untersuchen, welche es wären. Denn dass es welche wären, war eingeräumt. Oder nicht?

ALKIBIADES: Ja das war eingeräumt.

[E] SOKRATES: Nimmst du nun etwa diejenigen als Vernünftige an, welche wissen was einer tun und reden soll?

ALKIBIADES: Ja diese.

SOKRATES: Welche aber als Unvernünftige? Etwa die, welche keines von diesen beiden wissen?

ALKIBIADES: Diese.

SOKRATES: Werden nun nicht die keines von diesen beiden Wissenden bereden und tun was man nicht muss?

ALKIBIADES: Ersichtlich.

SOKRATES: Unter diese Menschen nun, Alkibiades, meinte ich, gehörte auch Oidipus. Du wirst aber auch finden, [\[141 St.2 A\]](#) dass unter den Jetzigen viele, nicht etwa im Zorn, wie jener, und wissentlich sich Böses wünschen, sondern in der Meinung es sei Gutes. Denn Jener, wie er sich nichts Gutes wünschte, so glaubte er es auch nicht zu tun, es gibt aber andere, welchen das Gegenteil hiervon begegnet. Denn ich glaube, dass du, wenn der Gott, zu welchem du jetzt hingehen willst, dir erschien und ehe du noch etwas gebeten hättest dich fragte, ob es dir genug wäre Gewaltherrscher über die Stadt der Athener zu sein, und wenn du dies für unbedeutend hieltest [B] und für nichts Großes, auch gleich hinzusetzte, und über alle Hellenen, und wenn er

sähe, du glaubtest noch nicht genug zu haben wenn er dir nicht ganz Europa bewilligte, dir dann auch dieses nicht nur bewilligen wollte, sondern auch gleich heute, wenn du es wolltest, alle fühlen ließe, dass Alkibiades, der Sohn des Kleinias, ihr Herr wäre, so glaube ich, würdest du hochofrenut von ihm gehen, als der größten Güter teilhaftig geworden.

ALKIBIADES: Ich glaube, wohl auch jeder andere, [C] o Sokrates, wenn ihm dergleichen begegnete.

SOKRATES: Jedoch für den Preis deines Lebens würdest du wohl aller Hellenen und Barbaren Land und Herrschaft nicht erlangen wollen?

ALKIBIADES: Dafür, glaube ich, wohl nicht. Wie sollte ich auch, wenn ich dann doch keinen Gebrauch davon machen könnte?

SOKRATES: Und wie, wenn du nur einen schlechten und schädlichen Gebrauch davon machen würdest, auch dann nicht?

ALKIBIADES: Freilich nicht.

SOKRATES: Siehst du also, wie wenig es geraten wäre für dich, Derartiges aufs Geratewohl anzunehmen, oder es selbst zu erbitten, wenn doch einer dadurch Schaden erleiden oder gar das Leben deshalb verlieren könnte.

Viele [D] auch könnten wir anführen, welche nach der Herrschaft gestrebt und sich viel Mühe darum gegeben haben, als hätten sie etwas Gutes daran, wenn es ihnen damit gelänge, denen aber hernach eben der Herrschaft wegen nachgestellt und das Leben genommen wurde. Wie ich denn glaube, dir wird manches nicht unbekannt geblieben sein, was sich in diesen Tagen ereignet hat, da den König der Makedonier, Archelaos, [E] sein in die Herrschaft nicht minder als jener in ihn verliebter Liebling, wiewohl jener sein Liebhaber war, umgebracht, um ein Herrscher und beglückter Mann zu werden, nachdem er aber drei oder vier Tage die Gewalt besessen, selbst durch Nachstellung einiger anderer umgebracht ward. Auch unter unsern Mitbürgern siehst du, was wir nicht nur von andern gehört, sondern selbst Augenzeugen davon gewesen, wie viele schon nach der Feldherrnwürde [\[142 St.2 A\]](#) getrachtet, und nachdem sie ihnen geworden, teils noch gegenwärtig verbannt sind aus dieser Stadt, teils ihr Leben eingebüßt haben, die aber die glücklichsten unter ihnen zu sein scheinen, haben unter vielfältiger Gefahr und Angst gelebt nicht nur während ihrer Heerführung, sondern auch nach der Rückkehr ins Vaterland wegen der gegnerischen Hetzer daheim, die ihnen nicht minder hartnäckig zusetzten [B] als die Feinde. So dass einige wünschten, lieber ohne jene Würde geblieben zu sein, als sie verwaltet zu haben. Und führten auch die Gefahren und Mühseligkeiten zu einigem Nutzen, so wäre es doch etwas wert, dergestalt aber ist es ganz das Gegenteil. Ganz dasselbe wirst du finden in Hinsicht der Kinder, dass einige sich gewünscht welche zu bekommen, nachdem sie sie aber bekommen, in die schwersten Unfälle und Trübsale geraten sind. Denn einige haben, weil ihre Kinder bis an ihr Ende [C] ungeraten blieben, ihr ganzes Leben in Kummer verbracht, andere hingegen, denen sie zwar wohl geraten, die aber ihrer durch Unglücksfälle beraubt worden, haben selbst auch nicht geringeren Kummer erduldet als jene, und gewünscht, die Kinder möchten ihnen lieber nicht geboren worden sein.

Dennoch aber, wie offenbar auch sowohl dieses ist, als vieles andere das sich eben so zu wenden pflegt, so ist doch selten einer zu finden, der entweder des Angebotenen sich enthielte, oder wenn er durch Wünschen etwas zu erlangen wüsste, aufhören sollte [D] zu wünschen, sondern die meisten würden weder die Alleinherrschaft, wenn sie ihnen angeboten würde, zurückweisen, noch die Heerführung, noch vieles andere, was, wenn es jemand hat, ihm mehr schadet als hilft, vielmehr dies alles sich dennoch herbeiwünschen, wenn einer es noch nicht hat. Nach einer kurzen Zeit aber widerrufen sie nicht selten, und wünschen wieder weg, was sie zuerst herbeigewünscht.

Ich bin daher in Zweifel, ob nicht in Wahrheit die Menschen wider die Götter fälschlich klagen, wenn sie vermeinen, [E] nur von jenen sei ihnen Böses, sie aber schaffen durch Frevelmut, oder, sagen wir Unverstand, auch gegen ihr Geschick sich das Elend. Und so mag wohl, o Alkibiades,

jener Dichter gar vernünftig sein, welcher, wie ich glaube, auch unverständige Freunde hatte, und als er sie tun und wünschen sah, was nicht das Beste war, ihnen aber doch so schien, für alle gemeinschaftlich dieses Gebet scheint gedichtet zu haben. Er sagt aber so etwa: [\[143 St.2 A\]](#)

*Zeus, du Herrscher, das Gute, auch wann wir es nicht uns erleben,
immer verleibe, doch Arges dem Beter sogar zu verweigern
bitten wir, wenn wirs erleben.*

Mich dünkt dies sehr gut und richtig gesprochen von dem Dichter, hast aber du etwas dagegen in Gedanken, so verschweige es nicht.

ALKIBIADES: Schwer ist es, Sokrates, etwas vorzubringen gegen das, was gut gesagt ist. Dieses nun begreife ich, an wie vielen Übeln die Unwissenheit den Menschen Ursache ist, da wir, wie es scheint, durch sie unvermerkt uns das Ärgste zufügen, [B] ja, was noch mehr sagen will, sogar herbeiwünschen. Was doch Niemand glauben sollte, sondern jeder glaubt, das wenigstens zu verstehen, sich selbst das Beste zu wünschen und nicht das Schlimmste. Denn das sieht ja in der Tat einem Fluch ähnlich und nicht einem Gebet.

SOKRATES: Aber, Bester, vielleicht würde ein Mann, der weiser wäre als ich und du, behaupten, wir sprächen nicht richtig, wenn wir so ohne weiteres die Unwissenheit verwürfen und nicht wenigstens hinzusetzten, dass [C] Unwissenheit über gewisse Dinge für gewisse Menschen unter gewissen Umständen gut wäre, eben wie für andere übel.

ALKIBIADES: Wie meinst du das? Kann irgendetwas irgendjemanden unter was immer für Umständen besser sein nicht zu wissen als zu wissen?

SOKRATES: Mir scheint es so, und dir nicht?

ALKIBIADES: Nein gewiss, beim Zeus.

SOKRATES: Aber doch will ich auch das nicht von dir denken, dass du gegen deine eigene Mutter das möchtest verübt haben, was man vom Orestes sagt und vom Alkmaion sagt, und von anderen, die dasselbe wie jene verübt haben mögen.

[D] ALKIBIADES: Um Zeus willen, sprich besser, Sokrates.

SOKRATES: Nicht den, Alkibiades, welcher da sagt, du werdest dergleichen nicht wollen verübt haben, musst du besser sprechen heißen, sondern vielmehr, wenn einer das Gegenteil sagte, wenn dich doch die Sache so arg dünkt, dass man ihrer auch nicht einmal, da unnötig, erwähnen müsse. Glaubst du aber wohl, dass Orestes, wenn er vernünftig gewesen wäre und gewusst hätte, was für ihn das Beste wäre zu tun, sich würde erkühnt haben etwas hiervon zu verüben?

ALKIBIADES: Gewiss nicht.

SOKRATES: Auch wohl, glaube ich, [E] kein anderer.

ALKIBIADES: Freilich nicht.

SOKRATES: Ein Übel also, wie es scheint, ist die Unkenntnis über das, was das Beste ist.

ALKIBIADES: Mich dünkt es.

SOKRATES: Und zwar wie jenem, so auch allen Übrigen?

ALKIBIADES: Das behaupte ich.

SOKRATES: Betrachten wir nun auch noch dieses. Wenn dir etwa auf einmal einfiele, weil du meinstest es sei so das Beste, mit einem Dolch bewaffnet ins Haus des Perikles, deines Freundes und Vormundes, zu gehen und zu fragen, ob er drin wäre, [\[144 St.2 A\]](#) in der Absicht jenen zu töten und keinen andern, und sie sagten, er wäre drin. Nämlich, ich sage nicht, dass du jemals etwas dergleichen werdest tun wollen, sondern ich meine nur, wenn du dies gut fändest, da ja nichts hindern kann, dass nicht dem, der das Beste nicht kennt, auch einmal eine solche Meinung einfalle, da er auch das Schlechteste für das Beste hält. Oder meinst du das nicht?

ALKIBIADES: Allerdings.

SOKRATES: Wenn du nun im Hineintreten [B] ihn verkenntest beim Anblick und glaubtest, es wäre ein anderer, würdest du dann wohl noch den Mut haben ihn zu töten?

ALKIBIADES: Nein, beim Zeus, das dünkt mich nicht.

SOKRATES: Denn nicht den ersten Begegnenden, sondern nur eben jenen wolltest du töten. Nicht wahr?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Also wenn du es auch oft unternähmest, jedesmal aber den Perikles verkanntest, wenn du dabei wärest es auszuüben, so würdest du ihn wohl niemals angreifen?

ALKIBIADES: Nicht füglich.

SOKRATES: Und wie? Meinst du, Orestes würde je seine Mutter angegriffen haben, wenn er sie auf gleiche Weise [C] verkannt hätte?

ALKIBIADES: Ich glaube wohl nicht.

SOKRATES: Denn auch jener hatte ja nicht die erste beste Frau, noch des ersten besten Menschen Mutter, im Sinne zu töten, sondern seine eigne.

ALKIBIADES: So ist es.

SOKRATES: Unwissenheit über den Sachverhalt ist also besser für die solcher Lage und mit solchen Meinungen behafteten?

ALKIBIADES: Das zeigt sich.

SOKRATES: Siehst du also, dass Unwissenheit von gewissen Dingen, für gewisse Menschen unter [D] gewissen Umständen gut ist und kein Übel, wie es dir vorher schien.

ALKIBIADES: So scheint es.

SOKRATES: Willst du nun noch das Folgende erwägen, so wird dich vielleicht dünken, es sei ungereimt.

ALKIBIADES: Was doch eigentlich, Sokrates?

SOKRATES: Dass ja scheint, um es kurz heraus zu sagen, als ob der Besitz aller anderen Kenntnisse, wenn jemand sie ohne die Kenntnis des Besten besitzt, nur selten von Nutzen sei, sondern meistens dem Inhaber schade. Betrachte [E] es nur so. Dünkt es dich nicht notwendig zu sein, wenn wir etwas tun oder reden wollen, dass wir zuvor dasjenige entweder zu wissen glauben oder wirklich wissen müssen, was wir mit festerer Zuversicht reden oder tun wollen?

ALKIBIADES: Das dünkt mich.

SOKRATES: Etwa so wie die Redner entweder verstehen uns Rat zu geben oder glauben es zu verstehen, so oft sie Rat geben, der eine über Krieg und Frieden, der andere über die Erbauung der Mauern, oder die Ausrüstung der Häfen, kurz, [\[145 St.2 A\]](#) was der Staat unternimmt gegen einen andern Staat oder in seinen eigenen Angelegenheiten, das rührt alles her von dem Rate der Redner?

ALKIBIADES: Ganz richtig.

SOKRATES: Sieh nun auch das Folgende, das sich daraus ergibt. Du nennst doch einige vernünftig, andere unvernünftig?

ALKIBIADES: Gewiss.

SOKRATES: Die Meisten doch wohl unvernünftig, und nur die Wenigeren vernünftig?

ALKIBIADES: Gerade so.

SOKRATES: Doch in Bezug auf irgendetwas, nennst du beide so?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Etwa den, [B] der Rat zu geben unternimmt ohne zu wissen was und wann es besser ist, nennst du vernünftig?

ALKIBIADES: Wohl nicht.

SOKRATES: Auch wohl den nicht, glaube ich, der das Kriegführen wohl versteht, aber nicht, wann es das Bessere ist und wie lange es das Bessere ist. Nicht wahr?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Also auch nicht, wenn einer versteht, jemanden zu verurteilen um ihn seines Geldes zu berauben, oder zum Verbannten zu machen aus seinem Vaterlande, aber nicht wann und wem dieses zu tun das Beste ist?

ALKIBIADES: Auch [C] nicht.

SOKRATES: Den aber, der hiervon etwas versteht, wenn zugleich die Kenntnis des Besten damit verbunden ist. Diese aber war ja wohl einerlei mit der des Nützlichen. Nicht wahr?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Diesen also wollen wir für vernünftig halten und für einen tüchtigen Ratgeber seiner selbst und des Staates, den aber nicht, der das Gegenteil hiervon tut. Oder wie denkst du?

ALKIBIADES: Ich eben so.

SOKRATES: Und wie wenn jemand das Reiten und das Schießen versteht? Oder das Ringen und den Faustkampf, oder sonst etwas [D] von den übrigen Kampfesweisen, oder auch etwas anderes von dem, was wir durch Kunst verstehen, wie nennst du den, welcher das versteht, was in dieser Kunst das Beste ist? Nicht wahr in Beziehung auf die Reitkunst einen Reitkundigen?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und wer es in Beziehung auf den Faustkampf versteht, den einen Faustkampfkundigen, und wer in Beziehung auf das Flötenspielen den einen Flötenspielerkundigen, bei dem Übrigen also auf dieselbe Weise, oder anders?

ALKIBIADES: Nein, sondern so.

SOKRATES: Dünkt es dich nun notwendig zu sein, dass wer hiervon etwas versteht, zugleich ein vernünftiger Mann ist? Oder sollen wir sagen, daran [E] fehle gar viel?

ALKIBIADES: Gar viel, beim Zeus.

SOKRATES: Was für ein Staat, glaubst du nun, wäre dies, der aus guten Schützen und Flötenspielern und Kämpfern und den andern Künstlern bestände, und unter diese, die wir eben erwähnt, wären dann einige gemischt, welche das Kriegführen verstehen und das Verurteilen, und dazu noch rednerische Männer, die sich recht staatskundig aufblähen, alle diese aber ohne die Erkenntnis des Besten und ohne einen der da weiß, wann es am besten ist dies alles anzuwenden, [\[146 St.2 A\]](#) und gegen wen?

ALKIBIADES: Ein schlechter, denke ich, o Sokrates.

SOKRATES: Das würdest du auch sagen, glaube ich, wenn du sähest, wie sie ehrgeizig miteinander wetteifern, und jeder das als den wichtigsten Teil der Staatsverwaltung hervorhebt, *in dem er selbst sich als Bester und Meister sich fühlt*,

das aber nur, was auf dem Gebiete seines Faches das Beste ist, das wahre Beste aber für sich selbst und den Staat aber verfehlt, weil er, glaube ich, ohne Einsicht nur seiner Meinung vertraut. [B] Verhält sich nun dieses so, würden wir dann nicht das Richtige sagen, wenn wir behaupteten, ein solcher Staat sei voll Verwirrung und Ungesetzlichkeit?

ALKIBIADES: Gewiss das Richtige, beim Zeus.

SOKRATES: Dünkte es uns nun nicht notwendig, dass wir zuvor dasjenige entweder glauben müssen zu wissen oder wirklich wissen, was wir mit Zuversicht reden oder tun sollten?

ALKIBIADES: Das dünkte uns.

SOKRATES: Und dass also, wenn jemand tut, was er weiß oder zu wissen glaubt, und das Nützliche damit verbunden ist, alsdann [C] wir dem Staat zum Vorteil handeln werden und jeder sich selbst?

ALKIBIADES: Wie anders?

SOKRATES: Wenn aber das Gegenteil, dann, glaube ich, weder für den Staat noch für sich selbst.

ALKIBIADES: Freilich nicht.

SOKRATES: Und wie? Dünkt es dich nun noch eben so oder anders?

ALKIBIADES: Nein, sondern eben so.

SOKRATES: Sagtest du nicht auch, du hieltest die Mehresten für unvernünftig und nur die Wenigeren für vernünftig?

ALKIBIADES: Das tat ich.

SOKRATES: Sagen wir nicht auch wiederum, dass die Mehresten das Beste verfehlen, da sie ja meistens, ohne Einsicht der unsicheren Meinung folgen?

[D] ALKIBIADES: Das sagen wir freilich.

SOKRATES: Also ist es den Mehresten zuträglich, dass sie nichts zu wissen meinen und nichts zu wissen glauben, da sie ja begierig sein werden dasjenige zu tun, was sie zu wissen meinen oder zu wissen glauben, wenn sie es aber tun, in den meisten Fällen mehr Schaden davon haben werden als Nutzen?

ALKIBIADES: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Siehst du nun, als ich sagte, es möchte wohl der Besitz anderer Kenntnisse, wenn jemand sie [E] ohne die Kenntnis des Besten besitzt, nur selten nutzen, öfter aber dem Inhaber schaden, ob sich nicht gezeigt hat, dass ich recht habe?

ALKIBIADES: Wenn auch damals nicht, so scheint es mir doch jetzt so, Sokrates.

SOKRATES: Es muss also ein Staat so gut wie ein Einzelner, wenn er sein Leben richtig führen will, an diese Erkenntnis sich halten ordentlich wie der Kranke an den Arzt, oder wie an den Steuermann der, welcher eine Seefahrt bestehen will. Denn ohne diese müssen, je stärker die Seele glaubend und meinend [\[147 St.2 A\]](#) auf den Erwerb äußerer Güter oder Leibesstärke oder sonst etwas strebt, desto größere Fehlgriffe daraus entstehen. Und wer von Kenntnissen und Künsten gar viel besitzt, von dieser Erkenntnis aber nichts, und nur von irgend einer einzelnen unter den übrigen angetrieben wird, wird der nicht in der Tat und mit Recht vielem Sturme ausgesetzt sein, als einer der, wie ich glaube, ohne Steuermann [B] auf hoher See bleibend, nicht lange Zeit freilich, nur sein Leben lang umhertreibt? So dass auch hier das Wort des Dichters zuzutreffen scheint, das er als Tadel gegen einen gewissen Menschen sagte:

Vieelerlei Dinge verstand er, doch übel verstand er ein jedes.

ALKIBIADES: Und wie soll das wohl hier zutreffen, Sokrates? Mir scheint er hierher Gehöriges nicht gesagt zu haben.

SOKRATES: Gar sehr hierher Gehöriges. Aber auch dieser Dichter, Bester, spricht nur rätselhaft, [C] wie auch die andern Dichter fast alle. Und es ist auch ihrer Natur nach die gesamte Dichtkunst rätselhaft, und nicht eines jeden Sache sie richtig zu deuten. Und wenn sie dann, außerdem dass sie von Natur so ist, noch einen missgünstigen Mann ergreift, der seine Weisheit nicht zeigen, sondern soviel irgend möglich ist, verbergen will, dann wird es eine über die Maßen schwer zu beurteilende Sache, was wohl jeder von ihnen meint. Denn du glaubst doch wohl nicht, dass Homer, der weiseste und göttlichste Dichter, nicht sollte gewusst haben, dass es nicht möglich ist, etwas übel zu verstehen, denn er ist es, welcher [D] von dem Margites sagt, dass er gar manches zwar verstand, doch übel nur, sagt er, verstand er es alles. Aber er spricht rätselhaft, glaube ich, indem er sagt, 'übel' statt 'zum Übel' und 'verstand er' anstatt 'verstehend'. Daraus wird es nun, wenn man es zusammennimmt, zwar nicht dem Versmaße geeignet, doch aber das, was der Dichter von ihm sagen will, nämlich dass er gar manches zwar verstand, aber zum Übel gereichte es ihm, dies alles zu verstehen. Offenbar nun ist, dass, wenn es ihm ein Übel war vieles zu verstehen, er ein schlechter Mensch muss gewesen sein, wenn man unsern vorigen Reden glauben soll.

ALKIBIADES: Ich wenigstens [E] bin dieser Meinung, Sokrates, und ich würde schwerlich irgend anderen Reden glauben wenn nicht diesen.

SOKRATES: Und mit Recht bist du der Meinung.

ALKIBIADES: Und so auch du, wie mir scheint.

SOKRATES: Wohlan aber beim Zeus! Du siehst ja doch, was für eine und wie große Verlegenheit sich zeigt, auch selbst scheinst du mir Teil daran zu haben, da du ja nach allen Seiten dich hinwendend nirgends zur Ruhe kommst, sondern, was du fest behauptet hattest, scheinst du wieder abgelegt zu haben, und nicht mehr derselben Meinung zu sein. Wenn also auch jetzt noch [\[148 St.2 A\]](#) der Gott, zu welchem du gehen wolltest, dir erschiene und entweder dich fragte, ehe du noch irgend etwas gebeten hättest, ob es dir genüge, wenn etwas von jenem in Erfüllung ginge, was wir anfänglich sagten, oder auch dir gestattete selbst zu bitten, was, glaubst du wohl, von dem Angebotenen annehmen oder was dir selbst erbitten zu können, um die Gelegenheit gut zu nutzen?

ALKIBIADES: Bei den Göttern, Sokrates, ich wüsste dir nichts sogleich zu sagen, sondern es dünkt mich ein töricht Ding zu sein, und in der Tat ist viele Vorsicht nötig, damit sich nicht einer [B] unvermerkt Übles erbittet, in der Meinung es sei Gutes, nach weniger Zeit aber, wie auch du sagtest, widerrufe und wieder weg wünsche, was er zuvor herbeigewünscht.

SOKRATES: Hat etwa nicht der Dichter, den wir ja am Anfang des Gesprächs erwähnten, etwas, mehr wissend als wir, Arges dem Beter sogar zu verweigern gebeten?

ALKIBIADES: Mir wenigstens scheint es.

SOKRATES: Auch die Lakedaimonier, Alkibiades, mögen sie nun diesen Dichter nachgeahmt, oder die Sache auch selbst überdacht haben, beten immer, sowohl öffentlich als jeder für sich, ein ähnliches Gebet, indem sie die Götter anrufen, ihnen das Schöne zu dem Guten zu verleihen. [C] Mehr wird niemals jemand einen von ihnen beten gehört haben. Deshalb sind sie bis auf die jetzige Zeit nicht minder beglückt als irgend andere unter den Menschen. Und sollten sie auch nicht in allen Dingen immer beglückt gewesen sein, so kommt das doch nicht von ihrem Gebet, denn es hängt doch von den Göttern ab, glaube ich, das zu geben, was einer sich erbeten hat oder auch das Gegenteil davon.

Auch noch etwas anderes will ich dir erzählen, was ich einst von alten Leuten gehört habe, dass es nämlich, [D] als Streit war zwischen den Athenern und Lakedaimoniern, unserer Stadt begegnete, dass sie zu Lande sowohl als zur See, so oft es eine Schlacht gab, Verluste erlitt und niemals die Oberhand gewinnen konnte. Die Athener also, unwillig über die Sache, und ratlos, was sie wohl um diesem Übel abzuhelpen ersinnen sollten, hätten es nach gepflogener Beratung für das Beste gehalten zum Ammon zu schicken und ihn über diese Sache zu befragen, und außerdem auch noch darüber, weshalb doch den Lakedaimoniern die Götter lieber den Sieg [E] gäben als ihnen, da wir doch, sprachen sie, unter allen Hellenen die meisten und schönsten Opfer bringen und mit Weihgeschenken ihre Tempel geschmückt haben wie keine Stadt sonst, und jegliches Jahr aufs prachtvollste und untadelhafteste sie beschicken und mehr Geld hierauf verwendet haben [\[149 St.2 A\]](#) als alle andere Hellenen zusammen. Den Lakedaimoniern aber, sprachen sie, war niemals irgend etwas dergleichen sehr angelegen, sondern so geringschätzig betragen sie sich gegen die Götter, dass sie sogar nur Verstümmeltes opfern, und auch in allem übrigen sich um vieles dürftiger in ihrer Verehrung erweisen als wir, da sie doch nicht weniger Reichtum besitzen als unsere Stadt. Nachdem sie nun dieses gesagt und gefragt hatten, was sie tun sollten um das damalige Übel wieder abzuwenden, habe der Seher nichts anders geantwortet, weil eben der Gott es ihm offenbar [B] nicht zugelassen, sondern er habe sie nur herbeigerufen und gesprochen: Dies sagt Ammon den Athenern. Er spricht: der Lakedaimonier Zurückhaltung gefalle ihm besser als der andern Hellenen Opfer insgesamt. Soviel habe er gesagt und nichts darüber hinaus. Mit dieser Zurückhaltung nun scheint mir der Gott nichts anderes zu meinen, als jenes ihr Gebet. Denn in der Tat unterscheidet es sich gar sehr von dem anderer. Denn die andern Hellenen, einige indem sie goldengehörnte Stiere darbringen, andere [C] indem sie den Göttern Weihgeschenke verehren, beten dabei um diese Dinge, und wie es sich trifft mögen sie

grade gut sein oder übel. Indem die Götter dieses Lächerliche hören verwerfen sie alle jene herrlichen Beschickungen und Opfer. Daher dünkt es mich vieler Vorsicht und Überlegung zu bedürfen, was man wohl reden muss, und was nicht. Du wirst auch beim Homer noch anderes, dem bisher gesagten sehr ähnliches, finden. Denn er sagt, dass die Troer als sie sich gelagert, sie [D]

*brachten den Göttern vollkommene Festbekatomben und Opferduft
süßes Geruches vom Gefilde erhoben die Winde in den Himmel,
doch nahmen ihn nicht die seligen Götter, abgeneigt,
denn verhasst war die heilige Ilios jenen,
Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs.*

So dass es ihnen nichts nutzte zu opfern und Geschenke zu bringen, und sie vergeblich ihre Opfer darbrachten, da sie den Göttern verhasst waren. Denn [E] dergleichen, glaube ich, haben die Götter nicht an sich, dass sie durch Geschenke sich bewegen lassen wie ein schlechter Wucherer. Daher auch wir eine einfältige Rede führen, wenn wir um deshalb vor den Lakedaimoniern den Vorzug begehren. Denn das wäre ja arg, wenn auf unsere Geschenke und Opfer die Götter sehen wollten, und nicht auf die Seele, wer fromm ist und gerecht [\[150 St.2 A\]](#) weit mehr, glaube ich, als auf jene köstlichen Beschickungen und Opfer, welche, wer auch vieles gegen die Götter und vieles gegen die Menschen gesündigt hat, sei es ein Einzelner sei es ein Staat, dennoch ungehindert jährlich vollbringen kann. Sie aber, die unbestechlich sind, verachten dies alles, wie der Gott sagt, und der Seher der Götter. Es mag aber wohl bei Göttern, sowohl als bei Menschen die Verstand haben, Gerechtigkeit und Einsicht ganz vorzüglich geehrt sein. Einsichtsvoll [B] aber und gerecht sind keine andern als die, welche wissen, was man tun und reden muss gegen Götter und gegen Menschen. Ich möchte aber auch von dir gern hören, was du in Gedanken hast hierüber.

ALKIBIADES: Mir meines Teils, Sokrates, erscheint es gar nicht anders als dir und dem Gott. Es wäre ja auch nicht recht, wenn ich dem entgegen meine Stimme erheben wollte.

SOKRATES: Du erinnerst dich doch des Zugeständnisses, dass du in großer Verlegenheit wärest um dir nicht unbemerkt Übles zu erbitten in der Meinung es sei Gutes.

[C] ALKIBIADES: Das tue ich.

SOKRATES: Du siehst also, wie gar nicht ratsam es für dich ist, dich betend dem Gotte zu nahen, damit er nicht, wenn es sich so träfe, dass er Lächerliches von dir hört, das ganze Opfer verwerfe und dich vielleicht noch etwas anderes büßen ließe. Daher dünkt mich das Beste, dass du dich ruhig verhältst. Denn des Gebetes der Lakedaimonier wirst du dich, glaube ich, als einer, der sich etwas einbildet, das war uns ja wohl der schonendste Benennung der Unvernunft, nicht bedienen wollen. Also ist es nötig abzuwarten bis [D] gelernt ist, wie man sich gegen Götter und gegen Menschen verhalten muss.

ALKIBIADES: Wann aber wird diese Zeit sein, o Sokrates? Und wer der Unterrichtende? Denn gar gern, glaube ich, möchte ich diesen Menschen sehen, wer er ist.

SOKRATES: Dieser ist es, dem dein Wohl am Herzen liegt. Allein, so wie Homer sagt, dass Athene dem Diomedes erst musste die Finsternis den Augen nehmen,

dass er wohl erkenne den Gott und die sterblichen Menschen,

so, glaube ich, muss auch er zuvor von deiner Seele die Finsternis hinwegnehmen, [E] die jetzt darauf liegt, und dann erst dasjenige beibringen, wodurch du das Böse und das Gute erkennen wirst. Denn jetzt, dünkt mich, kannst du es noch nicht.

ALKIBIADES: Er nehme also hinweg die Finsternis wenn er so will und was er sonst will. Denn ich bin willig, mich weder dem noch jenem zu entziehen, was jener anordnet, wer auch der Mensch sein mag, wenn ich dadurch besser werden kann.

[151 St.2 A] SOKRATES: Es ist auch jener dir mit großem Eifer zugetan.

ALKIBIADES: Bis dahin ist es, dünkt mich nun auch, das Beste, das Opfer aufzuschieben.

SOKRATES: Ganz recht, dass es dich so dünkt, denn dies ist geratener, als auf eine so große Gefahr es zu wagen.

ALKIBIADES: Wie aber, Sokrates, wenn ich diesen Kranz hier, da du mich gut beraten zu haben scheinst, dir aufsetzte. Den Göttern aber wollen wir Kränze und alles, was sonst gebräuchlich ist, alsdann verehren, wann ich jenen Tag kommen sehe. Er wird aber bald kommen, wenn sie wollen.

[B] SOKRATES: Wohl! Ich nehme diesen von dir, und auch sonst werde ich, was ich von dir zu nehmen vermag, gerne von dir hinwegnehmen. Und wie Kreon beim Euripides, als er den Teiresias kommen sah mit Kränzen, und hörte, diese seien seine Erstlingsgabe aus der Beute für seine Kunst beim Sieg über die Feinde, sagt:

*Zur Vorbedeutung nehm ich an deinen Siegerkranz,
denn mit dem Sturme kämpfen wir jetzt, wie du weißt,*

so nehme auch ich dieses zur Vorbedeutung, denn ich glaube mich in nicht leichterem Sturme mich zu befinden als Kreon [C] und wünsche wohl, der Siegbekränzte zu werden unter deinen Verehrern.

ERASTAI.

AMATORES.

(De philosophia)

Die Nebenbuhler.

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke, zweiten Teiles dritter Band, dritte Auflage, Berlin 1861,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.*

[\[132 St.1 A\]](#) Bei Dionysios, dem Grammatiker, trat ich einst ein und traf ich dort die unter den jungen Leuten für die ausgezeichnetsten gelten der Gestalt nach an, und von den angesehensten Vätern, mit ihren Liebhabern. Zwei von den Knaben nun waren eben in einem Streit begriffen, worüber aber, das konnte ich nicht recht vernehmen. Sie mussten aber wohl über den Anaxagoras oder den Oenopides streiten, wenigstens sah ich, dass sie Kreise beschrieben und gewisse Neigungen mit den Händen sich überneigend darstellten, und dass sie sehr vertieft waren. [B] Ich darauf, ich hatte mich nämlich neben den Liebhaber des einen von ihnen gesetzt, stieß diesen also mit dem Ellbogen an, und fragte, was doch die beiden Knaben so eifrig betrieben, und sagte: Gewiss ist es etwas Großes und Schönes wobei sie solchen Eifer beweisen. Er antwortete: Was doch Großes und Schönes? Sie schwatzen eben über die Erscheinungen am Himmel, und plappern über Philosophisches.

Ich nun wunderte mich über seine Antwort und sagte: Junger Mann, etwas Schlechtes dünkt dich das Philosophieren zu sein? Oder warum sprichst du so verdrießlich?

Da nun der Andere, denn er saß neben diesem als sein Nebenbuhler, hörte [C] wie ich fragte und jener antwortete, sprach er: Es tut dir kein Gutes, Sokrates, dass du diesen auch nur fragst, ob er die Philosophie für etwas Schlechtes hält. Oder kennst du ihn nicht dafür, dass er sein ganzes Leben lang noch nichts anderes getan hat, als sich raufen und dann wieder sich voll füllen und schlafen? Was meinst du also wohl, könne er anders antworten, als dass Philosophieren etwas Schlechtes ist.

Dieser nämlich von den beiden Liebhabern hatte sich auf musische Künste gelegt, jener aber, über den er so herzog, auf Turnen und Leibesübungen. Daher glaubte ich, ich müsste wohl den einen, den ich vorher gefragt, lieber loslassen, [D] weil er sich selbst nicht einmal dafür ausgab in Reden erfahren zu sein sondern nur in Taten, und dagegen den, der sich für weiser gab, ausfragen, um mich doch, wenn ich könnte, von ihm belehren zu lassen. Ich sagte also: Ich lege die Frage euch beiden vor. Glaubst du nun, sie besser beantworten zu können als jener, so frage ich dich dasselbe wie ihn, ob du das Philosophieren für etwas Schönes hältst oder nicht?

Als wir so ungefähr sprachen, [\[133 St.1 A\]](#) merkten die Knaben auf und schwiegen, und wurden mit Beendigung ihres Streites unsere Zuhörer. Und wie nun dabei ihren Liebhabern zu Mute war, weiß ich nicht, ich aber war sehr beeindruckt, werde ich doch stets von schönen Jünglingen so

beeindruckt. Es schien mir aber doch auch der eine von ihnen nicht minder entzückt zu sein als ich, jedoch antwortete er mir und zwar sehr auf richtige Antworten bedacht.

Wenn ich, sprach er, o Sokrates, glaubte, das Philosophieren wäre etwas Schlechtes, so würde ich mich [B] nicht mehr für einen Menschen halten, auch keinen andern, der so dächte, womit er auf seinen Nebenbuhler deuten wollte, und seine Stimme anhub, damit die beiden Knaben es hören möchten.

Darauf sagte ich: Also für etwas Schönes hältst du das Philosophieren?

Allerdings, sagte er.

Und wie, fragte ich, dünkt es dich möglich von irgendeiner Sache zu wissen, ob sie schön oder hässlich ist, wovon man noch nicht weiß, was sie ist?

Nein, sagte er.

Also weißt du, sprach ich, was das Philosophieren ist?

Allerdings, sagte er.

Was ist es denn? [C] sprach ich.

Was wohl anders, sagte er, als das Solonische. Denn Solon sagt ja:

Vielerlei noch lernend altere ich.

So dünkt auch mich, müsse, wer philosophieren will, doch immer noch Neues lernen, sei er nun alt oder jung, um so viel als möglich im Leben zu lernen.

Dies nun schien mir anfänglich etwas gesagt zu sein, hernach aber bedachte ich mich, und fragte ihn, ob er denn die Philosophie für Vielwissen hielte?

Da sagte er: Allerdings.

Und hältst du die Philosophie [D] nur für ehrenwert oder auch für gut? fragte ich.

Auch für gut, gar sehr.

Siehst du nun dies als etwas der Philosophie eigenes an, oder glaubst du, es verhalte sich mit andern Dingen ebenso? Wie die Liebe zur Gymnastik, hältst du diese nicht nur für schön, sondern auch für gut, oder nicht?

Da sagte er sehr scherzhaft, beides. Nämlich zu diesem will ich gesagt haben, dass sie keines von beiden ist, dir aber, o Sokrates gestehe ich ein, dass sie etwas Schönes ist und Gutes.

Glaubst du nun auch, dass bei den Leibesübungen das Vielüben [E] die Liebe zur Gymnastik ist?

Freilich, antwortete er, so wie ich auch im Philosophieren das Vielwissen für die Liebe zur Weisheit halte.

Da sprach ich: Glaubst du denn, dass die, welche sich der Leibesübungen befleißigen, etwas anderes begehren als das, woraus ihnen eine tüchtige Beschaffenheit des Leibes entsteht?

Eben dieses, antwortete er.

Machen also etwa, fragte ich, möglichst viele Übungen den Leib tüchtig?

[\[134 St.1 A\]](#) Und wie könnte man wohl, sprach er, durch wenige Übungen zu einer solchen Tüchtigkeit gelangen?

Da dünkte mich, es wäre nunmehr Zeit den Gymnastikfreund anzuregen, damit er mir zu Hilfe käme mit seiner Kenntnis der Gymnastik. Also fragte ich ihn: Warum aber, Bester, schweigst du uns so still, und lässt diesen dergleichen sagen? Meinst denn auch du, dass die Tüchtigkeit des Leibes dem Menschen durch viele Körperübungen entsteht oder durch die maßvollen?

Ich, sprach er, o Sokrates, meinte, jenes allseits bekannte würde man auch jetzt wissen, dass maßvolle Übungen [B] den Leib tüchtig machen. Wie also würdet ihr nicht sonst einen unausgeschlafenen und ausgehungerten Mann sehen, ungelenk im Genick und mager von Grübeleien?

Als er dies sagte, lachten die Knaben, der Andere aber errötete.

Und ich sprach: Wie nun, gibst du jetzt zu, dass weder die vielen noch die wenigen Körperübungen den Menschen zum Wohlbefinden des Leibes verhelfen, sondern die maßvollen? Oder willst du dich noch wehren gegen uns zwei für deinen Satz?

Und er antwortete: Gegen diesen wollte ich dafür gern streiten, und bin gewiss, dass ich im Stande wäre, der Behauptung durchzuhelfen, [C] die ich aufgestellt habe, und wenn ich eine noch weit schlechtere als diese aufgestellt hätte, denn an dem ist gar nichts. Mit dir aber brauche ich nicht gegen meine Überzeugung Rechthaberei zu treiben, sondern ich gestehe dir zu, dass nicht viele, sondern maßvolle Übungen den Menschen zum Wohlbefinden verhelfen.

Und wie die Speisen? Die maßvollen oder die vielen? fragte ich.

Auch von den Speisen gestand er dasselbe.

Da nötigte ich ihn noch weiter auch von allem andern, was den Leib betrifft, [D] zu dem Geständnis, dass das Maßvolle am vorteilhaftesten sei, aber weder das Viele noch das Wenige. Und er gestand überall das Maßvolle zu. Und wie, sprach ich, von dem was die Seele angeht, nützt ihr das maßvolle oder das maßlos Beigebrachte?

Das mit Maß, sagte er.

Und von dem, was der Seele beigebracht wird, sind nicht auch eins die Kenntnisse?

Das gestand er.

Auch von diesen also nützen nur die im richtigen Maß, nicht die vielen?

Das gestand er.

Wen würden wir nun wohl mit Recht fragen, [E] was für Bewegungen und Speisen wohl das rechte Maß haben für den Leib?

Wir kamen alle Drei überein, entweder den Arzt oder den Meister der Leibesübungen.

Wen aber über die Aussaat des Samens, wieviel hier wohl das rechte Maß ist?

Und hierüber, waren wir eins, den Landmann.

Wen aber könnten wir mit Fug über die Saat und Einpflanzung der Kenntnisse in die Seele befragen, wie viele und welche das rechte Maß haben?

Und hier befanden wir uns nun alle in Verlegenheit.

[\[135 St.1 A\]](#) Da fragte ich sie im Scherz: Wollt ihr also, weil wir doch in Verlegenheit sind, dass wir diese Knaben fragen? Oder schämen wir uns etwa, wie Homer von den Freiern sagt, sie hätten nicht gewollt, dass es einen andern geben sollte, der den Bogen spannen könnte?

Da sie aber schienen unlustig zu sein zu dieser Untersuchung, so versuchte ich die Sache anderswie zu überlegen, und sagte: Welcherlei Kenntnisse dürfen wir ungefähr vermuten, dass vorzüglich zu denen gehören, welche der Philosoph lernen muss, wenn doch nicht alle, noch auch allzu viele?

Da nahm jener Gebildetere das Wort und sagte: [B] Die schönsten und allein angemessenen Kenntnisse wären die, von denen man den meisten Ruhm haben würde in der Philosophie, und den meisten Ruhm würde man haben, wenn einer schiene in allen Künsten erfahren zu sein oder doch in den meisten und am meisten der Rede werten, indem er dasjenige davon lernte, was einem freien Menschen zu lernen ziemt, was nämlich zum Verständnis gehört, nicht zur Handfertigkeit.

Meinst du es also etwa so, sprach ich, wie bei den Maurern, denn da kannst du für fünf oder sechs Minen [C] einen ganz geschickten Maurer haben, einen Baumeister aber wohl kaum für zehntausend Drachmen. Es gibt deren ja auch nur sehr wenige unter den Hellenen. Meinst du nicht etwa so etwas?

Und nachdem er mich angehört, räumte er ein, dass er es auch so meine.

Da fragte ich ihn, ob es nicht unmöglich wäre, für Einen auch nur zwei Künste auf diese Weise zu verstehen, geschweige viele und umfangreiche?

Darauf sagte er: Du musst mich nicht so verstehen, Sokrates, als meinte ich, der Philosophierende müsse jede Kunst genau verstehen, so wie der, der sie selbst inne hat, sondern [D] nur, wie es einem freien und unterrichteten Manne ziemt im Stande zu sein, dem, was einer der Meister sagt, besser zu folgen als die anderen Anwesenden und selbst auch eine Meinung dazu zu geben, so dass er immer als der Gebildetste und Verständigste erscheint unter den Anwesenden, wo von Künsten gesprochen und gehandelt wird.

Darauf, denn ich war noch zweifelhaft über seine Rede, was sie eigentlich wollte, fragte ich: Verstehe ich etwa wie du es meinst mit dem Philosophen? Mich dünkt nämlich, du meinst es etwa so wie in den Kampfspielen [E] die Fünfkämpfer sich verhalten zu den Läufern oder Ringern. Denn sie werden von diesen übertroffen in der eigenen Übung eines jeden und stehen ihnen nach als die zweiten, unter den andern Wettkämpfern aber sind sie die ersten und besiegen sie. Zu so etwas, meinst du vielleicht, mache auch das Philosophieren diejenigen, welche sich mit dieser Beschäftigung einlassen, dass sie hinter den ersten [\[136 St.1 A\]](#) zwar in dem Verständnis einer jeden Kunst zurückbleiben, die Andern aber, indem sie den zweiten Preis erlangen, übertreffen, und solchergestalt in allen Dingen ein Untermeister werde wer philosophiert hat. Als einen solchen scheinst du mir ihn zu bezeichnen.

Sehr gut, o Sokrates, sagte er darauf, scheinst du mir aufgefasst zu haben, wie es um den Philosophen steht, indem du ihn dem Fünfkämpfer verglichen hast. Denn ein solcher ist er offenbar, der sich keiner Sache ganz zum Dienst [B] ergibt, und nichts bis in alle Einzelheiten durcharbeitet und damit wegen seines Fleißes in dieser einen Sache in allem andern zurückbleiben müsste, wie die Meister der Kunst, sondern der sich mit allem in Maßen befasst.

Nach dieser Antwort wollte ich doch nun recht bestimmt erfahren, was er eigentlich meine, und fragte ihn: Ob er sich denn die Guten als brauchbar vorstellte oder als unbrauchbar?

Als brauchbar doch gewiss, o Sokrates, sagte er.

Also wenn die Guten brauchbar, sind wohl die Schlechten unbrauchbar?

Das gab er zu.

Und wie? Hältst du die Philosophen [C] für brauchbar oder nicht?

Für brauchbar, gestand er, und noch dazu für die Brauchbarsten, sagte er, hielte er sie.

Wohl, so lasse uns denn nachsehen, wenn du Recht hast, wo uns doch diese Halbmeister brauchbar sind. Denn das ist doch offenbar, dass der Philosoph schlechter ist als jeder von denen, welche die Künste wirklich innehaben.

Das gestand er.

Du also, sprach ich, wenn du entweder selbst krank wärest oder einer von deinen Freunden, um den es dir sehr ernst zu tun ist, würdest du, um für die Rückkehr der Gesundheit [D] zu sorgen, jenen Halbmeister, den Philosophen, ins Haus holen, oder würdest du den Arzt nehmen?

Ich, sprach er, beide.

Nicht so, sagte ich, sprich mir nicht von beiden, sondern welchen du eher und lieber nehmen würdest.

Darüber, sagte er, kann wohl niemand im Zweifel sein, dass man nicht den Arzt eher und lieber nähme.

Und wie? In einem vom Sturm bedrängten Schiffe, welchem würdest du dich und das Deinige lieber anvertrauen, dem Steuermann oder dem Philosophen?

Ich, dem Steuermann.

Ist nun nicht auch in allen andern Dingen, so lange es einen Meister gibt, der Philosoph zu nichts nutz?

So zeigt es sich, sprach er.

Jetzt also [E] ist uns der Philosoph doch ein Unbrauchbarer, denn wir haben ja Meister. Wir hatten aber ausgemacht, die Guten wären brauchbar, und die Schlechten unbrauchbar.

Er war genötigt dies einzugestehen.

Was soll ich dich nun hiernächst fragen? Oder wäre es unartig noch zu fragen?

Frage was du willst.

Ich will auch nichts, sprach ich, als nur noch einmal durchgehen, was gesagt worden ist. Es steht aber damit so. Wir sind übereingekommen, die Philosophie [\[137 St.1 A\]](#) wäre etwas lobenswertes und rühmliches, die Philosophen aber wären gut, und die Guten auch brauchbar, die Schlechten aber unbrauchbar. Dann haben wir aber auch wieder zugegeben, die Philosophen wären, so lange die Meister der Künste da wären, unnütz, Meister aber wären immer da. Haben wir das nicht zugegeben?

Allerdings, sprach er.

Wir haben also, wie es scheint nach deiner Rede wenigstens, zugegeben, wenn Philosophieren heißt, der Künste kundig sein auf die Weise wie du sagst, dass sie alsdann schlecht und unbrauchbar sind so lange es noch Meister der Künste unter den Menschen gibt. Aber, Freund, dass es nur nicht etwa gar nicht so mit ihnen steht, und das [B] gar nicht Philosophieren heißt, sich mit vielerlei Künsten abgeben, und in Vieltuerei und Vielwisserei gebückten Hauptes leben, sondern ganz etwas anderes. Denn ich glaubte auch, dies wäre etwas Unrühmliches, und man nennt diese die handwerkenden Geister, die sich mit diesen schmutzigen Kunstfertigkeiten abgeben. Wir können aber so noch genauer zusehen, ob ich Recht habe, wenn du mir dieses beantworten willst. Wer versteht die Pferde recht zu bändigen? Etwa [C] die, welche sie besser machen oder andere?

Die, welche sie besser machen.

Und wie die Hunde? Wer die besser zu machen versteht, versteht der nicht auch sie recht zu bändigen?

Ja.

Also dieselbe Kunst bessert und bändigt auch auf die rechte Weise?

Das behaupte ich, sagte er.

Und weiter, die nun bessert und auf die rechte Art bändigt, beurteilt die nicht auch die Guten und die Schlechten, oder ist dies eine andere?

Dieselbe, sagte er.

Willst du nun dieses auch in Beziehung auf die Menschen zugestehen, dass die, welche sie bessert auch die ist, welche sie auf die rechte Art bändigt, und welche [D] die Guten und Schlechten beurteilt?

Allerdings, sagte er.

Und dieselbe, die dies mit Einem kann, kann es auch mit Vielen, und die mit Vielen auch mit Einem?

Ja.

Und mit den Pferden und allem andern ist es ebenso?

Das behaupte ich.

Welches ist nun die Wissenschaft, welche die in den Städten Unbändigen und Gesetzwidrigen auf die rechte Art bändigt? Nicht die Rechtspflege?

Ja.

Nennst du nun etwa eine andere Wissenschaft die Pflege der Gerechtigkeit, oder eben diese?

Keine andere.

Und durch dieselbe Kunst, wodurch man sie bändigt, beurteilt man auch die Guten und [E] die Schlechten?

Durch dieselbe.

Und wer Einen beurteilen kann, der wird auch Viele beurteilen können?

Ja.

Und wer dies an Vielen nicht erkennt, der erkennt es auch nicht an einem?

Das behaupte ich.

Wer also die guten und schlechten Pferde nicht beurteilen kann, kann auch das einzelne nicht beurteilen, was für eines es ist?

Das behaupte ich.

Und bei einem Stier wird es ebenso gehen?

Ja, sagte er.

Ebenso auch bei einem Hund?

Er gestand es.

Wie nun, wenn ein Mensch nicht beurteilen kann, [\[138 St.1 A\]](#) welche gute und welche schlechte Menschen sind, kann der dann etwa auch sich selbst nicht erkennen, ob er gut oder schlecht ist, da er ja auch ein Mensch ist?

Das räumte er ein.

Und sich selbst nicht erkennen können, heißt das besonnen sein oder nicht besonnen sein?

Nicht besonnen sein.

Sich selbst erkennen können also ist besonnen sein?

Das behaupte ich, sagte er.

Dieses also, wie es scheint, empfiehlt auch jene Schrift im delphischen Tempel: Besonnenheit zu üben und Gerechtigkeit.

So scheint es.

Und vermittelst diesem verstehen wir auch andere recht zu bändigen?

Das behaupte ich.

Und durch die wir andere recht zu bändigen verstehen, das ist Gerechtigkeit, durch welche aber sich selbst und andere recht zu beurteilen, das ist Besonnenheit?

So scheint es.

Einerlei [B] also ist die Pflege der Gerechtigkeit und die Besonnenheit?

Offenbar ja.

Und so werden doch auch Staaten gut verwaltet, wenn den Unrechttuenden ihr Recht widerfährt?

Ganz richtig, sagte er.

Also ist auch die Staatswissenschaft die selbige?

Das schien ihm auch so.

Und wie, wenn ein Mann den Staat recht verwaltet, heißt der nicht Herrscher und König?

Ja.

Und vermöge der königlichen und Herrscherkunst verwaltet er sie doch?

Allerdings.

Also auch diese Fähigkeiten sind dieselben wie jene?

Offenbar.

Und wie, wenn ein Mann ein Hauswesen richtig verwaltet, wie heißt der? Nicht Hausvater und Hausherr?

[C] Ja.

Wird nun auch der durch Gerechtigkeit sein Haus recht verwalten oder durch eine andere Fähigkeit?

Durch Gerechtigkeit.

Von gleicher Art ist also, wie es scheint, König, Herrscher, Staatsmann, Hausvater, Hausherr, Besonnener, Gerechter? Und eine einzige Kunst ist die Königs- und Herrscherkunst, die Staatskunst, die Hausverwaltungskunst, die Besonnenheit, die Pflege der Gerechtigkeit?

So zeigt es sich, sagte er.

Wie also? Soll es denn bei dem Philosophen nicht, wohl aber bei dem Arzt, wenn er etwas zum Kranken sagt, schimpflich sein, wenn dem Gesagten nicht gefolgt wird, noch seine Meinung gehört wird, und wenn einer von den übrigen Meistern etwa seine Beurteilung spricht, [D] ebenso? Wenn aber bei einem Richter oder einem Herrscher oder einem von den jetzt beschriebenen, hierin soll es ihnen nicht zur Schande gereichen, wenn man, da sie nichts Eigenes dazu beitragen können, ihnen nicht folgt?

Wie sollte das nicht Schande sein, o Sokrates, über so wichtige Dinge nichts beitragen zu können!

Wollen wir also sagen, der Philosoph müsse auch hierin der Fünfkämpfer sein und der Halbkünstler, und indem er den zweiten Rang einnimmt, unnütz bleiben so lange noch einer von den Meistern da ist? Oder darf er doch zuerst [E] schon sein Hauswesen nicht einem andern überlassen, noch sich mit der zweiten Stelle hierin begnügen, sondern selbst es in Ordnung halten durch gehörige Zucht und Entscheidung, wenn ihm sein Hauswesen gut soll verwaltet werden?

Das räumte er mir freilich ein.

Dann auch wohl, wenn seine Freunde ihm ihre Angelegenheiten überlassen und die Stadt ihm etwas aufträgt zu untersuchen und zu schlichten, ist es auch hierin schändlich [\[139 St.1 A\]](#) sich als der zweite zu zeigen, oder der dritte und nicht der erste zu sein?

So dünkt es mich.

Weit gefehlt also, Bester, dass das Philosophieren Vielwisserei wäre und Beschäftigung mit allerlei Künsten.

Als ich dies sagte, schämte der Gebildetere sich seiner vorigen Behauptung und schwieg. Jener Ungebildetere aber sagte, es wäre so, und auch die Anderen lobten, was gesagt worden war.

APOLOGIA SOCRATIS.

(Ad mores spectans)

Des Sokrates Verteidigungsrede.

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

in: Platons Werke, 2. Auflage, Berlin 1818,

bearbeitet.

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[17 St.1 A\]](#) Wie wohl Euch, ihr Athener, meine Ankläger beeindruckt haben, weiß ich nicht, ich meines Teils aber hätte ja selbst beinahe über sie meiner selbst vergessen, so überredend haben sie gesprochen. Wiewohl Wahres, dass ich das Wort heraussage, haben sie gar nichts gesagt. Am meisten aber habe ich Eines von ihnen bewundert unter dem Vielen, was sie gelogen, dieses wo sie sagten, Ihr müsstet euch wohl hüten, dass ihr nicht von mir [\[B\]](#) getäuscht würdet, als der ich gar gewaltig wäre im Reden. Denn dass sie sich nicht schämen, sogleich von mir widerlegt zu werden durch die Tat, wenn ich mich nun auch im geringsten nicht gewaltig zeige im Reden, dieses dünkte mich ihr unverschämtestes zu sein, wofern diese nicht etwa den gewaltig im Reden nennen, der die Wahrheit redet. Denn wenn sie dies meinen, möchte ich mich wohl dazu bekennen, ein Redner zu sein, der sich nicht mit ihnen vergleicht. Diese nämlich, wie ich behaupte, haben gar nichts Wahres geredet. Ihr aber sollt von mir die ganze Wahrheit hören, [\[C\]](#) jedoch, ihr Athener, beim Zeus, Reden aus zierlich erlesenen Worten gefällig zusammengedrechselt und aufgeputzt, wie dieser ihre waren, keineswegs, sondern ganz schlicht werdet ihr mich reden hören in ungesuchten Worten. Denn ich glaube, was ich sage ist gerecht, und niemand unter euch erwarte noch sonst etwas. Auch würde es sich ja schlecht ziemen, ihr Männer, in solchem Alter gleich einem Knaben der Reden ausarbeitet vor euch hinzutreten. Indes bitte ich euch darum auch noch recht sehr, ihr Athener, und bedinge es mir aus, [\[D\]](#) wenn ihr mich hört mit ähnlichen Reden meine Verteidigung führen, wie ich gewohnt bin auch auf dem Markt zu reden bei den Wechlertischen, wo die Mehresten unter euch mich gehört haben, und anderwärts, dass ihr euch nicht verwundert noch mir deshalb Tumulte erregt. Denn so verhält sich die Sache: jetzt zum ersten mal trete ich vor Gericht, da ich über siebzig Jahr alt bin, recht ein Fremdling also in der hier üblichen Art zu reden. So wie ihr nun, wenn ich wirklich ein Fremder wäre, mir es nachsehen würdet, dass ich in jener Mundart und weise redete, [\[18 St.1 A\]](#) worin ich erzogen worden, eben so erbitte ich mir auch nun dieses billige, wie mich dünkt, von Euch, dass ihr nämlich die Art zu reden überschet, vielleicht ist sie schlechter vielleicht auch wohl gar besser, und nur dies erwäget und Acht darauf habet, ob das recht ist oder nicht was ich sage. Denn dies ist des Richters Tüchtigkeit, des Redners aber die Wahrheit zu reden. Zuerst nun, ihr Athener, muss ich mich wohl verteidigen gegen das, dessen ich zuerst fälschlich angeklagt bin und gegen meine ersten Ankläger, und hernach gegen der späteren späteres. [\[B\]](#) Denn viele Ankläger habe ich schon bei euch gehabt und schon vor vielen Jahren, und die nichts Wahres sagten, welche ich mehr fürchte als den Anytos, obgleich auch er furchtbar ist. Allein jene sind furchtbarer, ihr Männer, welche viele von euch schon als Kinder an sich gelockt und überredet, mich aber beschuldigen haben ohne Grund, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrüble und auch das Unterirdische alles erforscht habe, und Unrecht zu Recht mache. [\[C\]](#) Diese, ihr Athener, welche solche Gerüchte verbreitet haben, sind meine furchtbaren Ankläger. Denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche,

glaube auch nicht einmal Götter. Ferner sind auch dieser Ankläger viele, und viele Zeit hindurch haben sie mich verklagt, und in dem Alter zu euch geredet wo ihr wohl sehr leicht glauben musstet, weil ihr Kinder wart, einige von euch wohl auch Knaben, und offenbar an leerer Stätte klagten sie, wo sich keiner verteidigte. [D] Das übelste aber ist, dass man nicht einmal ihre Namen wissen und angeben kann, außer etwa wenn ein Komödienschreiber darunter ist. Die übrigen aber, welche euch gehässig und verleumderisch aufgestachelt, und auch die selbst nur überredet andere überredenden, in Absicht dieser aller bin ich ganz ratlos. Denn weder hierher zur Stelle bringen noch ausfragen kann ich irgendeinen von ihnen, sondern muss ordentlich wie mit Schatten kämpfen in meiner Verteidigung und ausfragen, ohne dass einer antwortet. Nehmet also auch ihr an, wie ich sage, dass ich zweierlei Ankläger gehabt habe, die Einen die mich eben erst verklagt haben, die Andern die von ehemals die ich meine, und glaube, dass ich mich gegen diese zuerst verteidigen muss. Denn auch ihr habt jenen als sie klagten zuerst Gehör gegeben, und weit mehr als diesen späteren.

Wohl! Verteidigen Muss ich mich also, ihr Athener, und den Versuch machen, [\[19 St.1 A\]](#) eine angeschuldigte Meinung, die ihr seit langer Zeit hegt, euch in so sehr kurzer Zeit zu nehmen. Ich wünschte nun zwar wohl, dass dieses so erfolgte, wenn es so besser ist für euch sowohl als für mich, und dass ich etwas gewönne durch meine Verteidigung. Ich glaube aber, dieses ist schwer, und keineswegs entgeht mir, wie es damit steht. Doch dieses gehe nun, wie es Gotte genehm ist, mir gebührt dem Gesetz zu gehorchen und mich zu verteidigen.

Rufen wir uns also zurück von Anfang her, was für eine Anschuldigung es doch ist, aus welcher [B] mein übler Ruf entstanden ist, worauf auch Melitos bauend diese Klage gegen mich eingegeben hat.

Wohl! Mit was für Reden also verleumdeten mich meine Verleumder? Als wären sie ordentliche Kläger, so muss ich ihre beschworene Klage ablesen: „Sokrates frevelt und treibt Torheit indem er unterirdische und himmlische Dinge untersucht und Unrecht zu Recht macht, und dies auch andere lehrt.“ [C] Solcherlei ist sie etwa, denn solcherlei habt ihr selbst gesehen in des Aristophanes Komödie, wo ein Sokrates vorgestellt wird, der sich rühmt in der Luft zu gehen, und viele andere Albernheiten vorbringt, wovon ich weder viel noch wenig verstehe. Und nicht sage ich dies um eine solche Wissenschaft zu schmähen, es kann ja jemand in diesen Dingen wirkliches Wissen besitzen, - möchte ich mich doch nicht solcher Anklagen vom Melitos zu erwehren haben! - sondern nur, ihr Athener, [D] weil ich eben von diesen Dingen nichts verstehe. Und zu Zeugen rufe ich einen großen Teil von euch selbst, und fordere euch auf, einander zu berichten und zu erzählen, so viele eurer jemals mich reden gehört haben. Deren aber gibt es viele unter euch. So erzählt euch nun, ob jemals einer unter euch mich viel oder wenig über dergleichen Dinge hat reden gehört. Und hieraus könnt ihr ersehen, dass es eben so auch mit allem übrigen steht, was die Leute von mir sagen.

[E] Aber es ist eben weder hieran etwas, noch auch wenn ihr etwa von einem gehört habt, ich gäbe mich dafür aus Menschen zu erziehen und verdiente Geld damit, auch das ist nicht wahr. Denn auch das scheint mir meines Teils wohl etwas schönes zu sein, wenn jemand im Stande wäre Menschen zu erziehen wie Gorgias, der Leontiner, und Prodikos, der Keier, und auch Hippias von Elis. Denn diese alle, ihr Männer, verstehen das, in allen Städten umherziehend die Jünglinge, die dort unter ihren Mitbürgern zu wem sie wollten sich unentgeltlich halten könnten, diese überreden sie mit [\[20 St.1 A\]](#) Hintansetzung jenes Umganges sich Geld bezahlend zu ihnen zu halten und ihnen noch Dank dazu zu wissen. Ja es gibt auch hier noch einen andern Mann, einen Parier, von dessen Aufenthalt ich erfuhr. Ich traf nämlich auf einen Mann der den Sophisten mehr Geld gezahlt hat als alle übrigen zusammen, Kallias den Sohn des Hipponikos. Diesen fragte ich also, denn er hat zwei Söhne: Wenn deine Söhne, Kallias, sprach ich, Füllen oder Kälber wären, wüssten wir wohl einen Aufseher für sie zu finden oder zu Dingen, der sie gut und tüchtig machen würde in der ihnen angemessenen Tugend, [B] es würde nämlich ein Bereuter sein oder ein Landmann, nun sie aber Menschen sind, was für einen Aufseher bist du gesonnen ihnen zu geben? Wer ist wohl in dieser menschlichen und bürgerlichen Tugend ein

Sachverständiger? Denn ich glaube doch, du hast darüber nachgedacht, da du Söhne hast. Gibt es einen, sprach ich, oder nicht? O freilich, sagte er. Wer doch, sprach ich, und von Wannen? Und um welchen Preis lehrt er? Euenos, der Parier, antwortete er, für fünf Minen. Da pries ich den Euenos glücklich, wenn er wirklich diese Kunst besäße und so vortrefflich lehrte. Ich also würde gewiss mich recht damit rühmen und groß tun, wenn ich dies verstünde, aber ich verstehe es eben nicht, ihr Athener. [C]

Vielleicht nun möchte jemand von euch einwenden: Aber Sokrates, was ist denn also dein Geschäft? Woher sind diese Verleumdungen dir entstanden? Denn gewiss, wenn du nichts besonders betriebest vor andern, es würde nicht solcher Ruf und Gerede entstanden sein, wenn du nicht ganz etwas anders tätest als andere Leute. So sage uns doch, was es ist, damit wir uns nicht auf Geratewohl unsere eignen Gedanken machen über dich. Dies dünkt mich mit Recht zu sagen wer es sagt, und ich will versuchen euch zu zeigen was dasjenige ist, [D] was mir den Namen und den üblen Ruf gemacht hat. Höret also, und vielleicht wird manchen von euch bedünken ich scherzte, glaubet indes sicher, dass ich die reine Wahrheit rede. Ich habe nämlich, ihr Athener, durch nichts anders als durch eine gewisse Weisheit diesen Namen erlangt. Durch was für eine Weisheit aber? Die eben vielleicht die menschliche Weisheit ist. Denn ich mag in der Tat wohl in dieser Weise sein, [E] jene aber deren ich eben erwähnt sind vielleicht Weise in einer Weisheit, die nicht dem Menschen angemessen ist, oder ich weiß nicht was ich sagen soll, denn ich verstehe sie nicht, sondern wer das sagt, der lügt es und sagt es mir zur Verleumdung. Und ich bitte euch, ihr Athener, erregt mir kein Grollen, selbst wenn ich euch etwas vorlaut zu reden dünken sollte. Denn nicht meine Rede ist es, die ich vorbringe, sondern auf einen ganz glaubwürdigen Urheber will ich sie euch zurückführen. Über meine Weisheit nämlich, ob sie wohl eine ist und was für eine, will ich euch zum Zeugen stellen den Gott in Delphoi. Den Chairephon kennt ihr doch, [\[21 St.1 A\]](#) dieser war mein Freund von Jugend auf, und auch euer des Volkes Freund war er, und ist bei dieser letzten Flucht mit geflohen, und mit euch auch zurückgekehrt. Und ihr wisst doch, wie Chairephon war, wie heftig in allem, was er auch beginnen mochte. So auch als er einst nach Delphoi gegangen war, erkühnte er sich hierüber ein Orakel zu begehren; nur, wie ich sage, kein Grollen ihr Männer. Er fragte also, ob wohl Jemand weiser wäre als ich. Da leugnete nun die Pythia, dass jemand weiser wäre. Und hierüber kann euch dieser sein Bruder hier Zeugnis ablegen, da jener bereits verstorben ist. [B] Bedenket nun, weshalb ich dieses sage. Ich will euch nämlich erklären, woher doch die Verleumdung gegen mich entstanden ist. Denn nachdem ich dieses gehört, gedachte ich bei mir also: Was meint doch wohl der Gott? Und was will er etwa andeuten? Denn das bin ich mir doch bewusst, dass ich weder viel noch wenig weise bin. Was meint er also mit der Behauptung ich sei der weiseste? Denn lügen wird er doch wohl nicht, das ist ihm ja nicht gestattet. Und lange Zeit konnte ich nicht begreifen was er meinte, [E] endlich wendete ich mich gar ungern zur Untersuchung der Sache auf folgende Art. Ich ging zu einem von den für weise gehaltenen, um dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch wohl weiser als ich, du aber hast auf mich ausgesagt. Indem ich nun diesen beschaute, denn ihn mit Namen zu nennen ist nicht nötig, es war, aber einer von den Staatsmännern, auf welchen schauend es mir folgendergestalt erging, ihr Athener. Im Gespräch mit ihm schien mir dieser Mann [D] zwar vielen andern Menschen auch am meisten, aber sich selbst sehr weise vorzukommen, es zu sein aber gar nicht. Darauf nun versuchte ich ihm zu zeigen, er glaubte zwar weise zu sein, wäre es aber nicht, wodurch ich dann ihm selbst verhasst ward und vielen der Anwesenden. Indem ich also fortging, gedachte ich bei mir selbst, als dieser Mann bin ich nun freilich weiser. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas Tüchtiges oder Sonderliches wissen, allein dieser doch meint zu wissen, da er nicht weiß, ich aber wie ich eben nicht weiß, so meine ich es auch nicht. [E] Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen. Hierauf ging ich dann zu einem andern von den für noch weiser als jener geltenden, und es dünkte mich eben dasselbe, und ich wurde dadurch ihm selbst sowohl als vielen andern verhasst. Nach diesem nun ging ich schon nach der Reihe, bemerkend freilich und bedauernd, und auch in Furcht darüber, dass ich mich verhasst machte. Doch aber

dünkte er mich notwendig des Gottes Sache über alles andere zu setzen, und so musste ich denn gehen immer dem Orakel nachdenkend, was es wohl meine, zu Allen welche dafür galten etwas zu wissen. Und beim Hunde, [\[22 St.1 A\]](#) ihr Athener, denn ich muss die Wahrheit zu euch reden, wahrlich es erging mir so. Die berühmtesten dünkten mich beinahe die armseligsten zu sein, wenn ich es dem Gott zufolge untersuchte, andere minder geachtete aber noch eher für vernünftig gelten zu können. Ich muss euch wohl mein ganzes Abenteuer berichten mit was für Arbeiten gleichsam ich mich gequält habe, damit das Orakel mir ja ungetadelt bliebe. Nach den Staatsmännern nämlich ging ich zu den Dichtern, [\[B\]](#) den tragischen sowohl als den dithyrambischen und den übrigen, um dort mich selbst auf der Tat zu ergreifen als unwissender denn sie. Von ihren Gedichten also diejenigen vornehmend, welche sie mir am vorzüglichsten schienen ausgearbeitet zu haben, fragte ich sie aus, was sie wohl damit meinten, auf dass ich auch zugleich etwas lernte von ihnen. Schämen muss ich mich nun freilich, ihr Männer, euch die Wahrheit zu sagen, dennoch soll sie gesagt werden. Um es nämlich gerade heraus zu sagen, fast sprachen alle Anwesenden besser als sie selbst über das was sie gedichtet hatten. [\[C\]](#) Ich erfuhr also auch von den Dichtern in kurzem dieses, dass sie nicht durch Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung, eben wie die Wahrsager und Orakelsänger. Denn auch diese sagen viel schönes, wissen aber nichts von dem, was sie sagen, eben so nun ward mir deutlich dass es auch den Dichtern erginge. Und zugleich merkte ich, dass sie glaubten um ihrer Dichtung willen auch in allem übrigen sehr weise Männer zu sein, [\[D\]](#) worin sie es nicht waren. Fort ging ich also auch von ihnen mit dem Glauben, sie um das nämliche zu übertreffen wie auch die Staatsmänner. Zum Schluss nun ging ich auch zu den Handwerkern. Denn von mir selbst wusste ich, dass ich gar nichts weiß um es gerade heraus zu sagen, von diesen aber wusste ich doch, dass ich sie vielerlei schönes wissend finden würde. Und darin betrog ich mich nun auch nicht, sondern sie wussten wirklich was ich nicht wusste, und waren in sofern weiser. Aber denselben Fehler wie die Dichter, [\[E\]](#) dünkte mich, hatten auch diese trefflichen Meister. Weil er seine Kunst gründlich erlernt hatte, wollte jeder auch in den andern wichtigsten Dingen sehr weise sein, und diese ihre Torheit verdeckte jene ihre Weisheit. So dass ich mich selbst auch befragte im Namen des Orakels, welches ich wohl lieber möchte: so sein wie ich war, gar nichts verstehend von ihrer Weisheit aber auch nicht behaftet mit ihrem Unverstande, oder aber in beiden Stücken so sein wie sie. Da antwortete ich denn mir selbst und dem Orakel, es wäre mir besser so zu sein wie ich war.

Aus dieser Nachforschung also, ihr Athener, sind mir viele Feindschaften entstanden, [\[23 St.1 A\]](#) und zwar die beschwerlichsten und lästigsten, so dass viel Verleumdung daraus entstand, und auch der Ruf, dass es hieß ich wäre ein Weiser. Es glauben nämlich jedesmal die Anwesenden, ich verstehe mich selbst darauf, worin ich einen Andern zu Schanden mache. Es scheint aber, ihr Athener, in der Tat der Gott weise zu sein, und mit diesem Orakel dies zu sagen, dass die menschliche Weisheit sehr wenigens nur wert ist oder gar nichts, und offenbar nicht dies von Sokrates zu sagen, sondern nur mich zum Beispiel erwähnend sich meines Namens zu bedienen, [\[B\]](#) wie wenn er sagte: Unter euch ihr Menschen ist der der weiseste, der wie Sokrates einsieht, dass er in der Tat nichts wert ist was die Weisheit anbelangt. Dieses nun gehe ich auch jetzt noch umher nach des Gottes Anweisung zu untersuchen und zu erforschen, wo ich nur einen für weise halte von Bürgern und Fremden, und wenn er es mir nicht zu sein scheint, so helfe ich dem Gotte und zeige ihm, dass er nicht weise ist. Und über diesem Geschäft habe ich nicht Muße gehabt [\[C\]](#) weder in den Angelegenheiten der Stadt etwas der Rede wert zu leisten, noch auch in meinen häuslichen, sondern in tausendfältiger Armut lebe ich wegen dieses dem Gotte geleisteten Dienstes. Über dieses aber folgen mir die Jünglinge, welche die meiste Muße haben, der reichsten Bürger Söhne also, freiwillig, und freuen sich zu hören wie die Menschen untersucht werden, oft auch tun sie es mir nach und versuchen selbst andere zu untersuchen, [\[D\]](#) und finden dann, glaube ich, eine große Menge solcher Menschen, welche zwar glauben etwas zu wissen, wissen aber wenig oder nichts. Deshalb nun zürnen die von ihnen untersuchten mir und nicht ihnen und sagen, Sokrates ist doch ein ganz ruchloser Mensch und verderbt die Jünglinge. Und wenn sie jemand fragt was doch treibt er und was lehrt er sie, so haben sie freilich nichts zu

sagen weil sie nichts wissen, um aber nicht verlegen zu erscheinen, sagen sie dies, was gegen alle Freunde der Wissenschaft bei der Hand ist, die Dinge am Himmel und unter der Erde, und keine Götter glauben [E] und Unrecht zu Recht machen. Denn die Wahrheit denke ich, möchten sie nicht sagen wollen, dass sie nämlich offenbar werden als solche, die zwar vorgeben etwas zu wissen, wissen aber nichts. Weil sie nun, denke ich, ehrgeizig sind und heftig, und ihrer viele, welche einverstanden mit einander und nur vermutend von mir reden, so haben sie schon lange und gewaltig mit Verleumdungen euch die Ohren angefüllt. Aus diesen sind Melitos gegen mich aufgestanden, und Anytos und Lykon, Melitos, der Dichter wegen mir aufsässig, Anytos, wegen der Handwerker und Staatsmänner, [\[24 St.1 A\]](#) Lykon aber, wegen der Redner. So dass, wie ich auch gleich anfangs sagte, ich mich wundern müsste, wenn ich im Stande wäre, in so kurzer Zeit diese so sehr oft wiederholte Verleumdung euch auszureden. Dieses, ihr Athener, ist euch die Wahrheit, ohne weder kleines noch großes verhehlt oder entrückt zu haben sage ich sie euch. Wiewohl ich fast weiß, dass ich eben deshalb verhasst bin. Welches eben ein Beweis ist, dass ich die Wahrheit rede, und dass dieses mein übler Ruf ist und dies die Ursachen davon sind. Und wenn ihr, sei es nun jetzt oder in der Folge, die Sache untersucht werdet ihr es so finden. [B]

Gegen das nun, was meine ersten Ankläger geklagt haben, sei diese Verteidigung hinlänglich vor euch. Gegen Melitos aber, den guten und vaterlandsliebenden, wie er ja sagt, und gegen die Späteren will ich hiernächst versuchen mich zu verteidigen. Wiederum also lasst uns, wie sie denn andere Ankläger sind, nun auch ihre beschworene Klage vornehmen. Sie lautet aber etwa so: Sokrates, sagt er, frevele indem er die Jugend verderbe und die Götter welche der Staat annimmt, nicht annehme, [C] sondern anderes neues daimonisches. Das ist die Beschuldigung, und von dieser Beschuldigung wollen wir nun jedes einzelne untersuchen. Er sagt also ich frevele durch Verderb der Jugend. Ich aber, ihr Athener, sage, Melitos frevelt, indem er mit ernsthaften Dingen Scherz treibt, und leichtsinnig Menschen aufs Leben anklagt, und sich eifrig und besorgt anstellt für Gegenstände um die doch dieser Mann sich nie im geringsten bekümmert hat. Dass sich aber dies so verhalte, will ich versuchen auch euch zu zeigen.

Her also zu mir Melitos und sprich! [D] Nicht wahr, dir ist das sehr wichtig, dass die Jugend aufs beste gedeihe?

Mir freilich.

So komm also und sage diesen, wer sie denn besser macht? Denn offenbar weißt du es doch, da es dir so angelegen ist. Denn den Verderber hast du wohl aufgefunden, mich wie du behauptest, und vor diese hergeführt und verklagt, so komm denn und nenne ihnen auch den Besserer, und zeige an wer es ist! Siehst du, o Melitos, wie du schweigst und nichts zu sagen weißt? Dünkt dich denn das nicht schändlich zu sein, und Beweis genug für das, was ich sage, [E] dass du dich hierum nie bekümmert hast? So sage doch, du Guter, wer macht sie besser?

Die Gesetze.

Aber danach frage ich nicht, Bester, sondern welcher Mensch, der freilich diese zuvor auch kennt, die Gesetze.

Diese hier, o Sokrates, die Richter.

Was sagst du, o Melitos? Diese hier sind im Stande die Jugend zu bilden und besser zu machen?

Ganz gewiss.

Etwa alle? Oder einige nur von ihnen, andere aber nicht?

Alle.

Herrlich, bei der Hera gesprochen! Und ein großer Reichtum von solchen die uns im Guten fördern! Wie aber, [\[25 St.1 A\]](#) machen auch diese Zuhörer sie besser oder nicht?

Auch diese.

Und wie die Ratsmänner?

Auch die Ratsmänner.

Aber, o Melitos, verderben nicht etwa die in der Gemeinde, die Gemeindemänner, die Jugend? Oder machen auch diese alle sie besser?

Auch diese.

Alle Athener also machen sie, wie es scheint, gut und edel, mich ausgenommen, ich aber allein verderbe sie. Meinst du es so?

Allerdings gar sehr meine ich es so.

In eine große Unseligkeit verdammt du mich also! Antworte mir aber, [B] dünkt es dich mit den Pferden auch so zu stehen, dass alle Menschen sie bessern und nur einer sie verdirbt? Oder ist nicht ganz im Gegenteil nur Einer geschickt sie zu bessern, oder Wenige, die Bereuter, die meisten aber, wenn sie mit Pferden umgehen und sie gebrauchen, verderben sie? Verhält es sich nicht so, Melitos, bei Pferden und allen andern Tieren? Allerdings so, du und Anytos mögen es nun leugnen oder zugeben. Gar glücklich stände es freilich um die Jugend, [C] wenn Einer allein sie verderbte, die andern aber alle sie zum Guten förderten. Aber, Melitos, du zeigst eben hinlänglich, dass du niemals an die Jugend gedacht hast, und offenbarst deutlich deine Gleichgültigkeit, dass du dich nie um das bekümmert hast, weshalb du mich hierher forderst. Weiter, sage uns doch beim Zeus, Melitos, ob es besser ist unter guten Bürgern wohnen oder unter schlechten? Freund, lieber, antworte doch! Ich frage dich ja nichts Schweres. Tun die schlechten nicht allemal, denen etwas Übles, die ihnen jedesmal am nächsten sind, [D] die Guten aber etwas Gutes?

Allerdings.

Ist also wohl Jemand, der von denen mit welchen er umgeht lieber will beschädigt sein als geholfen? Antworte mir du Guter. Denn das Gesetz befiehlt dir zu antworten. Will wohl Jemand beschädigt werden?

Wohl nicht.

Wohlan denn, forderst du mich hierher als Verderber und Verschlimmerer der Jugend, so dass ich es vorsätzlich sein soll oder unvorsätzlich?

Vorsätzlich, meine ich.

Wie doch, o Melitos, soviel bist du weiser in deinem Alter [E] als ich in dem meinigen, dass du zwar einsiehst wie die schlechten allemal denen übles zufügen die ihnen am nächsten sind, die Guten aber Gutes, ich aber es so weit gebracht habe im Unverstande, dass ich auch das nicht einmal weiß, wie ich wenn ich einen von meinen Nächsten schlecht mache, selbst Gefahr laufe Übles von ihm zu erdulden? So dass ich mir dieses große Übel vorsätzlich anrichte, wie du sagst? Das glaube ich dir nicht, Melitos, ich meine aber auch kein anderer Mensch glaubt es dir, sondern entweder ich verderbe sie gar nicht, oder ich verderbe sie unvorsätzlich, [\[26 St.1 A\]](#) so dass du doch in beiden Fällen lügst. Verderbe ich sie aber unvorsätzlich, so ist es, und zwar unvorsätzlicher Vergehen wegen nicht gesetzlich, Jemand hierher zu fordern, sondern ihn für sich allein zu nehmen und so zu belehren und zu ermahnen. Denn offenbar ist, dass wenn ich belehrt bin, ich aufhören werde mit dem was ich unvorsätzlich tue. Dich aber mit mir einzulassen und mich zu belehren, das hast du vermieden und nicht gewollt, sondern hierher forderst du mich, wohin gesetzlich ist nur die zu fordern, welche der Züchtigung bedürfen und nicht der Belehrung. Doch, ihr Athener, das ist wohl schon offenbar, was ich sagte, dass sich Melitos um diese Sache nie weder viel noch wenig bekümmert hat!

[B] Indes aber sage uns Melitos, auf welche Art du denn behauptest, dass ich die Jugend verderbe? Oder offenbar nach deiner Klage die du eingegeben, indem ich lehre die Götter nicht zu glauben, welche der Staat glaubt, sondern allerlei neues daimonisches. Ist das nicht deine Meinung, dass ich sie durch solche Lehre verderbe?

Freilich, gar sehr ist das meine Meinung.

Nun dann, bei eben diesen Göttern, o Melitos, von denen jetzt die Rede ist, sprich noch deutlicher mit mir und mit diesen Männern hier. Denn ich kann nicht verstehen [C] ob du meinst

ich lehre zu glauben, dass es gewisse Götter gäbe, so dass ich also doch selbst Götter glaube und nicht ganz und gar gottlos bin, noch also hierdurch frevele, nur jedoch die nicht, welche der Staat, und ob du mich deshalb verklagst, dass ich andere glaube, oder ob du meinst, ich selbst glaube überall gar keine Götter, und lehre dies auch andere?

Dieses meine ich, dass du überall gar keine Götter glaubst.

O wunderlicher Melitos! Wie kommst du doch darauf dies zu meinen? Halte ich also auch weder Sonne noch Mond für Götter, wie die übrigen Menschen?

Nein, beim Zeus, ihr Richter! [D] Denn die Sonne, behauptet er, sei ein Stein, und der Mond sei Erde.

Du glaubst wohl den Anaxagoras anzuklagen, lieber Melitos? Und denkst so gering von diesem, und hältst die Richter für so unerfahren in Schriften, dass sie nicht wüssten, wie des Klazomenier Anaxagoras Schriften voll sind von dergleichen Sätzen? Und also auch die jungen Leute lernen wohl das von mir, was sie sich manchmal für höchstens eine Drachme in der Orchester kaufen, und dann den Sokrates auslachen können, wenn er für sein ausgibt, was überdies noch so sehr ungereimt ist? Also, beim Zeus, so ganz dünke ich dich gar keinen Gott zu glauben?

[E] Nein eben, beim Zeus, auch nicht im mindesten.

Du glaubst wenig genug, o Melitos, jedoch, wie mich dünkt, auch dir selbst. Denn mich dünkt dieser Mann, ihr Athener, ungemein übermütig und ausgelassen, und ordentlich aus Übermut und Ausgelassenheit diese Klage wie einen Jugendstreich angestellt zu haben. [\[27 St.1 A\]](#) Denn es sieht aus, als habe er ein Rätsel ausgesonnen, und wollte nun versuchen, ob wohl der weise Sokrates nicht merken wird, wie ich Scherz treibe und mir selbst widerspreche in meinen Reden, oder ob ich ihn, und die Andern welche zuhören, hintergehen werde. Denn dieser scheint mir ganz offenbar sich selbst zu widersprechen in seiner Anklage, als ob er sagte, Sokrates frevelt indem er keine Götter glaubt, sondern Götter glaubt, wiewohl einer das doch nur im Scherz sagen kann! Erwägt aber mit mir, ihr Männer, warum ich finde, dass er dies sagt. Du aber antworte uns, o Melitos. Ihr aber, [B] was ich euch von Anfang an gebeten habe, denkt wohl daran, mir keine Unruhe zu erregen, wenn ich auf meine gewohnte Weise die Sache führe. Gibt es wohl einen Menschen, o Melitos, welcher, dass es menschliche Dinge gebe, zwar glaubt, Menschen aber nicht glaubt? Er soll antworten, ihr Männer, und nicht anderes und statt dessen Unruhe verursachen! Gibt es einen, der zwar keine Pferde glaubt, aber doch Dinge von Pferden? Oder zwar keine Flötenspieler glaubt, aber doch Dinge von Flötenspielern? Nein es gibt keinen, bester Mann, wenn du doch nicht antworten willst, will ich es dir und den übrigen hier sagen. Aber das nächste beantworte: [C] Gibt es einen, welcher zwar, dass es daimonische Dinge gebe glaubt, Daimonen aber nicht glaubt?

Es gibt keinen.

Wie bin ich dir verbunden, dass du endlich, von diesem gezwungen, geantwortet hast.

Daimonisches nun behauptest du, dass ich glaube und lehre, sei es nun neues oder altes, also Daimonisches glaube ich doch immer nach deiner Rede? Und das hast du ja selbst beschworen in der Anklageschrift. Wenn ich aber Daimonisches glaube, so muss ich doch ganz notwendig auch Daimonen glauben. Ist es nicht so? Wohl ist es so! Denn ich nehme an, dass du einstimmt, da du ja nicht antwortest. Und die Daimonen halten wir die nicht für Götter entweder, [D] oder doch für Söhne von Göttern? Sagst du ja oder nein?

Ja, freilich.

Wenn ich also Daimonen glaube, wie du sagst, und die Daimonen sind selbst Götter, das wäre ja ganz das, was ich sage, dass du Rätsel vorbringst und scherzest, wenn du mich, der ich keine Götter glauben soll, hernach doch wieder Götter glauben lässt, da ich ja Daimonen glaube. Wenn aber wiederum die Daimonen Kinder der Götter sind, unechte von Nymphen oder andern denen sie ja auch zugeschrieben werden, welcher Mensch könnte dann wohl glauben, dass es Kinder der Götter gäbe, Götter aber nicht? Eben so ungereimt wäre das ja, als wenn Jemand glauben wollte,

Kinder gebe es wohl von Pferden und Eseln, [E] Maulesel nämlich, Esel aber und Pferde wollte er nicht glauben, dass es gäbe. Also Melitos, es kann nicht anders sein, als dass du entweder um uns zu versuchen diese Klage angestellt hast, oder in gänzlicher Verlegenheit darum was für ein wahres Verbrechen du mir wohl anschuldigen könntest. Wie du aber irgend einen Menschen, der auch nur ganz wenig Verstand hat, überreden willst, dass ein und derselbe Mensch Daimonisches und Göttliches glaubt, und wiederum derselbe doch auch weder Daimonen noch Götter noch Heroen, das ist doch auf keine Weise zu ersinnen. [\[28 St.1 A\]](#) Jedoch, ihr Athener, dass ich nicht strafbar bin in Beziehung auf die Anklage des Melitos, darüber scheint mir keine große Verteidigung nötig zu sein, sondern schon dieses ist genug.

Was ich aber bereits im vorigen sagte, dass ich bei vielen gar viel verhasst bin, wisst nur, das ist wahr. Und das ist es auch, dem ich unterliegen werde, wenn ich unterliege, nicht dem Melitos, nicht dem Anytos, sondern dem üblen Ruf und dem Hass der Menge, dem auch schon viele andere treffliche Männer unterliegen mussten und, glaube ich, noch ferner unterliegen werden, [B] und ist wohl nicht zu besorgen dass er bei mir sollte stehen bleiben.

Vielleicht aber möchte einer sagen: Aber schämst du dich denn nicht, Sokrates, dass du dich mit solchen Dingen befasst hast, die dich nun in Gefahr bringen zu sterben? Ich nun würde diesem die billige Rede entgegenen: Nicht gut sprichst du, lieber Mensch, wenn du glaubst Gefahr um Leben und Tod müsse in Anschlag bringen, wer auch nur ein wenig nutz ist, und müsse nicht vielmehr allein darauf sehn, wenn er etwas tut, ob es recht getan ist oder unrecht, ob eines rechtschaffenen Mannes Tat oder eines schlechten. [C] Denn elende wären ja nach deiner Rede die Halbgötter gewesen, welche vor Troja geendet haben, und vorzüglich vor andern der Sohn der Thetis, welcher ehe er etwas schändliches ertragen wollte, die Gefahr so verachtete, dass obgleich seine Mutter, die Göttin, als er sich aufmachte den Hektor zu töten, ihm so ungefähr wie ich glaube zuredete: [D] „wenn du, Sohn, den Tod deines Freundes Patroklos rächest und den Hektor tötest, so musst du selbst sterben, denn“, sagt sie, „alsbald nach Hektor ist dir dein Ende bestimmt“, er dennoch dieses hörend den Tod und die Gefahr gering achtete, und weit mehr das fürchtend, als ein schlechter Mann zu leben und die Freunde nicht zu rächen, ihr antwortete: „Möcht' ich sogleich hinsterven nachdem ich den Beleidiger gestraft, und nicht verlacht hier sitzen an den Schiffen, umsonst die Erde belastend.“ Meinst du etwa [E] der habe sich um Tod und Gefahr bekümmert? Denn so, ihr Athener, verhält es sich in der Tat. Wohin jemand sich selbst stellt in der Meinung es sei da am besten, oder wohin einer von seinen Obern gestellt wird, da muss er wie mich dünkt jede Gefahr aushalten, und weder den Tod noch sonst irgendwas in Anschlag bringen gegen die Schande. Ich also hätte Arges getan, ihr Athener, wenn ich, als die Befehlshaber mir einen Platz anwiesen, die ihr gewählt hattet um über mich zu befehlen bei Potidaia, bei Amphipolis und Delion, damals also, wo jene mich hinstellten gestanden hätte wie irgend ein anderer und es auf den Tod gewagt, wo aber der Gott mich hinstellte, wie ich es doch glaubte und annahm, damit ich in Aufsuchung der Weisheit mein Leben hinbrächte, und in Prüfung meiner selbst und anderer, [\[29 St.1 A\]](#) wenn ich da den Tod oder irgend etwas fürchtend aus der Ordnung gewichen wäre. Arg wäre das, und dann in Wahrheit könnte mich einer mit Recht hierher führen vor Gericht, weil ich nicht an die Götter glaubte, wenn ich dem Orakel unfolgsam wäre und den Tod fürchtete, und mich weise dünkte ohne es zu sein. Denn den Tod fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes, als sich dünken man wäre weise und es doch nicht sein. Denn es ist ein Dünkel etwas zu wissen was man nicht weiß. Denn Niemand weiß was der Tod ist, nicht einmal ob er nicht für den Menschen das größte ist unter allen Gütern. Sie fürchten ihn aber, als wüssten sie gewiss, dass er das größte Übel ist.

[B] Und wie wäre dies nicht eben derselbe verrufene Unverstand, die Einbildung etwas zu wissen, was man nicht weiß. Ich nun, ihr Männer, übertreffe vielleicht um dasselbe auch hierin die meisten Menschen. Und wollte ich behaupten, dass ich um irgend etwas weiser wäre: So wäre es um dieses, dass da ich nichts ordentlich weiß von den Dingen in der Unterwelt ich es auch nicht glaube zu wissen, gesetzwidrig handeln aber und dem besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich, dass es übel und schändlich ist. Im Vergleich also mit den Übeln, [C] die ich als Übel kenne, werde ich niemals das wovon ich nicht weiß, ob es nicht ein

Gut ist fürchten oder fliehen. So dass, wenn ihr mich jetzt lossprechet ohne dem Anytos zu folgen, welcher sagt, entweder sollte ich gar nicht hierher gekommen sein, oder nachdem ich einmal hier wäre, sei es ganz unmöglich mich nicht hinzurichten, indem er euch vorstellt, wenn ich nun durchkäme, dann erst würden eure Söhne sich dessen recht befleißigen was Sokrates lehrt und alle ganz und gar verderbt werden. Wenn ihr mir hierauf sagtet: jetzt, Sokrates, [D] wollen wir zwar dem Anytos nicht folgen, sondern lassen dich los unter der Bedingung jedoch, dass du diese Nachforschung nicht mehr betreibst und nicht mehr nach Weisheit suchst, wirst du aber noch einmal darauf betroffen, dass du dies tust, so musst du sterben, wenn ihr mich also wie gesagt auf diese Bedingung losgeben wolltet, so würde ich zu euch sprechen, ich bin euch zwar zugetan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und so lange ich noch atme und es vermag, werde ich nicht aufhören nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zu beweisen, wen von euch ich antreffe, [E] mit meinen gewohnten Reden, wie, bester Mann, als ein Athener aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht für Geld zwar zu sorgen wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs beste befinde sorgst du nicht und hierauf willst du nicht denken? Und wenn jemand unter euch dies leugnet, und behauptet er denke wohl darauf, werde ich ihn nicht gleich loslassen und fortgehen, sondern ihn fragen und prüfen und ausforschen. Und wenn mich dünkt er besitze keine Tugend, behaupte es aber, so werde ich es ihm verweisen, dass er das wichtigste geringer achtet [\[30 St.1 A\]](#) und das schlechtere höher. So werde ich mit Jungen und Alten, wie ich sie eben treffe verfahren und mit Fremden und Bürgern, um soviel mehr aber mit euch Bürgern, als ihr mir näher verwandt seid. Denn so, wisst nur, befiehlt es der Gott. Und ich meines Teils glaube, dass noch nie größeres Gut dem Staate widerfahren ist als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste. Denn nichts anders tue ich, als dass ich umhergehe um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall [B] so sehr zu sorgen als für die Seele, dass diese aufs beste gedeihe, zeigend wie nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum, und alle andern menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche. Wenn ich nun durch solche Reden die Jugend verderbe, so müssten sie ja schädlich sein, wenn aber Jemand sagt, ich rede etwas anderes als dies, der sagt nichts. Dem gemäß nun, würde ich sagen, ihr athenischen Männer, gehorcht nun dem Anytos oder nicht, sprecht mich los oder nicht, [C] dass ich auf keinen Fall anders handeln werde, und müsste ich noch so oft sterben.

Bewahrt Ruhe ihr Athener, sondern harret mir aus bei dem was ich euch gebeten, mir nicht zu toben über das was ich sage, sondern zu hören. Auch wird es euch, glaube ich, heilsam sein wenn ihr es hört. Denn ich bin im Begriff euch noch manches andere zu sagen, worüber ihr vielleicht wütend werden möchtet, aber keineswegs tut das. Denn wisst nur, wenn ihr mich tötet, einen solchen Mann wie ich sage, so werdet ihr mir nicht größeres Leid zufügen als euch selbst. [D] Denn Leid zufügen wird mir weder Melitos, noch Anytos im Mindesten. Sie könnten es auch nicht, denn es ist, glaube ich, nicht in der Ordnung, dass dem besseren Manne von dem schlechteren Leides geschehe. Töten freilich kann mich einer, oder vertreiben oder des Bürgerrechtes berauben. Allein dies hält dieser vielleicht und sonst mancher für große Übel, ich aber gar nicht, sondern weit mehr dergleichen tun, wie dieser jetzt tut, einen andern widerrechtlich suchen hinzurichten. Daher auch jetzt, ihr Athener, ich weit entfernt bin um meiner selbst willen mich zu verteidigen, [E] wie einer wohl denken könnte, sondern um euretwillen, damit ihr nicht gegen des Gottes Gabe an euch etwas sündigt durch meine Verurteilung. Denn wenn ihr mich hinrichtet werdet ihr nicht leicht einen andern solchen finden, der ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt scheinen, von dem Gotte der Stadt beigegeben ist, wie einem großen und edlen Rosse, das aber eben seiner Größe wegen sich zur Trägheit neigt, und der Anreizung durch den Sporn bedarf, wie mich scheint der Gott dem Staate als einen solchen zugelegt zu haben, der ich auch euch einzeln anzuregen zu überreden und zu verweisen [\[31 St.1 A\]](#) den ganzen Tag nicht aufhöre, überall euch anliegend. Ein anderer solcher nun wird euch nicht leicht wieder werden, ihr Männer. Wenn ihr, Athener, also mir folgen wollt, werdet ihr meiner schonen. Ihr aber werdet vielleicht verdrießlich, wie die Schlummernden wenn man sie

aufweckt, um euch stoßen, und mich dem Anytos folgend leichtsinnig hinrichten, dann aber das übrige Leben weiter fort schlafen, wenn euch nicht der Gott wieder einen anderen zuschickt aus Erbarmen. Dass ich aber ein solcher bin, der wohl von dem Gotte der Stadt [B] mag geschenkt sein, das könnt ihr hieraus abnehmen. Denn nicht wie etwas menschliches sieht es aus, dass ich das meinige samt und sonders versäumt habe, und so viele Jahre schon ertrage dass meine Angelegenheiten zurückstehen, immer aber die eurigen betreibe an jeden einzelnen mich wendend, und wie ein Vater oder älterer Bruder ihm zuredend, sich doch die Tugend angelegen sein zu lassen. Und wenn ich hiervon noch einen Genuss hätte und um Lohn andere so ermahnte, so hätte ich noch einen Grund. [C] Nun aber seht ihr ja selbst, dass meine Ankläger, so schamlos sie mich auch alles anderen beschuldigen, dieses doch nicht erreichen konnten mit ihrer Schamlosigkeit, einen Zeugen aufzustellen, dass ich jemals einen Lohn mir ausgemacht oder gefordert hätte. Ich aber stelle, meine ich, einen hinreichenden Zeugen für die Wahrheit meiner Aussage, meine Armut.

[D] Vielleicht könnte auch dies jemanden ungereimt dünken, dass ich um Einzelnen zu raten umhergehe und mir viel zu schaffen mache, öffentlich aber mich nicht erdreiste in eurer Versammlung auftretend dem Staate zu raten. Hiervon nun ist die Ursache, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, dass mir etwas göttliches und daimonisches widerfährt, was auch Melitos in seiner Anklage auf Spott gezogen hat. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören lässt, [E] mir von etwas abredet, was ich tun will, zuredet aber hat sie mir nie. Das ist es, was sich mir widersetzt, dass ich nicht soll Staatsgeschäfte betreiben. Und sehr mit Recht, scheint es mir sich dem zu widersetzen. Denn wisst nur, ihr Athener, wenn ich schon vor langer Zeit unternommen hätte Staatsgeschäfte zu betreiben, so wäre ich auch schon längst umgekommen, und hätte weder euch etwas genutzt noch auch mir selbst. Werdet mir nur nicht böse, wenn ich die Wahrheit rede. Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich sei es nun euch oder einer andern Volksmenge tapfer widersetzt, und viel ungerechtes und gesetzwidriges im Staate zu verhindern sucht, sondern notwendig muss, [\[32 St.1 A\]](#) wer in der Tat für die Gerechtigkeit streiten will, auch wenn er sich nur kurze Zeit erhalten soll, ein zurückgezogenes Leben führen, nicht ein öffentliches. Tüchtige Beweise will ich euch hiervon anführen, nicht Worte, sondern was ihr höher achtet, Tatsachen. Hört also von mir was mir selbst begegnet ist, damit ihr seht, dass ich auch nicht Einem nachgeben würde gegen das Recht aus Todesfurcht, und zugleich dass, wenn ich das nicht täte, ich umkommen müsste. Ich werde euch freilich unangenehme und langweilige Geschichten erzählen, [B] aber doch wahre. Ich nämlich, ihr Athener, habe niemals irgendein anderes Amt im Staate bekleidet, als nur zu Rate bin ich gesessen. Und eben hatte unser Stamm, der Antiochische, den Vortrag, als ihr den Anschlag fasstet die zehn Heerführer, welche die in der Seeschlacht Gebliebenen nicht begraben hatten, sämtlich zu verurteilen, ganz gesetzwidrig, wie es späterhin euch allen dünkte. Da war ich unter allen Prytanen der einzige, der sich euch widersetzte, [C] damit ihr nichts gegen die Gesetze tun möchtet, und euch entgegenstimmte. Und obgleich die Redner bereit waren, mich anzuzeigen und gefangen zu setzen, und ihr es fordertet und schriet, so glaubte ich doch ich müsste lieber mit dem Recht und dem Gesetz die Gefahr bestehen, als mich zu euch gesellen in einem so ungerechten Vorhaben aus Furcht des Gefängnisses oder des Todes. Und dies geschah, als im Staat noch das Volk herrschte. Nachdem aber die Regierung an einige wenige gekommen, so ließen einst die Dreißig mich mit noch vier anderen auf die Tholos holen und trugen uns auf, den Salaminier Leon aus Salamin herzubringen um ihn hinzurichten, [D] wie sie denn dergleichen vieles vielen anderen auch auftrugen, um so viele als irgend möglich in Verschuldungen zu verstricken. Auch da nun zeigte ich wiederum nicht durch Worte, sondern durch die Tat, dass der Tod, wenn euch das nicht zu bürgerlich klingt, mich auch nicht das mindeste kümmerte, nichts Ruchloses aber und nichts Ungerechtes zu begehen mich mehr als alles kümmert. Denn mich konnte jene Regierung, so gewaltig sie auch war, nicht so erschrecken, dass ich etwas unrechtes getan hätte. Sondern als wir von der Tholos herunterkamen, [E] gingen die Viere nach Salamin und brachten den Leon, ich aber ging meines Weges nach Hause. Und vielleicht hätte ich deshalb sterben gemusst, wenn nicht jene Regierung

kurz darauf wäre aufgelöst worden. Dies werden auch sehr viele bezeugen können. Glaubt ihr wohl, dass ich so viele Jahre würde durchgekommen sein, wenn ich die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet, und als ein redlicher Mann sie verwaltend überall dem Recht geholfen, und dies wie es sich gebührt über alles gesetzt hätte? Weit gefehlt, ihr Athener, und eben so wenig irgendein anderer Mensch. [\[33 St.1 A\]](#) Ich also werde mein ganzes Leben hindurch öffentlich wo ich etwas verrichtet und ebenso auch für mich, als ein solcher erscheinen, dass ich nie einem jemals irgend etwas eingeräumt habe wider das Recht, weder sonst jemand noch auch von diesen einem, die meine Verleumder meine Schüler nennen.

Eigentlich aber bin ich nie irgend jemandes Lehrer gewesen. Wenn aber jemand, wie ich rede und mein Geschäft verrichte, Lust hat zu hören, Jung oder Alt, das habe ich nie jemanden missgönnt. Auch nicht etwa nur, wenn ich Geld bekomme, unterrede ich mich, wenn aber keines, dann nicht, sondern auf gleiche Weise stehe ich dem Armen wie dem Reichen bereit zu fragen, [B] und wer da will kann antworten und hören was ich sage. Und ob nun jemand von diesen besser wird oder nicht, davon bin ich nicht schuldig die Verantwortung zu tragen, da ich Unterweisung hierin weder jemals jemanden versprochen, noch auch erteilt habe. Wenn aber einer behauptet jemals von mir etwas gelernt oder gehört zu haben, insbesondere, was nicht auch alle andere, so wisst, dass er nicht die Wahrheit redet. Aber weshalb halten sich wohl einige so gern seit langer Zeit zu mir? Das habt ihr gehört, Athener. [C] Ich habe euch die ganze Wahrheit gesagt, dass sie nämlich diejenigen gern mögen ausforschen hören, welche sich dünken weise zu sein, und es nicht sind. Denn es ist nicht unerfreulich. Mir aber ist dieses, wie ich behaupte, von dem Gotte auferlegt zu tun durch Orakel und Träume, und auf jede Weise, wie nur je göttliche Schickung einem Menschen etwas auferlegt hat zu tun.

Dies, ihr Athener, ist eben so wahr als leicht zu erweisen. Denn wenn ich von unseren Jünglingen einige verderbe, andere verderbt habe, so würden doch, wenn einige unter ihnen bei reiferem Alter eingesehen hätten, dass ich ihnen je in ihrer Jugend zum Bösen geraten, [D] diese selbst jetzt aufstehen um mich zu verklagen und zur Strafe zu ziehen, wollten sie aber selbst nicht, so würden irgend welche von ihren Verwandten, Eltern, Brüder oder andere Angehörige, wenn ich ihren Verwandten irgend böses zugefügt, es mir jetzt gedenken. Auf jeden Fall sind ja viele von ihnen hier zugegen, die ich sehe, [E] zuerst hier Kriton, mein Alters- und Bezirksgenosse, der Vater dieses Kritobulos, dann Lysanias der Sphettier, dieses Aischines Vater, auch Antiphon der Kephesier, des Epigenes Vater. Und andere sind diese, deren Brüder meines Umganges gepflogen, Nikostratos des Theosdotides Sohn, der Bruder des Theodotos, und zwar ist Theodotos tot, der ihn also nicht kann beschwichtigen haben, und Paralos des Demodokos Sohn, dessen Bruder Theages war, [\[34 St.1 A\]](#) und Adeimantos des Ariston Sohn, der Bruder dieses Platon, und Aiantodoros, dessen Bruder dieser Apollodoros ist. Und noch viele andere kann ich euch nennen, von denen doch vor allen Dingen Melitos in seiner Rede irgend einen zum Zeugen sollte aufgerufen haben. Hat er es aber damals vergessen, so rufe er noch einen auf, ich gebe es nach, und er sage es, wenn er so etwas hat. Allein hiervon werdet ihr ganz das Gegenteil finden, ihr Athener, alle willig mir beizustehen, mir dem Verderber, dem Unheilstifter ihrer Verwandten, wie Melitos und Anytos sagen. [B] Denn die Verführten selbst könnten vielleicht Grund haben mir beizustehen, aber die unverderbten schon reiferen Männer, die ihnen verwandt sind, welchen andern Grund hätten diese, mir beizustehen, als den gerechten und billigen, dass sie wissen Melitos lügt, ich aber rede die Wahrheit. Wohl, Athener, was ich zu meiner Verteidigung zu sagen wüsste, das ist etwa dieses, und vielleicht mehr dergleichen.

[C] Vielleicht aber wird mancher unter euch unwillig gegen mich, wenn er an sich selbst denkt, wenn er etwa bei Durchfechtung eines vielleicht weit leichteren Kampfes als dieser, die Richter gebeten und gefleht hat unter vielen Tränen, und seine Kinder mit sich heraufgebracht um nur möglichst viel Erbarmen zu erregen, und viele andere von seinen Verwandten und Freunden, ich aber von dem allen nichts tun will, und das, da ich, wie es scheinen kann, in der äußersten Gefahr schwebe. Vielleicht wird mancher seine Eitelkeit bedenkend sich von mir gekränkt fühlen, und eben hierüber erzürnt im Zorn seine Stimme abgeben. [D] Wenn jemand unter euch so gesinnt ist, ich glaube es zwar nicht, aber wenn doch, so denke ich, meine Rede wird zu billigen sein,

wenn ich ihm sage: Auch ich, o Bester, habe so einige Verwandte. Denn auch ich, wie Homer sagt, entstamme nicht der Eiche oder dem Felsen, sondern Menschen. Daher ich denn Verwandte habe, und auch Söhne, ihr Athener, drei, einer schon herangewachsen, zwei noch Kinder. Dennoch aber [E] werde ich keinen hierher bringen um euch zu erbitten, dass ihr günstig abstimmen möget. Warum doch werde ich nichts dergleichen tun? Nicht aus Eigendünkel, ihr Athener, noch dass ich euch geringschätzte, sondern, ob ich etwa besonders furchtlos bin gegen den Tod oder nicht, das ist eine andere Sache, aber in Beziehung auf das, was rühmlich ist für mich und euch und für die ganze Stadt, dünkt es mich anständig, dass ich nichts dergleichen tue, zumal in solchem Alter und im Besitz dieses Rufes, sei er nun gegründet oder nicht, angenommen ist doch einmal, dass Sokrates sich in etwas [\[35 St.1 A\]](#) auszeichnet vor anderen Menschen. Wenn nun, die unter euch dafür gelten, sich auszuzeichnen durch Weisheit oder Tapferkeit oder welche andere Tugend es sei, sich so betragen wollten, das wäre schändlich, wie ich doch öfters gesehen habe, dass manche die sich etwas dünken, doch wenn sie vor Gericht standen ganz wunderliche Dinge anstellten, meinend was ihnen arges begegnete, wenn sie etwa sterben müssten, gleich als würden sie unsterblich sein, wenn ihr sie nur nicht hinrichtetet. [B] Solche, dünkt mich, machen der Stadt Schande, so dass wohl mancher Fremde denken mag, diese ausgezeichneten Männer unter den Athenern, denen sie selbst unter sich bei der Wahl der Obrigkeiten und allem was sonst ehrenvoll ist den Vorzug einräumen, betragen sich ja nichts besser als die Weiber. Dergleichen also, ihr Athener, dürfen weder wir tun, die wir dafür gelten auch nur irgend etwas zu sein, noch auch wenn wir es täten dürft ihr es dulden, sondern eben dies zeigen, [C] dass ihr weit eher den verurteilt, der euch solche Trauerspiele vorführt und die Stadt lächerlich macht, als den der sich ruhig verhält. Abgesehen aber von dem rühmlichen, dünkt es mich, auch nicht einmal recht den Richter zu bitten, und sich durch Bitten loszuhelfen, sondern belehren muss man ihn und überzeugen. Denn nicht dazu ist der Richter gesetzt, das Recht zu verschenken, sondern es zu beurteilen, und er hat geschworen, nicht sich gefällig zu erweisen gegen wen es ihm beliebt, sondern Recht zu sprechen nach den Gesetzen. [D] Also dürfen weder wir euch gewöhnen an den Meineid, noch ihr euch gewöhnen lassen, sonst würden wir von keiner Seite fromm handeln. Mutet mir also nicht zu, ihr Athener, dergleichen etwas gegen euch zu tun, was ich weder für anständig halte noch für recht, noch für fromm, zumal ich ja, beim Zeus, eben auch der Gottlosigkeit angeklagt bin von diesem Melitos. Denn offenbar wenn ich euch durch Bitten zu etwas überredete oder nötigte gegen euren Schwur, dann lehrte ich euch, nicht zu glauben, dass es Götter gebe, und recht durch die Verteidigung klagte ich mich selbst an, dass ich keine Götter glaubte. Aber weit gefehlt, dass es so wäre! Wohl glaube ich an sie, ihr Athener, wie keiner von meinen Anklägern, und überlasse euch und dem Gotte über mich zu entscheiden, wie es für mich das Beste sein wird und für euch.

Die Rede nach der Verurteilung.

Dass ich nicht unwillig bin, ihr Athener, über dieses Ereignis, dass ihr mich verurteilt habt, [\[36 St.1 A\]](#) dazu trägt noch sonst vieles bei, aber auch nicht unverhofft ist mir das Geschehene geschehen, sondern vielmehr wundere ich mich über die sich ergebende Zahl der beiderseitigen Stimmen. Denn ich glaubte nicht, dass es nur auf so wenig ankommen würde, sondern auf sehr viel. Nun aber, wie man sieht, wenn nur drei Stimmen anders gefallen wären, so wäre ich entkommen. Dem Melitos zwar bin ich auch jetzt entkommen, wie mich dünkt, und nicht nur entkommen, sondern es liegt auch jedem vor Augen, [B] dass wenn nicht Anytos und Lykon aufgetreten wären mich anzuklagen, er tausend Drachmen erlegen müsste, weil er den fünften Teil der Stimmen nicht erlangt hätte.

Zuerkennen also will mir der Mann den Tod. Wohl! Was soll ich mir nun dagegen zuerkennen, ihr Athener? Doch gewiss was ich verdiene! Wie also? Was verdiene ich zu erleiden oder zu büßen, weshalb auch immer ich in meinem Leben nie Ruhe gehalten, sondern unbekümmert um das was den Mehresten wichtig ist, [C] um das Reichwerden und den Hausstand, um Kriegswesen

und Volksrednerei und sonst um Ämter, um Verschwörungen und Parteien die sich in der Stadt hervorgetan, weil ich mich in der Tat für zu gut hielt, um mich durch Teilnahme an solchen Dingen zu erhalten, mich mit nichts eingelassen, [D] wo ich weder euch noch mir etwas nutz gewesen wäre, vielmehr nur darauf bedacht, wie ich jedem einzeln die meines Dafürhaltens größte Wohltat erweisen könnte, mich dessen allein, wie ich behaupte beflleißiget, bemüht jeden von euch zu bewegen, dass er weder für irgend etwas von dem seinigen eher Sorge bis er für sich selbst gesorgt habe wie er immer besser und vernünftiger wo möglich werden konnte, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst, und nach derselben Weise auch nur für alles andere sorgen möchte. [E] Was also verdiene ich dafür zu leiden, dass ich ein solcher bin? Etwas Gutes, ihr Athener, wenn ich der Wahrheit gemäß nach Verdienst mir etwas zuerkennen soll, und zwar etwas Gutes von der Art, wie es mir angemessen ist. Was ist also einem unvermögenden Wohltäter angemessen, welcher der freien Muße bedarf um euch zu ermahnen? Es gibt nichts, was so angemessen ist, ihr Athener, als dass ein solcher Mann im Prytaneion gespeist werde, weit mehr als wenn einer von euch mit dem Rosse oder dem Zweigespann oder dem Viergespann in den olympischen Spielen gesiegt hat. Denn ein solcher bewirkt nur, dass ihr glücklich scheint, ich aber dass ihr es seid, und jener bedarf der Speisung nicht, ich aber bedarf ihrer. Soll ich mir also was ich mit Recht verdiene zuerkennen, [\[37 St.1 A\]](#) so erkenne ich mir dieses zu, Speisung im Prytaneion.

Vielleicht wird euch nun, dass ich dieses sage, ebenso bedünken als was ich von dem Flehen und der Mitleidserregung sagte, als hartnäckiger Eigendünkel. Das ist aber nicht so, ihr Athener, sondern so vielmehr: Ich bin überzeugt, dass ich nie jemanden vorsätzlich beleidige. Euch freilich überzeuge ich davon nicht, weil wir gar zu kurze Zeit mit einander geredet haben. Denn ich glaube wohl, [B] wenn ihr ein Gesetz hättet, wie man es anderwärts hat, über Leben und Tod nicht an einem Tage zu entscheiden, sondern nach mehreren, so wäret ihr wohl überzeugt worden, nun aber ist es nicht leicht in kurzer Zeit sich von so schweren Verleumdungen zu reinigen. Überzeugt also, wie ich bin, dass ich niemand Unrecht zufüge, werde ich doch wahrlich nicht mir selbst Unrecht tun, und selbst gegen mich reden, als ob ich etwas übles verdiente, [C] und mir dergleichen etwas zuerkennen. Was doch befürchtend? Doch dass ich das erleiden müsste, was Melitos mir zuerkennt, und wovon ich nicht zu wissen gestehe, ob es ein Gut oder ein Übel ist? Anstatt dessen also sollte ich von denen Dingen eines wählen und mir zuerkennen, von welchen ich gar wohl weiß, dass sie Übel sind? Etwa Gefängnisstrafe? Und wozu sollte ich doch leben im Kerker, unter dem Befehl der jedesmaligen Obrigkeit? Oder Geldstrafe? Und gefangen zu sein bis ich sie entrichtet habe? Das wäre aber für mich ganz dasselbe wie das Vorige. [D] Denn ich habe kein Geld, wovon ich sie entrichten könnte. Aber die Ausweisung soll ich mir wohl zuerkennen? Die möchtet ihr mir vielleicht wohl zugestehen. Aber von großer Lebenslust müsste ich wohl besessen sein, ihr Athener, wenn ich so unvernünftig wäre, dass ich nicht berechnen könnte, da ihr meine Mitbürger nicht im Stande gewesen seid, meine Lebensweise und meine Reden zu ertragen, sondern sie euch zu beschwerlich und verhasst geworden sind, so dass ihr euch nun davon loszumachen sucht, ob also wohl andere sie leichter ertragen werden? Weit gefehlt, ihr Athener! Ein schönes Leben wäre mir das also, in solchem Alter auszuwandern und immer umhergetrieben [E] eine Stadt mit der andern zu vertauschen. Denn das weiß ich wohl, wohin ich auch komme, werden die Jünglinge meinen Reden zuhören, eben wie hier. Und wenn ich diese von mir weise, so werden sie selbst bei den Alten meine Ausweisung bewirken, weise ich sie nicht von mir, so werden dasselbe doch ihre Väter und Verwandten um jener willen tun. Vielleicht aber wird einer sagen: Also still und ruhig, Sokrates, wirst du nicht im Stande sein nach deiner Ausweisung zu leben? Das nun ist wohl am allerschwersten Manchem von euch begreiflich zu machen. Denn wenn ich sage, das hieße dem Gotte ungehorsam sein, und deshalb wäre es mir unmöglich mich ruhig zu verhalten, so werdet ihr mir nicht glauben als meinte ich etwas anderes als ich sage. [\[38 St.1 A\]](#) Und wenn ich wiederum sage, dass ja eben dies das größte Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten, und über die andern Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient gelebt

zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben wenn ich es sage. Aber gewiss verhält sich dies so, wie ich es vortrage, Athener, nur euch davon zu überzeugen ist nicht leicht. Auch bin ich nicht gewohnt mich selbst etwas Übles wert zu achten. Hätte ich nun Geld, so würde ich mir soviel Geldstrafe zuerkennen als ich entrichten könnte, [B] denn davon hätte ich weiter keinen Schaden. Nun aber, ich habe eben keins, wenn ihr nicht etwa soviel, als ich zu entrichten vermag, mir zuerkennen wollt. Ich vermöchte euch aber vielleicht etwa eine Mine zu entrichten. Die will ich mir also zuerkennen. Platon aber hier und Kriton und Kritobulos und Apollodoros reden mir zu, mir dreißig Minen zuzuerkennen und sie wollten Bürgschaft leisten. Soviel also erkenne ich mir zu, und diese werden euch für dies Geld zuverlässige Bürgen sein.

Die Rede nach dem Todesurteil.

[C] Nur um einer gar kurzen Zeit willen, ihr Athener, werdet ihr nun den Namen behalten und den Vorwurf von denen, welche die Stadt gern lästern mögen, dass ihr den Sokrates hingerichtet habt, diesen weisen Mann. Denn behaupten werden die nun freilich, dass ich weise bin, wenn ich es auch nicht bin, die euch lästern wollen. Hättet ihr nun eine kleine Weile gewartet, so wäre euch ja dies von selbst erfolgt. Denn ihr seht ja mein Alter, dass es schon weit fortgerückt ist im Leben, und nahe am Tode. [D] Ich sage dies aber nicht zu euch allen, sondern nur zu denen, die für meinen Tod gestimmt haben. Und zu eben diesen sage ich auch noch dies: Vielleicht glaubt ihr, Athener, ich unterläge jetzt aus Unvermögen in solchen Reden, durch welche ich euch wohl möchte überredet habe, wenn ich geglaubt hätte alles reden und tun zu dürfen, um nur dieser Klage zu entkommen. Weit gefehlt! Sondern aus Unvermögen unterliege ich freilich, aber nicht an Worten, sondern an Frechheit und Schamlosigkeit, und an dem Willen dergleichen zu euch zu reden, als ihr freilich am liebsten gehört hättet, [E] wenn ich gejammert hätte und gewehklagt, und viel anderes getan und geredet, meiner Unwürdiges, wie ich behaupte, dergleichen ihr freilich gewohnt seid von den andern zu hören. Allein weder vorher glaubte ich der Gefahr wegen etwas Unedles tun zu dürfen, noch auch gereuet es mich, jetzt mich so verteidigt zu haben, sondern weit lieber will ich auf diese Art mich verteidigt haben und sterben, als auf jene und leben. Denn weder vor Gericht noch im Kriege ziemt es weder mir noch irgendjemanden darauf zu sinnen, [\[39 St.1 A\]](#) wie man nur auf irgendeine Art dem Tode entgehen möge. Auch ist ja das bei Gefechten oft sehr offenbar, dass dem Tode einer wohl entfliehen könnte, würde er nur die Waffen weg und wendete sich flehend an die Verfolgenden, und viele andere Rettungsmittel gibt es in jeglicher Gefahr um dem Tode zu entgehen, wenn einer nicht scheut alles zu tun und zu reden. Allein, dass nur nicht dies gar nicht schwer ist, ihr Athener, dem Tode zu entgehen, aber weit schwerer der Schlechtigkeit, denn sie läuft schneller als der Tod. Auch jetzt daher, bin ich [B] als ein langsamer Greis von dem Langsameren gefangen worden, meine Ankläger aber, gewaltig und heftig wie sie sind, von dem Schnelleren der Bosheit. Jetzt also gehe ich hin und bin von euch der Strafe des Todes schuldig erklärt, diese aber sind von der Wahrheit schuldig erklärt, der Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit. Und sowohl ich beruhige mich bei der Erkenntnis, als auch diese.

Dieses nun musste vielleicht so kommen, und ich glaube, dass es ganz gut so ist. Was aber nun hierauf folgen wird, [C] gelüstet mich euch zu weissagen, ihr meine Verurteiler!

Denn ich stehe ja auch schon da, wo vorzüglich die Menschen weissagen, wenn sie nämlich im Begriff sind zu sterben. Ich behaupte also, ihr Männer die ihr mich hinrichtet, es wird sogleich nach meinem Tode eine weit schwerere Strafe über euch kommen, als die mit welcher ihr mich getötet habt. Denn jetzt habt ihr dies getan in der Meinung nun entledigt zu sein von der Rechenschaft über euer Leben. Es wird aber ganz entgegengesetzt für euch ablaufen, [D] wie ich behaupte. Mehrere werden sein, die euch zur Untersuchung ziehen, welche ich nur bisher zurückgehalten, ihr aber gar nicht bemerkt habt. Und um desto beschwerlicher werden sie euch

werden, je jünger sie sind, und ihr um desto unwilliger. Denn wenn ihr meint, durch Hinrichtungen dem Einhalt zu tun, dass euch niemand schelten soll, wenn ihr nicht recht lebt, so bedenkt ihr das sehr schlecht. [E] Denn diese Entledigung ist weder recht ausführbar noch ist sie edel. Sondern jene ist die edelste und leichteste, nicht anderen wehren, sondern sich selbst so einrichten, dass man möglichst gut sei. Dieses will ich euch, die ihr gegen mich gestimmt habt, gewissagt haben, und nun von euch scheiden.

Mit denen aber, welche für mich gestimmt, möchte ich gern noch reden über dieses Ereignis welches sich zugetragen, so lange die Gewalthaber sich noch zurückzuhalten haben, und ich noch nicht dahin gehen muss, wo ich sterben soll. Also, Athener, so lange haltet mir noch aus. Nichts hindert ja uns vertraulich zu unterhalten miteinander so lange es noch vergönnt ist. Denn euch als meinen Freunden [\[40 St.1 A\]](#) will ich gern das erklären, was mir soeben begegnet ist, was es eigentlich bedeutet. Mir ist nämlich, ihr Richter, denn euch benenne ich recht, wenn ich euch Richter nenne, etwas Wunderbares vorgekommen. Meine gewohnte Vorbedeutung nämlich war in der vorigen Zeit wohl gar sehr häufig, und oft in großen Kleinigkeiten widerstand sie mir, wenn ich im Begriff war etwas nicht auf die rechte Art zu tun. Jetzt aber ist mir doch, wie ihr ja selbst seht, dieses begegnet, was wohl mancher für das größte Übel halten könnte, und was auch dafür angesehen wird, dennoch aber hat mir weder als ich des morgens von zu Hause ging das Zeichen des Gottes widerstanden, [B] noch auch als ich hier die Gerichtsstätte betrat, noch auch irgendwo in der Rede, wenn ich etwas sagen wollte. Wiewohl bei anderen Reden es mich oft mitten im Reden aufhielt. Jetzt aber hat es mir nirgends bei dieser Verhandlung, wenn ich etwas tat oder sprach, nicht im mindesten widerstanden. Was für eine Ursache nun soll ich mir hiervon denken? Das will ich euch sagen. Es mag wohl, was mir begegnet ist, etwas gutes sein, und unmöglich können wir recht haben, die wir annehmen der Tod sei ein Übel. Davon ist mir dies ein großer Beweis. [C] Denn unmöglich würde mir das gewohnte Zeichen nicht widerstanden haben, wenn ich nicht begriffen gewesen wäre etwas Gutes auszurichten. Lasst uns aber auch so erwägen, wieviel Ursache wir haben zu hoffen, es sei etwas Gutes. Denn eines von beiden ist das Totsein, entweder soviel als nichts sein, noch irgend eine Empfindung von irgend etwas haben wenn man tot ist, oder, wie auch gesagt wird, es ist eine Versetzung und Umzug der Seele von hinnen an einen anderen Ort. Und ist es nun gar keine Empfindung, sondern wie ein Schlaf, in welchem der Schlafende auch nicht einmal einen Traum hat, [D] so wäre der Tod ein wunderbarer Gewinn. Denn ich glaube, wenn jemand einer solchen Nacht, in welcher er so fest geschlafen, dass er nicht einmal einen Traum gehabt, alle übrigen Tage und Nächte seines Lebens gegenüberstellen, und nach reiflicher Überlegung sagen sollte, wieviel er wohl angenehmere und bessere Tage und Nächte als jene Nacht in seinem Leben gelebt hat, so glaube ich, würde nicht nur ein gewöhnlicher Mensch, sondern der Großkönig selbst finden, dass diese sehr leicht zu zählen sind [E] gegen die übrigen Tage und Nächte. Wenn also der Tod etwas solches ist, so nenne ich ihn einen Gewinn, denn die ganze Zeit scheint ja auch nicht länger auf diese Art als eine Nacht. Ist aber der Tod wiederum wie eine Auswanderung von hinnen an einen andern Ort, und ist das wahr, was gesagt wird, dass dort alle Verstorbenen sind, was für ein größeres Gut könnte es wohl geben als dieses, ihr Richter? [\[41 St.1 A\]](#) Denn wenn einer in der Unterwelt angelangt nun dieser sich so nennenden Richter entlediget, dort die wahren Richter antrifft, von denen auch gesagt wird, dass sie dort Recht sprechen, den Minos und Rhadamanthys und Aiaios und Triptolemos, und welche Halbgötter sonst gerecht gewesen sind in ihrem Leben, wäre das wohl eine schlechte Umwanderung? Oder auch mit dem Orpheus umzugehen und Musaios und Hesiod und Homer, wie teuer möchtet ihr das wohl erkaufen? Ich wenigstens will gern oftmals sterben, wenn dies wahr ist. Ja, mir zumal wäre es ein herrliches Leben, wenn ich dort den Palamedes und Aias, des Telamon Sohn anträfe, [B] und wer sonst noch unter den Alten eines ungerechten Gerichtes wegen gestorben ist, mit dessen Geschick das meinige zu vergleichen, das müsste, glaube ich, gar nicht unerfreulich sein. Ja, was das größte ist, die dort ebenso ausfragend und ausforschend zu leben, wer unter ihnen weise ist, und wer es zwar glaubt, es aber nicht ist. Für wieviel, ihr Richter, möchte das einer wohl annehmen, den, welcher das große Heer nach Troja führte, auszufragen oder den Odysseus oder Sisyphos, und viele andere könnte einer

nennen, Männer und Frauen, mit welchen dort zu sprechen und umzugehen und sie auszuforschen auf alle Weise [C] eine unbeschreibliche Glückseligkeit wäre. Gewiss wird man dort niemand wegen solcher Unterredungen hinrichten, denn man ist dort auch sonst glücklicher als hier und auch die übrige Zeit unsterblich, wenn das wahr ist, was gesagt wird.

Also müsst auch ihr, Richter, gute Hoffnung haben in Absicht des Todes, und dies eine richtige im Gemüt halten, dass es für den guten Mann kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, noch dass je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden. Auch die meinigen haben jetzt nicht von ungefähr diesen Ausgang genommen, sondern mir ist deutlich, [D] dass sterben und aller Mühen entlediget werden, schon das beste für mich war. Daher auch hat weder mich irgendwo das Zeichen gewarnt, noch auch bin ich gegen meine Verurteiler und gegen meine Ankläger irgend aufgebracht. Obgleich nicht in dieser Absicht, sie mich verurteilt und angeklagt haben, sondern in der Meinung mir Übles zuzufügen. Das verdient an ihnen getadelt zu werden. Soviel jedoch bitte ich von ihnen: An meinen Söhnen, wenn sie erwachsen sind, nehmt Vergeltung [E] und quält sie eben so wie ich euch gequält habe, wenn euch dünkt, dass sie sich um Reichtum oder um sonst irgend etwas eher bemühen als um die Tugend, und wenn sie sich dünken etwas zu sein, sind aber nichts, [\[42 St.1 A\]](#) so verweise es ihnen wie ich euch, dass sie nicht sorgen wofür sie sollten, und sich einbilden etwas zu sein, da sie doch nichts wert sind. Und wenn ihr das tut, werde ich Billiges von euch erfahren haben, ich selbst und meine Söhne. Jedoch, es ist Zeit dass wir gehen, ich um zu sterben, und ihr um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist allen verborgen außer nur Gott.

DIE BRIEFE

*nach der Übersetzung von Dr. Wilhelm Wiegand
in: Platon's Werke, Fünfte Gruppe: Zweifelhafte und Unächte, 2 Bändchen, Stuttgart, 1859,
bearbeitet.*

[ERSTER BRIEF](#)

[ZWEITER BRIEF](#)

[DRITTER BRIEF](#)

[VIERTER BRIEF](#)

[FÜNFTER BRIEF](#)

[SECHSTER BRIEF](#)

[SIEBENTER BRIEF](#)

[ACHTER BRIEF](#)

[NEUNTER BRIEF](#)

[ZEHNTER BRIEF](#)

[ELFTER BRIEF](#)

[ZWÖLFTER BRIEF](#)

[DREIZEHNTER BRIEF](#)

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[<zurück zur Übersicht der Werke>](#)

-
ERSTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM DIONYSIOS HEIL UND SEGEN DER VERNUNFT IN
ALLEN SEINEN HANDLUNGEN

[\[309 St.3 A\]](#) Ich habe lange Zeit bei euch zugebracht durch Führung Eurer mir vor allen größtenteils anvertrauten Staatsregierung, und während ihr die Vorteile davon erntetet, nahm ich den Druck der Verleumdungen auf meine Schultern. Denn mit meiner Zustimmung ist [B] keine der Rohheiten begangen worden, ich wusste, dass ihr diesen Glauben von mir haben würdet, denn alle Staatsbürger sind mit euch mir Zeugen, dass ich vielen derselben zur Seite stand und ihnen Befreiung von schweren Strafen erringen half. Aber obgleich ich an der Spitze eures Staates denselben oftmals vom Untergang gerettet habe, wurde ich doch von euch schimpflich fortgeschickt, [C] es würde eine Schmach für euch sein, wenn ihr einen Bettler so entließet und fort einschiffen hießet, wie mich, der ich so lange Zeit in eurer Mitte gelebt hatte.

Ich meinerseits werde nun unter diesen Umständen künftig auf eine etwas menschenscheuere Weise mein Leben einrichten, du dagegen, du wirst als gräulicher Tyrann von allen Menschen vereinsamt hausen müssen.

Das glänzende Goldgeschenk, welches du mir mit auf die Reise gabst, bringt Bakcheios, der Überbringer dieses Briefes, dir zurück, für die Reise war es nicht hinreichend und zu meinem übrigen Leben nützt es mir nichts, [D] es war höchst unrühmlich für den Geber und wäre ebenso unrühmlich für mich, wenn ich es behielte. Aus diesem Grunde nehme ich's nicht. Dir aber ist es einerlei, so Etwas von dieser Quantität zu geben oder zu nehmen. Nimm es also und beschenke einen andern deiner Genossen damit, gerade wie du mich damit beschenkt hast. Denn auch ich bin ja hübsch von dir beschenkt worden. Ich kann jetzt füglich mit Euripides sagen, dass, wenn einmal die Zeiten bei dir sich ändern „an deine Seite wünschen wirst du solchen Mann.“

Ich will dir auch noch sagen, warum die meisten der übrigen Tragödien-Dichter einen Tyrannen, wenn sie den Tod desselben durch Mörderhand auf die Bühne bringen, mit dem Ausrufe enden lassen:

[\[310 St.3 A\]](#) „Ohn' allen Schutz und Freund, muss leiden ich den Tod“.

Aus Geldmangel lässt aber kein Tragiker einen Tyrannen sterben. Vielmehr halten es alle Vernünftigen mit dem Dichter, wenn er sagt:

*„Nicht blinkend Gold, im hoffnungsarmen Leben
der Menschen sonst ein gar zu seltnes Glück,
noch Diamant, noch silbernes Geräte,
was sonst der Mensch als Liebstes schätzt und schaut,
noch reiche Flur mit schwerem Ernte-Segen
auf weitem Felde, wiegen auf den Schatz
des gleichen Sinns mit weisen Ehrenmännern.“*

Lebe gesund und sieh' ein, dass du sehr viele Fehler an uns begangen hast, damit du dich gegen die Übrigen besser benimmst.

ZWEITER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM DIONYSIOS HEIL UND SEGEN DER VERNUNFT IN ALLEN SEINEN HANDLUNGEN

[\[310 St.3 B\]](#) Ich habe von Archidemos gehört, du glaubtest das Recht zu haben, zu verlangen, dass nicht nur ich sondern auch meine Freunde ablassen sollten, etwas Schlimmes gegen dich zu tun oder zu sagen, mit dem Dion aber machst du dabei eine Ausnahme. Aber gerade dieser Ausdruck, dass mit dem Dion eine Ausnahme zu machen sei, beweist offenbar, dass ich in dieser Beziehung keine Gewalt über meine Freunde in Händen habe, hätte ich solche Gewalt über sie, [C] insbesondere über dich und den Dion, so sollte es mit euren sizilischen und den übrigen hellenischen Staaten besser stehen, wie ich behaupte. Unter den jetzigen Umständen aber kann ich mich nur als meiner Vernunft folgend beweisen.

Die obigen meinen Ohren zugekommenen Nachrichten spreche ich hier aus, in der Hoffnung, dass die von Kratistolos und Polyrenos bei dir angebrachten Zuflüsterungen sich als unwahr herausstellen. Der eine von ihnen soll nämlich gesagt haben, er habe Manche von meiner Gesellschaft zu Olympia Schlimmes dir nachsagen hören. Vielleicht hat der Mann ein spitzeres Gehör als ich, denn ich davon habe nichts gehört. Wenn dir wieder Jemand so Etwas über einen von uns zu Ohren bringen sollte, so solltest du nach meinem Dafürhalten künftig so verfahren: [D] schreibe deshalb und erkundige dich bei mir. Weder Furcht noch Scheu wird mich abhalten, die Wahrheit zu sagen.

Was aber nun unsere gegenseitigen Verhältnisse anlangt, so ist es damit so: unsere Personen bleiben gar Niemandem in Hellas unbekannt, unser persönlicher Verkehr bleibt in der Gegenwart nicht verschwiegen. Wisse aber, dass er auch bei der Nachwelt es nicht bleiben wird. Dafür bürgt das Ansehen derer, welche von unserem Verkehr Kenntnis genommen haben, er war ja nicht unwichtig und geschah auch nicht geheim.

Doch wohin, wirst du fragen, wollen denn diese Worte? Ich will es dir sagen, [E] werde aber erst ein wenig weit ausholen.

Es ist natürlich, dass die wahre Vernunft-Erkenntnis des Weisen und die oberste Gewalt des Königs zusammen nach einem Ziele gehen sollen, diese zwei folgen einander, suchen sich und leben gerne zusammen. Sodann hat die Welt ihre Freude daran, einmal wenn sie selbst über solchen Verkehr der Weisen mit den Königen sprechen können, und dann auch, wenn sie Andere darüber sich äußern hören, sei es in engeren bürgerlichen Kreisen, sei es in öffentlich dargestellten Schöpfungen der dramatischen Poesie, [\[311 St.3 A\]](#) wie aus folgenden Beispielen erhellt. Wann Leute auf den Hieron, auf den Lakedämonier Pausanias zu sprechen kommen, so freuen sie sich, auch der von Simonides mit ihnen unterhaltenen Freundschaft zu erwähnen, was er bei ihnen tat und was er zu ihnen sprach, ebenso verherrlicht man gewöhnlich den Periander von Korinth und den Thales von Milet zu gleicher Zeit, ebenso den Perikles und Anaxagoras, ferner den Krösos und Solon als Weise und den Kyros als König. Und diese Beispiele aus dem Leben nehmen sodann bekanntlich die Dichter sich zu Vorbildern, und bringen in ihren Dichtungen in Verbindung Kreon mit Teiresias, Polyeios mit Minos, Agamemnon mit Nestor, [B] Odysseus mit Palamedes, ja, meines Bedünkens, haben die früheren Menschen in diesem Sinne auch Prometheus mit Zeus in Verbindung gebracht. Und nach ihrer poetischen Darstellung kommt's mit einigen von diesen zu Feindschaft, mit einigen zu gegenseitiger Freundschaft, mit einigen abwechselnd zu Freundschaft und Feindschaft, zu Verständigung und zu Zwiespalt.

Alle diese Beispiele zähle ich hier in der selbstverständlichen Absicht auf, um dir augenscheinlich zu beweisen, dass wenn wir einmal im Grabe liegen, nicht auch die Gedanken und Zungen über uns begraben sein werden. Daraus folgt der Schluss, dass auf diesen [C] unsern künftigen Ruf

Bedacht genommen werden muss. Denn es liegt ohne Zweifel in einem unabweisbaren Naturtriebe begründet, dass wir an die Zukunft denken, dieweil bekanntlich allemal die edelsten Naturen alles aufbieten, dass sie für die Zukunft einen guten Ruf haben, während die gemeinen sich gar nicht darum bekümmern. Daher stelle denn auch ich die Vermutung auf, dass den Abgeschiedenen noch ein gewisses Empfindungs-Vermögen des Diesseits verbleibt, denn allemal die besten Seelen ahnen, dass es so ist, während die gemeine Schlechtigkeit es in Abrede stellt. Entscheidender [D] sind aber die Ahnungen der sehenden als der gemeinen Menschen. Und meines Bedenkens einmal würden die oben genannten Männer, falls sie ihren Umgang noch einmal von vorn beginnen könnten, sich alle mögliche Mühe geben, damit Besseres über sie gesprochen würde, als jetzt. Das ist nun uns, Gott sei Dank, noch möglich, wenn Etwas hinsichtlich unseres früheren Umganges verfehlt worden ist, so können wir es durch Tat und Wort wieder gut machen. Einen besseren Ruhm und Nachruf werden wir, wenigstens nach meiner Einsicht, genießen, wenn wir in der Philosophie und in der Forschung nach dem Wesen des wahrhaft Guten, [E] Meister sind, sind wir aber Pfuscher darin, so werden wir das Gegenteil davon haben. Ja nichts Gottgefälligeres können wir verrichten als wenn wir jene Wissenschaft studieren, und auch keine größere Sünde gegen Gott begehen, als wenn wir sie vernachlässigen. Wie es aber hinsichtlich unseres Verkehres sein sollte und worin in dieser Beziehung das rechte Maß besteht, das will ich dir nach meinem Urteil in Folgendem zeigen.

Ich kam nach Sizilien mit der Meinung, dass meine Philosophie eine ganz andere sei als die der andern Philosophen, und nach meiner Ankunft in Syracus [\[312 St.3 A\]](#) wünschte ich an deiner Person auch eine äußere Autorität für dieselbe zu gewinnen, damit mir die Liebe zu geistiger Selbstveredelung auch außer der Schule bei dem großen Publikum Eingang und Verherrlichung erhalten möchte. Aber dieser Plan ging nicht leicht vonstatten. Als den Grund hiervon gebe ich nicht das an, was Viele aussagen werden, sondern ich sehe denselben bloß darin, dass du, wie es schien, mir nicht ganz vertrauest, dass du mich gerne wieder fortschicken [B] und Andere kommen lassen wolltest, dass du mittelst derselben ausforschen wolltest, was denn eigentlich mein Vorhaben sei, alles Dies, nach meinem Dafürhalten, aus bloßem Misstrauen. Und es gab Viele, welche deshalb die Welt voll schrien, indem sie erzählten, du würdest mich verachten und du studierst andere Philosophien. So lautet also denn das Geschrei der Welt. Was nun hingegen nach solchen Vorgängen zu tun ist, das vernimm hierauf, damit ich dir auch auf deine Frage antworte, wie ich und du uns gegen einander verhalten müssten.

Im Falle du gegen Philosophie überhaupt Verachtung hegest, so lass' uns einander Lebewohl sagen, falls du aber eine bessere von einem Andern gehört oder selbst gefunden hast, als die meinige, [C] so halte jene in Ehren, falls bei dir aber unsere gefällt, so ehre diese und auch meine Person. Gehe du also nun, wie auch von Anfang, voraus, ich werde dir folgen. Denn wenn ich von dir geehrt werde, so werde ich dich ehren, werde ich aber von dir nicht geehrt, so werde ich mich ruhig verhalten. Dazu kommt, dass du durch Ehrerweisungen und durch ein Vorausgehen hierin deinerseits die Philosophie zu ehren scheinen wirst, und selbst der Umstand, dass du auch andere Philosophen, sowie den Unterschied zwischen mir und ihnen kennen zu lernen suchtest, wird dir von Seiten des Volkes den Ruhm eines Philosophen bringen. Wenn ich dagegen dich ehre, ohne dass du mich ehrst, so bekomme ich den Schein, als sähe und jagte ich nach Reichtum, und wir wissen, [D] ein solcher Charakter bringt bei aller Welt keinen guten Ruf. Kurz und gut, wenn du mir Ehre erweistest, so ist es eine Zierde für uns Beide, wenn ich dir aber den Hof mache, so macht es uns Beiden Schande. Über diese Materie also hiermit nun genug.

Jetzt zu etwas Anderem! Was den Globus anlangt, so ist er noch nicht richtig erklärt; eine nähere Erklärung wird dir Archidemos geben, wenn er zu dir kommt. Und nebst dem muss ihm auch über folgenden Gegenstand, welcher noch hochwürdiger und göttlicher ist, eine recht gründliche Erklärung an dich mitgegeben werden, da du darüber nicht im Klaren bist und deshalb an mich geschickt hast. Du sagst nämlich nach dem Berichte desselben, du hättest über die ersten Dinge [E] noch keine hinlänglich klare Belehrung erhalten. Ich muss dir also diese in rätselhaften Ausdrücken geben, damit, wenn etwa der Brief auf dem Meere oder in irgendeiner Ecke des Landes verunglücken sollte, der Leser denselben nicht versteht.

Es verhält sich nämlich damit so. Das Alleroberste bezieht sich alle Dinge, und alle Dinge sind seinetwegen, und es ist die Ursache aller guten Dinge, das Zweite bezieht sich auf die Zweiten, das Dritte auf die Dritten. Die Seele des Menschen strebt nun darnach, über das eigentliche Wesen jener Dinge sich eine richtige Erkenntnis zu verschaffen, [\[313 St.3 A\]](#) weil sie bei dem Blick auf die ihr verwandten Dinge noch ganz befangen ist, aber nichts Ihresgleichen findet. Bei dem Obersten und bei allem Dem wovon es, wie ich vorhin erwähnte, die Ursache ist, befindet sich keine solche Unvollkommenheit. Hierauf nun sagt die Seele: aber, o Sohn des Dionys und der Doris, wie sieht es denn mit der Frage nach der Ursache aller Übel der Welt aus? Ja der in der Seele vorhandene Schmerz über diese Frage ist uns angeboren, wer diesen nicht stillt wird niemals recht die Wahrheit treffen. Und da warst du es nun nach einer Äußerung im Garten unter den Lorbeerbäumen, mit welcher [B] du über diese Frage nachgedacht und eine rechte Erfindung hattest. Und ich sagte darauf, wenn dir das Licht der Wahrheit in dieser Beziehung erschiene, so hättest du mir viele Untersuchungen deshalb erspart. Denn wahrhaftig, ich sei noch keinem Andern in der Welt begegnet, welcher dieses Rätsel gelöst hätte, ja mein Hauptstudium beziehe sich auf die schwierige Lösung dieser Frage. Was deine angebliche Erfindung darüber anlangt, so hast du vielleicht, nachdem du einmal durch glücklichen Zufall auf jene Frage gefallen warst, von irgendjemandem Etwas aufgefasst, hernach aber die Winke desselben nicht [C] durch eigene Geistestätigkeit in einen wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht, weil du glaubtest, du hättest an ihnen schon einen festen Besitz; da machst du denn in Bezug auf jene Frage bald diesen bald jenen Phantasie-Sprung. Die Lösung derselben ist aber gar nicht der Art. Dieses Missgeschick ist dir aber nicht allein begegnet. Vielmehr wisse, dass Niemand der mich zum ersten Male gehört hat Anfangs in einer andern Lage sich befunden hat, der eine kommt mit mehr, der andere mit weniger Schwierigkeit davon, keiner indessen mit unbedeutender. Wenn das also schon früher war und noch sich so verhält, so haben wir nach meiner Meinung einmal auch die Antwort auf die Frage in deinem Briefe gefunden: [D] Wie sollen wir uns gegen einander verhalten? Denn wenn du die oben gedachten erhaltenen Winke mit prüfendem Verstande verarbeitest, sowohl durch einen praktischen Verkehr mit anderen Philosophen als auch durch einen vergleichenden theoretischen Blick mit den Gedanken von Andern, sowie durch eine Betrachtung derselben an und für sich, so werden dann diese meine Ideen bei dir in Fleisch und Blut übergehen, und du wirst nicht nur mit ihnen intim sondern es auch mit meiner Person sein. Wie soll nun dieses Prüfen mit eigenem Verstande und wie sollen alle hier von mir gemachten Vorschläge wieder bewerkstelligt werden?

In dieser Beziehung hast du in dem Augenblicke einmal recht daran getan, dass du den Archidemos geschickt hast, auch für die Zukunft werden dich, wenn er zu dir zurückgekehrt sein und meine Erläuterungen [E] dir überbracht haben wird, noch andere Bedenklichkeiten ergreifen. Da wirst du denn, wenn du ordentlich zu Rate gehst, den Archidemos zu mir schicken, und dieser wird dann mit einer neuen Fracht zu dir zurückkehren. Und wenn du dies zwei oder drei Mal getan haben wirst, so müsste ich mich wundern, wenn deine jetzigen Bedenklichkeiten und Zweifel nicht im Vergleich zur Gegenwart zum Besseren ausschlagen sollten. Darum Mut gefasst und also verfahren! Denn weder könntest du einen eindringlicheren und gottgefälligeren Austausch veranlassen, noch Archidemos ausführen. [\[314 St.3 A\]](#) Habe du indessen Acht, dass diese Gedanken nicht unter die rohe Menge geraten, denn nach meiner Ansicht kommen solche Gedanken den Ohren des gemeinen Volkes höchst lächerlich vor, während sie andererseits bei den edlen und auserwählten Köpfen die größte Ehrfurcht und beglückendste Begeisterung erregen. Wenn jene Gedanken aber nur mündlich mitgeteilt und vernommen werden, so werden sie in einer Reihe von Jahren wie Gold geläutert, wenn es dabei am nötigen Eifer und Fleiße nicht fehlt. Was aber dabei auffallend ist, [B] das musst du noch hören. In Bezug auf jene Gedanken habe ich Schüler mit guter Auffassungsgabe, mit gutem Gedächtnis, mit allseitig und gründlich prüfendem Verstande, schon Männer im Greisenalter, Zuhörer seit wenigstens dreißig Jahren, welche gestehen, die anfangs ihnen ganz unglaublich scheinenden Dinge erschienen ihnen nun ganz glaubwürdig, mit denjenigen dagegen, welches sie früher für die glaubwürdigsten gehalten hätten, [C] sei es jetzt das Gegenteil. Im Hinblick also auf diese Erfahrungen nimm dich in Acht,

dass dir nicht auf eine unschickliche Weise Gedanken in die Welt entfahren, worüber du später tiefe Reue empfinden müsstest. Die größte Vorsicht besteht darin, dass man nichts aufschreibt, sondern nur ordentlich studiert, denn es ist nicht möglich zu verhüten, dass das Geschriebene nicht unter die Leute komme. Aus diesen Gründen habe ich auch über jene Dinge noch nichts geschrieben, und es gibt hierüber unter dem Namen Platon keine Schrift und wird auch keine geben. Was wir jetzt unter diesem Namen haben gehört dem vorzüglichen Mann, dem vergegenwärtigten Sokrates. Lebe wohl und folge mir, verbrenne diesen Brief nun bald, nachdem du ihn mehrmals durchgelesen hast. So viel von Dem.

[D] Nun noch ein Wort über Polyrenos. Du wunderst dich, dass ich dir ihn schicke. Ich meinerseits machte dir über ihn, sowie über Lykophron und die übrigen bei dir weilenden Philosophen schon lange die Bemerkung und wiederhole sie dir hier, dass du in Absicht auf das Philosophieren sowohl an angeborener Anlage als auch an logischer Methode des Disputierens weit über ihnen stehst, und dass keiner von ihnen sich freiwillig von dir widerlegen lässt, wie Einige vermuten, sondern alle unfreiwillig. Du scheinst jedoch sehr viel mit ihnen umzugehen und sie reichlich zu beschenken. Doch so viel über diese Leute, schon zu viel über solchen Menschenschlag. Den Umgang des Philiston aber, wenn er selbst dazu bereit ist, benutze recht fleißig, und wenn es angeht, benutze auch die belehrende Unterhaltung des Speusippos und schicke mir ihn dann. Es äußerte mir aber auch Philiston, dass er gerne hierher nach Athen käme, wenn du ihn ließest. Dass du den in den Steinbrüchen losgelassen hast, daran hast du recht getan, und leicht erfüllbar war seine Bitte, sowie auch die in Bezug auf seine Freunde, sowie in Bezug auf Hegesippos und Ariston. Denn du schriebst mir ja, wenn Jemand jenem oder diesen Leid zufügen sollte, und du würdest es wahrnehmen, so würdest du einschreiten. [\[315 St.3 A\]](#). Auch dem Lysikleides muss ich ein wahres Zeugnis geben. Denn er allein von den aus Sizilien nach Athen Gekommenen hat an dem Verhältnis zwischen mir und dir nichts zu verschlimmern gesucht, im Gegenteil, er spricht über die Vergangenheit immer Gutes und hebt das Bessere hervor.

DRITTER BRIEF

Platon an Dionysios.

[\[315 St.3 B\]](#) Wenn ich am Anfange meines Briefes die Begrüßungs-Formel brauchen würde: Platon wünscht dem Dionysios viel Freude, würde ich da vernünftiger Weise die schönste treffen? Oder vielmehr wenn ich nach meiner Gewohnheit schriebe: Heil und Segen der Vernunft in allen Handlungen, wie ich gewohnt bin in meinen Briefen meine Freunde zu begrüßen? Du freilich, wie die damaligen Augenzeugen berichteten, hast bekanntlich sogar den Gott zu Delphi mit eben dieser Redensart mündlich und auch schriftlich, wie man sagt, begrüßt: „Freude dir, und freudiges Leben bescher' auch dem König!”

Ich dagegen würde nicht einmal einem Menschen, geschweige einem Gotte, zurufen, solches zu tun: einem Gotte nicht, weil ich mich gegen sein heiliges Wesen versündigte, denn das Göttliche hat seinen Standpunkt hoch über dem Bereiche der Lust und des Schmerzes, [C] einem Menschen nicht, indem die Lust, wie auch der Schmerz, nur Unheil hervorbringt, dadurch dass sie in der Seele die Mutter von Stumpfsinn, von Vergeßlichkeit, von Unverstand, von zügellosem Hoch- und Übermut wird. Doch so viel von mir über die Anrede, du deinerseits magst davon Gebrauch machen wie du willst.

Übrigens behaupten nicht Wenige, dass du gegen einige der Abgesandten an dich äußertest, wie ich dich einmal hätte sagen hören, du wolltest die griechischen Städte in Sizilien wiederaufbauen und die Syrakuser durch Umwandlung der Zwingherrschaft in ein Königtum erleichtern, damals nun [D] hätte ich nach deinem Vorgeben dich von diesem deinem warm beabsichtigten Vorhaben eifrigst abgehalten, jetzt aber würde ich den Dion instruieren dieselben Pläne auszuführen, und durch Ausführung deiner eigenen Ideen würden wir dir deine Herrschaft zu entwinden suchen. Du deinerseits musst selber wissen, ob Du durch dieses ausgesprengte Gerede in deiner Politik einen Vorteil gewinnst, so viel ist aber gewiss, dass du diesen nur durch eine schwere Beleidigung gegen mich gewinnst, indem du ganz das Gegenteil von dem wirklich Geschehenen verbreitest. Ich wäre ja von Philistides und einer andren zahlreichen Clique [E] bei deinen Söldlingen und dem syrakusischen Volke schon genug verschrien gewesen, bloß deshalb, dass ich in deinem Palast verweilte und dass dann die Außenwelt, wenn irgend ein Missgriff drin geschah, Alles mir zuschrieb, indem sie verbreitete, dass Du in allen Stücken nur meinen Ratschlägen folgtest. Du selbst aber weißt in Bezug auf meinen freiwilligen Anteil an deinen Staatsgeschäften am besten dass meine Tätigkeit sich bekanntlich [\[316 St.3 A\]](#) nur auf wenige bezieht und auf die ersten Tage meines Dortseins, so lange ich dieser Beziehung zu nützen glaubte, beschränkt blieb, indem ich unter anderen Kleinigkeiten mit ziemlicher Gründlichkeit die Vorreden zu der Verfassung schrieb, zu welchen du oder ein Anderer Zusätze gemacht hast. Ich höre wenigstens, dass einige von euch jene meine Vorreden ungeschickt überarbeitet haben, doch meine wie ihre Gedanken werden denen sicherlich kenntlich sein, welche meinen Geist zu erkennen vermögen. Drum, wie gesagt, um auf das Thema wieder zurückzukommen, hätte ich außer der oben erwähnten Verleumdung keiner neuen von deiner Seite bei den Syrakusern und wahrscheinlich auch noch bei einer Anzahl der übrigen hinzu bedurft, [B] bei welcher du durch Verbreitung jener Reden etwa noch Glauben finden solltest; vielmehr hätte ich von dir eine Verteidigung erwartet gegen jene frühere Verleumdung statt der jetzigen, nach jener noch größeren und ärgeren Verunglimpfung. Zwei Verleumdungen habe ich erfahren, ich muss demnach also auch eine doppelte Verteidigung vorbringen: erstlich dass ich mit gutem Grunde jeden Anteil an deiner Staatsverwaltung vermied, zweitens dass jener Rat hinsichtlich deines Vorhabens in Bezug auf die hellenischen Städte in Sizilien nicht von meiner Seite kam, wie du ausgesprengt hast, ich wäre nämlich bei deinem Plane, dieselben wieder aufzubauen, [C]

hinderlich gewesen. Vernimm also meine Verteidigung zuerst gegen die erwähnten früheren Verleumdungen, und zwar vom ersten Anfange an.

Ich kam nach Syrakus, gerufen von dir sowohl wie von Dion. Was diesen Letzteren anlangt, so war er in meinen Augen ein erprobter und älterer Gastfreund, im Lebensalter der mittleren Jahre und des gesetzten Mannes, und solche Eigenschaften gelten bekanntlich den Leuten auch von ganz geringem Verstand als eine absolute Notwendigkeit, welche über so wichtige Dinge zu Rate gehen wollen, wie sie damals bei dir zu beraten waren, du dagegen warst erstlich sehr jung, ferner sehr wenig erfahren in den Dingen, in welchen du es doch sein solltest, und mir ganz unbekannt. Es dauerte nicht lang und du verbanntest den Dion, sei es auf Antrieb eines Menschen [D] oder durch göttliche Fügung, oder durch einen Zufall, und du bliebst allein da. Glaubst du denn nun, ich hätte damals mit dir in irgendeiner politischen Verbindung stehen können, nachdem ich den verständigen Mitberater verloren hatte, während ich den unverständigen mit einem Schwarm schlechten Hofgesindels zurückbleiben sah? Du warst kein Herrscher mehr, wähnstest aber es zu sein, während du der Sklave jener schlechten Menschen warst. Was sollte ich unter diesen Umständen tun? Sollte ich etwa nichts tun, als was ich als das letzte mir Übrige tat? [E] Nämlich erstlich aller Politik künftig Lebewohl sagen aus Vorsicht vor den Verleumdungen der Bosheit, dann dich und Dion, obwohl ihr voneinander getrennt und entzweit wart, dennoch wieder wenigstens in ein möglichst freundliches Verhältnis zu einander zu bringen suchen. Und ich denke, du wirst Zeugnis hiervon geben, dass ich bei Verfolgung eben dieses Planes niemals an Eifer nachgelassen habe. Und zwar schwer, aber dennoch kam es zwischen uns zu folgender Übereinkunft: [\[317 St.3 A\]](#) dieweil nun einmal eure Gedanken durch einen Krieg in Anspruch genommen waren, so sollte ich vorerst nach Hause zurückkehren, wann aber wiederum Frieden geworden sein würde, sollte nicht nur ich wieder nach Syrakus kommen sondern auch Dion, und du wolltest uns dazu einladen. Das waren nun die Vorfälle in Bezug auf meine erste Reise nach Syrakus und auf meine glückliche Heimkehr; und du ließest mich zum zweiten Mal nach wiederhergestelltem Frieden kommen, nicht jedoch deinen Versprechungen gemäß, sondern du schriebst, ich sollte vorerst allein kommen, und versprachst, den Dion bald nachkommen zu lassen. Dieser Gründe wegen kam ich nicht, und ich zerfiel deshalb mit dem Dion, denn er glaubte, dass es besser sei, wenn ich abreiste und deiner Einladung Folge leistete. Was geschah hierauf? [B] Ein Jahr darnach kam ein Schiff und ein Schreiben von dir, der Hauptinhalt des geschickten Schreibens aber war: wenn ich käme, so sollten die Angelegenheiten des Dion ganz nach meinem Sinne geordnet werden, im Falle meines Ausbleibens aber würde das Gegenteil stattfinden. Ich mag nun gar nicht aufzählen, wie viele Briefe damals noch von dir sowohl wie von Andren deines Anliegens wegen aus Italien und Sizilien an mich kamen, sowie auch an viele meiner Verwandten und Bekannten, und diese Briefe redeten mir alle zu, zu gehen, und baten mich, dir unbedingt nachzugeben. [C] Einstimmig also wünschten Alle, besonders Dion, ich sollte die Reise antreten und nicht empfindlich sein. Und dennoch wies ich ihnen sowohl auf mein Alter hin, als auch auf deinen Charakter, wie du nicht im Stande sein würdest gegen unsere Verleumder und Feindschaftsstifter Widerstand zu leisten. Denn ich sah es damals schon und sehe es heute noch, dass Reichtum und Pracht gerade wie in den Bürgershäusern so auch in den fürstlichen Palästen desto mehr und ärgere Verleumder, desto mehr dem Seelenheil gefährliches Schmeichler-Gesindel ausbrüten, je größer sie eben sind, und das ist das allergrößte Übel, [D] welches Reichtum und der Einfluss jeder anderen Macht erzeugt. Obgleich diese Bedenklichkeiten mich zurückhalten mussten, so setzte ich sie doch alle bei Seite; ich kam also, indem folgender Gedanke den Ausschlag gab: keiner meiner Freunde darf mich anklagen, es habe in Folge meiner Fahrlässigkeit ihr ganzes Glück Schiffbruch gelitten, während es durch mich hätte gerettet werden können. Aber die Vorgänge nach meiner Ankunft anlangend, so weißt du sie ja alle von jenem Zeitpunkte an: ich meinerseits verlangte mit Recht in Folge der Zusage deiner Briefe, [E] dass du erstlich den Dion zurückrufen und in die alte innige Freundschaft aufnehmen solltest, nämlich in jene innigst verbundene Freundschaft, in Folge welcher, wenn du mir gefolgt hättest, es vielleicht wenigstens nach meinem Blicke in die Zukunft, besser stände als jetzt, mit dir sowohl wie mit Syrakus und den übrigen Griechen; zweitens verlangte ich mit Fug,

dass die Güter des Dion dessen [\[318 St.3 A\]](#) Blutsfreunde inne haben sollten und dass sie nicht unter sich verteilen sollten in die dir wohl bekannten Teiler; drittens glaubte ich nebst dem, dass die ihm jährlich gewöhnlich zugeschickten Gelder während meiner Anwesenheit in noch größerer Summe geschickt werden sollten, und nicht in einer geringeren. Als ich keinen dieser drei Punkte erreichte, hielt ich es für gut abzureisen. Hierauf beredetest du mich zu einem Aufenthalte von einem Jahre durch das Versprechen, das ganze Vermögen des Dion zu verkaufen und nach dem Verkaufe desselben die eine Hälfte davon demselben nach Korinth zu schicken, die andre Hälfte aber seinem Sohne zurückzulassen. Obgleich ich eine lange Erzählung davon machen könnte, was du versprachst ohne das Geringste zu erfüllen, [B] so will ich mich doch kurz fassen, weil ich die Menge jener Versprechungen nicht alle aufzählen könnte. Ich beschränke mich auf das sicherlich herrlichste Stückchen, was du, allerliebster Herr, geliefert hast, nachdem du alle Güter des Dion verkauft hattest, und zwar verkauft ohne Zustimmung Dions, obgleich du versprachst sie nicht ohne dessen Zustimmung zu verkaufen. Du ersannst nämlich einen hässlichen, niederträchtigen, unehrlichen und dabei ungeschickten Kniff um mich als einen für die damaligen Vorgänge blinden Tölpel einzuschüchtern, [C] damit ich nicht einmal die Fortsendung des für Dion bestimmten Geldes betreiben sollte. Als nämlich nach Verbannung des Herkleides, welche weder den Syrakusern noch mir gerecht schien, ich nebst dem Theodotes und Eurybios dich bat solche Handlungen zu vermeiden, so nahmst du dies als einen hinlänglichen Vorwand zum offenen Bruche und sagtest: schon lange sei es dir nicht entgangen, dass deine Interessen mir nicht am Herzen lägen, sondern nur die des Dion, seiner Freunde und Verwandten, und deshalb böte ich auch Alles auf, den Theodotes und Herkleides der gerechten Strafe zu entziehen, bloß weil sie Verwandte des Dion seien, [D] so sehr sie auch im Verdachte von Verbrechen ständen.

Das und so ist im Allgemeinen das wahre Verhältnis meines Anteiles an deiner angeblichen Reform des Staatsbürgerlebens, und wenn du etwa noch anderweitige Differenzen bei mir gegen dich wahrgenommen hast, so glaubst du nicht mit Unrecht, dass sie alle auf den oben genannten Punkt sich bezogen. Kein Wunder! Denn ich müsste in den Augen jedes Verständigen als ein schlechter Mann erscheinen, wenn ich, geblendet von der Größe deiner Macht, den durch dich ins Unglück gestürzten alten treuen und, ich drücke mich ohne Umstände aus, in jeder Beziehung dich aufwiegenden Freund hätte fahren lassen, [E] dich dagegen, seinen Peiniger, vorgezogen und nach deinen Winken gelebt hätte, und zwar offenbar des schnöden Interesses wegen, denn keinen anderen Beweggrund hätte Jedermann meiner Umwandlung unterstellt, wenn ich wandelbar gewesen wäre. Doch so weit über die durch dich hervorgerufenen Vorfälle, welche den Freundschaftsverkehr zwischen uns beiden auseinander gerissen haben.

Und da kommt mir wohl nun unter die Feder der mit dem eben abgehandelten unmittelbar zusammenhängende zweite Punkt, worüber ich mich, wie oben bemerkt, zu verteidigen habe. [\[319 St.3 A\]](#) Sieh nun zu und gib ja sehr Acht, ob ich dir eine Falschheit und eine Unwahrheit zu berichten scheine.

Ich beginne nämlich mit folgendem: Ungefähr 20 Tage vor meiner Abreise von Syrakus nach meiner Heimat sprachst du in dem Garten in Anwesenheit des Archidemos und Aristokritos gegen mich den Tadel aus, den du auch noch bekanntlich aussprichst, dass ich nämlich dem Herakleides und allen den übrigen mehr Anhänglichkeit zeigte als Dir. Und in Gegenwart der genannten Männer fragtest du mich, ob ich mich noch erinnerte, gleich beim Anfange meiner Ankunft hätte ich dir geraten, die hellenischen Städte wieder aufzubauen. Und ich räumte ein, dass ich mich dessen noch erinnerte, und dass ich auch jetzt noch dies für das Beste hielte. [B] Aber auch die hierauf gefallen Worte dürfen nun, mein Dionysius, nicht verschwiegen werden. Ich fragte dich nämlich bekanntlich hierauf, ob ich dir eben jenen Ratschlag allein gegeben hätte, oder noch einen andren dazu. Du hast mir hierauf eine sehr zornige, und, wie du glaubtest, sehr verletzend, mit unschicklichem Gelächter verbundene Antwort gegeben, dieses vermeintlichen Verletzens wegen brach der Groll, welcher lange geschlummert hatte, bei dir aus, und sagtest: ob ich mich erinnerte, dir geraten zu haben, alle jene Reformen erst dann vorzunehmen, [C] nachdem du vorher in Geometrie geschult worden wärest, oder jene Reformen ganz zu

unterlassen? Ja, sagte ich, du hast ein ganz gutes Gedächtnis, worauf du erwidertest: Nicht wahr, nachdem ich mich vorher durch das Studium aller Zweige geschult hätte, oder wie? Ich verschwieg hierauf die Antwort, welche mir auf der Zunge saß, aus Furcht, es möchte aus einem kleinen Wörtchen statt der Bewilligung die Verkümmern der von mir stündlich erwarteten Abreise entstehen. Indessen das Ergebnis von allem hier Gesagten ist Folgendes: du hast mich nicht zu verleumden durch die Verbreitung von Reden des Inhaltes, dass ich dich die von den Barbaren verwüsteten hellenischen Städte nicht hätte wieder aufbauen lassen, dass ich dich ferner das Joch der Syrakuser nicht hätte erleichtern lassen durch Umwandlung der Zwingherrschaft in eine vernünftige Monarchie. [D] Du hättest keine meinem Charakter widersprechenderen Lügen gegen mich verbreiten können, als diese. Dies erhellt aus meinen obigen Berichtigungen, und wenn ein kompetenter Richter aufzufinden wäre, so würde ich außer diesen noch sonnenklarere geben, dass ich zwar dir jene Ratschläge öfter erteilt, dass es dir dagegen immer an gutem Willen gefehlt hat dieselben auszuführen. Und wahrhaftig, man darf es laut sagen: das Beste wäre es für die Syrakuser wie für die übrigen Bewohner Siziliens gewesen, wenn meine Ratschläge ausgeführt worden wären.

Drum, mein Herr, hast Du jene Unwahrheiten früher ausgesprengt, so erkläre ich, Genugtuung zu haben unter der Bedingung, dass du sagst sie nicht verbreitet zu haben, [E] in dem Falle aber, dass du die Verbreitung derselben immer noch fortsetzt, so erinnere, dass ein gescheiter Mann Stesichoros war, ahme das Lied seines Widerrufs nach und tritt von der Seite der Lüge auf die der Wahrheit.

VIERTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM SYRACUSANER DION HEIL UND SEGEN DER VERNUNFT IN ALLEN HANDLUNGEN

[\[320 St.3 A\]](#) Ich habe, denk' ich, zu jeder Zeit für deine nun mit Erfolg gekrönten Unternehmungen meine größte Dienstbereitschaft gezeigt, und hatte auch das ernstliche Bestreben zur Vollbringung derselben, und zwar nach keinem anderen Ruhme geizend als nach dem der Verwirklichung eines vernünftigen und moralischen Reiches, [B] denn nach meiner Überzeugung liegt es in der gerechten moralischen Ordnung, dass den tugendhaft Handelnden der ihnen gebührende äußere Ruhm beigegeben wird. Was also die Gegenwart anlangt, so stehen die Dinge mit Gottes Hilfe gut, aber in Bezug auf die Zukunft steht noch der wichtigste Kampf bevor. Durch physische Tapferkeit, Schnelligkeit und Stärke sich auszeichnen, das kann auch wohl anderen gelingen, dagegen durch Wahrheitssinn, Gerechtigkeitssinn, durch eine hohe alle irdische Güter und Zufälle gering schätzende Denkart, sowie durch einen die Ausübung aller jener Tugenden begleitenden Takt [C] sich vor den Übrigen auszuzeichnen, das verlangt wohl Jeder mit Recht von denen, welche Anspruch darauf machen, dass sie sich auf die Schätzung solcher geistigen Güter verstehen. Du verstehst nun wohl was ich hiermit im Sinne habe, aber dennoch muss ich euch an das Herz legen, dass die Bewussten sich vor andren Menschen mehr auszeichnen müssen, als diese vor den Kindern. Wir müssen demnach der Welt zeigen, dass wir wirklich von dem Geist beseelt sind, welchen wir zu besitzen uns rühmen, zumal da diese Aufgabe unter [D] göttlichem Beistande gar nicht schwer ist. Andere müssen erst in vielen Regionen der Welt umherziehen, wenn sie die Aufmerksamkeit derselben auf sich lenken wollen, bei dir aber ist es in diesem Augenblick der Fall, dass, es ist kein übertriebener Ausdruck, die Menschen der ganzen Welt mit der größten Erwartung ihre Blicke auf eine Region derselben wenden und in dieser vorzüglich auf Dich. In dem Gedanken also, dass von aller Welt auf Dich der Blick gerichtet ist, arbeite dahin, dass du jenem alten Lykurgus, dem Kyros und anderen Gesetzgebern entsprichst, welche sich durch eine moralische und [E] staatsmännische Weisheit sich ausgezeichnet haben. Das musst Du tun sowohl aus anderen Beweggründen und auch deshalb, weil die meisten hiesigen Leute sich verlauten lassen, es stehe nun nach dem Sturze des Dionys sehr zu erwarten, dass die politische Unternehmung in Folge deines Ehrgeizes sowie in Folge des von Herakleides, von Theodotes und den übrigen hervorgehobenen Männern scheitern werde. Am allerbesten wäre es nun, dass keiner von euch von dieser Krankheit behaftet wäre, ist's aber einer, so erscheine du als Arzt, und möglicher Weise kehrt er zum Heile der Vernunft zurück.

[\[321 St.3 A\]](#) Aber diese meine Lehren erscheinen dir vielleicht lächerlich, weil sie dir selbst nicht unbekannt sind, indessen ich sehe ja, dass auch auf den Schauplätzen die Kämpfer von den Buben sich anspornen lassen, um nicht zu sagen, von ihren Freunden, von denen man doch annehmen darf, dass sie aus einem mit Ernst verbundenen Wohlwollen ihre Ermunterungen aussprechen. Kämpfet also diesen guten Kampf aus und schreibt uns, wenn ihr Etwas bedürft. Die Dinge hier stehen noch gerade so, wie sie standen bei eurem Hiersein. Schreibt mir auch sowohl was von euch bereits ausgerichtet worden ist als auch das was ihr gerade vorhabt, denn trotz vielerlei Hörensagens wissen wir doch davon gar nichts. [B] Auch jetzt kommen Briefe von Theodotes und Herakleides nach Lakedämon und Ägina, dennoch aber, wie gesagt, wissen wir nichts von den dortigen Dingen.

Beherzige aber auch noch, dass du Einigen zu wenig leutselig erscheinst; merke dir also, dass erfolgreiches Wirken nur möglich ist durch das Beliebtsein bei den Menschen, dass Stolz aber uns von denselben isoliert. Lebe wohl.

[EDITION OPERA-PLATONIS.DE](http://EDITION-OPERA-PLATONIS.DE)

FÜNFTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM PERDIKKAS HEIL UND SEGEN DER VERNUNFT IN ALLEN SEINEN HANDLUNGEN

[\[321 St.3 C\]](#) Nachdem ich dem Euphraios geraten habe, ganz wie Du schriebst, deinen Regierungsgeschäften sich zu widmen und dabei auszuharren, so habe ich wohl das Recht, auch dir den als heilig geltenden Freundschaftsrat zu erteilen, wie unter anderen Angelegenheiten, an welche du denken solltest, vor Allem jetzt Euphraios zu verwenden ist. Dieser Mann ist zu vielen Geschäften brauchbar, [D] am besten aber zu dem worin du ihn jetzt nötig hast, sowohl deshalb weil du noch jung bist, als auch darum weil es in Bezug auf jenen Punkt wenige ordentliche Ratgeber für junge Fürsten gibt. Es hat nämlich, wie bekannt ist, jede der verschiedenen Staatsverfassungen einen eigenen Ton, wie dies bei den Vögeln der Fall ist, aus einem Tone spricht die Demokratie, aus einem anderen die Oligarchie, aus einem anderen wiederum die Monarchie. Diese verschiedenen Töne zu verstehen behaupten zwar sehr Viele, meistens sind sie aber weit von dem eigentlichen Begreifen derselben entfernt. [E] Welche Verfassungsform nun die ihr eigentümliche sowohl gegen Gott als auch die Welt gebraucht und auch dieser Sprache gemäß ihre Handlungen einrichtet, diese blüht immer und hält sich aufrecht; sucht sie aber eine andre nachzuahmen, so geht sie zu Grunde. In dieser Beziehung nun kann dir Euphraios sehr von Nutzen sein, obgleich er auch in andren Stücken tüchtig ist. Denn die Sprache der Monarchie [\[322 St. A\]](#) wird er hoffentlich am besten unter allen denen finden, welche an deinem Hofe verweilen. Dazu brauche ihn also, und du wirst die größten Vorteile davon ziehen, so wie du ihm dann auch die gebührenden Belohnungen nicht schuldig bleiben wirst.

Wenn Jemand diese meine Belehrungen hört, so kann er erwidern: „Platon also denn gibt seinerseits sich den Anschein, als wenn er sich auf das Heil einer Demokratie verstehe, aber obgleich er in der Republik seiner Vaterstadt als Redner und heilsamster Ratgeber hätte auftreten können, so hat er dies doch niemals getan und gar keinen Laut von sich hören lassen.“ Hierauf ist die Antwort zu geben: Platon's Geburt kam erstlich für seine Vaterstadt zu spät und er fand das Volk bereits im Zustande des absterbenden Greisenalters, sodann war das Volk [B] durch die früheren Politiker an vielerlei und solche Handlungsweisen gewöhnt, welche mit dem Rate desselben in keinen Einklang zu bringen waren. Mit dem allergrößten Vergnügen würde er dem Volke wie seinem Vater mit seinem Rate beigestanden sein, wenn er nicht geglaubt hätte, sich vergeblich in Gefahren zu stürzen, ohne das Geringste auszurichten. Zu diesem Ergebnis eines Rates von mir würde es offenbar geführt haben. Hätte es nämlich mich für unheilbar gehalten, so hätte es mir vielmals Adieu gesagt und sich jeden Rats an mich und zu meinen Angelegenheiten enthalten. Leb wohl.

SECHSTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM HERMEIAS, ERASTOS UND KORISKOS HEIL UND SEGEN DER VERNUNFT IN ALLEN IHREN HANDLUNGEN

[\[322 St.3 C\]](#) *Mir scheint ein Gott mit Huld und voller Hand euch ein schönes Glück zu bescheren, wenn Ihr es wohl zu benutzen wisst. Denn Ihr wohnt ja erstlich in der Nachbarschaft, sodann wohnt ihr so, dass ihr im Falle einer Verlegenheit in den wichtigsten Interessen [D] euch einander erbaulich beistehen könnt. Dem Hermeias einerseits kann keine große Kavallerie, kann überhaupt keine Kriegsmacht, noch auch eine Menge überdem angehäuften Goldes eine größere Stütze in jeder Beziehung sein als eine Anzahl von Freunden mit einem zuverlässigen und zugleich mit einem der guten Sitte teilhaftigen Charakter, dem Erastos und Koriskos ist dagegen andererseits, wenigstens nach meinem Rate, nebst löblicher Weisheit und Wissen in allen Dingen, obgleich ich ergraut bin, noch dazu die wachsame Weltklugheit und ein praktisches Geschick der Abwehr von Schurken und Spitzhuben notwendig; [E] sie kennen die Welt noch nicht, weil sie einen großen Teil ihres Lebens in unserer ordentlichen und unverdorbenen Gesellschaft zugebracht haben. Der Grund, weshalb ich sagte, dass sie neben Weisheit noch dazu jene beiden, die Weltklugheit und die Geschicklichkeit gegen die Außenwelt, nötig hätten, ist natürlich der, damit sie nicht veranlasst werden, die wahre Weisheit darüber zu vernachlässigen und nach jener Weltklugheit übermäßig zu trachten, obgleich auch die notwendig ist. Diese praktische Geschicklichkeit scheint mir andererseits Hermeias teils durch seine bloße angeborene Anlage, da er ja noch nicht in meiner Schule gewesen war, und mit Wissenschaft auf dem Wege der Erfahrung sich angeeignet zu haben.*

[\[323 St.3 A\]](#) *Welches ist nun der Rat, den ich euch demzufolge zu erteilen habe? Dir, Hermeias, einerseits rate, verkünde und beteure ich auf den Grund der von mir mit Erastos und Koriskos länger als von dir gemachten Erfahrung, dass du keine zuverlässigeren Freunde finden werdest als eben jene deine Nachbarn. Ich rate dir also, auf alle mit der Tugend verträgliche Weise mit diesen Männern in Verbindung zu treten und das für keine Kleinigkeit zu halten, dem Koriskos aber und dem Erastos rate ich, dem Hermeias diese Anhänglichkeit zu erwidern [B] und durch die gegenseitigen Beweise von Liebe ein unzertrennliches Freundschaftsband zu erreichen zu suchen. Wenn aber einer von euch einmal dieses Band auf irgend eine Weise zu lockern scheinen sollte, denn alles Menschliche ist nicht von ewiger Dauer, so schick den Klagepunkt in einem Briefe hierher vor meinen und der meinigen Richterstuhl, denn falls der Bruch etwa nicht allzu groß ist, so denke ich, dass unser von hier ausgegebener Spruch auf dem Grunde des Rechts und Rechtsgefühls eher als jede heilende Zauberformel den [C] Bruch der früher bestandenen Liebe und Gemeinschaft wieder heilen und vermitteln werde. Wenn alle insgesamt, ich und ihr, nach allen unsern Kräften und jedesmaligen Verhältnissen, darnach streben, so werden meine jetzigen Prophezeiungen in Erfüllung gehen, die Folge aber von dem Falle, dass wir diese Anstrengungen unterlassen, will ich nicht aussprechen, denn ich spreche nur ein Wort guter Vorbedeutung und sage also nur das: wir werden alle die oben angedeuteten Bestrebungen glücklich zu Ende bringen, so Gott will.*

Diesen Brief müsst Ihr alle drei lesen, am liebsten zusammen, [D] wenn das nicht angeht, so leset ihn zu Zwei nach Vermögen so oft als möglich in Gemeinschaft, macht ein Bündnis und richtet euch nach dem Gesetze, welches auf Gerechtigkeit beruht, als eurem souveränen Herrn, indem ihr zuschwört dem ernstesten wissenschaftlichen Studium und dem mit ernstesten Studium zugleich verschwisterten Spiele der Freude, erstlich bei dem alle Wesen der Gegenwart und der Zukunft beherrschenden Gott, und dann bei dem Vater und Schöpfer jenes Allbeherrschenden, und wenn wir mit Hinwendung zur Philosophie leben, so werden wir diesen in seiner Klarheit erkennen, soweit es Menschen möglich ist, welche vom besseren Geist begünstigt sind.

[EDITION OPERA-PLATONIS.DE](http://EDITION-OPERA-PLATONIS.DE)

SIEBENTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DIONS VERWANDTEN UND EINHEIMISCHEN FREUNDEN
SOWIE DEN POLITISCHEN BRÜDERN DESSELBEN HEIL UND SEGEN DER
VERNUNFT IN ALLEN IHREN HANDLUNGEN

[\[323 St.3 E\]](#) Ihr habt mir geschrieben, dass ihr der Meinung wäret, ihr müsstet im Staate denselben Gedanken verfolgen, welchen Dion hatte, und demnach fordert ihr mich auf, mit euch in Wort und Tat nach Kräften in Gemeinschaft zu treten. [\[324 St.3 A\]](#) Ich meinerseits gebe euch hierauf meine Zusage, mit euch in völlige Gemeinschaft zu treten, falls ihr dieselbe Ansicht und Streben habt, wie jener; ist das aber nicht der Fall, so werde ich es mir mehr als einmal überlegen. Was war aber Dions politische Ansicht und Streben? Das kann ich euch deutlich sagen, nicht etwa nach einer Vermutung, sondern aus eigener Anschauung. Als ich nämlich, eben vierzig Jahre alt, anfangs nach Syrakus kam, hatte Dion das Alter in welchem jetzt Hipparinos steht, und die politische Ansicht, welchen er damals hatte, hat er sein ganzes Leben lang ununterbrochen behalten. Er glaubte nämlich, dass die Syrakuser frei sein [B]und nicht unter dem Regimente von Edlen, sondern nur unter den besten Gesetzen wohnen sollten, und es wäre daher gar kein Wunder, wenn die Götter es gefügt hätten, auch jenen Hipparinos in Absicht auf dieselbe Meinung mit seinem berühmten Vater gleichgesinnt zu stimmen. Welches aber die Art und Weise war, wie jene politische Ansicht sich ausbildete, das ist wert gehört zu werden von Jung und Alt, und ich will es versuchen euch von Anfang an die Geschichte derselben zu erzählen. Denn die gegenwärtigen Verhältnisse sind dafür passend.

[C] Als ich noch in meiner Jugend war, ging es mir wie vielen Jünglingen. Ich hatte im Sinne, sobald ich mein eigener Herr geworden war, mich an der Verwaltung des Staates zu beteiligen. Da kamen mir einige Verwicklungen im Staate dazwischen, und die waren folgender Art. Da Viele mit der damaligen demokratischen Staatsverfassung unzufrieden waren, so entstand eine Umwälzung derselben, und einundfünfzig aristokratische Männer stellten sich an die Spitze derselben, davon walteten elf in der Stadt Athen und [D] zehn in der Hafenstadt Pirayas als Verwaltungsbehörden, jede von beiden in Markt- und andren notwendigen Ämtern, die übrigen Dreißig aber machten sich zu unabhängigen Herrn des Staates. Unter diesen hatte ich einige Verwandte und Bekannte, und sonach luden sie mich alsbald zur Teilnahme an ihrer Politik, weil sie glaubten, dass diese mir willkommen sein würde. Und da war es kein Wunder, wenn ich aus jugendlicher Unerfahrenheit mich dazu verleiten ließ. Ich hegte nämlich den Glauben, [E] sie würden den Staat aus seinem moralisch zerrütteten Leben herausschaffen und ihre Verwaltung denn doch auf eine rechtliche Grundlage stützen, und darin widmete ich ihren politischen Reformen ein aufmerksames Augenmerk. Nach meiner Beobachtung nun zeigten diese Herrn in kurzer Zeit, dass der frühere politische Zustand noch Gold gewesen war. Und als ich erst sah, wie sie unter andern den Sokrates in seinen älteren Jahren, den mir so teuren Mann, welchen ich den Besten der damaligen Welt zu nennen keinen Anstand nehmen möchte, nebst anderen Gesellen ihres Gelichters ausschicken wollten, um ihnen einen der Bürger mit Gewalt zur Schlachtbank zu führen, [\[325 St.3 A\]](#) und wie sie das offenbar aus keiner anderen Absicht taten als dass Sokrates, sei es mit oder ohne Willen, als Teilnehmer ihrer Politik gelte. Dieser aber folgte ihrem Befehle nicht und wollte sich lieber der größten Lebensgefahr unterziehen als ein Genosse ihrer verbrecherischen Staatshandlungen werden. Als ich, sag' ich, alle diese und noch etwelche andere Gräueltaten ansah, [B] da bekam ich einen Ekel an dieser neuen Politik und zog mich zurück von der damaligen Misswirtschaft. Nach nicht langer Zeit kam es zum Sturz der Dreißig und gegen ihre politische Richtung. Und wiederum führte mich der Zug meines Herzens, obwohl etwas abgekühlt, unter Hintansetzung meiner persönlichen und häuslichen Interessen, zu

den Staatsgeschäften der wiederhergestellten Republik. Auch hierin gab es nun, wie natürlich nach solchen Erschütterungen, viele Dinge, woran man Abscheu empfinden musste, und man dürfte es gar nicht auffallend finden, wenn bei der einen Partei in Revolutionszeiten starke Repressalien gegen die Gegenpartei stattfinden. Es ist indessen nicht zu leugnen, dass die damals zurückgekommenen Demokraten noch viele Mäßigung zeigten. Aber ein neuer Unstern sollte mir in meinem politischen Leben begegnen. Das Unglück verfolgte den genannten Sokrates, unseren langjährigen Freund und Lehrer und einige Wortführer brachten ihn vor Gericht, [C] indem sie ihn der Gottlosigkeit beschuldigten, welche mit dem Charakter des Sokrates im grellsten Widerspruche stand. Es fanden sich Leute die ihn durch Anklage vor Gericht brachten, und es fand sich auch eine Stimmenmehrheit, welche ihn verdammt und das Todesurteil über ihn aussprach, über ihn, welcher unter der vormaligen Aristokraten-Herrschaft, zu einer Zeit als sie in der politischen Verbannung schmachteten, hinsichtlich eines ihrer damals flüchtigen Gesinnungsgenossen Anteil an einem abscheulichen Standrechtsprozesse zu nehmen [D] sich beharrlich weigerte. Bei der Betrachtung solcher Vorgänge und der Menschen, welche damals an der Spitze der Staatsverwaltung standen, ferner bei näherer Prüfung der Staatsgesetze und sittlichen Gewohnheiten der Bürger schien mir die Verwaltung eines Staatsamtes mit der Vernunft desto schwerer vereinbar, je tiefer ich in diese Zustände blickte und je mehr ich dem reiferen Alter zuschritt. Denn ohne eine politische Assoziation mit Freunden und treu verbrüdernten Parteigängern ist es nicht möglich mit Politik sich abzugeben, solche, wenn sie auch vorhanden gewesen wären, waren aber schwer aufzufinden, denn unser Staat wurde nicht mehr verwaltet im Geiste der alten guten Sitten und Einrichtungen, [E] und ohne Gefahr sich andre neue heranzuziehen war unmöglich. Dazu kam, dass die ausdrücklichen Vorschriften der Gesetze unbefolgt blieben, dass die Sitten der Menschen immer fort verderbt wurden und dass das Verderbnis außerordentlich zunahm. Die Folge davon war, dass ich, der ich früher so voll Eifer für die Staatsgeschäfte war, beim Hinblick auf diese Zustände und beim Anblick eines gänzlichen Drunter- und Drübergehens der Dinge endlich [\[326 St.3 A\]](#) gleichsam eine Art Schwindel bekam. Da entschloss ich mich, zwar nicht von der Theorie über die etwaige Verbesserung dieser politischen Zustände und der Staatsverfassung überhaupt abzulassen, in Bezug aber auf die praktische Tätigkeit in der Politik bis auf bessere Zeiten zu warten. Endlich kam ich zur Einsicht, dass alle jetzigen Staaten schlecht regiert sind und dass ihnen ihre Verfassungen [B] in dem heillosen Zustande verbleiben ohne eine gewisse außerordentliche Kurmethode in Verbindung mit einem glücklichen Zufall. Ich musste nämlich zur Ehre der wahren Philosophie gestehen, dass nur aus dieser das ganze Heil des Staats- wie des Privat-Lebens zu erblicken ist, dass sonach die Menschheit von ihrem Elend nicht früher erlöst werde, bis entweder der Stand der wahrhaften Philosophen zum Regiment der Staaten kommt oder bis der Stand derjenigen welche in den Staaten das Regiment in den Händen haben in Folge einer göttlichen Fügung gründlich sich dem Studium der Philosophie ergibt.

Mit diesen Gedanken erfüllt kam ich nach Italien und Sizilien, als ich meine erste Reise dahin machte. [C] Was mir aber hier wiederum bei meinem ersten Auftreten höchst missfiel, das war das dort so genannte glückselige Leben, bestehend in der italischen und sizilischen Völlerei, nämlich in der Gewohnheit, des Tags zwei schwelgerische Mahlzeiten zu halten, des Nachts nicht allein im Bette zu liegen, und überhaupt die mit solchem Leben zusammenhängenden Liebhabereien zu treiben. Denn kein Mensch vermag unter solchen Gewohnheiten, wenn er von Jugend auf darin sein Leben treibt, zu einem denkenden und weisen Manne heranzureifen, noch weniger wird es ihm einfallen, nach der Fertigkeit eines in jeder Beziehung vernünftigt mäßigen Lebens zu streben, und dieselbe Behauptung gilt natürlich auch von den übrigen Tugenden. Ferner kann auch kein Staat selbst unter der besten Verfassung zu innerem Frieden gelangen, wenn seine Bürger einerseits glauben Alles in übermäßiger Verschwendung durchbringen zu müssen, [D] wenn sie andererseits es für Recht halten, sich weder in körperlicher noch in geistiger Beziehung einer Anstrengung unterziehen zu dürfen, außer wenn es gilt sich bei schwelgerischen Esse- und Trinkgelagen, sowie im Bette der Wollust zu zeigen. Solche Staaten stehen bald in der Tyrannei, bald unter der Oligarchie, bald unter der Pöbelherrschaft, und

kommen aus Revolutionen gar nicht heraus, und die Machthaber in denselben können nicht einmal den Namen einer Verfassung hören. Mit diesen Gedanken also und mit jenen, welche ich vorhin erwähnte, begab ich mich nach Syrakus. [E] So geschah dies vielleicht durch ein günstiges Geschick, und wirklich sah es so aus als wenn eine der höheren Mächte damals den ersten Schritt zu den nun dem Dion und den Syrakusern widerfahrenen politischen Ereignissen eingeleitet hätte, aber ich besorge, jener erste Schritt möchte die Quelle noch zu weiterem Unheil werden, wenn ihr nicht meinem Rate folgt, den ich zum zweiten Male gebe. Vernehmet nun, wie meine [\[327 St.3 A\]](#) damalige Reise nach Sizilien der erste Schritt zu allen den nunmehr erfolgten politischen Ereignissen war.

Dion war, als ich mit ihm zusammen kam, noch jung, und ich trug ihm die mir zum Heile der Menschen zu führen scheinenden Ansichten theoretisch vor, außerdem gab ich ihm auch Anleitung zur praktischen Durchführung derselben, dadurch war ich wohl auf gewisse Art ohne Wissen und Willen das unschuldige Werkzeug zur nachherigen Auflösung der Tyrannenherrschaft. Denn Dion, welcher bekanntlich sehr große Lernfähigkeit hatte, war überhaupt, [B] insbesondere aber bei dem Vortrage meiner Lehren, ein so aufmerksamer und fleißiger Zuhörer wie keiner der jungen Leute, welche ich unterrichtete, auch die Praxis seines übrigen Lebens beschloss er ganz anders einzurichten als das der meisten Italiker und Sizilier, indem er das Leben eines tugendhaften Mannes weit lieber gewann als das des sinnlichen Vergnügens und der übrigen vornehmen Üppigkeit. Daher lebte er bis zum Tode des Dionysius mit denen entzweit, welche auf die Weise fortlebten, die unter den Tyrannen eingeführt worden war.

[C] Nach dieser seiner Gesinnungsänderung erkannte er, dass dieses Geisteslicht, welches er von rechter Belehrung empfangen hatte, nicht nur bei ihm aufgegangen war, sondern er sah und empfand, dass es auch bei Andren, wenn auch nicht Vielen, doch bei einigen Auserlesenen, gezündet habe, und er hatte Grund zu glauben, dass mit Gottes Hilfe auch Dionysius einer derselben werde, geschähe aber so Etwas, so werde nicht nur demselben sondern auch der übrigen syrakusischen Staatsgesellschaft das Los eines unbeschreiblich glücklichen Lebens zu Teil werden. Im Hinblick auf diese Pläne glaubte nun Dion, dass ich auf jeden Fall so schnell als möglich nach Syrakus kommen müsse [D] als Beirat bei deren Ausführung, und er berief sich dabei auf seinen und meinen früheren belehrenden Umgang und hob hervor, wie leicht er bei ihm die Wirkung hervorgebracht habe, dass ihm Hunger nach dem schönsten und besten Leben gekommen sei. Wenn meine Belehrung auch jetzt wieder bei Dionysius denselben Erfolg zu Stande brächte, [E] wie sie bereits dazu den Anfang gemacht hätte, so hätte er große Hoffnungen, ohne Mord, ohne Hinrichtung und ohne die jetzt üblich gewordenen Übeln ein glückliches und auf den Geist der Wahrheit gegründetes Leben im ganzen Lande herzustellen. Nachdem Dion diese Gedanken erfasst hatte, so bestimmte er den Dionysius mich nach Sicilien kommen zu lassen, und er selbst schickte zu mir und bat mich, ja sobald als möglich auf jeden Fall zu kommen bevor der Zufall einige Andre dem Dionys zuführte, und diese ihn zu einem anderen als zu dem besten Leben verleiteten. Er begleitete aber seine Bitte mit folgenden, wenn gleich zur vollständigen Aufführung hier etwas zu langen Einzelheiten: „Welche herrlichere Zeiten sollen wir abwarten, als die mit Gottes Glück jetzt eingetretenen?“ Er zählte hierauf her, über welches Gebiet Dionysius in Italien und Sizilien herrsche und welchen Einfluss er darin besitze, [\[328 St.3 A\]](#) er rühmte die Jugend des Dionysius und die Wärme seines Verlangens nach philosophischer Bildung, er sprach von seinen Vettern und Verwandten, wie geneigt und geeignet sie seien zu der von mir gelehrtten Lebensweise, und wie wichtig eine solche Gesellschaft für den Dionysius sei, um ihn auf dem rechten Wege zu erhalten, so dass jetzt oder nie alle Hoffnung zur Realisierung der Vereinigung der Philosophie und der Herrschergewalt in denselben Personen bestünde. Diese und gar vieles andere Zureden dieser Art kam mir also von Dion zu, [B] meine Meinung darüber aber anlangend, so schreckte mich immer nur der Gedanke an das Herz junger Herren ab, wie das immer so wandelbar sei, denn ihre Neigungen kommen und gehen schnell und geraten oft mit sich in Widerspruch. Was den Dion dagegen betraf, so war mir seine angeborener zuverlässiger Charakter und die Reife seines Alters bekannt genug. Als ich daher so

die Sache überlegte und hin und her schwankte, ob ich gehen oder wie ich es machen sollte, so gab doch zum Gehenmüssen den Ausschlag folgender Gedanke: jetzt oder nie müsse man den Versuch machen, [C] wenn man seine Ansichten über Staatsgesetze und Staatsverfassung verwirklichen wollte, hätte ich nur einen vollkommen überzeugt, so würde ich alles Heil glücklich realisiert haben. Dieser Gedanke und dieser kühne Griff war's welcher mich zur Abreise von zu Hause bestimmte, nicht das Motiv, welches der Wahn einiger Leute mir unterstellt hat. Vor allem erstlich war der Hauptbeweggrund die Achtung vor mir selbst, [D] um nicht den Schein auf mir ruhen zu lassen, nur eine gewisse Stärke auf theoretischem Felde stehe mir zu Gebote, aber an irgend eine praktische Ausführung zu gehen sei ich niemals bei der Hand, zweitens dürfte ich auch nicht den Verdacht des Verrates gegen meinen Freund, besonders gegen Dion, auf mich laden, an den sich die Bande der Gastfreundschaft und die einer langjährigen Bekanntschaft knüpften, und welcher in der Tat in eine nicht geringe kritische Situation geraten war. Mochte ihm nun ein Leid widerfahren oder mochte er von Dionys und den übrigen Gegnern verbannt werden, so stellte ich ihn mir vor, wie er als Flüchtling mit der Anrede zu mir träte: „O Platon, da komme ich zu dir als ein verbannter Mann, nicht aus Mangel an Kriegsvolk zu Fuß und zu Pferd, sondern aus Mangel eines Lehrers und Redners, in welcher Beziehung du meines Wissens [E] eine unbedingte Meisterschaft besitzt, junge Männer zum Guten und Gerechten hinzuleiten und ihre Herzen zu einer festen Freundschaft und in Eintracht zu verbinden. In dieser Beziehung aber von dir ganz im Stiche gelassen, habe ich durch deine Schuld Syrakus verlassen müssen und bin nun hier als Flüchtling. Mein Unglück jedoch bringt dir noch die geringere Schande, größere bringt dir ein anderer Verrat. [\[329 St.3 A\]](#) Ist die Philosophie, die du preist und deren Missachtung durch die übrigen Menschen du beklagst, nicht jetzt verraten worden? Wenn wir in Megara gewohnt hätten, da wärest du gewiss als Beistand zur Verwirklichung der Pläne gekommen, wozu wir dich anriefen, wenn nicht hättest du gar keine Ehre in der Brust gehabt. Nein, wenn du mit der Länge des Wegs, mit der Weite der Schiffsreise; mit der Größe der Anstrengung dich zu entschuldigen glaubst, so verfehlst du ganz die Absicht, dich vom Schein der Charakterlosigkeit zu befreien.“ Wenn Dion solche Sprache an mich gerichtet haben würde, hätte ich dagegen eine stichhaltige Antwort geben können? Durchaus nicht! Drum reiste ich ab, nicht ohne vernünftige Überlegung und aus dem nach menschlicher Einsicht gültigsten Motiv, indem ich wegen solcher Pflichtgefühle mein Lehramt verließ [B] und mich an den Hof eines Tyrannen begab, was weder meinen philosophischen Grundsätzen noch meinem persönlichen Gefühle zu entsprechen schien, und durch diese meine Abreise machte ich mein Gewissen frei von aller Schuld gegen die heilige Pflicht der Gastfreundschaft und stellte meine philosophische Berufspflicht sicher gegen jeden etwaigen Vorwurf, welcher sie hätte treffen können, wenn ich etwa aus allzu großer Gemächlichkeit oder aus Furchtsamkeit mich einer unehrenhaften Zurückhaltung schuldig gemacht hätte.

Als ich aber ankam, so fand ich, um mich kurz zu fassen, die [C] Umgebung des Dionys voller Zwietracht, und den Dion vom Verdacht belastet, er strebe nach dem Throne. Ich meinerseits suchte ihn nun nach Kräften zu verteidigen, ich richtete aber wenig aus, und kaum etwa nach dem ersten Vierteljahr meines Dortseins ließ Dionysius den Dion unter dem angeblichen Grunde, dass dieser ihm nach dem Throne strebe, in ein kleines Boot schaffen und schickte ihn in die Verbannung. Ich mit allen Freunden Dions hatte hierauf große Besorgnis, Dionysius möchte aus irgend einem Vorwande auch gegen einen von uns, als angeblichen Mitschuldigen an Dions Anschlag, seine Maßregeln ergreifen, [D] und über mich ging auch in Syrakus ein Gerede, als sei ich, der Urheber aller jener damaligen politischen Vorgänge, von Dionysius hingerichtet worden. Als derselbe aber von dieser unserer Stimmung Kenntnis bekam, so empfing er uns alle, aus Besorgnis, dass unsere Furcht zu etwas Ärgerem führen möchte, sehr gnädig und sprach sonach insbesondere mir Beruhigung und Mut ein, ermunterte und bat sogar, dass ich auf alle Weise bleiben möchte. Denn wenn ich floh, so konnte ihm daraus nichts Gutes erwachsen, wohl aber aus meinem Verbleiben. Daher er denn auch so sehr gnädig geruhte mich zu bitten. [E] Aber von den Bitten der Tyrannen wissen wir, dass sie mit Befehlen gesalzen sind. Zu diesem Ende gebrauchte er nun eine List und machte mir die Abfahrt unmöglich dadurch, dass er mich

auf die Burg versetzte und da ein Quartier anwies, von wannen gar kein Schiffer gegen den Befehl Dionysens, ja nicht einmal ohne Zusendung eines allerhöchsten Befehls, von ihm mich fortgeführt haben würde. Hätte ich mich aber allein fortreisen wollen, so würde der Herr jedes Handelsschiffes oder der nächste Hafenbeamte mich erwischt, festgenommen und schnell wieder zu Dionysius zurückgeführt haben, zumal da bereits von dem früher einmal ausgesprengten Gerüchte [\[330 St.3 A\]](#) von meiner angeblichen Hinrichtung gerade wieder das Gegenteil verbreitet war und überall erzählt wurde, wie huldvoll Dionysius den Platon jetzt behandle. Was war aber an diesem letzteren Gerüchte? Das will ich euch sagen, denn die Wahrheit darf man nicht verschweigen. Dionysius wurde allerdings immer zutraulicher, je länger er in unserem Umgange mein Benehmen und meine Lehre kennen lernte, aber er hatte dabei die Laune, dass ich ihn mehr loben sollte als den Dion, und dass ich ihn als Freund entschieden höher achten sollte als diesen, und in Beziehung auf so eine Äußerung von mir war er außerordentlich empfindlich. In dem Benehmen dagegen, durch welches seine Absicht, sofern sie erreichbar gewesen wäre, am besten hätte erreicht werden können, war er lässig. Dies Benehmen hätte aber selbstbegreiflich darin bestanden, [B] dass er durch Studieren und Hören meiner philosophischen Lehre [B] sich mir innig und häufig genähert hätte. Das tat er aber nicht aus Furcht, er möchte etwa, wie Verleumder ihm zugeflüstert hatten, auf irgend eine Weise sich hinter das Licht führen lassen, und dann sei natürlich die Absicht Dions erreicht. Ich dagegen ertrug alle diese Unannehmlichkeiten ruhig und hielt fest an dem Hauptgedanken, mit welchem ich anfangs hingekommen war, beharrlich Alles versuchend, ob nicht auf irgend eine Weise ein Verlangen nach dem philosophischen Leben bei ihm entzündet werden könnte. [C] Er aber besiegte durch Widerstreben meine Beharrlichkeit.

Und so verstrich nun bekanntlich die Zeit meines ersten Aufenthaltes in Sizilien in Folge aller der oben erwähnten Umstände. Später verließ ich wiederum die Heimat und kam noch einmal dahin auf alles mögliche Drängen von Seiten des Dionysius. Wenn ich euch erst meinen Rat darüber gegeben haben werde, was unter den gegenwärtigen Vorfällen zu tun ist, so werde ich dann die Gründe aufzählen, [D] deren wegen ich jene zweite Reise unternahm, sowie auch alle meine dortigen nach den Grundsätzen der Billigkeit und des Rechtes eingehaltenen Handlungen, und zwar dem Reden der Leute wegen, welche noch immer fragen, aus welcher Absicht denn ich das zweite Mal hingegangen wäre. Und meinen Rat gebe ich euch zuerst, damit es mir nicht begegnet die Nebensachen als Hauptsachen vorzutragen.

Mein Rat ist also folgender. Ich für meinen Teil würde den für einen tüchtigen Mann sowohl wie für einen tüchtigen Arzt halten, welcher einem in Absicht auf Gesundheit schlechte Lebensart führenden Kranken riete, vor Allem einmal erst seine Lebensweise zu verändern, [E] und welcher bei dessen Bereitwilligkeit für diese Vorschrift sich zwar zur Vollendung der übrigen Kur bereit zeigte, aber bei dessen Weigerung vor dieser ersten Verordnung der Konsultation mit einem solchen Patienten den Rücken kehrt, dagegen halte ich den Arzt, der einen solchen Kranken nicht aufgibt, für einen Schwachkopf und Pfuscher. Dieselbe Bewandnis hat es bekanntlich auch mit einem Staate, mag an der Spitze desselben Einer stehen oder Mehrere. Wenn dessen Regierung einiger Maßen auf einer vernünftigen Bahn wandelte und einen guten Rat hierbei nötig hätte, so dürfte ein Mann von Kopf solchen Staatsmännern seinen Rat wohl erteilen, wandeln diese aber ganz außerhalb der Bahn einer moralisch vernünftigen Politik und haben sie auch gar keinen guten Willen, auf ihre Spur einzulenken, insinuierten sie sogar dem Ratgeber, er möge die alte Staatsform ja ihren alten Gang gehen lassen und bei Gefahr seines Kopfes ja nicht daran rütteln, [\[331 St.3 A\]](#) oder befehlen sie ihm sogar, ihren Lüsten zu dienen und nur zu raten auf welche Weise ihre Erfüllung ohne Ende fortgehen könne, dann ist nach meinen Grundsätzen der welcher in solchem Staatsrate verbleibt, eine Memme, und der welcher austritt ein Mann. Dieser Gedanke war und bleibt ein Grundsatz bei mir. Wenn Jemand über die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens, wie wenn es sich handelt um Geld und Gut, um das Wohl des Leibes oder der Seele, mich mit zu Rate zieht, so rate ich ihm mit allem Willen und lasse es nicht bloß bei einer äußerlichen Freundschaftsbezeugung bewenden, falls seine tägliche Lebensart sich in einer gewissen Bahn zu bewegen [B] und er in den fraglichen Punkten seines Benehmens,

wenn man ihm einen Rat geben würde, folgen zu wollen scheint. Wenn einer aber durchaus meinen Rat gar nicht begehrt [C] oder im Falle des Begehrens offenbar Mangel an Folgsamkeit zeigt, so dränge ich einem Solchen meinen Rat nicht auf, wende auch keine Nötigung an, selbst wenn es mein eigener Sohne wäre. Nur einen Sklaven würde ich zwingen, wenn er bei Erteilung eines guten Rates nicht folgen wollte, aber einen Zwang bei Vater und Mutter in diesem Falle würde ich für Sünde halten, mit der einzigen Ausnahme des Falles, dass sie mit einer Geisteskrankheit behaftet wären. Wenn sie aber irgend eine bestimmte Lebensart führten, welche ihnen gefiele, mir aber nicht, so würde ich mich nicht mit ihnen verfeinden durch doch vergebliches Zurechtweisen, eben so wenig würde ich sklavisch schmeicheln dadurch, dass ich ihnen die Befriedigung ihrer Lüste verschaffte, [D] bei deren Frönen ich nicht leben wollte. Denselben Gedanken muss hinsichtlich seines Staates in seinem Leben der Verständige haben. Er tritt mit seinem Rat auf, wenn es im Staatshaushalte schlecht zu gehen scheint, falls er weder vergebliche Worte führen wird noch sein Leben gefährdet, er tut aber seinem Vaterlande keine Gewalt an durch Umsturz der bestehenden Verfassung, wenn es ohne Verbannung und Hinrichtung der Bürger nicht möglich ist, die nach seiner Vorstellung richtige Staatsverfassung zu realisieren. [E] Er schweigt dann und erhofft sich das Beste.

Soll ich euch nun einen Rat geben, so würde ich dies selbstverständlich in derselben Weise tun wie ich im Vereine mit Dion ihn auch dem Dionysius zu geben pflegte, nämlich vorerst sein tägliches Leben so einzurichten, dass er so viel als möglich mit seiner Vernunft erst Souverän über sich selbst sei, und dass er dann dadurch Freunde und Vertraute erwerbe, damit es ihm nicht gehe wie seinem Vater. Als dieser nämlich viele große von den Barbaren zerstörte Städte übernommen hatte, so war er nach dem Wiederaufbau derselben nicht im Stande, in jeder derselben eine zuverlässige Verwaltung niederzusetzen mittels vertrauter Männer oder mittels anderer irgendwoher herbeigezogenen Fremden [\[332 St.3 A\]](#) oder mittels seiner jüngeren von ihm selbst erzogenen Brüder, die er aus unwissenden Bürgern zu hohen Beamten und aus armen Schluckern zu ganz reichen Leuten gemacht hatte. Weder durch gute Worte noch durch große Wohltaten, noch durch eheliche Verbindungen mit seiner Familie vermochte er irgendeinen jener Leute zu wirklichen Mitarbeitern seiner Regierung zu machen. Er war in dieser Beziehung sieben Mal schlechter daran als Darius. Dieser konnte sich auch nicht Brüdern, selbst den von ihm erzogenen nicht, anvertrauen, wohl aber den [B] Mitverschworenen welche ihm den medischen Eunuchen hatten stürzen helfen. Er teile das Land in sieben Provinzen für sie, jedes größer als Sizilien, und hatte an ihnen zuverlässige Mitstreiter, welche weder gegen ihn noch gegen einander intrigierten, und hat ein Vorbild von einem guten Gesetzgeber und König aufgestellt, denn er ist der Gründer einer gesetzlichen Staatseinrichtung, welche noch heutigen Tages der Anker des persischen Reiches ist. Ferner haben nebst dem, die Athener viele von den Barbaren nach Verjagung ihrer Bürger zerstörten Städte zwar nicht selbst aufgebaut, sondern schon aufgebaute in ihre Botmäßigkeit bekommen, [C] sie haben indessen siebzig Jahre lang darin die Oberherrschaft behauptet dadurch, dass sie in jeder jener Städte befreundete Männer hatten. Der alte Dionysius dagegen, welcher vor lauter Gescheitheit ganz Sizilien in einen einzigen Staatskörper konzentrierte, welcher Niemandem traute, hielt sich mit knapper Not auf dem Throne, denn er war arm an befreundeten und treuen Männern. Es gibt in Absicht auf moralischen Wert und Unwert kein größeres Zeichen als den Mangel oder den Besitz solcher Männer. Doch um auf die Ratschläge, welche ich und Dion unserem Hauptgrundsatz gemäß auch dem jüngeren Dionysius gaben, zurück zu kommen, so bestanden sie darin: [D] nachdem durch die Schuld seines Vaters er das Unglück gehabt hätte, ohne Bekanntschaft mit einem ordentlichen Jugendunterrichte, ohne Umgang mit einer passenden Gesellschaft aufgewachsen zu sein, so sollte er vor allem dahin sein Streben richten, dass er sich andre Freunde unter den jungen Leuten seiner Verwandtschaft und seines Alters erwerbe, welche im Ringen nach geistiger Tüchtigkeit mit ihm die Waage halten, dass er aber vor Allem in seinem Innern mit sich selbst einig werde, denn in diesem Punkte fehle es ihm außerordentlich. Wir drückten uns dabei nicht so deutlich aus, denn es wäre nicht gefahrlos gewesen, sondern wir gaben ihm nur versteckte Winke und suchten seinem Verstande mit Vorstellungen beizukommen, wie auf jene Weise jeder

Mensch sein eigenes Heil sowohl wie das jener deren Führer er ist erreichen werde, [E] schlage er aber einen andren Weg ein, so werde er in allen Stücken das Gegenteil bewirken; und so werde auch er durch einen Wandel, wie wir ihn zeigten, erstlich sich selbst zu einem Kinde des Geistes und besonnener Selbstbeherrschung machen, sodann auch im Besitze dieser Tugenden das väterliche Reich nicht nur nicht doppelt, sondern im Geiste und der Wahrheit tausendfach vergrößern, wenn er die verwüsteten Städte Siziliens wieder herstellte und sie nur durch das Band einer auf dem moralischen Gefühl beruhenden Gesetzgebung sowie einer von demselben edlen Geiste beseelten Staatsverfassung konzentrierte, und nur so würden sie ihm treulich beistehen sowohl bei inneren Aufständen als auch nach außen im Kriege gegen die Barbaren. [\[333 St.3 A\]](#) Nach Verwirklichung solcher Werke stehe sicherlich zu erwarten, dass die Karthager in eine viel größere Unterwürfigkeit kommen würden als die war, welche sie unter Gelon erfuhren, und es würde nicht wie heutzutage das Gegenteil davon passieren; bekanntlich hatte sein Vater sich anheischig gemacht, jenen Barbaren einen Tribut zu bezahlen.

Das sind die Gedanken und Winke, die wir Intriganten hatten, wie wir von vielen Seiten genannt wurden. Und dieses Gerede gewann bekanntlich bei Dionysius die Oberhand und hatte die Folge, dass Dion außer Land und ich in Furcht gejagt wurde. [B] Dion kam, um hier die umfangreichsten Ereignisse in Kürze abzumachen, aus dem Peloponnes und von Athen zurück und gab dem Dionysius eine Lektion mit dem Schwerte. Und nachdem er nun die Stadt zweimal befreit und den Syrakusern zurückgegeben hatte, so waren sie derselben Untergebenheit gegen Dion damals ausgesetzt, welche auch Dionysius gehabt hatte als jener es unternahm, diesen zu dem Ideal eines der Regierung würdigen Königs zu bilden und zu erziehen und nach Vollendung dieser Aufgabe sein ganzes Leben mit ihm zu teilen. Denn Dionysius glaubte den Verleumdungen und ausgesprengten Reden, [C] nur aus Absichten auf den Thron tue Dion Alles was er täte in jener Zeit. Dionysius solle nämlich seinen Geist in die Philosophie vertiefen, dadurch seine Regierung vernachlässigen und diesem überlassen. Dion dagegen arbeite in seinem eigenen Interesse und suche durch List den Dionysius vom Thron zu stürzen. Solches Gerede drang damals sogar zum zweiten Male in Syrakus durch, und zwar durch einen Sieg, der ebenso unvernünftig wie moralisch schädlich ist für die Sieger. Wie das zugegangen ist, das müsst ihr hören, die ihr um meinen Rat zur Schlichtung eurer jetzigen politischen Wirren verlangt.

[D] Vom heimatlichen Athen, wo ich geboren ward, kam ich als langjähriger inniger Freund des Dion, in der Absicht zu Dionysius, damit ich ein freundliches Verhältnis zwischen beiden zustande brächte, aber keinen Krieg, allein bei aller athenischen Bildung unterlag ich im Kampfe mit meinen Verleumdern. Als aber Dionysius durch Ehren und Geld mich dahin zu bestechen suchte, dass ich mit meiner Freundschaft offenkundig auf seine Seite trete, damit ihm dies zur Beschönigung für seine Verbannung des Dion diene, so verfehlte er, wie es sich von selbst versteht, diese Absichten. Aber hiervon genug! Nach der Zeit kehrte Dion bekanntlich in seine Heimat zurück [E] und brachte da zwei Freunde aus Athen mit, welche Brüder waren, die Freundschaft war nicht aus Liebe zur Philosophie entstanden, sondern aus dem Ursprung der meisten Freundschaften, aus jener alltäglichen Verbrüderung, welche man aus dem gemeinsamen Feiern und aus den Feiern der Mysterien gewinnt. Auf diese Veranlassung und in Folge ihrer Dienstfertigkeit bei der Heimreise waren nun auch die erwähnten Begleiter Dions zu dessen Freundschaft und vertrautem Umgang gelangt. Aber nachdem sie bei ihrer Ankunft in Sizilien in Erfahrung brachten, dass Dion [\[334 St.3 A\]](#) bei eben den von ihm befreiten Sizilianern verdächtig sei, als führe er im Schilde Tyrann zu werden, so begingen sie nicht nur an ihrem guten Freunde einen Verrat, sondern wurden auch so gut wie seine eigenhändigen Mörder, denn mit Waffen in der Hand standen sie als Helfer seinen Mördern bei. Übergehen will ich diese schändliche und himmelschreiende Tat nicht, aber ich will auch weiter kein Wort darüber verlieren. Viele Andere nämlich machen sich ein angelegenes Geschäft daraus in solche Gräueltaten ein Loblied auf sich einzufügen, und werden es auch in Zukunft tun. [B] Nur das bei dieser Gelegenheit über die Athener verbreitete Gerede, als hätten jene Mörder der Bildung ihres Geburtsortes einen ewigen Schimpf angehängt, muss ich hier mit einem Worte hervorheben, denn ich darf hier erklären, dass eben auch der ein Athener ist, welcher den Mann nicht verriet,

obwohl er für einen Verrat Geldschätze und andere Auszeichnungen hätte gewinnen können. Denn sie waren aus niedrigen Beweggründen sein Freund geworden und nicht aus gemeinschaftlichen Interesses für höhere Bildung, auf welches geistige Band der Mann von tiefer Einsicht mehr vertraut als auf die leibliche Verwandtschaft. Die beiden Mörder des Dion verdienen es demnach nicht, dass man von ihnen sagt, sie seien von Bedeutung und hätten der Stadt Athen einen Schandfleck anhängt.

All' das Vorstehende ist gesagt, [C] um den Freunden und Verwandten des Dion als Rat zu dienen. Nebst dem aber erteile ich euch noch einen Rat und eine Lehre, und zwar denselben Rat und dieselbe Lehre welche ich bei euch zum dritten Male an den Mann bringe, und diese meine Lehre lautet: Bringet nicht Sizilien und auch nicht einen anderen Staat unter die absolute Botmäßigkeit menschlicher Willkür, sondern unter die Botmäßigkeit eines auf herkömmliche Sitte gestützten und schriftlich aufgestellten Gesetzes, es gibt kein Glück weder für die Regenten noch für die Untertanen eines nach despotischer menschlicher Willkür regierten Staates, kein Glück für sie selbst, keines für Kindeskinde und Nachwelt, [D] sondern ein solcher Versuch führt jeden Falls einen Ruin herbei. Nur eine kleinliche und niedrige Denkart hascht gerne nur nach den vergänglichen Vorteilen solcher in den Tag hinein regierenden Politik, weil sie nichts weiß von dem was für die Zukunft und auch für den gegenwärtigen Augenblick wirklich gut und gerecht ist. Von der Wahrheit dieser Lehren suchte ich zuerst den Dion zu überzeugen, zweitens dann den Dionysius und drittens euch. Und folget nun meinem Wort des dritten rettenden Zeus wegen, nachdem ihr einen Blick auf die Lebensgeschichte des Dionysius und des Dion geworfen habt, der eine davon folgte nicht und führt jetzt ein schimpfliches Leben, der andere folgte und ist rühmlich tot. Denn wenn einer nach den wahren Gütern sowohl für seine Person wie für den Staat strebt, [E] da ist jedes Leiden vernünftig und schön, was immer er auch leiden mag. Keiner von uns ist unsterblich, und wenn solches Los auch einem hienieden zuteilwerden sollte, so würde er dadurch nicht glückselig, wie das ungebildete Volk glaubt. Denn es gibt kein Übel und kein Gutes für das Unbeseelte, nur bei den Seelen ist dies der Fall, [\[335 St.3 A\]](#) so lange sie mit dem Körper verbunden oder auch wenn sie von demselben geschieden ist, und man hat daher allerdings immer in Wahrheit mit Überzeugung an jenen alten heiligen Überlieferungen zu leben, welche bekanntlich offenbaren, dass wir eine unsterbliche Seele haben, dass sie für ihre Handlungen einen Richter erhält und für ihre Vergehen die größten Strafen zu verbüßen hat, wann eine einmal von ihrem Körper geschieden ist. Darum muss man auch das Dulden großer Vergehen und Ungerechtigkeiten für ein geringeres Übel halten als das Verüben derselben. Das sind aber Lehren, welche der bloß nach Geld und Gut geizende, aber an der Seele arme Mensch nicht hört, und sollte er sie auch hören, so hört er sie nach seinem Lebensstandpunkte mit Hohngelächter an [B] und trachtet nach Nichts als überall her alles Mögliche nach Art des unvernünftigen Tieres schamlos zu erhaschen, was er essen und trinken zu können glaubt oder was ihm sein Begehren stillt bloß hinsichtlich der tierischen und ekelhaften Liebe, welche diesen Namen vernünftiger Weise gar nicht verdient. Ein dabei mit Blindheit geschlagener und nicht einzusehen vermögender Mensch, mit welchen der erhaschten Sinnesgenüsse eine Freveltat verknüpft ist, allemal ein ungeheures Unheil bei jedem Unrecht, und dass die Folge jeder Freveltat eines jeden, der ein Unrecht begangen hat nach einem unausweichlichen Verhängnis [C] einmal hier auf Erden mit sich herumschleppen muss, so lange er darauf herum wandelt, und dann auch unter der Erde, da seine ehrlose Lebensweise ihm nichts als Schande bringt. Diese und andere dergleichen Lehren trug ich dem Dion vor, und ich drang damit bekanntlich zu seinem Herzen. Einen sehr gerechten Zorn dürfte ich daher gegen seine Mörder hegen, und ganz ähnlich gegen den Dionysius. Denn jene wie dieser haben mir, ja man kann wohl sagen Allen den ärgsten Schaden zugefügt. Jene dadurch, dass sie den Mann von dem besten Willen, der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen, aus der Welt schafften, dieser dadurch dass er, obwohl im Besitze der größten Gewalt, durchaus keinen Willen hatte, Gerechtigkeit in dem Gebiete seiner Herrschaft zu verwirklichen. [D] Wäre aber in diesem Gebiete die Vereinigung von Philosophie und politischer Macht in einer Person zu Stande gekommen, so wäre in der ganzen Menschheit, sowohl bei den Hellenen wie bei den Barbaren, das Licht einer geeigneten Erkenntnis durchgedrungen, und alle

Welt wäre von der Wahrheit des Satzes überzeugt worden, dass kein Staat und kein einzelner Mensch je glücklich werden kann, wenn er nicht mit denkendem Geiste in Gerechtigkeit sein Leben hinbringt, mag er nun in seinem Inneren den rechten Geist sich angeeignet haben oder mag er unter der Führung der vom Geiste erfüllten Männer [E] nach der rechten Methode zu jenem Leben erzogen und herangebildet worden sein. Soweit von dem Schaden welchen Dionys der Welt gebracht hat, im Vergleich mit welchem die mir in andrer Beziehung persönlich widerfahrene Verletzung sehr gering anzuschlagen ist. Aber denselben Schaden hat die Hand angerichtet welche den Dion ermordete, ohne sich dessen gerade bewusst zu sein. Denn soweit ein Mensch von Menschen etwas Gewisses sagen kann, so weiß ich sicherlich, dass Dion, wann er das Staatsruder übernommen hätte, dass er, sag' ich, zu keiner andren Regierungsweise sich verstanden hätte, als zu folgender: nachdem er erstlich zunächst seine eigene Vaterstadt Syrakus [\[336 St.3 A\]](#) von der Knechtschaft befreit, nachdem er es wieder in das Recht freier Menschen eingesetzt und dadurch ihm neuen Lebensmut gegeben, so hätte er hierauf auf alle mögliche Weise die Bürger dieses Staats mit den jener Freiheit entsprechenden und besten Gesetzen beglückt, zweitens hätte er sodann mit allem Eifer durchzusetzen gesucht, in ganz Sizilien die verwüsteten Städte wieder aufzubauen, und dasselbe von dem Joche der Barbaren ganz frei zu machen teils durch Verjagung teils durch Unterwerfung, was ihm leichter gelungen wäre als dem Hieron. Aber nach solchen Reformen durch einen mit allen Tugenden, [B] der Gerechtigkeit und dem ausdauernden Mannesmute, der besonnenen Mäßigung und der Weisheit ausgerüsteten Manne hätte dann bei dem syrakusischen Volke sich dieselbe Ansicht über die Tugend verbreitet, wie sie sich wohl bei der ganzen Menschheit verbreitet und auf die Dauer erhalten hätte, wenn Dionysius mir gefolgt wäre. Nun aber ist mir entweder ein Dämon oder ein gewisser fluchbeladener Mensch dazwischen gekommen und hat in seiner Verachtung menschlicher und göttlicher Gesetze, sowie besonders mit der Faust der verruchten Dummheit, in welcher die Wurzel und der Keim aller Übel der Welt liegt und welche für die Nachwelt die bitterste Frucht trägt, [C] hat alle meine Pläne schon zum zweiten Male vereitelt. Und jetzt nun beim dritten Male, wollen wir alle Reden meiden, die auf Böses deuten. Bei allem bisherigen Unglücke will ich euch hierbei doch meine Ratschläge nicht versagen, und da ist denn der erste, den ich euch Freunden des Dion vor Allem deshalb erteile, der: seine Vaterlandsliebe sowohl wie seine vernünftige Lebensart zum Beispiel zu nehmen, sowie auch die Ratschläge von ihm zu verwirklichen, wie diese lauten, das habt ihr deutlich von mir gehört. Sollte aber einer von euch nicht nach der einfachen Sitte der Dorier leben können, sondern nach der Art der Mörder Dions [D] dem sizilischen Genussleben nachgehen, den rate ich weder zu eurer Gemeinschaft einzuladen noch ihm ein treues und ehrliches Handeln zuzutrauen, die übrigen Freunde ermuntert zum Aufbau der Städte in ganz Sizilien und zur Einführung einer Gleichheit vor dem Gesetz, und zieht hierzu Leute aus Sizilien wie auch aus dem ganzen Peloponnes; auch schließt nicht Athen hierbei aus. Auch dort sind Leute welche Freunde echter Tugend sind, wie wenige in der ganzen Welt, und welche die Verruchtheit von Freundesmördern verabscheuen. Wenn aber diese Ratschläge zu spät kommen sollten [E] und bereits die vielen und mancherlei täglich wie aus der Erde wachsende Wirren der Parteien euch auf dem Nacken sitzen, so muss ein jeder Mensch in der Welt, dem irgend eine höhere Hand in Absicht auf Erkenntnis bloß einen richtigen praktischen Blick auch nur in geringem Maße beschert hat, die Einsicht haben, dass es kein Aufhören der Aufruhren gibt, [\[337 St.3 A\]](#) bis die die Oberhand bekommende Partei aufhört durch Verbannungen und Hinrichtungen der Gegner zu reagieren und von dem Rachegefühl gegen dieselbe sich hinreißen zu lassen, bis es Gesetze gibt, die allen zugutekommen, und bis sie also die Überwundenen nötigen die Gesetze der Verfassung durch ein doppeltes Zwangsmittel zu befolgen: durch Furcht und durch Einflößung von Achtung. Einmal durch Furcht dadurch, dass sie in Folge ihrer Überlegenheit auf ihre Gewalt hinweisen, und dann durch Einflößung von Achtung dadurch, dass sie sich als Sieger über ihre Lüste zeigen und in Folge dieser Überlegenheit noch mehr als die Besiegten sich den Gesetze unterwerfen. [B] Auf eine andere Weise ist es nicht möglich, dass ein in Parteien geteilter Staat Ruhe von seinen unheilvollen Wirren findet, sondern Bürgerkrieg, Feindschaft, Hass, Verrat entstehen gewöhnlich abwechselnd

in dem Innern solcher kranker Staaten. Wenn die obsiegende Partei nach gründlicher Heilung verlangt, so muss sie vor allem aus ihrer Reihen Vertrauensmänner wählen, welche den besten Ruf genießen, und zwar erstlich Männer von reiferem Alter, von Haus aus frei, mit Familie, ferner mit einer möglichst langen Reihe namhafter Ahnen, [C] und alle mit einem für ihre Selbständigkeit ausreichenden Grundbesitz. Was sodann die Zahl betrifft, so sind fünfzig Männer für zehntausend Bürger genug. Diese muss man nun durch Bitten und möglichst große Ehren aus ihrer Heimat kommen lassen, sie nach geschehener Versammlung einladen der Bürgerschaft einer Verteilung der Rechte verfassungsmäßig festzustellen, und ihnen anbefehlen, dass sie weder den Siegern noch den Besiegten zu Liebe hierbei verteilen, sondern dass sie für alle Bürger ein allen gleich zukommendes und alle betreffendes Recht bestimmen. Sind aber die auf dem sittlichen Gefühle des Volkes beruhenden Gesetze aufgestellt, so liegt alles Heil des Staates [D] an ihrer Befolgung, denn erst dann wenn die obsiegende Partei sich selbst mehr zu Knechten der Gesetze macht als die Besiegten, ist überall Heil, Glück und Befreiung von allen früheren Übeln. Geschieht das aber nicht, so muss man weder mich noch einen Andren als einen Beirat rufen zu einem der meinen jetzigen Vorschriften nicht gehorchen will. Diese sind nämlich dieselben welche ich und Dion aus Wohlwollen für die Syrakuser auszuführen gedachten, und zwar als ich zum zweiten Male an der Verbesserung eurer Politik arbeitete. Der erste Versuch bestand in den Staatswohlthaten, welche ich vorher mit Dionysius selbst auszuführen unternahm; [E] aber ein über die Macht der Menschen gehendes Geschick machte einen Strich durch diesen Plan. Bei eurem jetzigen dritten Versuche führt jenes Werk glücklicher aus unter günstigeren Umständen und mit dem Segen des Himmels.

Soweit mein brieflicher Rat und so weit von der Geschichte meiner ersten Reise zu Dionysius. Meine zweite Reise und Fahrt angehend, so kann hierauf nun Jeder, den es interessiert, verstehen, mit welcher Wahrscheinlichkeit des Erfolgs und mit welchem Vorbedacht sie geschah. Die erste Zeit meines Aufenthalts in Sizilien wurde, [\[338 St.3 A\]](#) wie schon bemerkt, bei mir hingebracht, bevor ich den Verwandten und Freunden des Dion einen Rat erteilen konnte. Hierauf nun beredete ich, wie ich denn nur konnte, den Dionysius mich zu entlasten, und wir verständigten uns dahin, dass dies nach Wiederherstellung des Friedens geschehen sollte, denn es war damals Krieg. [B] Dionysius nämlich versprach seinerseits mich sowohl wie den Dion wieder kommen zu lassen, sobald er den wankenden Thron sich wieder fester gestellt hätte, in Bezug auf den Dion solle man die Sache so auffassen, als wenn ihm damals keine Verbannung widerfahren sei, sondern nur eine Ortsveränderung. Ich meinerseits versprach wieder zu kommen, aber nur unter den genannten ausdrücklichen Bedingungen. Und nach Wiederherstellung des Friedens hieß er mich wieder kommen, in Betreff des Dion aber bat er noch ein Jahr zu warten, ich dagegen solle auf jeden Fall kommen. Dion seinerseits hieß mich nun infolge dessen abfahren und bat unaufhörlich, denn unter andern hatte sich von Sizilien aus die Nachricht verbreitet, dass Dionysius wieder in ein außerordentliches Verlangen nach Philosophie geraten sei, weshalb Dion mich inständigst bat dem Rufe zu folgen. Was tat ich hierauf? Ähnliche Beispiele warmer Gefühle für die Philosophie bei jungen Männern waren mir aus meiner Erfahrung [C] nicht unbekannt, ich hielt es indessen für geratener damals wenigstens vielen Plänen und auch denen des Dion und Dionysius den Abschied zu geben, und ich verfeindete mich mit Beiden durch die Antwort, dass ich erstlich schon ein alter Mann sei und dass zweitens unseren früheren Verabredungen keine der jetzigen Handlungen entspräche. Aller Vermutung nach war nach diesem Vorfall Archytas zu Dionysius gekommen, ich hatte nämlich vor meiner letzten Abreise von dort, Archytas und meine andern Freunde zu Tarent zu Dionysius in ein gastfreundliches und inniges Verhältnis gebracht. Nebst Archytas waren auch noch andere Männer in Syrakus, welche durch Belehrung von Dion einige philosophische Bildung hatten, [D] und unter diesen andre welche, die tiefer in die gehörigen philosophischen Wahrheiten eingedrungen waren. Diese Philosophen scheinen mir nun sich mit Dionysius in eine philosophische Unterredung eingelassen zu haben, um mit ihm eine Diskussion anzustellen, weil sie voraussetzten, Dionysius habe alle meine Ideen gründlich aufgefasst. Dieser seinerseits, sonst gar nicht ohne angeborene Anlage und in Bezug auf wissenschaftliche Fähigkeit außerordentlich ehrgeizig, hatte nun wohl großen Gefallen an diesen

philosophischen Gesprächen, aber schämte sich, als sich hierbei herausstellte, dass er gar nichts von dem Vortrage meiner ersten Anwesenheit profitiert habe. [E] Daher zum Teil kam ihn das Verlangen an, meinen Vortrag behufs einer klareren Anschauung gründlich zu hören, zum Teil trieb ihn auch die Eitelkeit seines Ehrgeizes dazu an. Die Ursachen aus welchen er bei meiner ersten Anwesenheit mich nicht ordentlich hörte, habe ich in den oben gegebenen Berichten soeben aufgezählt. Nachdem ich nun mich glücklich nach Hause gerettet und auf seine zweite Einladung, wie oben bemerkt, eine abschlägige Antwort gegeben hatte, da scheint Dionysius sich ganz und gar mit den Gedanken seines Stolzes gequält zu haben, dass bei manchen die Meinung aufkäme, ich möchte nicht gerne wieder zu ihm zu kommen, [\[339 St.3 A\]](#) weil ich aus Erfahrung seiner Veranlagung und seines fortwährenden Verhaltens, sowie von seiner Lebensart, ihn verachte. Ich werde, wie immer, die Wahrheit berichten, selbst auf die Gefahr hin, dass einer nach Vernehmung des von mir erlebten Vorgefallenen auf meine Philosophie verächtlich herabblicken, dagegen dem Tyrannen Mutterwitz zuschreiben sollte. Denn es schickte, wie bekannt, Dionysius zum dritten Male eine Trireme zur Bequemlichkeit meiner Reise, er schickte zweitens den Archidemos, seiner Ansicht nach den größten Verehrer von mir in Sizilien, und einen von den Vertrauten des Archytas, nebst anderen von meinen sizilischen Anhängern welche mir alle einstimmig verkündeten, [B] wie außerordentliche Fortschritte der Tyrann in der Philosophie gemacht habe. Er schickte auch einen langen Brief, weil er wohl wusste, in welchem Verhältnis ich zu Dion stand, und wie sehr Dion seinerseits wünschte, zu Schiffe zu gehen und nach Syrakus zu reisen. Denn in Bezug auf alle diese Verhältnisse war der Brief gleich von dem Anfange an angelegt und lautete etwa auf folgende Weise:

Dionys an Platon: Nach dem gebräuchlichen Anfang war sein Hauptanliegen folgendes. „Wenn du dich jetzt durch diese Zeilen zu einer Reise nach Sizilien bewegen lässt, [C] so sollen erstlich dir deine Wünsche in Bezug auf Dion so erfüllt werden wie du es selbst für gut finden wirst. Du wirst aber, ich weiß es, nichts Übermäßiges verlangen, und ich werde willfahren. Kommst du aber nicht, so wird keine der Angelegenheiten Dions weder überhaupt noch insbesondere in Bezug auf seine eigne Person dir nach deinem Sinne in Erfüllung gehen.“

So sprach er sich in Bezug auf jene Verhältnisse aus. Der übrige Inhalt des Briefes wäre hier zu lang, und auch nicht hierher gehörig. Nebst dem kamen auch noch andere Briefe von Archytas und anderen Tarentinern, voll Lobeserhebung des philosophischen Eifers des Dionysius und insbesondere des Inhalts, [D] dass ich im Falle meines jetzigen Nichtkommens das durch meine Bemühung zwischen ihnen und Dionysius zu Stande gekommene Freundschaftsverhältnis ganz und gar zerwerfen würde. Während dieser auf solche Weise an mich ergangenen Einladung, wobei einerseits Die in Sizilien und Italien vorn an mir zogen, Die zu Athen aber andererseits bittend gleichsam mich von hinten hinaus drückten, kam auch wieder dasselbe Lied, ich dürfe Dion sowie auch die andren Gastfreunde und Bekannten von Tarent nicht im Stiche lassen, endlich kam mir auch selbst der Gedanke, es wäre ja nichts Unerhörtes, [E] dass ein junger Mann mit der nötigen Fassungsgabe durch Anregung beachtenswerter Gedanken Liebe und heißes Verlangen nach dem sittlich tadellosem Leben bekommen könne, es wäre also meine Schuldigkeit, mich über allen Zweifel zu vergewissern, nach welchen von beiden Lebenswegen er seinen angeborenen Zug habe; an der Wichtigkeit dieser Frage an und für sich dürfte ich auf keinerlei Weise einen Verrat begehen, [\[340 St.3 A\]](#) und falls die Berichte von irgend einer Seite wahr wären, dürfte ich mich auch nicht eines so großen wirklich begründeten Vorwurfs schuldig machen. Da reiste ich denn ab, gedeckt von dem Schilde einer reifen und nach vernünftigen Gründen entschiedenen Überlegung, nicht ohne Besorgnisse und mit manchen gar nicht guten Ahnungen, wie begreiflich. Ich ging also zum dritten Male zu guter Letzt hin, unter einer Spende für den Gott der Rettung, die ich auch wirklich erreichte, denn schon lange habe ich mich mit heiler Haut nach meiner Heimat wieder gerettet, und für diese Rettung muss ich nach dem Gotte auch dem Dionysius Dank wissen, weil er den von Vielen mir geschworenen Untergang verhinderte [B] und Achtung vor meiner Person erwies.

Nachdem ich, um in der Erzählung meiner Reise fortzufahren, angekommen war, glaubte ich vor Allem zuerst hiervon eine Vergewisserung gewinnen zu müssen, ob Dionysius wirklich von der

Liebe zum philosophischem Denken und Leben wie von einer Flamme ergriffen sei, oder ob jene darüber nach Athen gekommene Gerüchte grundlos wären.

Es gibt bekanntlich eine gewisse Art in solchen Prüfungen auf den Grund zu kommen, welche nicht unedel ist und insbesondere bei Großen ganz angebracht ist, zumal wenn sie von dem mit den Ohren aufgefangenen Brocken den Kopf voll haben, ein Unglück welches auch ich gleich bei meiner Ankunft an Dionysius wahrnahm. [C] Solchen Herren muss man dann zeigen, welches der Umfang des ganzen Studiums sei, ferner durch welche Mühen sie gehen müssen und welche Anstrengung damit verknüpft ist. Denn hat einer dieses vernommen und ist er ein wahrer Freund der echten Wissenschaft, nämlich hat er einen ihres Besitzes würdigen, mit ihr verwandten Geist, dann glaubt er, dass er den Weg zum richtigen Leben gezeigt bekommen habe, glaubt, dass er den nun gehen müsse, und glaubt, nicht leben zu können, wenn er einen andren einschläge. Hierauf strengt er alle seine Kräfte an, [D] und lässt nicht von dem Führer jenes Weges, bis er entweder zum höchsten Ziele gelangt ist oder die geistige Fähigkeit erlangt hat, dass er ohne Wegweiser sich selbst dahin führen kann. Mit dieser Denkweise und in solchen Gedanken lebt ein Solcher in was immer für Geschäften er tätig sein mag, da hängt er immer mit Leib und Seele vor Allem an der Wissenschaft, sowie an einer Lebensart, welche ihm bei der Nüchternheit seines Herzens, die Leichtigkeit seiner geistigen Auffassung, [E] die Treue seines Gedächtnisses und die Fähigkeit seines Verstandes erhält. Aber eine dieser entgegengesetzten Lebensart ist ihm immer ein Gräuel.

Diejenigen dagegen welche im Grunde keine wahren Jünger der Philosophie sind, sondern welche nur so einen oberflächlichen Anflug von der Sache haben, gerade so wie die Leute von der Sonne die Oberfläche des Körpers gebräunt haben, diese bekommen Angesichts der Vorstellung welchen Umfang das Gebiet des Wissens habe, wie groß die Anstrengung sein müsse, und wie notwendig zum Studium die Mäßigkeit der täglichen Lebensart sei, endlich die Überzeugung, dass dasselbe für sie zu schwer und unmöglich sei, [\[341 St.3 A\]](#) und dass sie nicht die angeborene Fähigkeit haben es gehörig zu betreiben. Einige aber von ihnen machen sich weiß, sie hätten das ganze Gebiet des Wissens schon inne und gar keine weiteren Studien mehr nötig.

Das also ist die augenscheinliche und zuverlässige Vergewisserung bei Herren von vornehmer Lebensart, die aber ausdauernder Anstrengung unfähig sind, damit sie künftig nicht ihrem Wegweiser die Schuld geben können, sondern sich selbst, weil sie alles das was zum Studium förderlich ist, nicht leisten können.

In diesem Sinne wurde denn auch der Vortrag bei Dionysius begonnen. Alle Teile meiner Lehre stellte ich ihm [B] unter diesen Umständen nicht dar, und Dionysius verlangte auch nicht darnach. Er selbst hatte ja, wie er sich den Anschein gab, schon Wissen genug, und zwar in den größten Dingen, und sei bereits unterrichtet in Folge der von Andren aufgefangenen Weisheit. Später aber, wie ich von Hörensagen weiß, soll er über die damals von mir gehörten Gedanken geschrieben haben, als wenn es seine eigenen Entdeckungen wären, und nichts von eben dem was er gehört habe; ich kenne aber nichts von dem. Von Andren zwar weiß ich, dass sie über eben dieselben Materien geschrieben haben, dagegen gibt es auch gewisse Andre welche nicht einmal selbst wissen, [C] dass sie geschrieben haben. Über alle die Schriftsteller hierüber, sowohl über die jetzigen wie über die künftigen, welche versichern über die Hauptmaterien meines Studiums Etwas zu wissen, sei es aus meinem eigenen Munde oder aus dem Anderer oder durch eigene Auffindung, habe ich hier den Satz auszusprechen: jene Schreiber verstehen, nach meiner Überzeugung wenigstens, über die Philosophie gar nichts. Es gibt ja von mir einmal über jene Materien keine Schrift und wird auch keine geben. Denn in bestimmten sprachlichen Ausdrücken darf man sich darüber wie über andre Lerngegenstände gar nicht aussprechen, sondern aus häufiger fortgesetzter Unterredung gerade über diesen Gegenstand sowie aus innigem Zusammenleben [D] entspringt es plötzlich aus der Seele wie aus einem Feuerfunken das angezündete Licht und bricht sich dann selbst weiter seine Bahn. Und so viel wenigstens weiß ich in dieser Beziehung, dass schriftliche oder mündliche Äußerungen hierüber doch am besten von mir geschehen würden, und da muss es mich denn sehr arg schmerzen, dass meine Gedanken

entstellt hinausgeschrieben worden sind. Wenn es mir vernünftig geschienen hätte, dass jene Gedanken durch Schrift und durch Wort unverschleiert unter dem Volke verbreitet werden dürften, was für eine schönere Lebensaufgabe würde ich da gehabt haben als der Menschheit großes Heil zu bescheren und dabei das Wesenhafteste von Allem aller Welt an's Tageslicht zu bringen! [E] Aber weder die Veröffentlichung jener Geheimnisse noch die Behandlung jener Materien vor Allen halte ich für ein Glück, mit Ausnahme von wenigen Auserwählten, von jenen nämlich welche im Stande sind, auf einen ganz kleinen Wink hin selbst zu finden. Von den Übrigen muss sie Einigen auf unverantwortliche Weise eine ganz dumme Verachtung einflößen, Anderen dagegen eine Überspanntheit und Aufgeblasenheit in Folge ihres Wahnes, gelernt zu haben.

[\[342 St.3 A\]](#) Hier taucht mir der Gedanke auf, mich noch etwas ausführlicher über jenes Thema von der Veröffentlichung der höheren Wahrheiten durch Schriften zu verbreiten, denn es dürfte die hier in Rede stehende Aussage dadurch noch klarer einleuchten. Denn es gibt eine unumstößlich wahre Gegenansicht von der verwegenen Verkündung von Wahrheit durch die Schrift, eine Ansicht, welche schon mehr als einmal von mir ausgesprochen worden ist, welche aber jetzt hier näher erörtert werden muss.

Jedes der Dinge, die sind, hat dreierlei, durch welche es zu erkennen ist, ein Viertes ist das Verständnis von ihm, als ein Fünftes ist die wahre Wissenschaft zu setzen, durch die wir erkennen, was und wie es in Wahrheit ist. [B] Das erste davon ist der Name, das zweite ist die Erklärung, das dritte ist das Exemplar, das vierte ist das fassende Verständnis. Wenn man nun das hier allgemein Gesagte deutlicher verstehen will, so fasse man es an einem besonderen Beispiel, und denke sich dann die Sache bei allen Dingen überhaupt. Kreis ist zum Beispiel ein sprachlich bezeichnetes Ding, [C] das eben den Namen hat, welchen wir eben laut werden ließen. Das Zweite von jenem Dinge würde die sprachliche ausgedrückte Erklärung sein, welche aus Nenn- und Aussagewörtern zusammengesetzt ist, zum Beispiel: ‚das von seinem Mittelpunkt überall gleich weit Entfernte‘ wäre wohl die Erklärung von jenem Dinge, das den Namen Rund, Zirkel, Kreis hat. Das Dritte ist das in die Sinne wahrnehmbare Exemplar davon, zum Beispiel vom Zeichner oder vom Drechsler angefertigt, was sich wieder auslöschen und vernichten lässt, Zufälle welchen der Begriff des Kreises an sich, mit dem alle jene Meister sich beschäftigen, nicht unterworfen ist, weil er etwas anderes und ganz davon Verschiedenes ist. [D] Das Vierte ist das dies zusammenfassende Verstehen, das Begreifen durch den Verstand, die wahre Vorstellung von solchen Dingen, und diese ist eine, die nicht in äußerlichen sprachlichen Lauten, nicht in den der körperlichen Wahrnehmung zugänglichen Gestalten, sondern innerhalb der Seele ist, und durch diese Innerlichkeit unterscheidet sich dieses Verständnis erstlich von dem Kreis an sich und zweitens auch von den drei vorhin Genannten. Das Vermögen der Vernunft, das Fünfte, ist dem Kreis an sich an Verwandtschaft am nächsten, die anderen aber stehen weit zurück. Das hier beispielsweise vom Kreise Gesagte gilt nun natürlich überhaupt ebenso gut von der gradlinigen Figur und Zeichnung wie von der zirkelrunden und der mit Farben dargestellten, [E] vom Begriff Gut sowohl wie vom Schönen und Gerechten, von allem Körperlichen sei es Kunst- oder Natur-Produkt, von Feuer und Wasser und allen dergleichen Elementen, von jedem Geschöpfe der Tierwelt wie von jeder Verfassung der menschlichen Seele, von allen Ursachen und Wirkungen. Denn wenn jemand nicht die vier ersten auf irgendeine Weise innehat, so kann er des fünften nicht vollständig teilhaftig werden. Außer den vorgenannten Aufschlüssen haben jene vier folgenden Nachteil: sie suchen nämlich nichts weniger, als das durch die Vernunft wahrnehmbare Wesen eines jeden durch die sinnliche Eigenschaft zu zeigen, [\[343 St.3 A\]](#) und zwar mit Hilfe der unzulänglichen sprachlichen Bezeichnungen. Aus diesem Grunde wird kein vernünftig gebildeter Mensch es je über sich gewinnen, die durch die reine Vernunft von ihm erfassten Wahrheiten in jene unzulänglichen sprachlichen Bezeichnungen zu setzen, zumal da diese etwas ganz Unbeholfenes sind, ein Missstand welcher bekanntlich bei den durch Buchstaben geschehenden Veröffentlichungen eintritt. Das hier allgemein Gesagte muss man sich wiederum an demselben Beispiel erläutern. Jeder Kreis, welcher unter der Menschen Händen gezeichnet oder gedrechselt wird, hat sehr vieles vom Gegenteil dessen, welches mit den Fünfen gegeben ist, denn der

sinnliche Kreis zeigt überall andere Stücke, dagegen hat der richtige Kreis schlechterdings [B] nichts von der gegenteiligen Natur an sich. Nicht einmal der Name jener einzelnen in die Sinne fallenden Dinge hat dabei einen festen Bestand, und es hindert gar nichts die jetzt krumm genannten Dinge grad zu nennen und die graden krumm, und sie bleiben uns nach dieser Umänderung und entgegengesetzten Benennung noch ebenso fest vorhanden. Dieselbe Betrachtung gilt vom sprachlichen Ausdruck oder der Begriffserklärung. [C] Insofern sie aus der Zusammensetzung von Nenn- und Aussagewörtern besteht, so ist gar nichts vollkommen Festes daran. Und so lässt sich tausendfach von jedem der vier nachweisen, dass es dabei kein deutlich Festes gibt. Das Ärgste hierbei ist, was wir schon oben berührt haben, während nämlich die Seele von den zwei Seiten des Seins, das nicht sinnlich wahrnehmbare wesenhafte Sein und die sinnlich wahrnehmbare Beschaffenheit eines Wesens, nicht nach der sinnlichen Beschaffenheit, sondern nach dem wesenhaften Sein strebt, so hält jedes der vier in derselben Seele, sowohl im Reiche des Gedankens wie in dem der Wahrnehmung zuvor, das nicht Gesuchte, die sinnliche Beschaffenheit, vor und erfüllt dadurch jeden Menschen mit jeder Art von Zweifel und Unklarheit, weil allemal ein jedes der erwähnten vier durch sinnliche Worte oder Zeichen Ausdrückbare [D] als etwas für leibliche Sinne leicht Fassliches dazwischen schiebt. Bei diesen Untersuchungen sind wir nun in Folge schlechter Erziehung nicht einmal gewöhnt, nach der reinen, nicht sinnlichen Wahrheit zu forschen, und daher genügt schon das vorgeschobene wahrnehmbare Abbild, da werden wir bei Fragen und Antworten darüber voneinander gar nicht lächerlich befunden, und die Fragenden vermögen nur im Gebiete der ersten vier zu widerlegen und des Irrtums zu überführen. Bei welchen Dingen aber wir in Bezug auf das Fünfte zu antworten und Erklärungen zu geben nötigen, da ist dann nur einer derer, welche hier mit dem Widerlegen umgehen können, [E] wenn er will, der Meister, und stellt allemal den, welcher nur in definierenden Ausdrücken der Sprache sei es durch Schrift oder durch mündliche Antwort sich darüber erklären will, bei der Mehrheit des zuhörenden Publikums als einen Ignoranten dessen hin, worüber er durch schriftliche oder durch mündliche Sprachzeichen sich auszudrücken versucht. Manchmal indessen wissen die Widerlegungskünstler gar nicht, dass nicht das Wesen dessen, der sich durch schriftliche oder mündliche Sprachzeichen über jenes Fünfte ausgesprochen hat, die Widerlegung trifft, welches hierfür unzulänglich ist, sondern die ursprüngliche Fehlerhaftigkeit jener Vier. Ja der durch alle jene Erkenntnisstufen mit Anstrengung und oft wiederholte Gang der Überlegungen erzeugt nur wirklich eine Erkenntnis vom ursprünglich vollkommen Wesenhaften bei dem Denker, welcher mit den jenem Wesenhaften verwandten Eigenschaften geboren ist. Wer dagegen mit schlechten Eigenschaften geboren ward, wie der Seelenzustand der großen Masse des Volkes, sowohl in Absicht auf theoretisches Studium, als auch auf praktische Erwerbung der so genannten Sittlichkeit, von Hause aus beschaffen und zum Teil auch verhunzt worden ist, [\[344 St.3 A\]](#) solche Leute würde nicht einmal Lynkeus zur Einsicht verhelfen können. Kurz und gut: Wer nicht innerlich mit der Philosophie verwandt ist, dem kann weder leichte Fassungsgabe noch ein gutes Gedächtnis diese Eigenschaft ersetzen, denn überhaupt kann sie bei widerstrebender Geistesrichtung nicht ins Leben treten. Daraus geht das Folgende hervor: Alle welche keine innere Empfindung und Verwandtschaft für Gerechtigkeit und alles andere Höhere bei vorhandenen Fassungs- und Gedächtnisgaben besitzen, [B] ebenso die, welche jene Verwandtschaft, aber in Verbindung mit schwerer Fassungsgabe und einem schlechten Gedächtnisse haben, alle diese werden niemals das wahre Wesen der Tugend und des Lasters begreifen. Denn zugleich muss man jene beide Gebiete studieren, sowohl das Unwahre als auch das Wahre des ganzen Seins mit allem Mühe- und Zeitaufwand, wie ich schon von Anfang bemerkte. Und wenn erst durch fleißige gegenseitige Vergleichung der Namen, [C] der erklärenden Beschreibungen mittels der Sprache und der Anschauungen und Wahrnehmungen, ihre Aussagen vom Wesen der Dinge in leidenschaftslosen Belehrungen berichtigt werden, und wenn wir hierbei ohne leidenschaftliche Rechthabereien die rechte dialektische Methode anwenden, dann erst geht uns das Licht der geistigen Wahrnehmung und der reinen Vernunftauffassung des Wesens der Dinge auf.

[D] Darum nun ist jeder ernste Mann, der kein Mietling der Wissenschaft ist, weit entfernt über ernste, hochwürdige Gegenstände seine Gedanken durch die Schrift zu veröffentlichen und dadurch sie der Schwatzsucht und Herabwürdigung preis zu geben. Was aus diesen Betrachtungen zu entnehmen ist, das ist mit einem Worte folgendes: wenn einer von jemandem schriftliche Veröffentlichungen, sei es über Gesetze von einem Gesetzgeber oder seien es über andere Gegenstände sonst welche Schriften, in seine Hand bekommt, so muss er denken, dass dies die besten Gedanken bei dem noch nicht sind, sofern er selbst kein unwürdiger Mensch ist, sondern dass jene am schönsten Plätzchen seiner Habe aufbewahrt liegen. Sollten aber von jenem diese seine achtenswertesten Gedanken in Schriften profaniert worden sein, nun, so mache man dann den Schluss, dass nicht Götter, sondern sterbliche Menschen allein ihn aller Findungs- und Überlegungskraft beraubt haben.

Wer hier dieser Deduktion und Episode über die Erkenntnis-Stufen treu gefolgt ist, [E] der muss dadurch zu folgender Überzeugung gelangen: mag nun Dionysius oder ein anderer nieder oder höher Stehende seine Gedanken über die höchsten und wichtigsten Fragen schriftlich veröffentlicht haben, so ist gewiss, dass er nach meiner Ansicht wenigstens über die Gegenstände, worüber er in die Welt hineingeschrieben hat, irgend einen gesunden vernünftigen Gedanken nicht besaß, nicht durch Hörung eines Vortrages und auch nicht durch die Erfindung seiner inneren Geistestätigkeit. Denn sonst würde er dieselbe heilige Scheu vor jenen Wahrheiten haben wie ich, und würde sich nicht unterstanden haben dieselben auf so unpassende und unschickliche Weise unter die Menge zu werfen, denn für die Schreibung über solche Wahrheiten hat es gar keine haltbare Entschuldigungsgründe. Will er sie erstlich zu seiner eignen Erinnerung zu Papier gebracht haben, so ist dieser Grund einmal unhaltbar, denn es gibt ja gar keine Gefahr, dass sie jemand vergisst, wenn er sie nur einmal recht erfasst hat. Ein anderer Fall wäre es, wenn er aus Ehrgeiz geschrieben hätte, sei es unter ausgeben jener Wahrheiten für sein Eigentum, sei es um zu zeigen, dass er einer tieferen Bildung teilhaftig geworden ist, deren er sich unwürdig zeigte dadurch, dass er sich bloß mit dem aus jener Erkenntnis gewonnenen äußeren Schimmer begnügte. [\[345 St.3 A\]](#) Ja wenn dieser Gewinn dem Dionys aus meinem einzigen Vortrage zu Teil ward, so lag darin wohl ein möglicher Grund zu jener Schriftstellerei. Aber auf welche Weise er ihm nun zu Teil ward, das weiß Gott, wie die Sprache der Thebaner eine Unmöglichkeit ausdrückt. Ich hielt ihm nämlich einen Vortrag, wie ich schon erwähnte, jedoch nur einen einzigen, nachher aber niemals mehr. Nach dieser Erklärung muss denn jeder, welchen es interessiert, den Gewinn in jener Beziehung zu entdecken, mit seinem Verstande herausbringen, in wie fern ein solcher Gewinn statthaben konnte, sowie auch die Ursache einsehen, aus welcher ich ihm keinen zweiten, dritten und weiteren Vortrag hielt. In Bezug auf diese Ursache sind drei Fälle gedenkbar: entweder erstlich der, dass ein Dionysius [B] bloß durch eine einmalige Vorlesung ein Weiser zu sein glaubt und auch ein perfekter Weiser ist, sei es in Folge eigner Erfindungsgabe oder in Folge schon vorheriger Schulung von Seiten andrer als von mir, oder als zweiter Fall ist denkbar, dass er glaubt, die von mir ihm mitgeteilten Gedanken seien dumm, oder der dritte Fall ist der, dass er jene Gedanken nicht nach seinem Kopfe, sondern zu hoch für denselben und sich für unfähig hielt einem Leben des Geistes und der wahren Tugend sich zu widmen. Nur diesen dritten Fall wird man als den wirklich wahren finden. Denn wollte man den zweiten Fall annehmen, meine mit geteilten Gedanken seien dumm gewesen, so würde Dionysius in den Kampf [C] mit einer Menge das Gegenteil behauptender Zeugen geraten, die hierin eine weit größere Kompetenz haben als jener, und den ersten Fall anzunehmen, Dionysius habe geglaubt, eine Weisheit ausgedacht oder auch von Andern erlernt zu haben und habe also die Gedanken derselben für tauglich gehalten zur Heranbildung einer edlen Menschenseele, wie sollte mit dem nicht ein Mensch im auffallendsten Widerspruche stehen welcher den Fürsten und Herrn so einer Weisheit so frivoler Weise kränken konnte! Wie er aber kränkte, das kann Keiner besser berichten als ich.

Nachdem Dionysius in früherer Zeit den vertriebenen Dion im Besitze seine Vermögens erhalten und ihm auch die Einkünfte seiner Besitztümer hatte beziehen lassen, so ließ er nicht lange Zeit hernach die Vormünder derselben sie nicht mehr nach dem Peloponnes schicken, [D] als wenn er

seine Versprechungen in seinem oben genannten Briefe an mich ganz und gar vergessen gehabt hätte, denn sie gehörten, wand er vor, nicht jenem sondern dessen Sohne, dem leiblichen Schwesterkinde von ihm, Dionysius, der gesetzlich als nächster Verwandte von mütterlicher Seite für sein Wohl zu sorgen habe. So war also zu jenem Zeitpunkte sein Benehmen, nach diesen Vorgängen aber hatte ich eine gründliche Anschauung von dem belobten Feuereifer des Dionysius für Philosophie bekommen, und da musste ich endlich die Geduld verlieren. Dazu kam noch etwas Andres, denn der Sommer war bereits eingetreten und es gab bei dieser guten Jahreszeit häufige Schiffsgelegenheit. Ich hielt es demnach für's Beste, [E] dem Dionysius gar nicht zu grollen, sondern eher mir selbst und denen die mich genötigt hatten zum dritten Male in den Hafen der Skylla zu kommen „um nochmals den verderblichen Schlund der Charybdis zu messen“.

Und ich sagte daher dem Dionysius, dass es mir unmöglich sei noch länger zu bleiben bei solcher Misshandlung des Dion. Dieser aber tröstete und bat zu bleiben, weil er glaubte, es würde ihm keine große Ehre bringen, wenn ich sogleich als der Verkünder solcher Handlungen abreisen würde. Da er mich aber nicht herumdrehen konnte, so fügte er das Versprechen hinzu, [\[346 St.3 A\]](#) dass er selbst für meine ehrenhafte Heimreise besorgt sein wolle, denn ich ging mit dem Entschlusse um, eines der gewöhnlichen Transport-Schiffe zu besteigen und darauf die Fahrt zu machen, weil ich nun einmal empört war und auch glaubte, wenn ich von der Fahrt abgehalten würde, lieber alles in der Welt erdulden zu müssen, dieweil offenbar ohne die geringste Verletzung von meiner Seite meine gerechten Forderungen fortwährend verletzt wurden. Als er aber sah, dass ich auf keine Weise ein Verlangen zum Dableiben bekam, so ersann er eine gewisse List, damit meine damalige Abfahrt nicht vonstattenging, und zwar folgender Art. Am Tage darauf kam er und machte mir folgenden verführerischen Vorschlag: „Zwischen dir und mir,“ sagte er, [B] „muss einmal Dion und seine Sache beseitigt sein, damit wir nicht mehr in den Fall kommen, darüber uns zu entzweien. Das ist leicht möglich, denn ich verstehe mich, deiner Person zu gefallen“, sagte er, „gegen Dion zu folgenden Gnaden. Ich verordne, dass er wieder sein Vermögen in Empfang nimmt und vorerst noch im Peloponnes sich aufhält, jedoch nicht als Verbannter, sondern unter der Aussicht, dass er wieder hierher in seine Heimat zurückkehrt, sobald er und ich unter Zuziehung eurer Freunde uns darüber vereinbart haben werden. Diese Gnaden gewähre ich aber nur unter der Bedingung, dass er keine revolutionäre Pläne gegen meine Regierung hegt, und du samt deinen Vertrauten sowie die hiesigen Freunde Dions müsst hierfür Garantie leisten, und bei euch muss jener sich mit seinem heiligen Worte verpfänden. Was aber die von Dion in Empfang zu nehmenden Gelder betrifft, so sollen sie zwar nach dem Peloponnes [C] und nach Athen geschickt werden dürfen, dort aber bei Leuten, bei welchen es euch gut dünkt, angelegt bleiben, und er bezieht davon nur die Zinsen, aber ohne euch soll er nicht das Kapital aufheben dürfen, denn ich habe nun einmal gegen ihn nicht geringes Misstrauen, er möchte bei unbedingtem Schalten und Walten mit diesen Geldern nicht in den Schranken des Rechts gegen mich bleiben, denn sie sind nicht unbeträchtlich. Auf dich aber und auf deine Vertrauten habe ich mehr Vertrauen. Sieh' nun zu ob dir diese Vorschläge gefallen und bleibe unter diesen Bedingungen noch dieses Jahr da, gegen das Frühjahr aber kannst du samt jenen für Dion bestimmten Geldern abreisen, und er wird, ich weiß es gewiss, [D] dir dafür vielen Dank wissen, wenn du für ihn alle diese Gnaden erwirkt hast.“

Nach Anhörung dieses Vorschlages wurde ich unwillig, aber nach ruhiger Überlegung entgegnete ich doch mit der Antwort, ich wollte ihm den folgenden Tag meine Entschließung hierauf verkünden. Das war unser damaliger Vertrag. Ich ging also hierauf mit mir darüber zu Rate, weil ich durch jenen Vorschlag ganz konfus war. Und da war denn bei der Beratung mein erster Gedanke folgender: wie, wenn Dionysius im Schilde führte, von allen den Versprechungen keine auszuführen, aber nach meiner Abreise er selbst sowohl wie viele andre seiner Höflinge [E] unter Wiederholung der mir jetzt gemachten Vorschläge dem Dion in einem Briefe weiß machen, wie der Herr selbst zwar den besten Willen gehabt, ich aber gar keinen gehabt habe seinen Anweisungen mich zu unterziehen, sondern ich hätte mir aus seinen, des Dion, wichtigsten Interessen ganz und gar wenig Sorge gemacht. Nebst diesen Gedanken kam mir auch noch der: er möchte mich durch Anweisung der Verweigerung an jeden der Schiffer nicht fort lassen

wollen, ja, er könne leicht allen den Wink geben, dass ich gegen seine Willen fort wolle, würde mich da wohl ein Schiffer fortführen wollen, [\[347 St.3 A\]](#) wenn er mich aus dem Hause des Dionysius zur Abreise schreiten sähe? Denn nebst den übrigen Qualen hatte ich Wohnung in seinem Palast-Garten, woraus mich auch der Portier ohne ausdrücklichen Befehl von Dionysius nicht fort lassen wollte. Wenn ich dagegen das Jahr noch verbliebe, so könne ich dem Dion schreiben, in welcher Lage ich für ihn bin und was ich für ihn vorhabe, und wenn einerseits Dionysius, wie leicht möglich, nur irgendeine seiner Versprechungen halten sollte, so wird mein Verfahren doch durchaus nicht lächerlich sein, [B] denn das Vermögen Dions ist, wenn man es richtig schätzt, nicht geringer als hundert Talente, sollten aber andererseits, was bei dem bekannten Charakter des Dionysius wahrscheinlich ist, meine Befürchtungen in Erfüllung gehen, so setze ich mich zwar persönlich in große Verlegenheit, aber dennoch ist es eine unausweichliche Pflicht noch ein Jährchen zu bleiben und durch eine Probe nicht mittels Worte sondern mittels Handlungen den unwahren Charakter des Dionysius in seiner Blöße hinstellen. Diese meine Entschlüsse überbrachte ich den andern Tag dem Dionysius mit den Worten, dass ich entschlossen sei zu bleiben, „ich verlange jedoch,“ sagte ich, „dass du mich für keinen unbeschränkten Gebieter des Dion hältst, [C] sondern dass du mit mir an ihn ein Schreiben ergehen lässt, das ihn über die jetzigen Beschlüsse aufklärt, und dass du ihn fragst ob ihm diese genügen oder nicht, dass er, wenn er etwa andre Wünsche oder gerechte Forderungen zu stellen habe, diese so schnell als möglich schriftlich anher sende, dass du dagegen unterdessen alles was Dion betrifft bei dem Bisherigen bewenden lässt.“ Das waren die Worte, das waren unsere ausdrücklichen gegenseitigen Gelöbnisse, gerade wie sie hier stehen. Fort waren hierauf bereits die Schiffe und es war mir nicht mehr möglich abzufahren, als es da auf einmal dem Dionysius einfiel zu eröffnen, [D] dass die Hälfte des Vermögens dem Dion gehören solle, dass dagegen die andere seinem Sohne verbleiben müsse, er werde sonach dasselbe verkaufen und von dem Erlöse die Hälfte mir mitgeben, die andere aber für seinen Sohn zurückbehalten, denn das sei gewiss das gerechteste Verfahren. Ich meinerseits war frappiert über diese Äußerung und hielt es zwar geradezu für lächerlich noch Etwas dagegen vorzubringen, dennoch aber nahm ich das Wort mit dem Bedeuten, dass wir doch vorerst das Antwortschreiben von Dion abwarten und [E] dass wir auch eben diese Neuerungen wieder ihm erst festhalten müssten. Unmittelbar aber darauf verkaufte er ganz leichtsinnig das ganze Vermögen desselben, wo, wie und an welche Leute er immer konnte, zu mir sprach er darüber aber keinen Laut mehr, sowie ich meinerseits auch ebenso wiederum kein Wort mit ihm über Dions Angelegenheiten anknüpfte, denn nach meinem Dafürhalten war es umsonst.

Bis zu dem Grade hatte ich auf diese Weise für Verwirklichung und Verherrlichung meiner philosophischen Lehre, sowie zum Schutze meiner Freunde mich geopfert! Hierauf nun lebten ich und Dionys derart, dass ich meinerseits wie ein gefangener Vogel überall hinblickte, [\[348 St.3 A\]](#) durch welche Öffnung wohl ich fortfliegen könnte, dass Dionysius dagegen fortfuhr, Vorwände zu erheben, wie er durch Nichtherausgeben der Güter Dions mir Schach bieten könne. Dennoch sagten wir vor ganz Sizilien, dass wir gute Freunde wären. Da begann nun Dionysius den Veteranen seiner Söldner den Sold zu schmälern, gegen die Grundsätze seines Vaters; darüber empört rotteten sich die Soldaten zusammen und sagten, dass sie sich das nicht gefallen ließen. Er dagegen wollte sie zwingen und ließ die Tore seiner Burg schließen, worauf jene sofort gegen die Mauern anrücken, [B] unter Anstimmen eines wilden Kriegsgesanges. Darüber voll Furcht und Angst, gestand er den damals versammelten Leichtbewaffneten alle Forderungen samt und sonders zu und noch mehr. Da verbreitete sich schnell ein Gerede, wie Niemand als Herakleides an allen diesen Vorgängen schuld sei. Als dies Herakleides vernahm, machte er sich auf die Seite und verbarg sich. Dionysius aber gab sich alle Mühe seiner habhaft zu werden und als er hierbei nicht zum Ziele kam, ließ er den Theodotes in seinen Garten kommen. Ich ging damals gerade im Garten spazieren. Ihre weiteren Verhandlungen sind mir unbekannt, auch vernahm ich nichts von ihrer Unterredung, [C] was aber Theodotes in Gegenwart meiner zu Dionysius sagte, das weiß ich und habe es noch im Gedächtnisse. „Du Platon also da“, sagte er, „ich bin hier mit einem Anliegen an Dionysius! Wenn ich im Stande bin

den Herakleides vor euch zur Verantwortung der jetzt gegen ihn vorliegenden Auflagen hierher zu bringen, so soll er nach meinem Vorschlage, falls sein ferneres Wohnen hier auf der Insel Sizilien etwa nicht genehm wäre, mit Frau und Sohn nach dem Peloponnes abfahren und dort wohnen dürfen, im Genuss der Einkünfte von seinem Vermögen, falls er nichts Feindseliges dort gegen Dionysius unternimmt. Ich habe also im Vertrauen auf die Annahme dieses Vorschlages schon früher an Herakleides geschickt und will jetzt noch einmal an ihn schicken, mag er nun auf die erste Sendung mir hören [D] oder auf die jetzige zweite. An Dionysius aber stelle ich das billige Ansinnen nebst Bitte, dem Herakleides, mag er ihn nur außerhalb oder hier in der Stadt antreffen, kein Leid anzutun, sondern ihn nur außer Landes zu schicken bis auf weitere Order. „Willst du“, sagte er sich an Dionysius wendend, „diese Vorschläge genehmigen?“ „Ja das will ich tun,“ sagte er, „und gebe hier mein Wort, dass er kein Leid erfahren soll, selbst wenn er in deiner eigenen Behausung entdeckt werden sollte.“ Am Tage darauf nun kamen gegen Abend Eurybios und Theodotes ganz außer Fassung vor Eile zu mir, und Theodotes nahm das Wort: „Platon,“ sagte er, „hast du gestern die Zusagen des Dionysius mit deinen eigenen Ohren gehört, welche er in Betreff des Herakleides mir und dir erteilte?“ [\[349 St.3 A\]](#) „Allerdings“ antwortete ich. „Aber dennoch“, fuhr er fort, „laufen jetzt seine Hellebarden herum und suchen des Herakleides habhaft zu werden, und er scheint hier irgendwo zu sein, drum musst du jetzt auf jeden Fall mit zu Dionysius gehen!“ Wir machten uns also auf, kamen bei dem Herrn vor, und ich, während jene Beiden mit Tränen in den Augen da standen, [B] nahm also das Wort: „Diese zwei Männer da sind in Furcht, du möchtest, deinen gestern in Betreff des Herakleides gegebenen Worten entgegen, heute etwas Anderes verfügen, denn es scheint mir ganz offenbar zu sein, dass er von seiner Flucht zurückgekehrt ist und hier irgendwo sich aufhält.“ Nach Vernehmung dieser Worte bekam er alle Farben, wie sie ein Erzürnter bekommt. Da fiel Theodotes ihm zu Füßen, fasste weinend ihn an der Hand und flehte, ja nicht so etwas zu tun. Ich aber unterbrach ihn mit dem Zuspruche: „Habe Mut, Theodotes! Dionysius wird es mit seiner Würde nicht vereinbar finden seinem gestrigen Worte entgegen einen Treubruch zu begehen.“ Da sah er mich an, und zwar mit einem gewaltigen Herrscherblick und sagte: „Dir hab' ich gar nichts zugesagt!“ „Und doch, der Himmel weiß es“, entgegnete ich, „bist du es gewesen, der gestern sein Wort dafür gegeben, worüber dieser da heute dich bitten muss, keinen Wortbruch zu begehen!“ Nach diesen Worten wandte ich den Rücken und verließ die Räume. Nach diesen Vorfällen fuhr Dionysius seinerseits fort Jagd auf Herakleides zu machen, Theodotes aber schickte Boten an ihn mit dem Rate zur Flucht. [C] Als Dionysius den Tisias und die Hellebarden zur Verfolgung aussandte, war, wie es hieß, Herakleides ihm ein paar Stunden früher in das Gebiet der Karthager entwichen. Nach diesem Vorfalle nun schien Dionysius zu seiner alten Intrige einen vor der Welt plausibleren Grund zur Feindschaft gegen mich gefunden zu haben, um der Herausgabe von Dions Geldern enthoben zu sein. Und da war denn die erste Folge dieser Feindschaft, dass er mich aus dem Gebiet seiner Burg wegschaffte, unter dem Vorwande, dass die Frauen in dem Burgarten, in welchem ich bisher meine Wohnung hatte, einen gewissen zehntägigen Gottesdienst zu verrichten hätten, [D] demnach musste ich derweilen mich bei Archidemos aufhalten. Und als ich daselbst war, ließ mich einmal Theodotes zu sich bitten und hatte dann große Klagen über die damaligen Regierungsmaßregeln so wie auch viel zu tadeln an Dionysius. Als dieser aber von meinem Besuch bei Theodotes hörte, so fand er hierin einen weiteren zweiten ihm sehr willkommenen Grund zu einem Bruche mit mir, welcher dem ersten wie ein Ei dem anderen glich, er ließ mich durch einen gewissen Abgesandten fragen, ob ich wirklich auf eine an mich ergangene Einladung bei Theodotes gewesen sei. Und als ich auf diese Frage mit einem „Allerdings“ antwortete, so erwiderte jener Abgesandte: „nun, da habe ich den hohen Auftrag [E] dir zu eröffnen, dass du dir auf keinerlei Weise dadurch eine Empfehlung bereitest, dass du den Dion und seine Freunde bei jeder Gelegenheit höher stellst als den Herrn!“ Das waren die Worte, und er ließ mich nicht wieder zur Wohnung in seinen Gemächern einladen, vermutlich weil er glaubte, ich wäre offenbar ein intimer Freund von Theodotes und Herakleides und ein Feind von ihm, auch setzte er wohl auch darum keine gutgesinnte Stimmung bei mir voraus weil die Gelder des Dion bis auf den letzten Pfennig fort waren. [\[350 St.3 A\]](#) Ich wohnte hierauf außerhalb der

Burg unter den Söldnern. Aber da kamen unter andern die dazu gehörenden athenischen Landsleute zu mir und gaben mir den Wink, dass unter den Leichtbewaffneten ein arger Hass auf mich verbreitet sei, und einige davon drohten mir, wenn sie mich erwischten, zu ermorden. Da sinne ich denn auf irgendeine Rettung aus dieser Gefahr auf folgende Weise. Ich schickte an Archytas und andre Freunde in Tarent mit dem Bedeuten, in welches Schicksal ich geraten sei. Und diese verschafften sich unter dem Vorwande einer Gesandtschaft von ihrer Vaterstadt ein Schiff mit dreißig Rudern und schickten es nebst Lamiskos, einem der Ihrigen. Dieser kam, [B] legte eine Fürbitte bei Dionysius ein, indem er ihm von mir berichtete, dass ich abzureisen wünschte, und er möchte geruhen dies zu willfahren. Er sagte darauf zu und entließ mich mit dem nötigen Reisegeld. Die Gelder Dions anlangend, so forderte ich weiter nichts, und er gab auch nichts davon heraus.

Als ich auf dem Peloponnes nach Olympia kann, traf ich da Dion unter den Zuschauern und erzählte ihm meine Erlebnisse. Und unter Anrufung Gottes zum Zeugen beteuerte er mir, meinen Vertrauten und Freunden, er werde Anstalten treffen um Dionysius zu bestrafen, für mich wegen seines an mir begangenen „Treubruchs am heiligen Rechte der Gastfreundschaft“, [C] dies war sein Gedanke hierüber und sein Wort, und für seine eigene Person wegen der ungerechten Landesvertreibung und Verbannung. Nach Hören dieser seiner Äußerungen sagte ich zu meinen Freunden, sie könnten für ihre Person ihn nach Belieben in diesem Gedanken bestärken, ich für meine Person aber machte ihm folgende Vorstellung: „Mich hast du nebst den übrigen Freunden auf eine gewisse Art veranlasst mit Dionysius an einem Tische zu essen, unter einem Dache zu wohnen und in Gemeinschaft mit demselben den Göttern zu opfern, und dieser Mann hegte in Folge vieler Verdächtigungen nach aller Vermutung den Gedanken, [D] dass ich und du ihm nach Leben und Herrscherthronen strebten, und doch hat er mich nicht töten wollen, sondern sein Herz bebt vor solcher Tat zurück. In Rücksicht dessen ist das also mein Entschluss: ich stehe nicht in einem Alter um irgend Wem noch grade in einem Kriege mit den Waffen beizustehen, habt ihr gegenseitig Freundschaft nötig und gilt's was Gutes zu stiften, so ruft mich zu Hilfe, so lange ihr Böses beabsichtigt, ruft euch Andre bei!“ Diese versöhnlichen Worte sprach ich, obwohl ich noch voll Unmut war über [E] meine Reise nach Sizilien und meinen dortigen Unstern. Aber sie hörten nicht auf diesen Rat und ließen auch in den deshalb wiederholt gepflogenen Unterredungen von mir sich nicht umstimmen, sie haben daher die Schuld von allem dem jetzt erfolgten Unheil sich selbst zuzuschreiben. Freilich wenn Dionysius das Vermögen Dions hätte verabfolgen lassen oder wenn eine von mir beabsichtigte volle Aussöhnung zu Stande gekommen wäre, so wäre, soweit menschliche Voraussicht reicht, von allem jenem Unheil nichts geschehen. Denn was meinen guten Willen und mein Vermögen anlangt, so hätte den Dion ich leicht davon zurückhalten können. Aber nachdem sie nun einmal feindlich gegen einander aufgetreten waren, so haben sie dadurch nach allen Seiten Unheil gebracht. Obwohl Dion ganz denselben guten Willen hatte, [\[351 St.3 A\]](#) welchen nach meiner Ansicht ich sowohl wie jeder andere ordentliche Mann in Bezug auf seine Gewalt, über die seiner Freunde und über die seines Staates haben muss, welcher im Besitze der Gewalt und der größten Ehre, die größten Wohltaten in seinem Kreise zu verbreiten gedenkt. Das geschieht aber nicht, wenn einer nur sich bereichert, dadurch dass er auf Umtriebe sinnt und Verschwörungen zusammen bringt, [B] wobei er doch im Grunde seiner Seele arm ist und über Alles kommandiert, nur nicht über sich, und wobei er der Sklave der sinnlichen Lüste bleibt, ferner geschieht es nicht wenn er die vermögenden Männer als Feinde des Vaterlandes hinrichten lässt, das Vermögen derselben verprasst, wenn er seine Helfershelfer und Mitverschworenen zu gleicher Handlungsweise ermahnt, damit sie ihm nicht vorwerfen können, sie müssten in Armut leben. Und nicht besser geht's wenn einer von seiner Vaterstadt hoch gestellt wird, weil er auf diejenige Weise den Wohltäter an ihr spielt, [C] dass er in Folge von Volksbeschlüssen das Vermögen der wenigen Reichen unter die Masse verteilt, oder dass er als Führer einer großen Stadt, welche über viele kleinere herrscht, unter die Bevölkerung der Hauptstadt, in welcher er das Ruder führt, das Vermögen der Nebenstädte ohne Scheue vor Rechtsverletzung zuwendet und verteilt.

[D] Nein, weder ein Dion noch ein Anderer seiner Denkart wird je freiwillig nach einer solchen politischen Gewalt sein Streben richten, deren Schuld auf ihm und seinem ganzen Geschlechte für alle Zeit liegen würde. Wohl aber würde ein solcher Hand anlegen bei einer Ordnung und Einrichtung des Staates und bei Aufstellung eines Gesetzes welches auf der heilsamen Basis der reinsten Gerechtigkeit und Vernunft errichtet wäre und zu seiner Sicherung keine Hinrichtungen und Verbannungen nötig hat. Solche Pläne nun verfolgte in unseren Tagen auch Dion, indem er zwar [E] vorzog eher politische Sünden zu erdulden als sie zu verüben, dabei aber auch gegen die Erduldung von Unwürdigkeiten seine vernünftigen Maßregeln nahm. Dennoch fiel er, nachdem er bereits so weit war über seine Feinde zu siegen, und dieses Unglück darf einen nicht wundern. Der für alles heilige Recht lebende Mann gottlosen Schurken gegenüber, wenn er Besonnenheit und Verstand übt, täuscht sich zwar im Ganzen niemals über die Seelenverfassung bei solchen Menschen, aber dabei hat es nichts Auffallendes, wenn ihm dabei vielleicht passiert was manchmal dem tüchtigen Steuermann begegnet, dem zwar der kommende Sturm nicht unbekannt ist, wohl aber die ungewöhnliche und unerwartete Größe der Stürme, und den daher der Sturm nur zu Grunde richten konnte durch seine aller menschlichen Berechnung überlegene Gewalt. Ebenso ging es bekanntlich dem Dion bei seinem Falle. Dass diejenigen, welche ihn stürzten, schlecht waren, das entging ihm gar nicht, aber welchen ungeheuren Abgrund von Verblendung und sonstigen Niederträchtigkeit und Unersättlichkeit sie in ihrem Innern bargen, das blieb ihm unbekannt, und darin verrechnete er sich und kam zu Fall, wodurch er Sizilien in tausendfachen Jammer versetzte.

Die Ratschläge, die ich nun noch zu geben hätte, [\[352 St.3 A\]](#) sind bereits gegeben und es mag hiermit sein Bewenden haben. Es schien aber für mich eine unerlässliche Pflicht zu sein, die Gründe darzustellen, aus welchen ich noch einmal eine zweite Reise nach Sizilien vornahm, weil das Resultat ihrer Absicht so wider alle Erwartung und so unbegreiflich ausfiel. Und wenn es nun nach dieser Darstellung irgendeinem begreiflicher vorkommt, und wenn einem jener Ausgang vollständig erklärende Rechtfertigungsgründe vorhanden zu sein scheinen, so hat diese Darstellung ihre vollständige Absicht und Ziel erreicht.

ACHTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEN VERWANDTEN, EINHEIMISCHEN WIE AUSWÄRTIGEN POLITISCHEN FREUNDEN DES DION SEGEN DER VERNUNFT IN ALLEN HANDLUNGEN IHRES LEBENS

[\[352 St.3 B\]](#) Aber durch welche moralisch-politische Ideen ihr den größten Segen in eurem Wirken haben könntet, damit will ich nach Vermögen euch bekannt machen. Ich hoffe aber vorzüglich euch vor Allen natürlich die zum Besten dienenden Ratschläge zu erteilen, jedoch euch nicht allein sondern in zweiter Linie auch allen Einwohnern in Syrakus [C] und in dritter Linie auch euren Feinden mit und ohne Kriegswaffen, mit alleiniger Ausnahme, wenn einer etwa mit einer allgemein fluchwürdigen Tat belastet ist, denn solche Taten sind unheilbar und Niemand wird je wieder ihre Schuld auswaschen. Vernehmet aber aufmerksam welche Gedanken ich euch jetzt mitteile.

Nachdem in ganz Sizilien die Tyrannen-Herrschaft abgeschafft worden ist, so dreht sich euer ganzer Kampf eben darum, dass Einige jene Herrschaft wieder herstellen, Andre dagegen die Befreiung davon gründlich vollenden wollen. In solchen Fällen scheint der gemeinen Mehrzahl der Politiker [D] das jedes Mal der richtigste Ratschlag zu sein, dass hier man die Maßregeln vorschlagen müsse, welche den politischen Gegnern das möglich größte Verderben, der eignen Partei aber den größten Vorteil bringen. Aber die unvermeidliche Folge davon ist, dass ein Staatsmann selbst sich viele Schlappen anderer Art zuzieht, wenn er über die Gegenpartei viele arge Maßregeln verhängt. Und ihr braucht gar nicht weit zu gehen, um die Wahrheit dieses Grundsatzes in der Wirklichkeit zu sehen, ihr braucht nur die bisherige Geschichte eben in Sizilien zu betrachten, welche nur darin bestand, [E] dass die eine Partei die andre zu maßregeln sucht, und die andre sich gegen diese Maßregeln tätlich zur Wehre setzt. Von den Folgen solcher Ratschläge könnt ihr ein Liedchen singen und gründliche Lehrmeister für jeden Zweifler darüber werden. An solchen Ratschlägen also für die zum Maßregeln geneigte Partei-Landschaft gibt es keinen Mangel; dagegen aber solche Ratschläge, welche Allen ersprießlich werden, Freund wie Feind, und beiden Seiten den möglich geringsten Nachteil bringen, diese zu erspähen ist nicht leicht, und hat man sie erspähet, so ist es nicht leicht sie zu verwirklichen, und ein solcher Rat und der Versuch ihn sprachlich auszudrücken scheint nur ein frommer Wunsch zu sein. Drum soll er uns Veranlassung zu einem frommen Wunsche im eigentlichen Sinne des Wortes werden, [\[353 St.3 A\]](#) denn jedes Wort und jede Erwägung muss man mit Gott beginnen, und dieses unser Gebet möge in Erfüllung gehen und uns einen politischen Rat der oben gedachten Art eingeben!

Bevor der Krieg in Sizilien begann, herrschte eine einzige Familie fortwährend über euch und wohl auch über eure jetzigen Gegner, und diese Familie wählten eure Väter in der Lage einer gänzlichen Verzweiflung, als für das griechische Sizilien die äußerste Gefahr vorhanden war von den Karthagern verwüstet und ihrer Barbaren-Herrschaft unterworfen zu werden. Denn damals erkoren sie erstlich den Dionysius I [B] als jungen und kriegerischen Mann zu der ihm zusagenden Leitung der Kriegsgeschäfte, und zweitens zu seinem älteren Beirat Hipparinos, behufs der Rettung Siziliens, und gaben ihnen den bekannten Titel "Tyrann" als unumschränkte Herrn der Republik. Und sollte nun einer glauben, eine göttliche Fügung und ein Gott, oder die persönliche Tüchtigkeit der beiden Oberen, oder beides im Bunde mit den Bürgern sei glücklicher Weise die Ursache zur damaligen Rettung geworden, so mag das hingestellt sein, wie immer einer darüber denkt. [C] Rettung aber ist nun einmal damals geglückt in Folge der

damaligen Taten. Nachdem jene beiden Männer sich mit solchen Eigenschaften gezeigt, so ist es billig, dass Alle für ihre rettenden Taten sich dankbar beweisen. Wenn aber in der Folge der Zeit die unumschränkte Herrschaft der Republik von dem damaligen Geschenk der Bürgerschaft einen schlechten Gebrauch gemacht hat, so hat sie bereits dafür ihre verdiente Strafe oder hat sie noch zu verbüßen. Da erhebt sich die Frage: Welche Strafe soll ihnen nach den obwaltenden Umständen zu Teil werden, welche die angemessene wäre? Wenn ihr eurerseits es für eine Möglichkeit halten solltet sich jener Herrn ohne große Gefahren und Mühen zu entledigen, oder wenn diese die Möglichkeit sehen sollten so leichten Spiels die Herrschaft wieder zu erhalten, [D] so würde es auch keine Möglichkeit geben für die Erteilung der unten vorzutragenden Ratschläge. Da müsst ihr aber beiderseits beherzigen und euch ins Gedächtnis zurückrufen wie oft ihr beiderseits am langgehofften Punkte standet, euch jedesmal im Glauben zu wiegen, es fehle jetzt wohl nur ein klein Wenig, um in der Politik Alles ganz nach Wunsch und Willen gehen zu sehen, und dass hernach dieses klein Wenig jedesmal unglücklicher Weise die Quelle tausendfacher Übel wurde, und dass es niemals ein Ende davon gab, sondern das längst schon geglaubte Ende knüpfte sich immer wieder an einen neu keimenden Anfang, und durch diesen ewigen Kreislauf [E] riskiert sowohl der gesamte Begriff von Herrschergewalt als auch der von Untertan ganz zu Grunde zu gehen. Ja, wenn eintreffen sollte was als eine Wahrscheinlichkeit voraus zu sehen ist, obgleich man es nicht wünscht, so wird dadurch ganz Sizilien der hellenischen Sprache und Kultur verlustig, wenn es als Beute unter die benachbarten Phönikier oder Opiker (Osker) fällt. Gegen diese Gefahren nun müssen alle [\[354 St.3 A\]](#) Hellenen mit allem möglichen Fleiße ein Heilmittel suchen. Wenn nun Jemand ein treffenderes und heilsameres hätte als das welches unten von mir angegeben werden soll, so würde er mit dem vollsten Rechte den Namen eines Griechenfreundes dadurch verdienen, dass er es zum Besten gäbe. Was mir aber für jetzt unmaßgeblich als das Beste erscheint, dies will ich jetzt mit aller Freimütigkeit und in einer für alle Seiten unparteiischen Sprache mitteilen. Denn ich rede natürlich als eine Art Schiedsrichter, in Gedanken an beide Seiten mich wendend, sowohl an den knechtenden als auch an den geknechteten Teil, und diese mögen im Voraus wissen, dass jeder einzelnen Seite ich keinen anderen als meinen schon alten Rat erteile. Da wäre denn jetzt aber meine ratgebende Sprache an jeden nur ein militärisches Regiment führenden Tyrannen vor Allem einmal erstlich sowohl diesen Namen als auch die Handlungsart eines solchen zu vermeiden und wo möglich diesen Namen in den eines patriarchalischen Fürsten zu verwandeln. Dies ist aber möglich, wie ein weiser und tüchtiger Mann, Lykurgos, es praktisch bewiesen hat. [B] Als er das Volk seiner Nation in Argos und Messene aus den patriarchalischen Fürstenhäusern in die Gewalt von militärischen Zwingherrn kommen sah, und dass diese beiderseits sich selbst und auch ihr Gemeinwesen zu Grunde richteten, so brachte er, aus Besorgnis sowohl für seine Bürgerschaft wie für sein fürstliches Haus, ein Heilmittel herbei, bestehend erstlich in dem Regimente des Senates und dann in der volkstümlichen Errichtung der Ephoren, welche der Zaum und der Anker der Fürstenwürde sein sollte, und daher genießen da so viele Generationen mit Ruhm eine friedliche konservative Regierung, dieweil dort Gesetz der souveräne Fürst über die Menschen war, [C] und nicht Menschen souveräne Herrn über die Gesetze! Und in diesem Sinne ergeht denn jetzt auch mein Rat an Alle, und zwar erstlich an diejenigen Regierenden welche nach einer militärischen Allgewalt streben, sie sollen verabscheuen und fliehen das gepriesene Glück, ebenso an unersättliche hab- und genussstüchtige Landesherrn, sie sollen ihre Herrschaft in eine patriarchalisch königliche Regierungsform zu verwandeln suchen, dem Gesetze als dem eigentlichen königlichen Souverän untertan sein, und dabei bleiben sie im Besitze der höchsten Ehren sowohl von Seiten der Menschen als von Seiten der Gesetze. [D] Mein zweiter Rat geht an die Untertanen, welche nach Nichts als nach Freiheit des Lebens schreien und vor dem Joche des Gehorsams als einem Übel in der Welt einen argen Abscheu haben, diesen rate ich, sich ja zu hüten, dass sie nicht durch einen unersättlichen Hunger nach einer grenzenlosen Freiheit in das Revolutions-Fieber ihrer Voreltern verfallen, welches sie in Folge einer anarchischen Freiheit damals auszustehen hatten, aus Liebe zu einer übermäßigen Freiheit. Das nämlich vor den diktatorischen Herrschern Dionysios und Hipparinos die

Oberhand habende Volk lebte damals, wie es wähnte, in solcher Glückseligkeit, indem es dem Taumel der Schwelgerei sich hingab und mit seinen Befehlshabern befehlshaberisch verfuhr. Unter andren setzten sie die vor Dionysius kommandierenden zehn Feldobersten ab, verbannten sie, ohne Urteil nach irgend einem Gesetze, [E] damit sie vor gar Nichts gehorsam zu sein brauchten, weder vor einem Richterspruch noch vor einem Gebot des Gesetzes, sondern frei wären, frei überall und frei auf alle Weise. Und daraus entstanden ihnen die militärischen Tyrannen-Herrschaften. Denn Knechtsinn und Freiheitsinn im Übermaße sind einer wie der andere ein großes Unheil, bei gehörigem Maße dagegen ein großes Heil. Das gehörige Maß aber anlangend, so beobachtet dies der Knecht vor Gott, nicht beobachtet es der Knecht vor den Menschen, denn Gott ist das Gesetz für vernünftig sich selbst beherrschende Menschen, [\[355 St.3 A\]](#) für die unvernünftigen ist es die sinnliche Lust.

Bei den also bewandten Umständen bitte ich die Freunde Dions die hier allen Syrakusern erteilten Ratschläge denselben als einen gemeinschaftlich von jenem und mir gegebenen Rat bekannt zu machen. Ich bin aber nur der Dolmetscher von seinen Gedanken, welche er, wenn er noch am Leben wäre und es vermöchte, an euch richten würde. Welches ist denn nun, konnte einer hier fragen, die Lehre, welche euch unter den gegenwärtigen Umständen Dions Rat geben würde? Folgende:

„O Syrakuser! Schafft euch vor allem erstlich eine gesetzliche Verfassung an, welche die Gedanken eures Geistes nicht auf Gelderwerb und Reichtum, nicht auf Befriedigung eurer Begierden hinlenken, [B] sondern, da es dreierlei Güter des Lebens gibt, die der Seele, die des Leibes und die des äußeren Glückes, so müssen eure Gesetze der Art sein, dass sie die Güte der Seele am höchsten stellen, dass sie der des Leibes den zweiten Rang einräumen, weil diese unter der der Seele steht, dass sie endlich den dritten und letzten Platz dem Geld- und Gutbesitz geben, so dass dieser als der Sklave von Leib und Seele erscheint. Und das richtige Gebot, welches solche segensvolle Wirkung hat, darf mit vollem Recht als Gesetz bei euch gelten, dagegen das Gerede, [C] welches nur das Glücklichwerden predigt, ist selbst eine armselige, da sie nur das unvernünftige Weiber- und Kindergeschwätz ist, und macht auch die armselig welche sich von ihr verführen lassen und sie im Leben befolgen. Wenn ihr einmal den Segen dieser meiner Lehren über politische Gesetzgebung in der Wirklichkeit gekostet habet, so werdet ihr dann erst praktisch erfahren, dass ich hier euch Wahrheiten mitteile, nur die Erfahrung ist bekanntlich der wahrste Prüfstein in allen Dingen. [D] Diweil Sizilien jetzt in einer sehr kritischen Lage sich befindet, und ihr weder rechte Sieger noch auch vollständig Besiegte seid, so wäre es billig und sicherlich auch praktisch vorteilhaft einen gewissen gerechten Mittelweg einzuschlagen zwischen euch, die ihr vor der Knute des Staats-Regimentes einen Abscheu habt, und zwischen denen welche das Ruder des Regimentes wieder in die Hände zu bekommen wünschen, denn ihre Vorfahren haben, was hier ein sehr zu beachtender Punkt ist, die Hellenen von der Barbaren-Herrschaft gerettet und haben deshalb auch ein Recht in Bezug auf Aufstellung einer Staatsverfassung ein Wort mit zu sprechen. Aber wäre man damals zu Grunde gegangen, so wäre weder eine Beratung noch eine Hoffnung zum Besseren übrig geblieben. [E] Aus diesem Grunde nun möge der einen Seite Freiheit mit einem patriarchalisch königlichem Regimente, der andren eine durch ein Gesetz beschränkte königliche Gewalt zu Teil werden, indem die Gesetze die eigentliche Gewalt ausüben nicht nur über die Bürger sondern auch über die Könige selbst, wenn sie eine Handlung gegen das Grundgesetz begehen sollten. Nach allen diesen versöhnenden Schritten schreitet unter Anrufung des Himmels ohne Intrige und mit gesundem Verstande zur Königsmacht, und zwar zum ersten wählet meinen Sohn, aus zweierlei Rücksicht, einmal aus Rücksicht auf mich und aus Rücksicht auf meinen Vater. Denn mein Vater hat in der damaligen kritischen Zeit den Staat von den Barbaren befreit, ich aber in unseren Tagen zwei Mal von Tyrannen, [\[356 St.3 A\]](#) wovon ihr selbst Augenzeugen gewesen seid. Zum zweiten Könige wählt euch sodann am schicklichsten den meinem Vater gleichnamigen Sohn des Dionysius I, und zwar in Rücksicht sowohl seines bekannten hilfreichen Beistandes als auch wegen seines moralischen Charakters, denn er sucht, obwohl von einem Tyrannen entsprossen, euren Staat frei zu machen, und dadurch hat er seiner Person wie seinem Hause eine dauerndere Größe erworben als durch

den Besitz einer mit Untaten befleckten Tyrannen-Krone. Zur Annahme der dritten Königswürde von Syrakus muss man nach voraus gegangener gegenseitiger Übereinkunft den jetzt an der Spitze des Heeres eurer Feinde [B] stehenden Dionys II, Sohn des Dionys I, einladen, falls er freiwillig mit der Regierungsform eines verfassungsmäßigen Königtums es fertig bringen will, und zwar erstlich aus dem Beweggrunde der Furcht vor den Wechselfällen eines absoluten Gewaltherrschers, zweitens aus dem Beweggrunde seines besseren Gefühls für sein Vaterland, für die Erhaltung der ehrwürdigen Tempel und Altäre, für die Erhaltung der Gräber seiner Vorfahren, erwägend dass er durch fortgesetzten Starrsinn gänzlich Alles verlieren kann und dann dem schadenfrohen Auslande zum Spotte wird. Die drei Könige aber, ihr möget ihnen nun [C] die Gewalt der lakedämonischen geben oder dieselbe nach vorausgegangener Vereinbarung noch verringern, setzet etwa auf diese Weise ein, welche eben zwar euch angedeutet worden ist, worüber ihr aber doch jetzt noch ein Weiteres vernehmen sollt.

Wenn das Geschlecht des Dionysius und des Hipparinos sich zum Heile Siziliens die Hände reichen, um den gegenwärtigen unheilvollen Wirren ein Ende zu machen, zu ihrem eigenen Ruhme und zu dem ihrer Geschlechter für jetzt und alle Zeiten, so ernennet, wie früher schon bemerkt wurde, [D] auf die vorläufige Genehmigung eine aus Einheimischen oder Auswärtigen oder auch aus Beiden gemischte Kommission, und zwar von solcher Qualität die Glieder derselben, dass jene beiden Familien sie als Bevollmächtigte zu den fraglichen Ausgleichungen annehmen, und zwar in der Anzahl welche ihnen beliebt. Ist aber diese Kommission niedergesetzt, so soll sie zuerst eine auf dem sittlichen Gefühle des Volks beruhende Gesetzgebung aufstellen, und eine solche Verfassungsform, dass darin die Könige die Oberpriester und die Träger anderer höheren Würden werden können, wenn sie sich als Wohltäter und Mehrer der Wohlfahrt des Vaterlandes erwiesen haben, ferner nebst einer Volksversammlung und einem Staatsrate sollten sie einen Polizeirat von fünfunddreißig Mann errichten zur Handhabung von Frieden und Ordnung; [E] ferner Gerichtshöfe die einen für diese, die andren für jene Rechtsfälle, der Kriminalgerichtshof über Tod und Verbannung bestehe aus fünfunddreißig Gerichtsräten. Außer diesen soll ferner ein Appellations-Gerichtshof errichtet werden, wählbar aus den jedes Jahr abtretenden Beamten, und zwar aus jeder Behörde allemal nur einer, welcher sich nämlich als den besten und gerechtesten erwiesen hat; diese sollen fürs folgende Jahr in oberster Instanz über ihre Mitbürger in allen Sachen richten in welchen es sich um Todes-, Gefängnis- und Verbannungsstrafe handelt. Einer der Könige soll bei solchen Prozessen als Richter nicht gegenwärtig sein, [\[357 St.3 A\]](#) damit er als Priester von einem Todes-, Kerker- und Verbannungsurteil unberührt bleibt.

So lange ich am Leben war, ging einmal all mein Denken dahin, dass solche Staatspläne bei euch verwirklicht würden, und diese Gedanken hab' ich noch. Wenn nicht fremde Wüteriche unter der Maske der Freundschaft mir einen Strich hindurch gemacht hätten, so hätte ich nach dem mit euch errungenen Siege über unsere Gegenpartei ein Gesetz ganz in der Art realisiert wie ich es in meinen Gedanken hatte, hierauf hätte ich, wenn die praktische Ausführung nach meinem Sinne vonstattengegangen wäre, in dem übrigen Sizilien die Städte wieder aufgebaut, indem ich einerseits die Barbaren, [B] mit Ausnahme derer welche im allgemeinen Freiheitskampfe gegen die Tyrannei mitgefochten, aus dem jetzt von ihnen okkupierten Teile vertrieben, andererseits die früheren Bewohner der hellenischen Gebiete in ihre alte Heimat wieder eingesetzt hätte. Und eben dieselben Pläne teile ich auch jetzt noch euch allen mit, um sie zu studieren und um sie praktisch auszuführen, und um Alle zu deren Realisierung zu ermahnen, und den der nicht teil daran nehmen will, müsst ihr für einen gemeinsamen Feind halten. Diese politischen Pläne sind in Absicht auf ihre Verwirklichung keine Unmöglichkeiten, [C] denn was in zwei Seelen heranreift und welche Leute von Vernunft und Verstand nach gehöriger Überlegung leicht als die besten finden müssen, diese ganz für Unmöglichkeiten zu halten, das kann nur ein Dummkopf. Unter den zwei Seelen verstehe ich aber die des Hipparinos, des Sohnes von Dionys I, und die meines Sohnes. Denn sind diese einmal mit sich einig, so werden sie, denk' ich, wenigstens mit allen denen Syrakusern welchen das Wohl ihres Staates am Herzen liegt auch einig darüber werden.

Und nun nahet euch mit Ehrerbietung und andächtigem Gebete allen Göttern sowohl als auch den übrigen Wesen, welchen man nebst den Göttern bei Erflehen eines höheren Beistandes sich nähern muss, belehret und ermahnet zur Ausführung jenes Planes Freund und Feind mit Sanftmut und auf alle Weise der Güte [D] und werdet nicht müde, bis ihr die von mir euch jetzt erteilten Ratschläge als von Göttern Wachenden zugesandte Träume vollkommen und glücklich auf Erden verwirklicht habet.“

NEUNTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM TARENTINER ARCHYTAS HEIL UND SEGEN DER
VERNUNFT IN ALLEN SEINEN HANDLUNGEN

[\[357 St.3 D\]](#) Archippos und Philonides sind zu mir gekommen und haben mir den Brief, den du ihnen mitgegeben hast, und die Nachrichten von dir überbracht. [E] Ihre Staatsgeschäfte nun anlangend so haben sie dieselben ohne Schwierigkeiten abgetan, sie erforderten ja auch gar keine besondere Mühewaltung. Sodann erzählten sie mir von den Taten deinerseits und äußerten sich dabei, wie lästig es dir sei, dass du von der Last der Staatsgeschäfte nicht frei würdest. Dass es nun freilich das größte Glück ist sich nur mit den Angelegenheiten seiner eigenen Seele zu beschäftigen, [\[358 St.3 A\]](#) zumal wenn man sich solche geistige Beschäftigungen gewählt hat wie du, das ist wohl aller Welt begreiflich, aber da musst du auch das beherzigen, dass jeder von uns nicht allein für sich selbst geboren worden ist, sondern ein Teil von unserem Dasein gehört dem Vaterlande, ein Teil den Eltern, ein Teil den übrigen Lieben von uns, der meiste Teil aber ist für die zum Gutestun geeigneten Gelegenheiten bestimmt, welche uns zufällig in unserem Leben zustoßen. [B] Und auf den Ruf des Vaterlandes zur Besorgung seiner Interessen nicht zu hören, ist auch ganz unvernünftig, denn dadurch kommt zugleich das Unglück, dass auch eine Karriere für nichtsnutzige Menschen übrig bleibt, welche bei ihrem Schreiten zu Staatsämtern sich nicht vom wahrhaft Besten leiten lassen.

Soweit nun hiervon. Was aber den Echekrates betrifft, so werde ich auch für die übrige Zeit für ihn Sorge tragen, aus Rücksicht für dich, für seinen Vater Phrynion und auch für den jungen Mann selbst.

ZEHNTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM ARISTODOROS DEN SEGEN IN ALLEN SEINEN
HANDLUNGEN

[\[358 St.3 B\]](#) Ich höre, dass du ein ganz intimer Freund des Dion jetzt bist und es durch alle Zeit warst, [C] und dadurch zeigst du den Hauptzug den das Studium der Philosophie verlangt, denn Festigkeit, Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit des Charakters, dies gehört nach meiner Lehre zur Philosophie. Wenn ich alle andern Wissenschaften und Kunstfertigkeiten als nach Geschmack und Gefallen bezeichne, so glaube ich ihnen den richtigen Namen zu geben. Lebe wohl und bleibe immer bei deinen Gesinnungen, wie du jetzt auch bei ihnen beharrst.

ELFTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM LAODAMAS SEGEN IN ALLEN SEINEN HANDLUNGEN

[\[358 St.3 D\]](#) Ich habe dir schon früher geschrieben, dass es in allen den von dir angegebenen Beziehungen von großem Interesse wäre, wenn du selbst nach Athen kämst, dieweil dies aber nach deiner Angabe unmöglich ist, so wäre es in zweiter Linie hierauf am besten, wenn wo möglich ich oder Sokrates käme, wie du schreibst. Was nun erstlich den Sokrates (den Jüngeren) anlangt, so ist er krank in Folge des Harnzwangs, und was meine Person anlangt, so würde es für mich eine Schande sein, wenn ich hinkäme [E] und die Aufgabe nicht vollbrächte, zu welcher du mich berufst, ich habe aber gar geringe Hoffnung, dass sie von mir gelöst werden würde. Aus welchen Gründen? Dazu bedürfte es eines zweiten langen Briefes, wenn man sie alle aufzählen wollte. Unter andern bin ich auch in Folge meines Alters körperlich nicht der Mann eine kleine Reise zu unternehmen und mich allen Gefahren zu Land und zu Wasser zu unterziehen, wie es solche jetzt allerwegs gibt. Ich kann dir indessen und deinen Kolonisten einen Rat geben, [\[359 St.3 A\]](#) mag er auch nach der Mitteilung desselben, um mich eines Ausdrucks Hesiods zu bedienen, *dem ersten Anscheine nach schwer zu begreifen sein*. Denn wenn man wähnt, die Einrichtung eines wohlgeordneten Staates hänge bloß von irgend einer neuen Konstitution ab, ohne Vorhandensein eines souveränen Hauptes, das die Oberaufsicht führt über das gesamte Staatswesen, damit sich Herren und Knechte auf der Bahn der Besonnenheit und Tapferkeit sich bewegen, wer das wähnt, ist in starkem Irrtum befangen. Und ein solches Haupt wird auch schon von selbst zum Vorschein kommen, wenn bereits Männer vorhanden sind, [B] welche sich zum Regieren verstehen, sind diese aber nicht vorhanden, und bedarf es zur Heranbildung eines solchen Hauptes erst eines Erziehers von außen, so wird es euch wohl an einem Meister gebrechen, der euch auf dem Wege der Ordnung und der Tugend erhält, als auch an gehorsamen Schülern, welche auf einen solchen Meister hören, und es bleibt euch in diesem Falle nicht Anderes übrig als die Hände zum Himmel zu erheben und von ihm den Retter aus der Anarchie zu erbitten. Denn die früheren Staaten haben sich so ziemlich in derselben Lage befunden wie jetzt der eurige, und später kamen sie in einen wohlgeordneten Zustand in Folge großer Taten, die auf dem Schlachtfelde sowohl wie in den Gebieten der bürgerlichen Tätigkeit geschahen, wann nämlich ein hervorragender und trefflicher Mann in solchen entscheidenden Zeiten aufstand und eine seiner Größe entsprechende Gewalt in die Hände bekam.

Zuvor müsst ihr also in Bezug auf jene Dinge guten Mut haben, [C] das ist eine unbedingte Notwendigkeit, dann müsst ihr aber auch den Rat wohl beherzigen, welchen ich euch hier gebe, und dürft euch nicht einbilden, dass es eine leicht zu lösende Aufgabe sei. Leb wohl.

ZWÖLFTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM TARENTINER ARCHYTAS HEIL UND SEGEN DER
VERNUNFT IN ALLEN SEINEN HANDLUNGEN

[\[359 St.3 C\]](#) Die von dir zugeschickten Abhandlungen habe ich mit außerordentlichem Vergnügen empfangen und empfand die größte Freude über ihren Verfasser, ja der Mann schien mir würdig seiner alten Vorfahren zu sein. [D] Denn, wie bekanntlich berichtet wird, waren diese seine Vorfahren außerordentliche Männer, und sie zählten zu den unter Laomedon empörten Troern, gesinnungstüchtige Männer, wie die überlieferte Sage verkündet. Was jene Abhandlungen anlangt, welche du in deinem Briefe von mir verlangt hast, so sind diese noch nicht ausgearbeitet, sondern im Zustand der ersten Entwürfe, in denen ich sie dir sende. In Bezug auf die nötige Behutsamkeit sind wir wohl eines Sinnes, so dass es darüber keiner Erinnerung bedarf.

DREIZEHNTER BRIEF

PLATON WÜNSCHT DEM HERRN VON SYRAKUS, DIONYSIUS, SEGEN UND HEIL DER VERNUNFT IN SEINEN HANDLUNGEN.

[\[360 St.3 A\]](#) Dieser Gruß sei der Anfang meines Briefes und zugleich das Erkennungszeichen, dass er von mir ist. Als du einst junge Leute vom Lokri bei Tische hattest, so standst du auf, weil du dich dabei etwas weit von mir befandst, kamst zu mir und sagtest mir ein treffliches Wort, wie es mir und meinem Nebenmanne schien, welcher einer von den Gebildeten ist. [B] Dieser sprach damals zu dir: „Wirklich, o Dionys, du hast an Weisheit viel von Platon profitiert!“ Darauf antwortetest du: „Unter anderem habe ich seit seiner Berufung schon eben dadurch gleich Weisheit gezeigt, da ich ihn hierher kommen ließ.“ Dieser Gesichtspunkt ist nun fest zu halten, auf dass das von uns gegenseitig veranlasste Wachsen an Weisheit immer weiter gedeihe. Und in dieser Absicht schicke ich dir nun erstlich etwas von den pythagoräischen Schriften und etwas über Teilungen, nebst dem auch einen Mann welchen, [C] wie es mir damals schien, du sowohl wie Archytas, wenn er zu dir kommen würde, als Lehrer brauchen könntet. Was erstlich seinen Namen anlangt, so heißt er Helikon, seiner Geburt nach ist er von Kyzikos, ein Schüler des Eudoxos, ein in dessen ganzer Lehre gut unterrichteter Mann, er hat nebst dem einen der Schüler des Isokrates gehört und den Polyrenos, der einer aus der Schule des Bryson ist, er ist außerdem, was selten ist, nicht unangenehm im Umgang und hat keine schlechten Sitten, sondern er ist vielmehr gefällig und gutmütig. Aber nicht ohne Besorgnis gebe ich ihm diese Prädikate, weil ich meine Ansicht von einem Menschen ausdrücke, und ein Mensch ist zwar kein verachtbares Wesen, aber er ist der Veränderlichkeit unterworfen, mit Ausnahme gewisser Weniger [D] und in wenigen Beziehungen. Sonach war ich auch über diesen besorgt und misstrauisch, suchte ihn daher selbst durch persönliche Unterredung zu erforschen und erkundigte mich auch bei seinen Mitbürgern, und keiner von ihnen hat etwas Schlechtes von dem Manne ausgesagt. Erforsche aber du auch selbst ihn und beobachte mit Vorsicht. Wo möglich also, wenn du irgendwie Zeit hast, gehe bei ihm in die Schule und treibe auch deine übrigen Studien fort, hast du keine Zeit, so lasse irgend einen fähigen Kopf von ihm unterrichten, damit du dann von diesem nach Muße lernen kannst und also an sittlicher Besserung sowie an Ruhm gewinnst, auf dass dein Profitieren von mir niemals nachlasse. Doch genug hiervon!

[\[361 St.3 A\]](#) In Betreff der Gegenstände ferner welche ich dir, wie du schreibst, schicken soll, habe ich erstlich den Apollon von einem jungen, tüchtigen Künstler bekommen, und Leptines bringt dir ihn. Der Künstler heißt Leochares. Es war aber bei ihm, wie ich fand, noch ein zweites herrliches Kunstwerk, ich kaufte es daher in der Absicht, deiner Gemahlin damit ein Geschenk zu machen, weil sie mir in gesunden und kranken Tagen eine Aufmerksamkeit bewiesen, welche dir Ehre macht. Überreiche es ihr also, wenn du in dieser Beziehung nicht eines anderen Sinnes bist. Drittens schicke ich deinen Kindern Amphoren süßen Weins und zwei voll Honig. Feigen schicke ich nicht, [B] denn ich kam zur Lese derselben zu spät; und die aufgehobenen Myrten waren verfault. Künftig wollen wir besser darauf Acht geben. Was die Pflanzungen anbetrifft, so wird dir Leptines darüber erzählen.

Das Geld für diese Dinge anlangend sowohl für jene Gegenstände als auch für die Ausfuhr-Zölle für den Staat, so habe ich es von Leptines bekommen, unter einem Vorwand, welcher sowohl mit meiner äußeren Würde wie auch mit der Wahrheit im Einklang zu stehen schien. Ich sagte ihm nämlich, ich hätte noch das Geld zu gut welches ich für das leukadische Schiff ausgelegt hätte, ungefähr 16 Minen. Diese Summe habe ich also empfangen, nach dem Empfange auf die oben genannten Gegenstände verwandt und diese nun an euch abgeschickt. Die Geldangelegenheit

betreffend, so vernimm hierauf, wie es sowohl mit deinen Geldern zu Athen steht [C] als auch mit den meinigen. Ich für meine Person verfare, wie ich dir auch damals sagte, mit deinen Geldern wie mit den meiner übrigen Vertrauten, ich brauche aber möglichst wenig davon für Bedürfnisse welche sowohl nach meiner wie des Gebers Ansicht notwendig gerecht und von der Ehre geboten scheinen. Ein Fall der Art liegt mir eben jetzt vor. Von meinen Geschwisterkindern welche gerade damals starben, als ich trotz deines Ansinnens nicht den Kranz annahm, sind bei mir vier verwaiste Töchter, die älteste davon ist heiratsfähig, die zweite ist acht, die dritte ist etwas über drei Jahre, die vierte ist noch nicht ein ganzes Jahr alt. [D] Diese Mädchen müssen von mir und von meinen Verwandten nach dem Gesetze ausgestattet werden, sofern ich ihre Hochzeit erlebe. Die davon, welche ich nicht erlebe, mögen Gott befohlen sein. Auch brauche ich die nicht auszustatten, deren Väter reicher geworden sind als ich. Für jetzt aber bin ich bemittelter als sie, auch habe ich mit anderen Freunden und auch mit Dion ihre Mütter schon ausgestattet. Die älteste nun heiratet den Speusippos, dessen Schwestertochter sie ist, für die Ausstattung derselben sind nun nicht mehr als dreißig Minen nötig, denn das ist die für unsere Verhältnisse angemessene Mitgift. Ferner, wann meine Mutter sterben wird, sind wiederum nicht weniger als zehn Minen nötig zum Baue des Grabmals, [E] und das sind nun einmal meine notwendigen Ausgaben hierfür in der Gegenwart. Sollte infolge meiner Reise zu dir aber noch eine andere Ausgabe sich herausstellen, sei es eine persönliche oder eine für den Staat, wie solche nach meiner damaligen Bemerkung zu machen ist, so werde ich dahin trachten, dass der Aufwand so gering als möglich wird, [\[362 St.3 A\]](#) worüber ich aber nicht umhin kann, das kommt auf deine Rechnung.

Sodann nun rede ich von deinem Geldaufwand in Athen. Erstlich wenn ich entweder für die Ausstattung von Sängern oder sonst für eine ähnliche Leistung für den Staat eine Ausgabe machen muss, so wird es, wie ich glaube, keinen Gastfreund geben der das Geld dafür hergeben will, es darf ja dir selbst auch gar nicht gleichgültig sein, ob eine Zahlung gleich bar gemacht wird und dann auch seine Früchte trägt, aber ob er nicht bar gemacht und auf eine längere Zeit bis zur Ankunft eines deiner Leute verschoben wird und dadurch Schaden bringt, letzteres bringt nebst Unannehmlichkeit auch noch Unehre. Ich mache diese Bemerkung nicht umsonst; denn ich habe in dieser Beziehung wenigstens schon einen Versuch gemacht, ich schickte nämlich den Agineten Erastos zu dem Andromedes, [B] bei welchem ich, als deinem Gastfreunde, auf deine Anordnung Aufnahmen von Geld machen sollte, wenn ich es nötig hätte, ich tat dies in der Absicht, um dir auch die anderen in deinem Briefe berührten Gegenstände von größerem Werte schicken zu können. Dieser aber gab mir die nahe liegende und naive Antwort: er habe früher schon Auslagen für den Vater dieses Herrn gemacht und sei nur mit Not wieder zu seinem Gelde gekommen, sonach wolle er jetzt kleinere Vorschüsse zwar machen, größere aber nicht. Und in dieser Beziehung muss ich nun den Leptines loben, der das Geld nicht nur vorschoss, sondern auch mit großer Bereitwilligkeit. [C] Er zeigte sich auch überhaupt in anderen Beziehungen durch Wort und Tat als ein sehr dienstfertiger Freund. Ja ich muss dir natürlich auch diese angenehmen Nachrichten wie auch die entgegengesetzten melden, wie ein Jeder in Bezug auf dich mir vorgekommen ist. Und daher muss ich dir in Bezug auf die Geldangelegenheiten noch meine offene Meinung sagen. Denn erstlich halte ich es für billig, und zweitens rede ich dieses Wort infolge von Erfahrungen welche ich an deinen Leuten gemacht habe. Obgleich sie beständig versprechen, dich auf jeden Aufwand welchen sie für nötig erachten aufmerksam machen zu wollen, so tun sie das doch nicht gern, weil sie offenbar glauben dir dadurch zu missfallen. Gewöhne sie also daran, sowohl in diesen wie in andren Dingen sich offen auszusprechen. Du musst nämlich nach Möglichkeit alles wissen, über alles in oberster Instanz deine Entscheidung geben, darfst vor keiner Mitteilung eine Abneigung haben. [D] Für deine Stellung als Herrscher wird dies vom allergrößten Vorteil sein, in Bezug auf deine Haushaltung brauch' ich in dieser Beziehung den Vorteil davon nicht hervorzuheben. Denn vernünftige Geldverwendungen zu machen und diese wieder ordentlich zu berichtigen, dass dieses selbst zur Vermögensvergrößerung förderlich ist, das gibst du selbst zu, und wirst es später noch mehr zugeben. Lasse dich also von Leuten nicht in einen üblen Ruf bringen, welche vorgeben, sie nähmen Rücksichten

auf deine empfindliche Seite. Denn das bringt dir gar keinen Vorteil und scheint auch gar nichts beizutragen um deinen guten Ruf in den Augen der Welt zu vermehren.

Nach diesen Bemerkungen möchte ich noch einige über Dion beifügen. Über manche andere Dinge nun kann ich mich noch nicht äußern [E] bis deine angekündigten Briefe angekommen sind, in Bezug auf jene Angelegenheiten indessen, welche du bei ihm vorderhand nicht erwähnt haben willst, habe ich zwar bis jetzt sie weder bei ihm berührt noch darüber eine Äußerung fallen lassen, aber ich suchte herauszubekommen, ob er die Ausführung deines Vorhabens übel oder gut aufnehmen werde, und da schien er mir nicht wenig in Harnisch geraten zu wollen, wenn deine Pläne verwirklicht werden sollten. Im Übrigen scheint mir Dion in Wort und Tat maßvoll zu sein.

Dem Kratinos, dem Bruder des Timotheos, [\[363 St.3 A\]](#) meinem vertrauten Freunde, müssen wir einen recht guten Kriegspanzer schenken, wie ihn die Fußsoldaten zu tragen pflegen, und den Töchtern des Kebes drei Kleider, jedes von sieben Ellen, zwar nicht von teurem amorgischem, sondern von sizilischem Leinen. Der Name Kebes wird dir ziemlich bekannt sein. Er ist einer von denen welche in den sokratischen Gesprächen vorkommen, namentlich im Gespräche von der Unsterblichkeit der Seele, in welchem er nebst Simmias sich mit dem Sokrates unterredet, ein uns Allen vertrauter treu ergebener Mann.

[B] Was ferner mein Briefzeichen anlangt, an welchem zu erkennen ist, welche ernstlichen Inhaltes und welche nicht, so hast du das vermutlich noch im Gedächtnis, dennoch aber erinnere ich dich noch einmal, es zu merken und darauf Acht zu geben, denn Viele sind es, welche Empfehlungsbriefe haben wollen und welche offen abzuweisen nicht leicht ist. Am Anfange von jedem ernstlichen Schreiben steht das Wort Gott, an dem des weniger ernstlichen das Wort Götter.

Auch die Gesandten baten mich ihrer in diesem Schreiben zu gedenken, und zwar mit Recht; denn sie reden überall gerne Gutes von dir und mir, insbesondere Philagros, welcher damals eine kranke Hand hatte. Auch Philaides, der eben vom persischen Großkönig zurückgekommen ist, pflegte über dich seine Gedanken zu äußern, und wenn der Brief nicht gar zu lang werden würde, so würde ich dir seine Äußerungen schreiben, darum musst du sie dir jetzt von Leptines sagen lassen.

[C] Wenn du den Panzer oder ein andres der hier in meinem Briefe berührten Dinge schickst, so gib sie einem mit, dem du sie selbst anzuvertrauen wünschst, hast du aber keinen besonderen Wunsch, so gib sie dem Terillos mit, er ist einer von den immer fahrenden Schiffsherrn, ein ergebener Freund von mir und ein sowohl in andrer Beziehung als auch philosophisch gebildeter Mann. Er ist Schwiegervater von Tison, welcher damals als ich abreiste, Stadtverwalter war.

So lebe denn wohl und fahre fort in deinem philosophischen Studium, treibe auch die andern jungen Leute dazu an. Grüße in meinem Namen die freundliche Ballspielgesellschaft und empfehle überhaupt deiner Dienerschaft, insbesondere dem Aristokritos, falls eine Abhandlung oder ein Brief von mir ankommt, doch ja dafür zu sorgen, dass sie möglichst bald zu deiner Kenntnis kommen, [D] sowie auch dich daran zu erinnern, dass du die Aufträge meiner Briefe besorgst. Auch verabsäume nicht, dem Leptines sein Geld rückzuerstatten, gib es ihm möglichst bald, damit auch die übrige Welt im Hinblick auf dieses Beispiel uns dienstwilliger werde.

Iatrokles, welcher damals nebst Myronides von mir freigelassen wurde, macht jetzt die Fahrt mit meinen Zusendungen. Beglücke ihn also mit einer Belohnung, denn er hegt eine sehr ergebene Gesinnung gegen dich und du kannst ihn brauchen zu was du willst. Ob das Original dieses Briefes oder eine Abschrift davon aufbewahrt werde, das musst du selbst entscheiden.

CHARMIDES.

(De temperantia)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke, ersten Teiles zweiter Band, dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[153 St.2 A\]](#) Am Abend zuvor war ich von dem Heere vor Potidaia zurückgekommen, und ging nun nach langer Abwesenheit mit großem Wohlbehagen wieder an die gewohnten Plätze. So kam ich denn auch in die Palaistra des Taureas, gegenüber dem Tempel an der Königshalle, und traf dort sehr Viele, einige zwar auch Unbekannte, die meisten aber Bekannte. Und als sie mich so unerwartet hereintreten sahen, begrüßten sie mich schon von fern, einer hier [B] der andere dort. Chairephon aber, wie er denn immer heftig ist, aufspringend von seiner Gesellschaft, lief auf mich zu, nahm mich bei der Hand und sagte: O Sokrates, wie bist du doch davongekommen im Gefecht? Kurz ehe wir von dort abreisten, war nämlich dort ein Gefecht vorgefallen, wovon man hier eben erst gehört hatte.

Ich antwortete ihm: So unverseht, wie du mich hier siehst, bin ich davongekommen.

Es ist, sagte er, hierher berichtet worden, das Gefecht wäre sehr hitzig gewesen, und viele bekannte [C] Männer darin geblieben.

Und sehr richtig, sprach ich, ist dies berichtet.

Du warst doch, fragte er, bei dem Gefecht.

Ich war dabei.

Hierher also, sprach er, setze dich, und erzähle uns, denn wir haben noch gar nicht alles genau erfahren.

Und damit führte er mich zum Kritias, den Sohn des Kallaischros, um neben ihm Platz zu nehmen. Indem ich mich nun setzte, begrüßte ich den Kritias und die andern, und erzählte ihnen von dem Feldzug, wonach sich jeder erkundigte, der eine fragte dies, der andere jenes.

Das war nicht wenig, aber als wir hiervon genug hatten, fragte ich sie meinerseits, wie es jetzt hier stehe mit der Weisheitsliebe und mit den Jünglingen, ob welche [D] von ausgezeichnetem Verstande oder Schönheit oder beidem sich seitdem hervorgetan hätten.

Kritias, der den Blick nach der Türe gerichtet, [\[154 St.2 A\]](#) eben einige Jünglinge in lebhaftem Gespräch hereinkommen sah, und noch einen großen Haufen hinter ihnen, sagte darauf: Wie es mit den Schönen steht, o Sokrates, das wirst du, meine ich, gleich selbst sehen. Denn diese eben Hereintretenden sind gerade die Vorläufer und Liebhaber dessen, der für den Schönsten gehalten wird, wenigstens derzeit, gewiss auch ist er selbst wo auf dem Wege hierher in der Nähe.

Wer, fragte ich, ist er denn, und wem angehörig?

Auch du kennst ihn wohl, sprach er, er war aber ehe du abreistest noch nicht unter den Jünglingen, Charmides, [B] mein Vetter, meines Onkels Glaukon Sohn.

Den kenne ich freilich, beim Zeus, sagte ich. Schon damals hob er sich hervor, wiewohl noch ein Knabe, jetzt, meine ich, muss er schon ein stattlicher junger Mensch sein.

Gleich, sprach er, wirst du sehen, wie groß er geworden ist und wie es mit seiner Erscheinung steht. Und indem er dies sagte, trat auch Charmides herein. Auf mich nun, Freund, ist freilich

nicht viel zu geben, denn ich bin, wenn Jugendschönheit beschrieben werden soll, wie ein weißer Strich auf weißem Stein. Mir erscheinen eben alle schön, die in diesem Alter sind. Damals erschien auch jener mir ganz bewundernswürdig [C] von Wuchs und Schönheit. Die andern alle dünkten mich in ihn verliebt zu sein, so betroffen und verwirrt waren sie, als er hereinkam. Viele Liebhaber waren auch noch unter denen, die ihm folgten. Und dass es uns Männern so erging, war weniger zu verwundern. Ich hatte aber auch auf die Knaben Acht, und sah, dass keiner von ihnen anderwärts hinsah, auch nicht der kleinste, sondern alle [D] schauten wie auf ein Götterbild nur zu ihm.

Da rief Chairephon mich an, und sagte: Nun Sokrates, wie findest du den Jüngling? Nicht schön, seine Erscheinung?

Über die Maßen, sagte ich.

Und doch, sprach er, wenn er sich entkleiden wollte, würdest du sein Gesicht kaum beachten, so durchaus schön ist er von Gestalt, und die andern alle stimmten Chairephon bei.

Beim Herakles, rief ich darauf, wie unwiderstehlich beschreibt ihr den Mann, wenn nur noch eine Kleinigkeit [E] sich bei ihm findet!

Welche doch? fragte Kritias.

Wenn er, sprach ich, auch der Seele nach wohlgebildet ist. Und es kommt ihm wohl zu, ein solcher zu sein, Kritias, da er von eurem Hause ist.

Er ist auch, sagte der, sehr schön und gut auch hierin.

Warum nun, sprach ich, entkleiden wir ihm nicht eben diese, und betrachten sie eher noch als die Gestalt? Denn da er schon so erwachsen ist, wird er ja wohl zu einem Gespräch bereit sein.

Und sehr gern, sagte Kritias. Denn [\[155 St.2 A\]](#) er strebt nach Weisheit, und hat, wie es andere und ihn selbst dünkt, poetische Anlagen.

Dieser Vorzug, lieber Kritias, sprach ich, kommt eurer Familie euch schon von lange her, wegen der Verwandtschaft mit dem Solon zu. Aber warum zeigst du mir nicht den Jüngling vor, und rufst ihn her? Denn selbst, wenn er jünger wäre, könnte es doch nicht unanständig für ihn sein mit uns in deiner Gegenwart zu reden, der du sein Vormund und zugleich Vetter bist.

Sehr wohl gesprochen, sagte er, wir wollen ihn gleich rufen, und zugleich befahl er seinem Diener: 'Geh, ruf den Charmides, und sage, ich wollte ihn einem Arzte vorstellen wegen des Übels, wovon [B] er mir neulich sagte, dass er daran litte.' Er klagte mir neulich, sagte Kritias dabei, der Kopf wäre ihm immer so schwer, wenn er des Morgens aufstände. Und was hindert, dass du dich gegen ihn anstellst, als wüsstest du ein Mittel gegen den Kopfschmerz?

Nichts, sprach ich, wenn er nur kommt.

Er wird schon kommen, sagte Kritias, welches denn auch geschah. Er kam und verursachte uns großes Gelächter. Denn jeder von uns, die wir saßen, drückte seinen Nebenmann weg um [C] Platz zu machen, damit er sich neben ihn setzen möchte, so dass von denen, die am Ende saßen, der eine aufstehen musste, und der andere herunter fiel. Als er nun kam, setzte er sich zwischen den Kritias und mich. Und schon hier, Freund, ward ich verlegen, und die vorige Kühnheit verging mir, die ich hatte, ob ich ganz unbefangen und leicht mit ihm würde reden können. Hernach aber, als Kritias ihm sagte, ich wäre der, welcher das Mittel wüsste, und er mich, ich kann gar nicht beschreiben wie, mit seinen Augen ansah und ansetzte, als wollte er fragen, [D] und nun alle in der Palaistra uns ganz im Kreise umringten, da, du Herrlicher, sah ich ihm in das Gewand und entbrannte, und war nicht mehr bei mir, sondern gedachte, Kydias wäre wohl sehr weise in Liebesdingen, da er in Beziehung auf einen schönen Knaben sagt, es hüte das Reh sich, nicht dem Löwen ins Angesicht kommend, zur Beute ergriffen zu werden. Denn ich selbst dünkte mich nun in solche Gewalt geraten. Dennoch als er mich [E] fragte, ob ich das Mittel wider den Kopfschmerz wüsste, brachte ich wohl mit Mühe und Not die Antwort heraus, ich wüsste es.

Was, fragte er, ist es denn?

Ich sagte darauf, es wäre eigentlich ein Blatt, aber es gehörte noch ein Spruch zu dem Mittel, wenn man den zugleich spräche, indem man es gebrauchte, machte das Mittel ganz und gar gesund, ohne den Spruch aber wäre das Blatt zu nichts nutz.

So werde ich denn, [\[156 St.2 A\]](#) sprach er, den Spruch von dir abschreiben.

Nur wenn du mich überredest, fragte ich, oder auch wenn nicht?

Da lachte er und sagte: Freilich wenn ich dich überrede, Sokrates.

Gut, sprach ich, auch meinen Namen weißt du schon?

Das wäre ja übel, sagte er, denn es ist nicht wenig die Rede von dir unter uns Jünglingen, auch erinnere ich mich ja noch, als ich ein Knabe war, dich bei dem Kritias hier gesehen zu haben.

Ganz wohl, sprach ich, tust du daran. Umso freimütiger werde auch ich zu dir reden können von dem Spruch, wie er beschaffen ist, denn vorher war ich verlegen, auf welche Weise ich dir seine Kraft erklären sollte. Sie ist [B] nämlich, o Charmides, von der Art, dass sie nicht nur den Kopf kann gesund machen, sondern, wie auch du vielleicht schon von guten Ärzten gehört hast, wenn etwa einer, der an den Augen leidet, zu ihnen kommt, dass sie sagen, es wäre unmöglich die Heilung der Augen für sich allein zu unternehmen, sondern sie müssten zugleich auch den Kopf behandeln, wenn die Augen sollten hergestellt werden, und wiederum zu glauben, man könnte den Kopf allein für sich behandeln ohne den ganzen Leib, wäre großer Unverstand. Dieser Rede zufolge richten sie nun ihre Verordnung auf den ganzen Leib, und versuchen mit dem Ganzen [C] auch den Teil zu behandeln und zu heilen. Oder hast du nicht bemerkt, dass sie so sprechen und dass es sich so verhält?

Allerdings, sagte er.

Dünkt es dich also richtig gesprochen, und nimmst du das Gespräch an?

Ganz gewiss, sagte er.

Ich nun, da ich ihn zustimmen hörte, gewann wieder Mut, und schon regte sich mir das Selbstvertrauen wieder und meine Kräfte wuchsen, und ich sprach: Eben so nun, o Charmides, [D] ist es auch mit diesem Spruch. Gelernt aber habe ich ihn dort im Felde von einem jener Ärzte unter den Zamolxischen Thrakiern, von denen man sagt, sie könnten sogar unsterblich machen. Dieser Thrakier nun sagte, in jenem, was ich eben gesagt habe, hätten die Hellenischen Ärzte ganz recht, aber Zamolxis unser König, sprach er, der ein Gott ist, sagt, so wie man nicht unternehmen dürfe, die Augen zu heilen ohne den Kopf, noch den Kopf ohne den ganzen Leib, so auch nicht den Leib ohne die Seele, sondern dieses eben wäre auch die Ursache, weshalb bei den Hellenen die Ärzte [E] den meisten Krankheiten noch nicht gewachsen wären, weil sie nämlich das Ganze verkannten, auf welches man seine Sorgfalt richten müsste, und bei dessen Übelbefinden sich unmöglich irgend ein Teil wohl befinden könnte. Denn alles, sagte er, entspränge aus der Seele, Böses und Gutes dem Leibe und dem ganzen Menschen, und ströme ihm von dorthen zu wie aus dem Kopfe den Augen. Jenes also [\[157 St.2 A\]](#) müsse man zuerst und am sorgfältigsten behandeln, wenn es um den Kopf und auch um den ganzen Leib gut solle stehen. Die Seele aber, mein Guter, sagte er, werde behandelt durch gewisse Besprechungen, und diese Besprechungen wären hervorragende Gespräche. Denn durch solche Gespräche entstehe in der Seele Besonnenheit, und wenn diese entstanden und da wäre, würde es leicht, Gesundheit auch dem Kopf und dem übrigen Körper zu verschaffen. Als er mich daher das Mittel und die Besprechungen lehrte, sprach er, [B] dass dich ja nicht jemand überrede, mit dieser Arznei seinen Kopf zu behandeln, der dir nicht zuvor auch seine Seele darbietet, um sie mit den Besprechungen von dir behandeln zu lassen. Denn auch derzeit, sagte er, ist eben dieses der Fehler bei den Menschen, dass welche versuchen nur für eins von beiden Ärzten zu sein. Und gar sehr befahl er mir an, dass ich mich ja von niemandem, wäre er auch noch so reich und vornehm und schön, sollte überreden lassen, anderes zu tun. Ich nun habe ihm geschworen, und muss notwendig gehorchen, werde es also auch. [C] Und du, wenn du nach des Fremdlings Vorschrift zuerst die Seele hergeben willst, um sie zu besprechen mit des Thrakiens Besprechungen, so werde ich auch

deinem Kopf das Mittel auflegen, wenn aber nicht, so weiß ich nichts, was ich für dich tun kann, lieber Charmides.

Als nun Kritias dieses hörte, sagte er: Ein guter Fund, o Sokrates, wäre dieser Kopfschmerz für den Jüngling, wenn er genötigt würde, um des Kopfes willen auch der Seele nach besser zu werden. Ich versichere dich jedoch, dass Charmides vor seinen Altersgenossen nicht nur durch seine Gestalt sich auszuzeichnen scheint, sondern auch eben in dem, wofür du eine Besprechung zu haben behauptest, [D] du behauptest aber für die Besonnenheit, nicht wahr?

Eben dafür, sagte ich.

So wisse denn, sprach er, dass er bei weitem für den besonnensten unserer Jünglinge gehalten wird, so wie er auch in keiner anderen Hinsicht, soweit nur sein Alter reicht, irgendeinem nachsteht.

Freilich, sagte ich, ist es auch zu erwarten, o Charmides, dass du dich in allen dergleichen Dingen vor den übrigen auszeichnest. Denn ich glaube nicht, dass noch irgendein anderer hier bei uns leicht würde nachweisen können, aus welcher zwei Athenischen Häuser Vereinigung [E] sich ein besserer und edlerer Abkömmling erwarten ließe, als aus den beiden, von welchen du entsprossen bist. Denn euer väterliches ist von Kritias, dem Sohne des Dropides, her uns durch die Gesänge des Anakreon sowohl, als durch Solons und anderer Dichter Überlieferung gepriesen als ausgezeichnet durch Schönheit und Tugend, und was man sonst [\[158 St.2 A\]](#) zur Glückseligkeit zu rechnen pflegt, und das mütterliche ebenso, denn für schöner und stattlicher als dein Onkel Pyrilampes soll keiner auf dem Festland gehalten worden sein, so oft jener an den großen König oder sonst wohin auf das feste Land als Gesandter geschickt worden ist. Dieses ganze Geschlecht gibt in keiner Hinsicht jenem anderen etwas nach. Aus solchen entsprossen, ist also zu vermuten, dass du in allem der erste seist. Was man nun sieht von deiner Gestalt, lieber Sohn des Glaukon, damit dünkst du mich keinem von deinen Voreltern [B] Schande zu machen, wenn du aber auch in Absicht auf Besonnenheit und das Übrige nach des Kritias Aussage vollkommen gebildet bist, so hat dich, lieber Charmides, glücklich die Mutter geboren. Demnach also, wenn dir, wie Kritias sagt, die Besonnenheit schon eignet, und du hinlänglich besonnen bist, so bedarfst du ja weder des Zamolxis, noch Abaris, des Hyperboreers, Besprechungen mehr, sondern es kann dir gleich das Mittel für den Kopfschmerz selbst gegeben werden. Wenn dich aber dünkt, es fehle dir noch etwas hieran, so musst du dich besprechen lassen [C] vor dem Gebrauch des Mittels. Sage mir also selbst, ob du diesem beistimmst, und behauptest, der Besonnenheit schon genug zu haben, oder noch Mangel daran.

Hierbei errötete Charmides, und wurde dadurch zuerst noch schöner vor unseren Augen, denn die Verschämtheit stand seiner Jugend sehr wohl, hernach aber antwortete er auch nicht unedel. Er sagte nämlich, es wäre ihm nicht leicht, so im Augenblick das Gefragte weder einzugestehen noch abzuleugnen. Denn, sprach er, wenn ich leugne, besonnen zu sein, so ist es teils widersinnig selbst gegen sich selbst so etwas zu sagen, [D] teils auch zeihe ich dann den Kritias der Unwahrheit, und noch viele andere, welche mich für besonnen halten, wie er ja sagt, wenn ich es aber behaupte und mich selbst lobe, so kann ich mich dadurch leicht verhasst machen. So dass ich nicht weiß, was ich dir antworten soll.

Darauf sagte ich, mir scheint das ganz angemessen, was du sagst, Charmides, und mich dünkt daher, wir sollten gemeinschaftlich untersuchen, ob du das besitzt oder nicht, wonach ich frage, damit weder du genötigt werdest etwas zu sagen was du nicht willst, noch auch ich unüberlegt mich [E] an die Heilung mache. Ist es dir also recht, so will ich es wohl mit dir untersuchen, wo nicht, so lassen wir es.

Auf alle Weise, sprach er, ist es mir recht, deswegen also untersuche es, wie du selbst es am besten untersuchen zu können meinst.

Auf folgende Art also, sprach ich, dünkt mich, die Untersuchung der Sache am besten von statten zu gehen. Offenbar nämlich, wenn du [\[159 St.2 A\]](#) Besonnenheit besitzt, musst du auch etwas von ihr auszusagen wissen. Denn notwendig muss sie, wenn du sie besitzt, eine

Empfindung hervorbringen, auf welche dir dann irgendeine Vorstellung von der Besonnenheit sich gründet, was sie wohl ist und worin sie besteht. Oder meinst du nicht so?

Das meine ich wohl, sprach er.

Und dieses, fuhr ich fort, was du meinst, musst du doch, da du hellenisch reden kannst, auch zu sagen wissen, was es dir erscheint.

Vielleicht, sagte er.

Auf dass wir nun beurteilen können, ob sie besitzt [B] oder nicht, so sage mir, sprach ich, was sagst du, dass die Besonnenheit ist nach deiner Vorstellung?

Anfangs nun war er zögerlich und wollte gar nicht recht antworten, hernach jedoch sagte er, Besonnenheit dünke ihn zu sein, wenn man alles sittsam verrichte und bedächtig auf der Straße gehe und sich unterrede, und alles andere auf ebensolche Weise. Und mich dünkt, sagte er, überhaupt ein gewisse Bedächtigkeit das zu sein, wonach du fragst.

Ist das auch, sprach ich, gut erklärt? Sie sagen freilich, Charmides, von den Bedächtigen, dass sie besonnen sind. Lasse uns also zusehen, ob etwas damit gesagt ist.

Sage mir also, gehört die Besonnenheit nicht [C] zu dem Schönen?

Ei freilich, sagte er.

Welches ist nun schöner, beim Sprachlehrer die Buchstaben ebenso gut und dabei geschwind schreiben oder bedächtig?

Geschwind.

Und lesen, geschwind oder langsam?

Geschwind.

Und wohl auch im angemessenen Tempo die Lyra spielen, und mit Behändigkeit ringen ist bei weitem schöner als bedächtig und langsam?

Ja.

Wie nun beim Faustkampf und beim Pankration, nicht ebenso?

Allerdings.

Und im Laufen und Springen und allen andern körperlichen Handlungen, ist da nicht das Behände und Geschwinde auch das Schöner, [D] was aber langsam, mühselig und bedächtig geschieht, das Schlechtere?

So zeigt es sich.

Es zeigt sich uns also, sprach ich, was den Leib betrifft, nicht das Bedächtige, sondern das Schnellste und Behändeste als das Schönste. Nicht wahr?

Allerdings.

Die Besonnenheit aber war etwas Schönes?

Ja.

Also wäre, was wenigstens den Leib betrifft, nicht die Bedächtigkeit besonnener, sondern die Schnelligkeit, wenn doch die Besonnenheit etwas Schönes ist.

So sieht es aus, sprach er.

Wie aber, fuhr ich fort, ist die Gelehrigkeit schöner oder die Ungelehrigkeit?

[E] Die Gelehrigkeit.

Es besteht aber doch, sprach ich, die Gelehrigkeit im schnell lernen, die Ungelehrigkeit aber im bedächtig und langsam?

Ja.

Und einen andern lehren ist das nicht auch schöner geschwind und fest als bedächtig und langsam?

Ja wohl.

Und wie, etwas ins Gedächtnis fassen und sich erinnern, ist das schön bedächtig und langsam oder hurtig und leicht?

Hurtig und leicht.

[\[160 St.2 A\]](#) Und die Geistesgegenwart, ist die nicht eine Behändigkeit der Seele, nicht aber eine Langsamkeit?

Richtig.

Also auch verstehen was gesagt wird, beim Sprachlehrer und beim Musiklehrer und sonst überall, auch das geschieht nicht am bedächtigsten aufs schönste, sondern am schnellsten?

Ja.

Aber gewiss auch in Absicht auf die Nachforschungen der Seele und das Beratschlagen wird nicht der Bedächtigste, denke ich, und der nur mit Mühe sich berätet und etwas ausfindet, für lobenswertig geachtet, sondern der dieses [B] am leichtesten und schnellsten vermag.

So ist es, sagte er.

In allen Dingen also, sprach ich, Charmides, sowohl was die Seele als was den Leib betrifft, erscheint uns das, worin sich Kraft und Schnelligkeit zeigt, schöner, als das worin Langsamkeit und Bedächtigkei.

So kommt es heraus, sagte er.

Also wäre wohl die Besonnenheit nicht eine Bedächtigkei, und das besonnene Leben nicht ein bedächtiges, nach dieser Überlegung, da ja das besonnene das schöne sein soll. Denn eins von beiden, [C] entweder gar nirgends oder nur in sehr wenigen Fällen fanden wir die bedächtigen Handlungen in dem Leben schöner, als die schnellen und kräftigen. Und wenn nun auch, mein Lieber, nicht weniger bedächtige Handlungen die schöneren sind als schnelle und behände, so wäre doch auch so nicht das bedächtig handeln mehr Besonnenheit als das schnell und behände, weder im Gehen noch im Lesen. [D] Auch sonst nirgends wäre das bedächtige Leben irgend besonnener als das nichtbedächtige, da wir in unserer Erklärung vorausgesetzt haben, die Besonnenheit gehöre unter das Schöne, und sich uns nun das Schnelle nicht minder schön gezeigt hat, als das Bedächtige.

Richtig, Sokrates, sagte er, dünkst du mich dieses einzuwenden.

Noch einmal also, o Charmides, sprach ich, und genauer aufmerkend schaue in dich selbst, und beobachte wozu dich die Besonnenheit macht, die du hast, und was sie wohl sein muss, um dich hierzu zu machen, und dies alles zusammennehmend [E] sage dann gerade und unumwunden, als was sie dir erscheint.

Hierauf hielt er an sich, und nachdem er sehr wacker die Sache bei sich überlegt hatte, sagte er: Mich dünkt also, die Besonnenheit mache schämen und den Menschen verschämt, und dass also die Besonnenheit ist, was die Schamhaftigkeit ist.

Wohl, sprach ich. Gestandst du nicht vorher ein, die Besonnenheit wäre etwas Schönes?

Allerdings, sagte er.

Also sind auch wohl die besonnenen Menschen gute?

Ja.

Kann nun wohl etwas gut sein, was sie nicht zu Guten macht?

Nicht wohl.

Nicht nur etwas Schönes ist sie, sondern auch etwas Gutes?

[\[161 St.2 A\]](#) So dünkt es mich.

Wie nun, sprach ich, glaubst du nicht, dass Homer Recht hat, wenn er sagt:

Nicht gut ist schamhafte Art dem darbenden Manne?

Ich wohl, sagte er.

Also wie es scheint, ist die Schamhaftigkeit gut und auch nicht gut?

So zeigt es sich.

Die Besonnenheit aber ist gut, da sie diejenigen [B] zu Guten macht, die sie haben, zu Schlechten aber nicht.

Ganz gewiss, o Sokrates, so dünkt es mich zu sein, wie du sagst.

Nicht also wäre die Besonnenheit Schamhaftigkeit, wenn jener zukommt gut zu sein, dieser aber um nichts mehr gut ist als schlecht.

Dies scheint mir ganz richtig gesagt zu sein, Sokrates. Folgendes aber betrachte dir wie es dich dünken wird von der Besonnenheit. Eben nämlich erinnere ich mich, was ich schon Einen habe sagen gehört, Besonnenheit sei, wenn man das Seinige tue. Überlege also, ob dich der dünkt, richtig zu erklären, der dieses sagt.

Du Schlauer, sagte ich darauf, das hast du vom Kritias gehört, oder von einem anderen Weisen.

So muss es wohl, sagte Kritias, von einem anderen sein, denn von mir wenigstens nicht.

Aber Sokrates, sagte Charmides wieder, was schlägt es denn, von wem ich es gehört habe?

[C] Nichts, sprach ich. Denn auf jeden Fall ist nicht darauf zu sehen, wer etwas gesagt hat, sondern ob es richtig gesagt ist oder nicht.

Richtig sprichst du, sagte er.

Beim Zeus, sprach ich, ob wir finden auch werden, was dieser Ausspruch bedeutet, das soll mich wundern, denn er sieht aus wie ein Rätsel.

Weshalb doch? fragte er.

Weil doch gewiss derjenige es nicht so gemeint hat, wie die Worte lauten, welcher sagt, Besonnenheit sei, wenn man das Seinige tue. Oder glaubst du, der Sprachlehrer tue nichts, wenn er schreibt oder liest?

Ich, sagte er, [D] glaube ja.

Meinst du nun, dass der Sprachlehrer immer nur seinen eigenen Namen liest und schreibt und euch Kinder lehrt? Oder schriebet und laset ihr der Feinde Namen nicht minder als eure eignen und der Freunde ihre?

Nicht minder.

Also wart ihr mit fremden Angelegenheiten beschäftigt und also nicht besonnen, indem ihr dieses tatet?

Keineswegs.

Doch aber tatet ihr nicht das Eurige, wenn doch schreiben ein Tun ist und lesen.

Das ist es gewiss.

Und heilen, lieber Freund, und bauen, und weben, und mit welcher Kunst du immer willst, eins von [E] den Werken dieser Künste verrichten, das ist doch wohl auch ein Tun?

Allerdings.

Wie also, sprach ich, dünkt dich wohl einem Staat würde zum Wohlergehen verholfen mit einem Gesetz, welches verlangt, Jeder solle sein eigenes Kleid weben und waschen, und seine eigenen Schuhe anfertigen und seine Ölschläuche und sein Kratzeisen und alles andere ebenso, [\[162 St.2 A\]](#) das Fremde aber ja nicht berühren, sondern Jeder sein Eigenes machen und verrichten?

Mich dünkt nicht, sagte er.

Aber doch besonnen verwaltet, würde sie gut verwaltet?

Wie sonst? sagte er.

Also kann nicht, in solchen Dingen und auf solche Weise das Seinige tun, Besonnenheit sein.

Offenbar nicht.

Also hat der rätselhaft gesprochen, wie es scheint, wie ich auch vorher schon sagte, der da sagt, das [B] Seinige tun sei Besonnenheit. Denn so einfältig war er doch wohl nicht. Oder hast du einen albern Menschen dieses sagen gehört, Charmides?

Keineswegs, sprach er, vielmehr dünkte er mich gar weise zu sein.

Ganz gewiss also, wie mich dünkt, hat er dies nur als ein Rätsel hingeworfen, weil es nämlich schwer ist zu wissen, was das heißen soll, das Seinige tun.

Vielleicht, sagte er.

Was mag also das wohl heißen, das Seinige tun? Kannst du es sagen?

Beim Zeus, sagte er, ich weiß es nicht. Aber was hindert, dass vielleicht der, welcher es gesagt hat, auch nicht wusste was er dabei dachte? Und indem er dies sagte, lächelte er, und sah nach dem Kritias hin.

[C] Dem Kritias aber war schon lange deutlich anzusehen, wie gepeinigt er war und wie gern er sich gezeigt hätte vor dem Charmides und den Anwesenden, und wie er sich schon vorher nur mit Gewalt zurückgehalten hatte, nun aber konnte er es gar nicht mehr. Daher ich glaube, es war ganz gewiss so, wie ich vermutete, dass Charmides diese Antwort über die Besonnenheit vom Kritias gehört hatte. Charmides nun, der nicht Lust hatte, selbst die Antwort zu vertreten, sondern dass jener es tun sollte, [D] reizte ihn nun selbst auf, und deutet auf ihn hin, als wäre er widerlegt.

Dies nun hielt er nicht aus, sondern schien ihm sehr böse zu sein, wie ein Dichter dem Schauspieler, der seinem Gedicht übel mitspielt, so dass er ihn ansah und sagte: So meinst du Charmides, weil du nicht weißt was jener dachte, welcher sagte: Besonnenheit sei wenn man das Seinige tue, dass deshalb Jener selbst es auch nicht wisse?

Aber, sprach ich, bester Kritias, das ist wohl nicht zu verwundern, [E] dass dieser es nicht weiß, der noch so jung ist, wohl aber ist zu glauben, dass du es weißt in deinem Alter und bei deinen Beschäftigungen mit diesen Dingen. Wenn du also einräumst, das sei die Besonnenheit, was dieser sagt, und du die Erklärung übernehmen willst, so möchte ich noch weit lieber mit dir untersuchen, ob das Gesagte wahr ist oder nicht.

Allerdings, sagte er, räume ich es ein und übernehme sie.

Sehr wohl getan, sprach ich, und sage mir, oh du auch das, was ich eben fragte, zugibst, dass alle Handwerker etwas machen?

Ich gewiss.

Meinst du also, dass sie nur das ihrige [\[163 St.2 A\]](#) machen, oder auch Anderer ihres?

Auch anderer ihres.

Besonnen also sind Leute, die doch nicht nur das ihrige machen?

Was hinderts? sagte er.

Mich freilich nichts, sprach ich, aber sieh doch zu, ob es nicht jenen hindert, welcher angenommen hatte, Besonnen sein heiße das Seinige tun, wenn er hernach wieder sagt, es hindere nichts, dass auch die, welche Anderer ihres tun, können besonnen sein.

Habe ich denn, sagte er, das eingestanden, dass die Anderer ihres tun besonnen sind? Oder habe ich nur zugegeben, die es machen?

Sage mir doch, sprach ich, ist denn das bei dir nicht dasselbe, das Tun und das Machen?

Keineswegs, [B] sagte er, auch nicht verrichten und machen. Dies habe ich nämlich vom Hesiod gelernt, welcher sagt: Keine Verrichtung ist Schande. Glaubst du denn, wenn er dergleichen hätte Verrichtungen genannt und verrichten und tun, was du jetzt anführtest, er würde behauptet haben, es sei Niemandes Schande Schuhe zu machen oder Salzische zu verkaufen oder sich im Bordell selbst feil zu haben? Das darf man ja wohl nicht glauben, Sokrates, sondern auch er, glaube ich, hielt Machen für etwas anderes als Verrichten und Tun, [C] so dass etwas zu machen wohl bisweilen Schande wäre, wenn das Schöne nicht dabei ist, ein Werk aber bringe niemals

Schande. Denn nur was schön und nützlich gemacht ist, nannte er Werke, und nur ein solches Machen Verrichten und Tun. Und man muss behaupten, nur dergleichen habe er für das einem jeden Gehörige gehalten, alles Schädliche aber für Ungehörig. So dass man glauben muss, auch Hesiod und jeder andere, wer nur vernünftig ist, halte den, der das Seinige tut, für besonnen.

O Kritias, sprach ich, gleich als du anfangst, habe ich wohl deine Erklärung verstanden, dass du unter dem einem Jeden Gehörigen und Seinigen [D] nur Gutes verstehst, und unter den Handlungen was die Guten machen, denn auch vom Prodikos habe ich tausenderlei dergleichen gehört, wie er die Worte unterscheidet. Ich aber will dir gern gestatten, jedes Wort zu nehmen wie du willst, erkläre dich aber nur, worauf du jedes Wort beziehst, dessen du dich bedienst. Jetzt also bestimme von vorn noch einmal deutlicher, ob du die Handlung oder Verrichtung oder wie du es sonst nennen willst, des Guten, ob du diese Besonnenheit nennst?

Das tue ich, sagte er.

Der also [E] ist nicht besonnen, der das Böse tut, sondern der das Gute?

Und dich, Bester, sprach er, dünkt es nicht so?

Mag es doch, antwortete ich. Denn noch untersuchen wir ja nicht, was ich denke, sondern was du jetzt sagst.

Ich meines Teils jedoch, sagte er, leugne, dass wer nicht Gutes macht, sondern Böses, besonnen ist, wer aber Gutes macht und nicht Böses, der ist besonnen. Denn dass [\[164 St.2 A\]](#) das Tun des Guten Besonnenheit ist, das bestimme ich dir nun ganz deutlich.

Vielleicht hindert auch nichts, dass du recht hast, sprach ich. Das indessen wundert mich, wenn du glaubst, besonnene Menschen könnten auch wohl nicht wissen, dass sie besonnen sind.

Aber das glaube ich auch nicht, sagte er.

Wurde nicht, fragte ich, vor kurzem von dir gesagt, es stehe nichts im Wege, dass Künstler, auch wenn sie etwas für Andere machen, könnten besonnen sein?

Das wurde gesagt, sprach er, aber was soll dieses?

Nichts. Aber sage mir, dünkt dich ein Arzt, indem er jemanden gesund macht, etwas Nützliches zu machen für sich selbst und auch für den, den er heilt?

Mich dünkt er.

Und der tut doch was sich gehört, der dieses tut?

[B] Ja.

Und wer tut was sich gehört ist der nicht besonnen?

Wohl ist er besonnen.

Muss aber jeder Arzt notwendig wissen, wann er mit Erfolg den Kranken behandelt und wann nicht? Und so jeder Künstler, wann er Nutzen haben wird von dem Werke welches er verrichtet und wann nicht?

Bisweilen wohl nicht.

Also bisweilen, sprach ich, indem er nützlich handelt oder schädlich, weiß der Arzt selbst nicht wie er handelt, dennoch aber, wenn er nützlich handelt, nach deiner Rede, hat er auch besonnen gehandelt. Oder sagtest du nicht so?

Allerdings.

Also, [C] wie es scheint, bisweilen handelt er zwar besonnen, indem er ja nützlich handelt, und ist also besonnen, weiß aber selbst nicht, dass er besonnen ist.

Aber dieses, o Sokrates, sagte er, kann doch auf keine Weise sein, sondern, wenn du meinst, dass etwas von dem, was ich vorher behauptete, hierauf notwendig führe, möchte ich lieber etwas von jenem zurücknehmen, und mich nicht schämen einzugestehen, dass ich mich unrichtig ausgedrückt habe, lieber als dass ich zugeben sollte, irgend ein Mensch, der von sich selbst nicht wisse, könne besonnen sein. Vielmehr möchte ich sagen, eben dieses wäre die Besonnenheit, das sich selbst kennen, und ganz dem beistimmen, der in Delphi diesen Spruch aufgestellt hat. Denn

in solchem Sinne [D] scheint mir dieser Spruch hingestellt zu sein als eine Anrede des Gottes an die Eintretenden, anstatt des ‚Sei fröhlich‘, wenn nämlich jener Wunsch wäre, fröhlich zu sein, und wir uns dazu ermuntern sollten, sondern besonnen zu sein. Auf diese Weise also begrüßt der Gott die Eintretenden in seinem Tempel, anders als die Menschen sich begrüßen, nach der Meinung dessen, der diese Tafel geweiht hat, [E] wie mich wenigstens dünkt, und spricht zu jedem Eintretenden nichts anderes als ‚Sei besonnen‘. Etwas rätselhaft freilich wie ein Wahrsager drückt er sich aus. Das ‚Erkenne dich selbst‘ und ‚Sei besonnen‘ besagen also zwar dasselbe, was jener Spruch behauptet und ich, [\[165 St.2 A\]](#) leicht aber mag mancher glauben, beides wäre verschieden, und das dünkt mich auch denen begegnet zu sein, welche die späteren Denksprüche aufgestellt haben, das ‚Nichts zu viel‘ und ‚Sich verbürgen wird sich als Verderben erweisen‘. Denn diese haben geglaubt, das ‚Erkenne dich selbst‘ wäre ein Rat, nicht aber eine Begrüßung des Gottes für die Eintretenden. Um also auch selbst nicht minder heilsame Ratschläge aufzustellen, haben sie dieses niedergeschrieben und aufgestellt. Weshalb ich nun alles dieses sage, o Sokrates, das ist folgendes. [B] Alles Vorige schenke ich dir. Denn vielleicht hast du einiges richtiger darüber gesagt, vielleicht auch ich, recht überzeugend aber war gar nichts von dem, was wir sagten. Jetzt aber will ich dir hierüber Rede und Antwort stehen, wenn du nicht zugibst, die Besonnenheit sei das Sich selbst erkennen.

Aber Kritias, sprach ich, du behandelst mich, als behauptete ich das zu wissen, wonach ich frage, und als könne ich also, wenn ich nur wollte, dir jetzt beistimmen. So verhält es sich aber nicht, sondern ich suche erst mit dir, was wir uns aufgegeben haben, weil ich es eben selbst nicht weiß. [C] Haben wir es also untersucht, dann will ich wohl sagen, ob ich es annehme oder nicht, aber gedulde dich, bis es untersucht ist.

So untersuche es denn, sagte er.

Ich bin schon dabei, sprach ich. Wenn also die Besonnenheit darin besteht, dass man etwas kennt, so ist sie offenbar eine Erkenntnis und von etwas. Oder nicht?

Das ist sie auch, sagte er, seiner selbst nämlich.

Ist nicht auch die Heilkunde, sprach ich, eine Erkenntnis, des Gesunden nämlich?

Allerdings.

Wenn du mich nun, sprach ich, fragtest, die Heilkunde, als die Erkenntnis des Gesunden, wozu ist sie uns nützlich, und was bewirkt sie uns, so würde ich antworten, [D] keinen kleinen Vorteil, nämlich die Gesundheit, ein gar schönes Werk, bewirkt sie uns, wenn du dies annimmst.

Das nehme ich an.

Und wenn du mich weiter fragtest nach der Baukunst, als der Erkenntnis des Bauens, was für ein Werk, ich behauptete, dass die uns bewirkte, so würde ich sagen, Wohnungen. Und so auch mit den übrigen Künsten. Ebenso etwas musst nun auch du von der Besonnenheit, da du behauptest, sie sei die Erkenntnis seiner selbst zu sagen wissen, wenn du gefragt wirst: Kritias, die Besonnenheit als [E] die Erkenntnis seiner selbst, was für ein schönes und ihres Namens würdiges Werk bewirkt sie uns denn? So komm nun und sage es.

Aber Sokrates, sagte er, du untersuchst nicht richtig. Denn diese Erkenntnis ist ihrer Natur nach den übrigen nicht ähnlich, wie auch nicht die übrigen alle untereinander, du aber führst deine Untersuchung als wären sie einander ähnlich. Denn sage mir, sprach er, wo gibt es wohl von der Arithmetik oder von der Messkunde ein solches Werk, wie das Haus von der Baukunst oder das Kleid von der Webkunst, oder dergleichen Werke, deren einer viele von vielen andern Künsten aufzeigen könnte? [\[166 St.2 A\]](#) Hast du mir etwa auch von diesen ein solches Werk zu zeigen?

Das wirst du gewiss nicht haben.

Darauf sagte ich, du hast Recht. Aber das kann ich dir doch aufzeigen, wovon nun eine jede von diesen Erkenntnissen die Erkenntnis ist, was wieder etwas anderes ist als die Erkenntnis selbst. So ist die Arithmetik die Erkenntnis des Geraden und Ungeraden, wie sie sich unter sich und gegen einander in jeder Zahl verhalten. Nicht wahr?

Allerdings.

Und ist nicht das Gerade und Ungerade etwas anderes als die Arithmetik selbst?

Wie sollte es nicht?

Und die Messkunde ist doch die des schwereren [B] und leichteren Gewichts, das Schwere und Leichte aber ist etwas anderes als die Messkunde selbst. Gibst du das zu?

O ja.

Sage also auch, wessen Erkenntnis denn die Besonnenheit ist, was etwas anderes ist als die Besonnenheit selbst.

Das ist eben die Sache, Sokrates, sprach er, nun bist du dem auf die Spur gekommen, wodurch die Besonnenheit sich von allen Erkenntnissen unterscheidet, du aber suchst bei ihr eine Ähnlichkeit mit den übrigen. So ist es aber nicht, sondern die übrigen alle sind eines anderen Erkenntnisse, [C] sie allein aber ist sowohl der andern Erkenntnisse Erkenntnis als auch ihrer selbst. Auch fehlt viel, dass dir das sollte entgangen sein. Aber ich glaube, was du vorher leugnetest, dass du es tätest, das tust du doch, nämlich du gehst nur darauf aus, mich zu widerlegen, und kümmerst dich wenig um die Sache, um die es sich handelt.

Was machst du doch, sprach ich, dass du denkst, wenn ich auch wirklich dich widerlege, ich täte es um einer andern Ursache willen, als um derentwillen ich auch mich selbst ebenso ausfragen würde, ob ich wohl etwas rechtes sage, aus Besorgnis nämlich, dass ich unvermerkt mir einbilden möchte etwas zu wissen, was ich doch nicht weiß. Und auch jetzt behaupte ich, dass ich nur dieses tue, die Erklärung nämlich untersuche, [D] vorzüglich meiner selbst, vielleicht aber auch der andern guten Freunde wegen. Oder meinst du nicht, dass dieses ein nahezu allen Menschen zukommendes Gut ist, wenn von jeglichem Ding offenbar wird, wie es sich damit verhält?

Gewiss, sagte er, glaube ich das, o Sokrates.

Getrost also, mein Bester, sprach ich, beantworte das Gefragte wie es dir erscheint, und lasse es dir einerlei sein, ob Kritias es ist oder Sokrates, der widerlegt wird, sondern habe nur auf die Sache acht, wie die Untersuchung darüber ablaufen wird.

[E] Wohl, sagte er, so will ich es machen, denn es dünkt mich annehmbar, was du sagst.

So sage denn, sprach ich, wie du es eigentlich meinst mit der Besonnenheit.

Ich sage also, sprach er, dass sie allein unter allen Erkenntnissen sowohl ihrer selbst als der übrigen Erkenntnisse Erkenntnis ist.

Müsste sie nicht auch, sprach ich, der Unkenntnis Erkenntnis sein, wenn der Erkenntnis?

Allerdings, sagte er.

Der Besonnene also allein wird sich selbst erkennen, [\[167 St.2 A\]](#) und im Stande sein zu ergründen was er wirklich weiß und was nicht, und ebenso auch wird er vermögend sein, Andere zu beurteilen, was einer weiß und auch zu wissen glaubt, da er es ja weiß, und auch wieder, was einer zu wissen glaubt, es aber nicht weiß, sonst aber keiner. Und dies ist also das Besonnensein und die Besonnenheit und das Sichselbsterkennen, zu wissen, was einer weiß und was er nicht weiß. Ist es dieses, was du meinst?

Dies ist es, sagte er.

Noch einmal also, sprach ich, stehen wir bei der dritten, der Scheidespende für den errettenden Gott. Lasse uns von Anfang an [B] erwägen, zuerst ob dies wohl möglich ist oder nicht, von dem, was einer weiß oder nicht weiß, zu wissen dass er es weiß oder nicht weiß, hernach, wenn dieses als möglich erwiesen ist, was für ein Nutzen es uns wohl wäre, es zu wissen.

Das müssen wir freilich erwägen, sagte er.

Komm also Kritias, sprach ich, und siehe zu, ob du besseren Rat dafür hast als ich, denn ich habe keinen. Wieso ich aber ratlos bin, soll ich dir das sagen?

Ja wohl, sagte er.

Ist es nicht so, sprach ich, alles dieses findet statt, wenn, was du jetzt eben sagtest, es eine gewisse Erkenntnis gibt, welche von nichts anderem [C] als von sich selbst und den übrigen Erkenntnissen die Erkenntnis ist, und dieselbe zugleich auch von der Unkenntnis?

Allerdings.

Sich also, Freund, was wir wunderliches zu behaupten unternehmen! Denn wenn du an andern Dingen dasselbe aufsuchst wird es dich unmöglich zu sein dünken.

Wie doch und wo?

So meine ich. Bedenke nur, ob du glauben kannst, es gebe ein Sehen, welches gar nicht ein Sehen der Dinge ist, die gesehen werden, sondern nur ein Sehen von sich selbst und anderem Sehen und Nichtsehen, [D] und welches keine Farbe sieht, ob es gleich ein Sehen ist, sich selbst aber und anderes Sehen sieht. Glaubst du, dass es ein solches gibt?

Beim Zeus, ich nicht.

Und wie ein Hören welches keine Stimmen hört, sich selbst aber und anderes Hören und Nichthören?

Auch das nicht.

Und so erwäge überhaupt von allen Empfindungen, ob es dich irgendeine Empfindung anderer Empfindungen und ihrer selbst zu geben dünkt, [E] die aber von dem allen, was andere Empfindungen empfinden nicht empfindet?

Mich dünkt nicht.

Aber glaubst du etwa, es gebe ein Verlangen, welches nicht ein Verlangen nach irgendeiner Lust ist, sondern nach sich selbst und anderem Verlangen?

Nicht wohl.

Auch wohl kein Wollen denke ich, welches nicht irgendein Gut will, sondern sich selbst und das andere Wollen will.

Freilich nicht.

Oder möchtest du behaupten, es gäbe eine solche Liebe, welche keine Liebe irgendeines Schönen ist, sondern nur ihrer selbst und anderer Liebe?

Ich, sagte er, nicht.

Oder hast du schon eine Furcht bemerkt, die nur sich selbst [\[168 St.2 A\]](#) und andere Furcht fürchtet, Furchtbares aber nicht fürchtet?

Nichts dergleichen, sagte er.

Aber eine Vorstellung von sich selbst und anderen Vorstellungen, die aber von dem, was andere Vorstellungen vorstellen, nicht vorstellt?

Niemals.

Eine solche Erkenntnis aber, wie es scheint, wollen wir behaupten, dass es gebe, welche keiner erkennbaren Wissenschaft Erkenntnis ist, sondern nur ihrer selbst und der andern Erkenntnisse Erkenntnis?

Das behaupten wir freilich.

Ist die nicht seltsam, wenn sie wirklich ist? Denn noch lasse uns nicht behaupten, dass sie nicht ist, sondern nur untersuchen ob sie ist.

[B] Richtig gesprochen.

Wohlan denn, diese Erkenntnis ist doch eine Erkenntnis von etwas, und hat eine solche Eigenschaft, vermöge deren sie sich auf etwas bezieht. Nicht wahr?

Allerdings.

Denn auch das Größere, behaupten wir, hat eine solche Eigenschaft, dass es ein Größeres ist von etwas?

Eine solche hat es.

Nicht wahr, von irgendeinem Kleineren, wenn es doch größer sein soll?

Notwendig.

Wenn wir nun ein Größeres fänden, welches das Größere ist von anderem Größeren und von sich selbst, gar nicht aber von etwas von dem, wovon anderes Größere das Größere ist, müsste dem nicht auf alle Weise dieses zukommen, wenn es [C] größer ist als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst? Oder nicht?

Ganz notwendig Sokrates, sagte er.

Nicht auch, wenn etwas das Doppelte ist von dem übrigen Doppelten und von sich selbst, so kann es nur, indem es auch die Hälfte ist von sich selbst und dem übrigen, zugleich das Doppelte sein? Denn es gibt von nichts anderem ein Doppeltes als von der Hälfte.

Richtig.

Und was mehr ist, als es selbst, wird das nicht auch weniger sein, was schwerer ist auch leichter, was älter ist auch jünger, und ebenso in allem anderen, was seine Eigenschaft [D] in Beziehung auf sich selbst hat, wird das nicht auch dasjenige an sich haben müssen, worauf die Eigenschaft sich bezieht? Ich meine nämlich dieses: das Gehör sagten wir doch, war von nichts anderem Gehör als von der Stimme, nicht wahr?

Ja.

Also wenn es sich selbst hören soll, so muss es sich selbst, eine Stimme habend, hören, denn sonst kann es nicht hören.

Ganz unumgänglich.

Und auch wohl der Gesichtssinn, o Bester, wenn er sich selbst sehen soll, muss er irgendeine Farbe haben, denn Farbloses kann der Gesichtssinn nicht sehen.

Freilich nicht.

[E] Du siehst also, o Kritias, was wir nur durchgegangen sind, so zeigte es sich uns teils gänzlich unmöglich, teils gar sehr unglaublich, dass jemals etwas seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst haben könne. Denn bei Größen und Vielheiten und dergleichen war es ganz und gar unmöglich, oder nicht?

Allerdings.

Vom Gehör und Gesichtssinn aber, und ferner von der Bewegung, dass sie sich selbst bewegen, und von der Wärme, dass sie sich selbst erwärmen sollte, und von allem der Art möchte es einigen wohl sehr unglaublich scheinen, anderen aber [\[169 St.2 A\]](#) vielleicht nicht. Ein großer Mann freilich, o Freund, gehört dazu, um im Allgemeinen zu entscheiden, ob gar nichts so geartet ist, seine Eigenschaft auf sich selbst zu beziehen, sondern nur auf ein anderes, oder ob einiges so beschaffen ist und anderes nicht, und wiederum, wenn einiges sich auf sich selbst bezieht, ob hierunter auch die Erkenntnis gehört, von welcher wir alsdann behaupten, sie sei die Besonnenheit. [B] Ich nun traue mir nicht zu, dass ich im Stande bin dieses zu entscheiden, weshalb ich auch, weder ob es möglich ist, dass es so etwas gebe wie eine Erkenntnis der Erkenntnis, mit Gewissheit behaupten kann, noch auch, wenn es wirklich dergleichen gibt, annehmen, dass dieses die Besonnenheit ist, bis ich untersucht habe, ob sie uns auch, wenn sie dieses wäre, etwas nützlich sein würde oder nicht. Denn dass die Besonnenheit etwas Gutes und Nützliches sein müsse, das ahndet mir wohl. Du also, Sohn des Kallaischros, denn du sagest ja, die Besonnenheit sei dieses, Erkenntnis der Erkenntnis und so auch der Unkenntnis, zeige mir zuerst, dass dieses möglich ist, was ich da eben sagte, und dann nächst dem auch, dass es nützlich ist, und so möchtest du mir vielleicht genügen, [C] dass du dich richtig erklärst über die Besonnenheit, was sie ist.

Als nun Kritias dies hörte und mich ratlos sah, dünkte es mich, dass gerade wie denen, welche einen andern gegenüber gähnen sehen, das selbige zu begegnen pflegt, so auch er von mir, dem Ratlosen, überwältigt, selbst in Ratlosigkeit gefangen war. Da er nun stets Beifall zu erhalten

pflegt, schämte er sich vor den Anwesenden, und wollte mir weder zugeben, dass er unfähig wäre das auszuführen, wozu ich ihn aufforderte, [D] noch sagte er irgendetwas Bestimmtes, sondern suchte nur seine Verlegenheit zu verbergen.

Damit wir also doch weiter kämen in der Sache, so sprach ich: Gut, Kritias, wenn dir das recht ist, so wollen wir für jetzt dieses einräumen, es könne wirklich eine Erkenntnis der Erkenntnis geben, und auf ein anderes Mal untersuchen, ob es sich wirklich so verhält oder nicht. Komm aber und sage mir, wenn dies auch ja möglich ist, was ist es deshalb leichter zu wissen was einer weiß und was nicht? Denn dies behaupten wir ja eigentlich wäre das Sich selbst kennen und das Besonnensein? Nicht wahr?

Allerdings, sagte er, und das folgt [E] ja auch, Sokrates. Denn wenn einer die Erkenntnis hat welche sich selbst erkennt, so müsst er ja auch so sein wie das ist, was er hat, so wie einer geschwind ist, wenn er Geschwindigkeit hat, und schön wenn Schönheit, und wenn Erkenntnis erkennend, so auch wenn jemand die Erkenntnis ihrer selbst hat, muss er dann auch sich selbst erkennend sein.

Daran, sprach ich, zweifle ich auch nicht, dass nicht, wer das Selbsterkennende hat auch sich selbst erkennen wird, sondern nur, ob wer dieses hat, notwendig auch wissen müsse was er weiß und [\[170 St.2 A\]](#) was er nicht weiß.

Weil das einerlei ist, Sokrates, dieses mit jenem.

Vielleicht, sprach ich. Aber ich bin eben leider wohl immer der Alte. Denn ich verstehe schon wieder nicht, wie das einerlei sein kann, zu wissen was einer weiß oder nicht weiß, und ob er weiß.

Wie meinst du das, sagte er?

So, sprach ich. Es gebe eine Erkenntnis der Erkenntnis, wird die im Stande sein mehr zu unterscheiden, als dass von zweien das eine eine Erkenntnis ist, das andere keine Erkenntnis?

Nein, sondern gerade so viel.

Ist damit nun dasselbe die Erkenntnis oder Unkenntnis des Gesunden, und die Erkenntnis oder Unkenntnis des Gerechten?

Keineswegs.

Sondern diese sind, glaube ich, eine die Heilkunde, eine die Staatskunde, [B] jene andere aber ist eben nichts weiter als die Erkenntnis?

Wie anders?

Also wenn jemand nicht auch noch das Gesunde und das Gerechte dazu kennt, sondern nur die Erkenntnis kennt, indem er von dieser allein Erkenntnis hat, so wird er zwar, dass er etwas weiß und irgend eine Erkenntnis hat wahrscheinlich wissen von sich selbst und von anderen, nicht wahr?

Ja.

Was er aber erkennt, wie soll er das vermittelt dieser Erkenntnis wissen? Denn das Gesunde erkennt er vermöge der Heilkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das Wohlklingende vermöge der Tonkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das [C] zum Bauen Gehörige vermöge der Baukunst, nicht vermöge der Besonnenheit, und so auch alles Übrige. Oder nicht?

Offenbar.

Vermöge der Besonnenheit aber, wenn sie nur die Erkenntnis der Erkenntnisse ist, wie soll er wissen, dass er das Gesunde kennt, oder dass er das zum Bauwesen Gehörige kennt?

Auf keine Art.

Und wer dies nicht weiß, der wird doch nicht wissen, was er weiß, sondern nur dass er weiß?

So scheint es.

Das wäre also nicht die Besonnenheit und das Besonnensein zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß, sondern wie es scheint nur, dass man weiß und dass man nicht weiß.

[D] So sieht es aus.

Noch auch wird also ein solcher im Stande sein, einen Andern zu prüfen, welcher etwas zu wissen behauptet, ob er das wirklich weiß, was er zu wissen vorgibt, oder ob er es nicht weiß, sondern nur so viel, wie es scheint, wird er erkennen, dass jener irgend eine Erkenntnis hat, wovon aber, das wird ihn die Besonnenheit nicht erkennen machen.

Offenbar nicht.

Also auch den, der ein Arzt zu sein vorgibt, es aber nicht ist, wird er nicht im Stande sein, von dem der es in der Tat ist, zu unterscheiden, noch auch in andern Dingen den Kundigen von dem Unkundigen. [E] Lasse es uns hieran uns anschaulich machen. Wenn der Besonnene, oder wer es sonst sein mag, den wahrhaften Arzt erkennen will, und den, der es nicht ist, wird er es nicht so machen: Von der Heilkunde wird er nicht mit ihm reden. Denn der Arzt, wie wir sagten, versteht nichts als das Gesunde und Ungesunde. Oder sagten wir nicht so?

Ja, so.

Über die Erkenntnis aber weiß er nichts, sondern dieses haben wir allein der Besonnenheit zugeschrieben.

Ja.

Also weiß demnach auch von der Heilkunde der Arzt nichts, da ja die [\[171 St.2 A\]](#) Heilkunde eine Erkenntnis ist?

So ist es.

Dass nun der Arzt irgendeine Erkenntnis hat, wird der Besonnene freilich einsehen, unternimmt er aber zu erproben was für eine, muss er dann nicht sehen, wovon sie es ist? Oder ist nicht eben dadurch jede Erkenntnis bestimmt, nicht nur dass sie eine Erkenntnis ist, sondern auch was für eine, dass sie es von etwas ist?

Eben dadurch.

Auch die Heilkunde ist also bestimmt als eine verschiedene von anderen Erkenntnissen, dadurch dass sie des Gesunden und Ungesunden Erkenntnis ist.

Ja.

[B] Also eben hierin muss, wer Jemandes Heilkunst untersuchen will, sie untersuchen, worin sie besteht. Gewiss doch nicht, was außerhalb derselben liegt, denn damit hat sie nichts zu schaffen? Freilich nicht.

In dem Gesunden also und Ungesunden muss, wer recht prüft, den Arzt prüfen, inwiefern er heilkundig ist.

So zeigt es sich.

Nämlich doch indem er, was hierin gesprochen oder getan wird, prüft, ob das Gesprochene wahr gesprochen, und das Getane richtig getan ist?

Notwendig.

[C] Könnte nun wohl Jemand ohne Heilkunde eines von beiden gehörig verfolgen?

Gewiss nicht.

Also auch wohl kein anderer außer der Arzt, auch nicht der Besonnene? Er wäre sonst ein Arzt noch außer der Besonnenheit.

So ist es.

Auf alle Weise also, wenn die Besonnenheit nur die Erkenntnis der Erkenntnis ist und der Unkenntnis, wird sie auch nicht im Stande sein, weder den Arzt zu unterscheiden der seine Kunst versteht von dem, der sie nicht versteht, sondern es nur vorgibt oder sich einbildet, noch auch irgend einen Andern, ob er wirklich das Seinige versteht, was es auch sei, ausgenommen seinen Kunstverwandten, [D] eben wie die andern Künstler auch.

Offenbar, sagte er.

Welchen Nutzen also Kritias, sprach ich, hätten wir wohl noch von der so beschaffenen Besonnenheit? Denn wenn, wie wir anfänglich annahmen, der Besonnene wüsste, was er weiß und was er nicht weiß, das eine, dass er es weiß und das andere, dass er es nicht weiß, und auch einen Andern, wie es eben hierin mit ihm steht, zu beurteilen im Stande wäre, dann wäre es uns, das können wir behaupten, höchst nützlich, besonnen zu sein. Denn fehlerfrei würden wir selbst unser Leben durchführen im Besitz der Besonnenheit, und auch alle Übrigen, soviel ihrer von uns regiert würden. Denn weder würden wir selbst etwas zu tun unternehmen was wir nicht verständen, [E] sondern Diejenigen ausfindend, welche es verstehen, würden wir es ihnen überlassen, noch auch würden wir den Übrigen, welche wir regierten, gestatten irgendetwas anderes zu tun, als das, was sie, wenn sie es tun, auch richtig tun werden. Dies wäre aber das, wovon sie die Erkenntnis haben. Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden, und eine so regierte Stadt, und alles andere worüber Besonnenheit herrscht. Denn wenn das Fehlen beseitigt ist, und [\[172 St.2 A\]](#) das Richtighandeln überall obwaltet, so müssen, die in dieser Verfassung sind, notwendig ein schönes und gutes Leben führen, die aber so leben müssen glückselig sein. Würden wir nicht dieses, sprach ich, von der Besonnenheit sagen, o Kritias, wenn wir beschreiben wollten, welch ein großes Gut es wäre, zu wissen, was einer weiß und nicht weiß?

Allerdings dieses.

Nun aber siehst du doch, sprach ich, dass sich uns nirgends eine solche Erkenntnis gezeigt hat? Ich sehe es, sagte er.

Hat etwa, sprach ich, die Besonnenheit, [B] wie wir sie jetzt gefunden haben, dass man nämlich durch sie die Erkenntnis erkennt und die Unkenntnis, das Gute, dass, wer sie besitzt, alles was er sonst lernen will, leichter lernen und dass ihm alles klarer erscheinen wird, weil er neben jedem was er lernt auch noch die Erkenntnis dazu sieht? Und dass er auch andere besser beurteilen wird in dem nämlich, was er selbst gelernt hat, die aber ohne dieses, Andere beurteilen wollen, werden es schlechter und ungründlicher tun? Ist es etwa dergleichen etwas, Freund, was wir noch von der Besonnenheit vorteilen werden? [C] Oder haben wir vielmehr etwas Größeres im Sinn und suchen etwas Größeres in ihr als sie ist?

Vielleicht, sagte er, verhält es sich so.

Vielleicht, sprach ich. Vielleicht aber auch haben wir etwas ganz Unnützes gesucht. Ich denke nur so, weil mir allerlei wunderliche Dinge einfallen von der Besonnenheit, wenn sie so etwas ist. Lasse uns doch sehen, wenn du willst. Eingestanden, es sei möglich, die Erkenntnis zu erkennen, lasse uns auch jenes, was wir anfänglich als die Besonnenheit setzten, das Wissen, was einer weiß und was er nicht weiß, auch das lasse uns nicht abstreiten, sondern [D] zugeben, und dies alles zugegeben, lasse uns noch besser überlegen, ob sie uns etwas helfen wird, wenn sie nun diesen ganzen Umfang hat. Denn was wir nur eben sagten, dass die Besonnenheit ein großes Gut sein würde, wenn sie dieses wäre und so die Verwaltung der Hauswesen und Staaten anleiten müsse, das dünkt mich, Kritias, haben wir eben nicht das Richtige getroffen.

Wie doch? sprach er.

Weil wir, sagte ich, leichtsinnig behauptet haben, es wäre ein großes Gut für die Menschen, wenn Jeder das täte was er wisse, was er aber nicht wisse, Andern überließe, [E] die es wissen.

Und dieses, fragte er, hätten wir nicht löblich ausgesagt?

Nein wie mich dünkt.

Wunderliche Dinge in der Tat, sagte er, sprichst du Sokrates.

Beim Hunde, sprach ich, auch mich dünkt es ebenso. Das hatte ich auch eben im Sinne, als ich sagte, es fielen mir wunderliche Dinge ein, und wie ich fürchtete, dass wir gar nicht richtig untersuchten. Denn in der Tat, wenn auch die Besonnenheit alles dieses wirklich ist, so dünkt mich gar [\[173 St.2 A\]](#) nicht klar zu sein, dass sie uns irgendein Gut bewirkt.

Wie denn? sprach er. Sage doch, damit auch wir sehen, was du meinst.

Ich glaube wohl, sagte ich, dass ich fasele, aber doch muss man, was einem vorschwebt, in Betrachtung ziehen und nicht leichtsinnig vorübergehen, wenn einem auch nur im Mindesten an sich selbst etwas gelegen ist.

Wohl gesprochen, sagte er.

So höre denn, sprach ich, meinen Traum, ob er in der Traumwelt aus der Pforte aus Horn kommt, oder aus der aus Elfenbein. Wenn nämlich die Besonnenheit, sofern sie dasjenige ist, was wir jetzt festgestellt haben, auch noch so sehr über uns herrscht, würde dann nicht in allen Künsten nach der vollen Erkenntnis [B] verfahren werden. Keiner, der ein Steuermann zu sein behauptete, es aber nicht wäre, würde uns hintergehen können, noch auch ein Arzt oder Heerführer oder was einer sonst vorgäbe zu wissen, was er nicht weiß, würde unentdeckt bleiben? Würde uns aber hieraus, wenn es sich so verhielte, wohl etwas anderes entstehen, als dass wir eben gesünder sein werden am Leibe als jetzt, und besser aus Gefahren zur See und im Kriege errettet werden, und dass unser Hausgerät, Kleidung und [C] was sonst dazu gehört, kunstreich wird gearbeitet sein, weil wir uns überall wahrer Künstler bedienten? Ja, wenn du willst, wollen wir auch noch die Wahrsagekunst zugeben, dass die eine Erkenntnis des Zukünftigen sein werde, und die Besonnenheit soll dieser vorstehen, um die Großsprecher abzuwehren, und uns die wahrhaften Wahrsager als Ausleger des Zukünftigen aufzustellen. Dass nun das menschliche Geschlecht, so versorgt, verständig handeln und leben würde, das begreife ich. Denn die achthabende Besonnenheit würde nicht zulassen, dass sich uns der Unverstand [D] als Mitarbeiter daneben einschleichen könnte. Dass wir aber verständig und erkenntnismäßig lebend auch gut leben und glücklich sein würden, das können wir doch noch nicht einsehen, lieber Kritias.

Aber, sagte er, du wirst doch nicht leicht ein anderes Ziel des Gutlebens finden, wenn das erkenntnismäßig leben dir zu schlecht ist.

Lehre mich nur noch das Wenige, sprach ich, welcher Erkenntnis gemäß du denn meinst? Etwa der von der Herstellung der Schuhe?

Beim Zeus, sagte er, die meine ich nicht.

Oder von Verarbeitung des Metalls?

Keineswegs.

Oder [E] der Wolle, des Holzes und irgend sonst etwas dergleichen?

Auch nicht.

Also, sprach ich, bleiben wir nicht mehr bei der Erklärung, der lebe glücklich, der erkenntnismäßig lebe, denn diesen, obgleich sie erkenntnismäßig leben, willst du doch nicht zugestehen, dass sie glücklich sind, sondern du scheinst mir nur als einen in gewisser Hinsicht erkenntnismäßig Lebenden den Glückseligen zu beschreiben, und vielleicht meinst du den, dessen ich nur eben erwähnte, der das Zukünftige alles [\[174 St.2 A\]](#) wissen soll, den Wahrsager. Meinst du den oder einen andern?

Auch den, sagte er, meine ich, auch andere.

Welche doch, fragte ich. Nicht etwa den, der außer dem Zukünftigen auch das Vergangene alles wüsste und das Gegenwärtige, und dem gar nichts unbekannt wäre? Denn lasse uns annehmen, es gäbe einen solchen. Und ich denke doch, du wirst nicht behaupten, dass irgendjemand erkenntnismäßiger lebe als dieser.

Freilich nicht.

Das aber vermisste ich nun doch, welche von seinen Erkenntnissen ihn glücklich macht, oder alle auf gleiche Weise?

Mitnichten auf gleiche Weise.

Aber welche denn vornehmlich? [B] Was doch aus allem Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen weiß er durch diese? Etwa was zum Brettspiel gehört?

Ei was Brettspiel! sagte er.

Oder zum Rechnen?

Keineswegs.

Oder zur Gesundheit?

Schon eher.

Aber jene eigentliche, sprach ich, die ich meine, was erkennt er durch die?

Das Gute, sagte er, und das Böse.

O du Schlimmer! sprach ich, so lange schon ziehst du mich im Kreis herum, und verbirgst mir, dass nicht das erkenntnismäßig leben überhaupt wohlleidend und glücklich macht, auch nicht das nach allen andern Erkenntnissen zusammengenommen, [C] sondern nur das nach dieser einen, welche sich auf das Gute und Böse bezieht. Denn Kritias, wenn du nun diese Erkenntnis wegnimmst von den übrigen Erkenntnissen, wird dann die Heilkunst uns weniger heilen, die Kunst des Schuhmachers uns weniger beschuhen, die des Webers uns weniger bekleiden, und die des Steuermanns uns weniger bewahren, dass wir nicht zur See, so wie die des Heerführers, dass wir nicht im Kriege umkommen?

Um nichts weniger, sagte er.

Aber, lieber Kritias, dass alles dieses gut geschehe und zu unserm Nutzen, das werden wir eingebüßt haben, wenn jene Erkenntnis weggenommen ist.

Richtig.

Aber diese ist doch, wie es scheint, nicht die Besonnenheit, sondern sie ist die, [D] deren Sinn ist, uns zu nutzen. Denn sie ist ja nicht die Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis, sondern die Erkenntnis des Guten und Bösen, so dass, wenn diese die Nutzende ist, die Besonnenheit etwas anderes sein muss als nutzend.

Wie? sagte er, die sollte nicht nutzen? Denn wenn doch einmal die Besonnenheit die Erkenntnis der Erkenntnisse ist, und den andern Erkenntnissen vorsteht, so muss sie ja auch dieser sich auf das Gute beziehenden Erkenntnis vorstehen, und uns so doch nutzen.

Macht auch sie uns, sprach ich, etwa gesund, und nicht die Heilkunde? Und so auch mit den andern Künsten. Verrichtet sie die Geschäfte derselben, [E] und nicht vielmehr jede von ihnen das ihrige? Oder haben wir nicht lange schon eingestanden, dass sie nur der Erkenntnisse und Unkenntnisse Erkenntnis wäre, und keiner andern Sache? Nicht so?

Allerdings wohl.

Sie also wird uns nicht die Gesundheit bewirken?

Wohl nicht.

Weil nämlich die Gesundheit [\[175 St.2 A\]](#) für eine andere Kunst gehört. Oder nicht?

Ja für eine andere.

Also auch nicht den Nutzen, Freund, wird sie uns bewirken. Denn auch dieses Geschäft haben wir nun eben einer andern Kunst beigelegt. Nicht wahr?

Freilich.

Wie kann also die Besonnenheit nützlich sein, wenn sie uns gar keinen Nutzen irgend bewirkt?

Auf keine Weise, Sokrates, scheint es ja.

Du siehst also, Kritias, wie sehr mit Recht ich schon lange Besorgnis hegte, und wohl mit Grund mich selbst beschuldigte, dass ich gar Nichtsnutzes von der Besonnenheit herausbrächte. Denn gewiss würde nicht, was einstimmig für das Vortrefflichste von allen gehalten wird, [B] uns als etwas Unnützes erschienen sein, wenn ich tauglich wäre um eine Untersuchung gut zu führen. Nun aber werden wir ja überall geschlagen, und können nicht aufzeigen, was doch wohl Dasjenige ist, dem der Wortbildner diesen Namen Besonnenheit beigelegt hat, obwohl wir vieles eingeräumt haben, was gar nicht herauskam in unserer Untersuchung. Denn zuerst haben wir eingeräumt, es gebe eine Erkenntnis der Erkenntnis, obwohl unsere Untersuchung dies weder zuließ noch gefordert hätte. Dann haben wir ferner dieser Erkenntnis eingeräumt, dass sie auch

die Werke der übrigen Erkenntnisse erkennen sollte, [C] da auch dieses unsere Rede nicht zuließ, um nur den Besonnenen so weit zu bringen, dass er erkannte, was er weiß, dass er es weiß, und was er nicht weiß, dass er es nicht weiß. Und dieses haben wir in der Tat sehr freigebig eingeräumt, ohne darauf zu sehen wie unmöglich es ist, was einer ganz und gar nicht weiß, dieses doch gewissermaßen zu wissen. Denn dass er es nicht wisse, hatten wir ihm doch eingestanden zu wissen, obgleich, wie ich glaube, dieses offenbar unvernünftiger ist, als irgend sonst etwas. Und dennoch hat die Untersuchung, [D] wie gutmütig und gar nicht hart wir auch gegen sie gewesen sind, die Wahrheit nicht finden können, sondern ihr dergestalt Hohn gesprochen, dass sie uns, was wir durch ewiges Zugeben und Zudichten als das Wesen der Besonnenheit aufgestellt hatten, dieses zuletzt höchst übermütig als etwas ganz Unnützes gezeigt hat.

Meinetwegen nun verdrießt es mich weniger, deinetwegen aber, o Charmides, verdrießt es mich sehr, dass du mit einer solchen Gestalt und überdies von Gemüt so besonnen, dennoch von [E] dieser Besonnenheit gar keinen Nutzen haben sollst, und sie dir nichts helfen soll im Leben. Noch mehr aber verdrießt es mich wegen der Besprechung, die ich von dem Thrakier gelernt habe, dass ich an etwas so gar nichts wert es so viele Mühe gewendet habe, es zu lernen. Auch glaube ich gar nicht, dass es sich wirklich so verhält, sondern nur, dass ich ein schlechter Forscher bin, die Besonnenheit aber gewiss ein großes Gut ist, und du, wenn du es besitzt, sehr glücklich. [\[176 St.2 A\]](#) Sieh also zu, ob du es etwa besitzt und der Besprechung gar nicht bedarfst. Denn besitzt du es, so wollte ich dir lieber raten, mich nur für einen Schwätzer zu halten, der unfähig ist, etwas ordentlich zu erforschen in einer Untersuchung, dich selbst aber, je besonnener du bist, für desto glückseliger.

Darauf sagte Charmides: Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiß ja nicht, ob ich sie habe oder ob ich sie nicht habe. Wie sollte ich es auch wohl wissen, da ja nicht einmal Ihr im Stande seid herauszufinden, was sie wohl ist, wie du sagst. Ich meines Teils jedoch glaube dir eben nicht sehr, und meine von mir selbst, Sokrates, [B] dass ich der Besprechung wohl bedarf, auch soll von meiner Seite nichts hindern, dass ich mich von dir besprechen lasse alle Tage, bis du sagst es sei genug.

Wohl, sagte Kritias, und wenn du dies tust, Charmides, das wird mir ein Beweis sein, dass du besonnen bist, wenn du dich zum Sokrates begibst, um dich von ihm besprechen zu lassen, und unter keinen Umständen von ihm lässt.

Gewiss, sagte er, werde ich ihm folgen und nicht von ihm lassen. Es wäre ja auch arg von mir, wenn ich dir meinem Vormunde nicht gehorchte, [C] und nicht täte, was du verlangst.

Und gar sehr, sagte er, verlange ich es.

So werde ich es denn tun, antwortete Charmides, von heute an.

Ihr beide, sprach ich, was berätet Ihr Euch zu tun?

Nichts, sagte Charmides, sondern wir haben uns schon beraten.

Zwingen also, sprach ich, willst du mich, und mir nicht einmal eine Einrede gestatten?

Ja zwingen, sagte er, will ich dich, zumal es ja dieser befiehlt. Hiergegen nun berate du dich auch, was du zu tun gedenkst.

Da ist ja, sprach ich, weiter kein Rat nötig. Denn dir, wenn du etwas auszuführen unternimmst, und noch gar Gewalt brauchst, wird wohl kein Mensch im Stande sein, sich zu widersetzen.

So widersetze [D] du dich denn auch nicht, sagte er.

Ich werde auch nicht, sprach ich.

EPINOMIS.

oder: dreizehntes Buch der Gesetze.

(Philosophos)

*Nach der Übersetzung von Dr. Franz Susemihl
in: Platon's Werke, Stuttgart 1863,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[973 St.2 A\]](#) KLEINIAS: So sind wir denn unserer Verabredung gemäß richtig alle Drei wieder da, lieber Freund, ich, du und unser Megillos, um zu untersuchen, was das Wesen der Weisheit ist, und zu erforschen auf welche Weise man es ins Reine bringen kann, was denn dasjenige sei, dessen Erkenntnis uns den Besitz der Weisheit verschafft, soweit ein Mensch überhaupt dessen fähig ist. Denn alles andere, was zur Gesetzgebung gehört, haben [B] wir unserer Ansicht nach abgehandelt, aber gerade das Wichtigste, was man suchen und feststellen kann, nämlich was der sterbliche Mensch zu erlernen habe um weise zu werden, das haben wir noch nicht aufgesucht und noch nicht festgestellt, und so wollen wir denn jetzt uns bemühen dies nicht unerörtert zu lassen. Ließen wir ja doch sonst geradezu das Werk unvollendet, welches wir uns ja doch alle bestrebten vom Anfang bis zum Ende klar und deutlich zu machen.

DER ATHENER: Du hast recht, lieber Kleinias, indessen glaube ich, was du jetzt hören wirst wird dir seltsam klingen, [C] indessen jedoch auch wieder nicht. Denn es wird ähnlich lauten wie das Urteil Vieler, die sich große Lebenserfahrung erworben haben, dass das Menschengeschlecht nämlich nie glücklich und selig sein werde. Folge mir also und siehe zu ob dieses ihr und mein Urteil auch dir das richtige zu sein scheint. Auch ich nämlich urteile, dass es den Menschen unmöglich sei glücklich und selig zu werden mit Ausnahme Weniger, jedoch so, dass ich dies auf die Zeit dieses Lebens beschränke. Denn es bleibt uns nach meiner Ansicht die beste Hoffnung nach dem Tode alles zu erlangen [D] um deswillen der Mensch während seines Lebens mit allen seinen Kräften dem Edlen zustrebt und im Tode nach einem entsprechenden Ende trachtet. Ich sage damit nichts Tiefgelehrtes, sondern etwas was wenigstens in gewisser Weise uns allen, Griechen sowie Nichtgriechen, wohl bekannt ist. Denn wir alle wissen, dass für jedes lebendige Wesen vom Anbeginn an das Leben ein mühseliges Ding ist, dass das Dasein im Mutterleibe, dass sodann die Geburt und die Auferziehung und Ausbildung, dass dies alles mit tausenderlei Mühseligkeiten verknüpft ist. Dann folgt eine Zeit, welche uns [\[974 St.2 A\]](#) kurz vorkommt, nicht etwa in Ansehung der erduldeten Mühsale, sondern dessen, was ein jeder für befriedigend ansehen wird, und die uns etwa in der Mitte unseres Lebens eine gewisse Erholung gewährt. Allein schnell bricht dann eben das Greisenalter herein und wird wohl niemanden wünschen machen, [B] wenn er sein vollbrachtes Leben überdenkt, dasselbe noch einmal von vorne zu beginnen, er müsste denn ganz von kindischen Vorstellungen erfüllt sein.

Und was dient mir wohl zum Beweise hierfür? Eben dies, dass es gerade mit dem, was wir jetzt suchen, ebenso bestellt ist. Wir suchen nämlich ja danach, was man tun müsse um weise zu werden, gerade als ob jedermann die Fähigkeit hierzu besäße. Allein die Weisheit flieht mit schnellen Schritten, je mehr man seine Bestrebungen auf die Kenntnis von allem, was allgemein für Kunst und Wissenschaft gilt, richtet, indem man sodann inne wird, [C] dass keine derselben wirklich den Namen Weisheit verdient, und dass letztere nicht auf diese menschlichen Erdendinge sich erstreckt und wie trotz der hohen Zuversicht und der stolzen Ahnung unserer

Seele, als ob sie ein natürliches Anrecht auf den Besitz der Weisheit hätte, sie doch durchaus nicht ausfindig zu machen weiß worin dieselbe bestehe und wann und wie man ihrer teilhaftig werde. Oder steht es nicht etwa so [D] mit der Ungewissheit, in welcher wir uns über das Wesen der Weisheit befinden, und dem mühseligen Forschen welches wir nach derselben anstellen müssen? Sind diese nicht größer als jene Zuversicht bei allen denen unter uns, die im Stande sind sich selbst und andere in vernunftgemäßer Weise zu prüfen und durch alle Arten von Schlüssen und alle möglichen Anwendungen derselben zu übereinstimmenden Ergebnissen zu gelangen? Habe ich Unrecht oder müsst ihr mir zugeben dass es sich wirklich so verhalte?

KLEINIAS: Wir wollen es zugeben, lieber Freund, in der Hoffnung dass wir mit deiner Hilfe hernach hierüber mehr erfahren werden, welches uns in den Stand setzen wird hierin [E] die volle Wahrheit zu erkennen.

DER ATHENER: Wir müssen also zuerst alle anderen sogenannten Wissenschaften, welche trotzdem denjenigen welcher sie sich aneignet und schon besitzt nicht weise machen, durchgehen, um nach ihrer Beseitigung zu versuchen, ob wir nicht jenes wahrhafte Wissen dessen wir bedürfen herbeizuschaffen und sodann uns anzueignen im Stande sind.

Was nun zunächst diejenigen Kenntnisse anlangt, nach denen zuerst im Menschengeschlecht das Bedürfnis rege wurde, so müssen wir hinsichtlich ihrer bemerken, dass sie zwar wie die ersten so auch die unentbehrlichsten sind und dass daher, wer sie sich zuerst erwarb, für einen Weisen gelten mochte, dass aber doch wer sie heutzutage sich angeeignet hat deshalb nicht nur nicht für einen solchen angesehen, sondern ob des Besitzes einer solchen Wissenschaft noch gar geringschätzig [\[975 St.2 A\]](#) behandelt wird. Wir wollen nun angeben, welches diese Künste sind und zeigen, dass ein jeder, welcher um den Ruhm als ein möglichst tüchtiger Mann zu erscheinen kämpfen will, dieselben ganz bei Seite setzt, um sich den Besitz der Weisheit und ihrer Ausübung zu erwerben. Zuerst stehe unter diesen Künsten diejenige, welche das Verzehren anderer lebendiger Geschöpfe, wie die Sage lautet, einesteils unter uns ganz beseitigt, andernteils auf ein gesetzliches Maß zurückgeführt hat. Mögen es uns unsere Vorfahren zu Gute halten, und sie werden es, wer immer die ersten Urheber dieser Kunst gewesen sein mögen, [B] wir können hier nichts weiter mit ihnen zu schaffen haben. Sodann wird auch die Anfertigung des Gersten- und Weizenmehls und die Bearbeitung derselben zur Speise für ein gutes und löbliches Ding gelten müssen, aber einen Mann wirklich weise zu machen wird doch wahrlich auch diese Kunst nicht im Stande sein. Denn schon die Wörter Anfertigung [C] und Bearbeitung selbst bezeichnet ja die Mühseligkeit dieser Arbeit. Und eben so steht es wohl mit der gesamten Landwirtschaft, denn nicht eine bewusste Kunst, sondern ein blinder göttlicher Naturtrieb war es offenbar, welcher uns bewog die Erde mit unseren Händen zu bearbeiten. Und ein Gleiches gilt wahrlich auch von der Kunst Häuser und Wohnungen zu bauen, so wie von der Verfertigung aller möglichen Gerätschaften, von der Schmiedekunst und der Zubereitung der Werkzeuge zum Zimmern, Formen und Flechten und zu allem ähnlichen, denn alle diese Künste haben für das Volk ihren Nutzen, aber wo es sich um Weisheit und Tugend handelt sind sie nicht zu rechnen, und eben so wenig kann die gesamte Jägerei, so reichhaltig und erfinderisch sie ist, Seelenadel und Weisheit erzeugen. Ja sogar [D] von der Seherkunst und der Auslegung von Göttersprüchen überhaupt können wir nicht anders urteilen, denn sie kennt nur ihre Aussprüche, ob dieselben aber wahr sind vermag sie nicht zu beurteilen. Da wir also sehen dass durch diese Künste zwar die Erwerbung des Notwendigen herbeigeführt wird, aber keine derselben irgendwie jemand weise macht, so bleiben uns demnächst noch die Künste des Vergnügens übrig, welche meistens nachahmende Künste und alle, so zu sagen, ein bloßes Spiel sind. Ihre Meister ahmen teils mit vielerlei anderen Werkzeugen, teils mit ihrem eigenen Körper, und zwar oft mit [E] nicht sonderlich anständigen Bewegungen desselben, sie ahmen in Worten, in allen Arten musischer Kunst und in allen Schöpfungen der bildenden Künste, in der Feuchtigkeit der Farben und in der Trockenheit des Steines nach. Allein auch alle diese nachahmenden Künste haben noch keinen, ob er sie auch noch so fleißig betrieb, irgendwie weise gemacht. Nachdem aber so alles, was zur Notdurft und was zur Annehmlichkeit des Lebens dient, bewirkt ist, treten im Übrigen noch hilfreiche Künste tausendfacher Art hinzu. Unter ihnen steht obenan und gewährt uns den

reichhaltigsten Nutzen die sogenannte Kriegs- und Feldherrnkunst, ihrer sind wir am häufigsten benötigt, und sie verschafft in ihrer Anwendung den größten Ruhm, aber sie hängt auch am meisten vom Zufall des Glückes ab und ist ihrer Natur nach mehr der Tapferkeit als der Weisheit eigen. [\[976 St.2 A\]](#) Auch die sogenannte Heilkunst gewährt uns Hilfe wider den Schaden, welchen die Jahreszeiten durch allzu große Kälte und Hitze und andere Witterungsverhältnisse für alles Lebendige mit sich bringen, doch den Ruhm zur wahren Weisheit zu führen kann man ihr in keiner Hinsicht zuerkennen, denn regellos treibt sie sich in bloßen Vorstellungen und blinden Mutmaßungen umher. Für gute Helfer werden wir auch die Steuermänner samt den Schiffen erklären, und doch soll uns niemand einreden [\[B\]](#) uns aus der Zahl aller dieser einen weisen Mann zeigen zu wollen, denn schwerlich wird einer von ihnen das wahre Wesen von des Fahrwindes Gunst und Zürnen kennen, so sehr dies auch für die ganze Steuermannskunst erwünscht sein würde. Und fürwahr, eben so wenig sind alle die weise, welche sich dafür ausgeben durch die Kraft ihrer Beredsamkeit in Rechtshändeln Hilfe zu leisten, da ihre Kunst bloß auf Gedächtnis und Übung beruht und sie bloß den herrschenden Meinungen oder Gewohnheiten ihre Aufmerksamkeit zuwenden und in die wahre Natur des Rechts keineswegs eingedrungen sind. So bleibt denn nur noch [\[C\]](#) eine eigentümliche Geschicklichkeit übrig, welche auf den Namen der Weisheit Anspruch machen könnte, doch pflegt man sie schon gemeinhin mehr als Naturgabe denn als Weisheit anzusehen. Man bemerkt nämlich oft Leute, welche teils alles mögliche leicht lernen, teils auch ein umfassendes und sicheres Gedächtnis besitzen und, sobald man sie nur daran erinnert was das Angemessenste für sie zu tun sei, dasselbe schnell auszuführen wissen. Alles dies wird nun bald als Naturgabe, bald als Weisheit, bald als Scharfsinn und Geistesgegenwart bezeichnet, allein kein Verständiger wird doch irgendjemanden um irgend einer dieser Eigenschaften willen im eigentlichen Sinne als weise bezeichnen wollen.

Nun muss aber doch irgendeine Wissenschaft zu finden sein [\[D\]](#) durch deren Besitz jemand wirklich und nicht bloß nach der Meinung der Leute weise wird. Lasst und also zusehen. Wir machen uns da freilich an eine schwer zu untersuchende Sache, wenn wir so außer den erwähnten Wissenschaften noch eine andere aufzufinden suchen, welche wirklich und mit vollem Recht Weisheit zu heißen verdient und deren Inhaber nicht mehr ein handwerksmäßiger und ungebildeter Geist, sondern durch sie ein weiser und tugendhafter Bürger sein soll, gerecht und eifrig gleichermaßen als Herrscher wie als Untertan im Staate. Lasst uns denn also zuerst in Betracht ziehen, welche von allen Wissenschaften [\[E\]](#) wohl allein so geartet ist, dass, wenn man sie dem Menschengeschlecht entzöge oder wenn sie nie demselben zu Teil geworden wäre, dasselbe ganz unvernünftig und unverständlich sein würde. Diese zu finden wird nun nicht so gar schwierig sein. Denn wenn man die eine Wissenschaft gegen die andere hält, so wird diejenige, welche dem ganzen Menschengeschlecht den Begriff der Zahl verliehen hat, es sein, welche so großes leistet, und ich glaube, dass uns eher ein Gott selber als irgend ein Zufall diese Wissenschaft zu unserer Erhaltung verliehen hat, und auch darüber, welchen Gott ich meine, muss ich mich erklären, vielleicht freilich werdet ihr diesen meinen Gedanken seltsam finden, vielleicht aber auch nicht. Wie sollte man nämlich denjenigen Gott, welcher der Urheber alles Guten für uns ist, [\[977 St.2 A\]](#) nicht auch für den des bei weitem größten Gutes, der Weisheit, halten, und welchen Gott habe ich nun dabei wohl in aller Ehrfurcht im Sinne, Megillos und Kleinias? Doch wohl eben das Weltall selbst, welches wir, wie es auch alle andern Götter und Dämonen tun, mit allem Rechte vorzüglich zu verehren und anzubeten haben. Dass dieser Gott uns alle übrigen Güter verliehen habe, das werden wohl alle zugeben, dass er aber uns in Wahrheit auch die Wissenschaft der Zahlen beschert habe und sie auch hinfert einem jeden bescheren werde, welcher aufmerksam seiner Leitung folgt, das behaupten wir wenigstens. Gehe man nämlich nur an eine richtige Betrachtung dieses unseres Alls, [\[B\]](#) oder nenne man es lieber Himmel und Erde oder Weltgebäude, und man wird es verfolgen können wie dasselbe sich selbst und jedes Gestirn, das es in sich trägt, auf ihren mannigfaltig verschlungenen Verläufen herumführt und allen ihr Erscheinen und den Wechsel ihrer Jahreszeiten gewährt. Und so würden wir behaupten dürfen, dass es uns alle anderen Güter und alle andere Weisheit zugleich

mit der Kunst der Zahlen geschenkt hat. Diese letztere aber ist das wichtigste Geschenk für jeden, der es annimmt und nach Anleitung der Zahl alle Bewegungen der Himmelskörper verfolgt. [C]

Lasst uns nun ein wenig wieder zurückgehen, und zusehen, dass wir vorhin mit gutem Grunde behaupteten dass, wenn man dem Menschengeschlechte die Zahl nähme, wir zu keinerlei Weisheit gelangen könnten, so wie denn ja, wo Weisheit und Vernunft fehlen, die Seele eines lebendigen Wesens nimmer zu vollständiger Tugend gelangen kann. Denn ein lebendiges Wesen, welches nicht weiß was Zwei und Drei und Gerade und Ungerade sind, welches überhaupt von der Zahl keinen Begriff hat, wird auch keine vernünftige Erklärung von irgendetwas zu geben im Stande sein, da es ja dann von allen Dingen nur sinnliche Wahrnehmung und Erinnerung besitzen kann. Dass es nun dabei der übrigen Tugenden, Tapferkeit und Besonnenheit, teilhaftig werden könne, [D] dem steht nichts im Wege, weise aber kann kein Geschöpf werden, welchem das vernünftige Denken abgeht, und wem die Weisheit fehlt, dem fehlt gerade der wichtigste Teil der gesamten Tugend und folglich diese gesamte und vollkommene Tugend selbst, und somit wird ihm auch selbst die wahrhafte Glückseligkeit fehlen. Aller unserer Erkenntnis muss daher notwendig die der Zahl zu Grunde gelegt werden. Diese Notwendigkeit vollständig darzutun, dazu würde es freilich einer noch viel ausführlicheren Auseinandersetzung bedürfen, aber auch die jetzt gegebene wird bereits hinlänglich gezeigt haben, dass alle anderen Künste, [E] die wir jetzt eben durchgingen und bei Seite schoben, in keiner Hinsicht bestehen könnten, sondern alle gänzlich zu Grunde gehen müssten, sobald jemand uns der Wissenschaft der Zahlen beraubte. Allerdings möchten es sich indessen vielleicht manche Leute vorstellen, dass man der Zahl doch nur wenig bedürfe, wenn man bloß diese Künste ins Auge fasse. Doch wäre auch dieses Wenige schon wichtig genug. Wenn man aber seinen Blick auf alles, was göttlichen und was menschlichen Ursprungs ist, richtet und so auch die Natur der Götterverehrung und das eigentliche Wesen der Zahl selber zu erkennen sucht, dann möchte [\[978 St.2 A\]](#) keiner Wahrsager genug sein um die Kraft und Wirkung der Zahl in ihrem ganzen Umfange zu begreifen. So viel aber ist wohl jedem offenbar, dass im ganzen Bereiche der musischen Kunst alle Töne und Bewegungen unter ihrem Gesetze stehen, und, was das Wichtigste ist, aus ihr entspringt alles Gute. Denn dass nichts Schlechtes aus ihr hervorgehe ist leicht einzusehen und wird hoffentlich aus folgender Erwägung auch wirklich erhellen. Ermangelt doch die regellose und ungeordnete, die unschöne, unrhythmische und unharmonische Bewegung, und so alles, was irgend vom Übel ist, [B] eben schlechterdings des Zahlmaßes. Davon muss ein jeder überzeugt sein, welcher ein seliges Ende finden will, das Gerechte, das Gute, das Schöne und alles was dahin gehört, wird also keiner ohne Kenntnis der Zahl sich richtig vorstellen und zergliedern und so bestimmen können, dass er sich selbst und andere überzeuge.

Lasst uns denn nun in unserer Untersuchung eben dazu fortschreiten, auf welche Weise wir denn des Zahlenbegriffs inne geworden sind. Wohlan also! Woher kam es, dass wir vom All mit der natürlichen Fähigkeit ausgestattet sind aus der Betrachtung desselben den Unterschied zwischen Eins und Zwei abzunehmen [C] während dieselbe so vielen anderen lebenden Wesen von ihrem Vater nicht zu Teil ward? In unsere Natur legte der Gott zunächst eben dies Vermögen diesen Unterschied, wenn er uns gezeigt wurde, zu begreifen, und sodann zeigte er ihn uns und zeigt ihn noch fort und fort. Und welche schönere Einheit von allem, was er uns zeigte, hätte da der Mensch wohl finden können als den Tag? Und nachdem dies geschehen war, musste er in seiner Betrachtung zunächst dazu kommen die Nacht von ihm [D] abzugliedern, weil diese ihm in dieser seiner Betrachtung als das Gegenteil desselben entgegentrat.

Den Wechsel dieser beiden Zeitabschnitte verfolgt nun der Himmel viele Tage und viele Nächte hindurch in unaufhörlichem Kreislauf, und so lehrt er den Menschen unaufhörlich den Unterschied von Eins und Zwei, bis endlich auch der Ungelehrigste das Zählen genugsam erlernt hat, denn auch wie die Dreiheit und Vierheit und die ganze Vielheit sich bildet wird jeder von uns aus diesem Anblick inne werden. Weiter schuf dann der Gott den Mond, welcher dadurch, [E] dass er bald größer und bald kleiner erscheint innerhalb fünfzehn Tagen und Nächten jeden Tag als einen veränderten erscheinen lässt und so seine Bahn durchläuft. Das ist nun ein regelmäßige

wiederkehrender Umlauf und wird als solcher einem jeden entgentreten, welcher nur alle einzelnen Tage dieses Kreislaufes zu einem einzigen Ganzen verbinden will, so dass man wohl sagen darf, dass von allen lebendigen Wesen, denen Gott überhaupt die Fähigkeit zu lernen verliehen hat, auch das Ungelehrigste dies lernen wird. Soweit nun also und hierin ist jedes überhaupt dazu fähige Geschöpf des Zählens durchaus kundig geworden, insoweit es nämlich ein jedes Ding als ein besonderes Eines für sich betrachtet. Was aber [\[979 St.2 A\]](#) die Auffindung des gegenseitigen Verhältnisses aller Zahlen anlangt, so glaube ich, dass der Gott zwar noch um eines größeren, aber auch um dieses Zweckes willen den Mond, wie schon bemerkt, als einen zunehmenden und abnehmenden bildete und die Monate zum Jahre zusammensetzte, und so begannen alle jene Geschöpfe die gegenseitigen Verhältnisse von Zahl zu Zahl mit glücklichem Geschick zu bemerken. Dieser Einrichtung aber haben wir auch die Früchte zu verdanken, welche die Erde in reichem Maße hervorbringt, so dass Nahrung für alle lebendigen Geschöpfe vorhanden ist, wenn nicht Sturm und Regenguss zur Unzeit oder im Übermaße eintritt. [B] Aber wenn auch dieser Ordnung entgegen schlimmer Misswuchs vorkommt, so darf man doch die Schuld nicht der Gottheit, sondern nur den Menschen beimessen, die ihren Lebensunterhalt nicht nach der Gerechtigkeit einander mitteilen.

Wir fanden nun in unserer bisherigen Forschung über die Gesetze, dass es ziemlich leicht sei alles andere den Menschen Ersprößliche zu erkennen, und dass jedermann verständig genug sei, alles was wir als dazu gehörig angeführt haben, zu begreifen und, sobald er nur eingesehen hat ob ihm etwas von augenscheinlichem Nutzen sei oder nicht, dasselbe auszuführen. Es schienen uns, und scheinen uns noch, [C] alle anderen Bestrebungen dieser Art nicht sehr schwierig, wohl aber sei die Art und Weise wie man ein tugendhafter Mensch werde ein gar schweres Ding. Und gleichermaßen von allen anderen Gütern geht mit Recht die Rede der Leute, es sei nicht bloß möglich sie zu erwerben, sondern auch nicht schwer. Jedermann weiß entbehrliche und unentbehrliche Habe zu unterscheiden, jedermann weiß, was zum Wohle des Körpers erforderlich ist und was nicht. Dagegen dass die Seele der Tugend bedürfe, auch das zwar geben alle einander zu, und fragt man, auf welche Weise sie tugendhaft werden müsse, so räumt auch das noch jedermann ein, [D] dass sie dazu der Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit, und auch wohl das noch, dass sie dazu der Weisheit bedürfe, aber was für eine Weisheit dies sein müsse, darüber ist, wie wir vorhin gesehen haben, nicht mehr jeder aus der großen Menge mit dem Andern einverstanden. Nun haben wir aber überdies neben allen anderen vorher angegebenen Weisheiten noch eine neue ausfindig gemacht, die erst recht eigentlich ihren Zweck erfüllt und dem, welcher sie sich angeeignet hat, erst recht eigentlich die Geltung eines Weisen verschafft, wie wir dies ja so eben gesagt haben. Ob derjenige, [E] welcher diese Erkenntnis besitzt, dadurch wirklich zu einem weisen und tugendhaften Manne wird, darüber müssen wir uns jetzt noch näher verständigen.

KLEINIAS: Freund, wie sehr hattest du recht als du sagtest, dass du wichtiges über wichtige Dinge vorzutragen unternähmest.

DER ATHENER: Allerdings ist die Sache von großer Wichtigkeit, Kleinias, aber das Schwierige ist zu zeigen, dass sie durchaus und in jedem Betracht auch wahr ist.

KLEINIAS: Ohne Zweifel, Freund, gleichwohl aber werde nicht müde uns deine Gedanken über sie vorzutragen.

DER ATHENER: Nein, aber werdet auch ihr es nicht sie anzuhören.

KLEINIAS: Gewiss nicht, das verspreche ich dir in unser beider Namen.

DER ATHENER: Gut! Um die Sache denn [\[980 St.2 A\]](#) von Grund aus anzufangen, müssen wir notwendig, wie es scheint, uns zuerst vor allem darüber aussprechen, worin denn das besteht, was wir für Weisheit ansehen, wenn wir überhaupt im Stande sind es unter einen einzigen Begriff zu fassen, und wenn wir dazu schlechterdings unvermögend sind, so liegt uns wenigstens das Zweite ob, zu bestimmen, welche und wie viele Wissenschaften es denn sind, die jemand sich aneignen muss um nach unserer Ansicht den Namen eines Weisen zu verdienen.

KLEINIAS: So sprich denn.

DER ATHENER: Nächst dem, wird der Gesetzgeber vor allem Tadel sicher sein, wenn er eine schönere und würdigere Ansicht von den Göttern als alle früher geäußerten sich bildet und ausspricht und so sein ganzes Leben hindurch [B] die Götter mit den schönsten Gaben heiterer Kunst verehrt, indem er ihnen die frohen Empfindungen seines Herzens in Lobgesängen ausdrückt.

KLEINIAS: Schön gesagt, Freund! Ja, mögest du damit das Werk deiner Gesetzgebung krönen, dass du im heitern Spiele der Musen den Göttern dienst, und so dein Leben in höherer Reinheit zu durchleben und das beste und schönste Ende desselben zu erreichen!

DER ATHENER: Was wäre also zu diesem Zwecke zu tun, Kleinias? Dünkt es dich würdig, dass, indem wir den Göttern unsere tiefste Ehrerbietung in Lobgesängen darbringen, wir in denselben zugleich sie anflehen, [C] dass sie uns das Schönste und Beste über sie zu sagen in den Sinn legen? Gefällt dir mein Vorschlag oder weißt du etwas Besseres?

KLEINIAS: Nein, er gefällt mir ganz herrlich. Darum also, du trefflicher Mann, bete denn zu ihnen und trage dann vertrauensvoll dasjenige vor, was dir Schönes über die Götter und Göttinnen zu sagen in den Sinn kommt.

DER ATHENER: Das soll unter des Gottes gnädiger Führung geschehen, bete nur auch du mit mir.

KLEINIAS: Und nun sprich denn.

DER ATHENER: Da liegt mir denn zunächst, [D] wie ich glaube, die Pflicht ob, von dem Ursprunge der Götter und der lebenden Wesen statt der unwürdigen Darstellung der Früheren eine bessere unseren zuvor entwickelten Grundsätzen gemäß zu geben. Und dabei will ich wieder auf das zurückgehen, was ich den Lehren der Gottlosen entgegengesetzt habe, indem ich nachwies, dass die Götter allen Dingen, kleinen und großen, ihre Fürsorge angedeihen lassen und dass sie unerbittlich seien in allen Dingen, welche sich auf Recht [E] und Unrecht beziehen. Ihr werdet euch dessen noch erinnern, Kleinias, denn ihr nehmt ja sogar schriftliche Aufzeichnungen davon. Auch war diese meine Auseinandersetzung vollkommen begründet. Der Hauptsatz derselben war nun der, dass alles was Seele ursprünglicher sei als alles was Körper heißt, nicht wahr, ihr erinnert euch dessen noch? Und gewiss auch das Folgende habt ihr noch ganz im Gedächtnis. Was besser, ursprünglicher und gottähnlicher ist wird natürlicherweise vornehmer sein als alles, was schlechter, von abgeleiteter Art und von geringerem Werte ist, ebenso gut, wie man umgekehrt sagen muss, dass das Herrschende und Leitende auch ursprünglicher ist als das Beherrschte und Geleitete. Halten wir also daran fest, dass hiernach die Seele ursprünglicher ist als der Körper, und ist dies richtig, so wird es sicher von demjenigen, das von jenem [\[981 St.2 A\]](#) Urgrunde alles Werdens noch selbst wieder den Urgrund bildet, glaublich werden, dass es ursprünglicher als alle Dinge ist, und so dürfen wir denn weiter annehmen, dass dieser Urgrund des Urgrunds auch vorzüglicher als sie alle ist, und dass wir in voller Wahrheit den Pfad der höchsten Weisheit betreten, wenn wir zu der Lehre vom Ursprunge der Götter fortschreiten.

KLEINIAS: Gut, daran wollen wir mit allen Kräften festhalten.

DER ATHENER: Wohlan denn, werden wir nicht behaupten, dass am naturgemäßesten und richtigsten der Name eines lebenden Wesens da angewandt werde, wo aus [B] dem Zusammentreten von Seele und Körper eine einzige gemeinsame Bildung entsteht?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Ein lebendes Wesen heißt also mit allem Recht ein solches Gebilde?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Feste Körper nun sind aller Wahrscheinlichkeit nach fünf anzunehmen, die den trefflichsten und schönsten Bildungen zugrunde liegen, von allem Unkörperlichen dagegen gibt es nur eine Art. Denn was auch immer körperlos und farblos entstehen mag, alles gehört zu der in Wahrheit göttlichsten Gattung der Dinge, zu der der Seele. Und dieser allein kommt es zu [C] zu bilden und zu schaffen, allem dagegen was wir körperlich nennen, gebildet und geschaffen zu werden und sichtbar zu erscheinen, während alles was Seele heißt, wir können das nicht oft

genug sagen, unsichtbar und nur vermöge des Denkens zu erfassen, so wie selber mit Denkkraft ausgerüstet, indem es der Erinnerung und des Vermögens alle wechselnden Verhältnisse der geraden und ungeraden Zahlen zu berechnen teilhaftig ist. Jene fünf Grundkörper nun sind Feuer, Wasser, Luft, Erde und Äther, [D] und jeder derselben hat sein Bereich, in deren jedem lebendige Wesen von großer Zahl und Mannigfaltigkeit sich bilden, und man muss daher die Gattungen jedes dieser Bereiche abgesondert für sich betrachten. Fassen wir daher zunächst die lebendigen Wesen der Erde, Menschen und Tiere mit und ohne Füße, und neben diesen willkürlicher Bewegung fähigen Geschöpfen auch die fest an ihrem Orte angewurzelten in eine einzige Gattung zusammen. Alle diese Arten von Wesen bilden nämlich insofern eine Einheit, als man anzunehmen hat, dass sie zwar alle aus allen Grundkörpern in verschiedener Weise, aber doch zum größten Teile aus Erde zusammengesetzt und daher von fester Beschaffenheit sind. Als eine zweite Gattung belebter Wesen werden wir sodann [E] die Gestirne anzusehen haben, da auch diese mit ihrer Entstehung zugleich sichtbar geworden sind. Denn sie bestehen zumeist aus Feuer, enthalten aber auch Erde und Luft und kleine Bestandteile von den beiden anderen Grundkörpern in sich, und wir müssen daher behaupten, dass aus der verschiedenen Mischung dieser Bestandteile verschiedenartige Wesen von dieser Gattung hervorgehen, alle aber sichtbar. Alle diese Arten himmlischer Wesen muss man also wiederum als eine einzige Gattung zusammenfassen und als ein göttliches Geschlecht bezeichnen, welchem der schönste Körper und die edelste und glücklichste Seele zu Teil geworden ist. Was aber ihr Schicksal anlangt, so kann man nur zwischen zweierlei Annahmen wählen, nämlich der, dass jedes von ihnen unsterblich und unvergänglich und in jedem Betracht von ganz göttlicher Natur ist, [\[982 St.2 A\]](#) oder der, dass sie wenigstens ein sehr langes Leben führen, so dass keinem von ihnen dies nicht genüge, sondern irgend eines noch eines längeren bedürftig wäre.

Wir wollen uns nun zunächst von beiden Gattungen lebender Wesen einen näheren Begriff machen. Wiederholen wir es also: beide sind sichtbar, die eine aber besteht dem äußern Anscheine nach ganz aus Feuer, die andere aus Erde, und diese bewegt sich ohne Regel und Ordnung, jene aber hält eine vollkommene Ordnung in allen Stücken inne. Was sich nun aber ohne Regel und Ordnung bewegt, das müssen wir für unweise halten, und so handeln ja insgemein auch die lebendigen Geschöpfe auf unserer Erde; [B] was aber geordnet am Himmel seine Bahnen durchläuft, das legt eben damit einen starken Beweis seiner Weisheit ab, denn wie sollte es einen stärkeren dafür liefern als dadurch, dass es stets derselben Regel und Ordnung in allen seinen Bewegungen und allem seinem Tun und Leiden folgt? Denn die Notwendigkeit, welche in einer weisen und vernünftigen Seele herrscht, ist bei weitem die stärkste von allen Notwendigkeiten, denn eine solche Seele beherrscht sich selbst nach ihrem eigenen Gesetz, ohne von etwas anderem beherrscht zu werden, und wenn eine Seele nach dem Rate vollendeter Einsicht das Beste beschlossen hat, [C] dann bleibt auch ihr Wille dieser Einsicht gemäß in Wahrheit vollkommen unabänderlich, und selbst der Stahl kann nicht fester und unwandelbarer sein, vielmehr wachen die drei Schicksalsgöttinnen darüber und sorgen dafür, dass unabänderlich vollendet werde was jeder der Götter nach seinem besten Ratschlusse beschlossen hat. Den Menschen sollte daher zum Beweise dafür, dass dieser ganze Reigen der Gestirne Vernunft besitze, der Umstand dienen, dass sie bereits unermessliche Zeiten hindurch unaufhörlich das ausführen, was sie von Anbeginn beschlossen haben, und nicht in ihren Beschlüssen [D] hin und her wanken und daher bald dies bald jenes ausführen, noch in ihrem Laufe schwanken und ihre Bahn verlassen. Und doch zogen die meisten von uns Menschen gerade daraus, dass die Sterne immer dasselbe und auf dieselbe Weise tun, den entgegengesetzten Schluss, dass sie unbeseelt sein müssten, und von den Unverständigen, die zuerst so urteilten, ließ sich auch die große Menge zu der Meinung verleiten, dass das Menschengeschlecht belebt und vernünftig sei, weil es willkürliche Bewegungen besitze, jene Götter aber nicht, weil sie stets in denselben Bahnen verharren, während doch jeder Mensch, wenn er richtiger und besser und mit liebevollem Sinne urteilen will, einsehen muss, dass ein Wesen, [E] welches beständig in allen seinen Handlungen derselben Regel und Ordnung und denselben Gründen folgt, doch gerade deshalb für weise zu gelten habe, und dass dies eben die Natur der Gestirne sei, welche nicht bloß den herrlichsten

Anblick gewähren, sondern auch den herrlichsten und erhabensten aller Vorgänge und Reigen ausführen und durch ihn den lebenden Wesen alles nötige gewähren. Und ferner: mit welchem Rechte wir sie als beseelt ansehen wird auch erhellen, wenn wir ihre Größe in Erwägung ziehen, [\[983 St.2 A\]](#) denn so klein, wie sie dem Auge erscheinen, sind sie nicht in Wirklichkeit, sondern jedes von ihnen hat vielmehr einen erstaunlichen Umfang, daran ist kein Zweifel, sondern es lassen sich dafür hinlängliche Beweise führen, so dass wir, wenn wir das Richtige denken wollen, annehmen müssen, dass die ganze Sonne größer als die ganze Erde ist und dass überhaupt die Größe aller jener am Himmel daherwandernden Sterne unsere Vorstellung weit übersteigt. Und fragen wir nun, auf welche Weise wohl irgendeine Naturkraft eine so große Masse immer in der gleichen Zeit im Kreise herumbewegen kann, so behaupte ich, dass nur ein Gott dies vermöge und dass es auf keine andere Weise je möglich sei. [B] Denn kein Körper kann auf andere Weise beseelt werden als durch einen Gott. Wie wir bereits dargetan haben, kann ein Gott aber überhaupt einen Körper beseelen, so muss es für ihn auch etwas durchaus Leichtes gewesen sein, einen jeden Körper von noch so großer Masse zu einem belebten Wesen zu machen und sodann dasselbe in der Weise sich bewegen zu lassen wie er sie sich als die beste ausgedacht. Und so mögen wir denn nun über alle diese Weltkörper einen untrüglichen Satz aufstellen: es ist unmöglich dass Himmel und Erde, dass die Sterne und ihre Massen alle insgesamt ihren Umlauf so genau nach Jahren, Monaten und Tagen zurücklegen und dass alles für uns alle ohne Ausnahme so sehr zum Guten [C] sich gestalten könnte, wenn nicht bei jedem dieser Körper oder auch in ihm eine Seele wäre.

Je geringer der Mensch ist, umso mehr sollte er sich vor albernem Geschwätz hüten, vielmehr sich einleuchtender Reden befleißigen. Wer aber gewisse Schwungkkräfte, gewisse natürliche Eigenschaften der Körper oder etwas ähnliches für die wirkenden Ursachen dieser Kreisläufe ausgibt, sagt damit nichts was klar und einleuchtend wäre. Vielmehr müssen wir das von uns Behauptete noch einmal und mit allem Nachdruck wiederholen, ob diese unsere Sätze Grund haben oder gänzlich aus der Luft gegriffen sind, [D] dass nämlich alle Dinge in zwei Klassen zerfallen, Seelen- und Körperwesen, dass es von beiden vielerlei Arten gebe, dass beide Klassen von einander und jede Art von ihnen von der andern wesentlich verschieden seien, und dass es durchaus kein Drittes gebe was zweien von ihnen gemeinsam wäre, der Hauptunterschied jedoch sei der dieser beiden Klassen selbst. Denn die Seele sei als vernünftig, der Körper aber als vernunftlos, jene als beherrschend, diese als beherrscht, jene als Ursache von allem, dieser als unfähig zu irgendwelcher Einwirkung zu bezeichnen. Darnach ist denn die Behauptung, dass die Bewegungen des Himmels von einer andern Ursache herzuleiten seien [E] als von der Seele, offenbare Torheit und großer Unverstand. Wenn aber sonach vielmehr die unsere in einer so wichtigen Sache über alle anderen Behauptungen den Sieg davon tragen und es für zuverlässig erachtet werden muss, dass alle diese Bewegungen ein Werk von Göttern sind, so muss eines von beidem festgesetzt werden: entweder dass wir die Gestirne selbst als Götter mit allem Rechte zu preisen, oder dass wir sie wenigstens als Götterbilder, [\[984 St.2 A\]](#) gleich den Statuen anzusehen haben, und zwar als solche die von den Göttern selbst gemacht sind. Eins von beidem, wie gesagt, müssen wir annehmen, denn auch wenn wir uns dafür entscheiden wollten, dass sie bloße Bilder sind, so dürfen wir sie doch nicht als Werke von unverständigen und wenig bedeutenden Künstlern ansehen, sondern müssen sie weit vor allen andern Götterbildern verehren, denn nie wird man schönere noch so sehr allen Menschen gemeinsame oder an so erhabenen Orten aufgestellte und ein so vollkommenes Leben, solche Reinheit und solche Würde an den Tag legende Götterbilder erblicken als [B] wie es auf diese Weise in jedem Betracht zu Stande gebracht ist.

Lasst uns also über die Götter folgende Lehre vortragen. Wir haben bisher zwei Gattungen sichtbarer belebter Wesen in Betracht gezogen, von denen wir die eine für unsterblich, die andere, irdische, aber für sterblich erklärt haben. Nun müssen wir aber auch versuchen die drei noch übrigen Gattungen zu bestimmen, welche unter allen fünf, wie wir aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen haben, die mittleren bilden. Den Rang zunächst nach dem Feuer müssen wir nun dem Äther zuerteilen und annehmen, dass auch vorwiegend aus ihm die Seele lebendige

Wesen, von seiner Art bildet, gerade wie aus den anderen Grundkörpern, [C] wozu sie denn wiederum geringere Teile von den übrigen Elementen, und zwar nur so viele als zur Verbindung notwendig waren, hinzufügte. Wir müssen dann ferner annehmen, dass sie nächst dem Äther ebenso aus der Luft eine andere Gattung solcher Wesen und eine dritte aus dem Wasser bilde. Und so muss es uns als wahrscheinlich bedünken, dass sie, indem sie dies alles schuf, das ganze Weltall mit lebenden Wesen erfüllte, indem sie alle Elemente in allen möglichen Arten der Zusammensetzung dazu verwandte, und jedem derselben Leben einhauchte, und zwar so, dass sie dabei mit der Erzeugung der sichtbaren Götter den Anfang machte, dann zur Bildung der zweiten, dritten und vierten Gattung schritt, [D] und endlich den Abschluss mit der fünften und unter ihr mit uns Menschen machte.

Dem Zeus nun, der Hera und allen anderen Götter dieser Art mag ein jeder die Stelle einräumen welche er will, nur halte er dabei an diesem Gesetz und an diesen Grundsätzen fest. Unter den sichtbaren Göttern, den größten, verehrungswürdigsten und mit dem schärfsten Blicke, welcher überall hindringt, ausgestatteten aber stelle man obenan die Gestirne und alles was, als mit ihnen erzeugt, in die Sinne fällt. Der nächste Rang nach und [E] unter den Göttern kommt sodann den Dämonen zu, dem Äther- und Luftgeschlecht, welches eine dritte, und zwar mittlere Stelle einnimmt, den Göttern als Übermittler dient und von uns mit Gebeten fleißig zu ehren ist, damit diese Wesen uns geneigte Vermittler bei den Göttern seien. Es gibt zwei Dämonengeschlechter, eins von ätherischer und ein zweites, niedrigeres von luftiger Art. Keins von beiden aber ist uns vollständig sichtbar, und wir werden einen Dämon nicht gewahr, wenn er sich auch ganz nahe bei uns befindet, aber wir müssen ihnen dennoch eine staunenswerte Einsicht zuschreiben und [\[985 St.2 A\]](#) sie als ein scharfsinniges und gedächtnisstarkes Geschlecht bezeichnen, welches alle unsere Gedanken kennt und uns, wenn wir edel und tugendhaft sind, auf das Lebhafteste liebt und, wenn wir nichtswürdig sind, auf das Heftigste hasst. Denn dies Geschlecht ist bereits dem Schmerz und der Betrübnis unterworfen und nur die Götter, denen das höchste Maß göttlicher Vollkommenheit zuteil geworden ist, sind erhaben über Lust und Schmerz und leben nur ein Leben reiner Vernünftigkeit und Weisheit. Und da nun das ganze Weltall mit lebenden Wesen erfüllt ist, so können [B] nicht bloß alle einander alle ihre Gedanken mitteilen, sondern dieselben auch zu den höchsten Göttern gelangen lassen weil diese leichtbeschwingten Wesen von ihrem Wohnsitz in der Mitte der Welt aus ebenso wohl zur Erde sich hinablassen als zu allen Regionen des Himmels sich emporzuheben im Stande sind. Das fünfte Geschlecht lebendiger Wesen gehört dem Wasser an und ist aus ihm geboren, und dies ist als ein Geschlecht von Halbgöttern anzusehen, welche bald sichtbar erscheinen, bald sich unseren Blicken verbergen, und wegen dieser ihrer nebelhaften Erscheinung unser Staunen erregen.

Von allen diesen Arten [C] wahrhaft wesenhafter lebendiger Wesen, auf welche Weise immer manche Leute mit ihnen in Berührung traten, sei es während des Schlafes im Traume oder sei es, dass sie weissagende Stimmen von ihnen in gesundem oder krankem Zustand oder im Augenblicke des Todes vernahmen, ich sage, was für eigentümliche Vorstellungen von ihnen haben sich aber hieraus dann vielfach bei Einzelnen wie bei ganzen Völkern gebildet! Aus solchen Vorstellungen sind dann bereits bei vielen von ihnen vielfache Götterdienste entsprungen und werden noch infolge aus ihnen entspringen. Da wird nun aber ein Gesetzgeber, wenn er irgend bei Sinnen ist, sich wohl davor hüten solche Neuerungen zuzulassen und seinen Staat einer neuen Form der Götterverehrung zuzuwenden, welche nichts Zuverlässiges hat, andernteils aber [D] freilich auch die Opfer nicht untersagen, welche durch die Sitte der Vorfahren geheiligt sind, da er in solchen Dingen gar nichts sicheres weiß, so fern ja eine wirkliche Erkenntnis in ihnen weit über die menschliche Natur hinausgeht. Andererseits folgt aus dem bisher Gesagten aber doch wohl auch ebenso gut, dass es nichtswürdig sein würde, wenn er es nicht wagen wollte vor dem Volke diejenigen Götter, welche in Wahrheit uns sichtbar sind, zu bekennen, und demselben klar zu machen, dass auch diese Götter sind und dass ihnen dennoch die geziemenden Ehren nicht erwiesen und die gebührenden Opfer nicht gebracht werden. Nun tritt aber hier zugleich noch der Fall ein, wie wenn einer von uns Sonne oder Mond entstehen und auf [E] uns alle herabblicken gesehen hätte und nun nicht bloß sprachlos vor Erstaunen

anderen nichts davon sagte, sondern gleichermaßen auch diese Wesen, die der gebührenden Ehren noch entbehrten, sich nicht bemühte, wenigstens für sein Teil zu jedermanns Kenntnis auf den ihnen geziemenden Rang zu erheben und dahin zu wirken, dass ihnen Opfer und Feste veranstaltet würden, und nicht dahin strebte, jedem von diesen beiden Gestirnen seine abgesonderte Zeit je nach der größeren Länge, welche das Jahr des einen und der geringeren welche das des anderen hat, zuzuteilen. [\[986 St.2 A\]](#) Würde es euch nicht recht dünken, wenn ein solcher Mensch sich selber für nichtswürdig erklären und von anderen, die sein Tun und Treiben bemerkten, dafür erklärt werden müsste?

KLEINIAS: In der Tat, Freund, das wäre sehr nichtswürdig.

DER ATHENER: Nun, so wisse denn, lieber Kleinias, dass gerade ich mich jetzt in diesem Fall offenbar befinde.

KLEINIAS: Wie meinst du das?

DER ATHENER: Wisset, dass es im ganzen Weltenraum acht miteinander verschwisterte Sphären der Bewegung gibt, wie ich beobachtet habe. Und ich habe damit nichts Großes vollbracht, denn leicht kann dies auch ein anderer. Von diesen sind drei die der Sonne, des Mondes und der wandellosen Sterne, deren ich kurz zuvor gedachte, und zu diesen kommen dann noch [\[B\]](#) fünf andere. Von allen diesen Sphären und von den Göttern, welche sich in ihnen bewegen, sei es nun, dass sie selber die Gestirne sind, welche am Himmel einherwandern, sei es, dass dies nur die Fahrzeuge sind, in denen sie einherfahren, bilde ja niemand unter uns allen eitlerweise sich ein, dass nur einige von ihnen Götter sind und die anderen nicht, oder dass nur die einen von echter Geburt sind, die andern aber etwas, was wir ohne Frevel nicht einmal aussprechen dürfen. Vielmehr wollen wir alle von ihnen allen uns stets dahin aussprechen und äußern, dass sie Brüder seien und als solche zu gleichen Teilen gehen, und wollen allen gleiche Ehre erweisen und nicht dem einen das Jahr, dem andern den Monat, noch andern aber gar keinen Anteil an der Messung der Zeit und gar keinen Zeitraum zuschreiben, binnen dessen er seinen Kreislauf durchmacht und so diese sichtbare Weltordnung vollenden hilft, welche die höchste göttliche Vernunft ersonnen hat. Über diese Ordnung geriet zuerst der Mensch von höherem Geist [\[C\]](#) in Verwunderung. Dann aber ward er begierig so viel von ihr genauer kennen zu lernen als es die menschliche Natur vermag, überzeugt, dass diese Erkenntnis ihn zum edelsten und glücklichsten Leben und nach dem Tode in die der Tugend bestimmten Orte führen werde. Und nachdem so er allein der allein wahren Weisheit und der allein echten Weißen teilhaftig geworden, bringt er sein ganzes übriges Leben mit der Betrachtung des Schönsten hin was sich nur dem betrachtenden Auge darbietet. Nun bleibt mir hiernächst noch genauer anzugeben, wie viel und welches diese Götter sind, und ich fürchte nicht, jemals dabei als Lügner befunden zu werden, [\[D\]](#) dessen kann ich euch fest versichern. Ich wiederhole also, dass ihrer acht sind, und drei von diesen Acht habe ich bereits genannt, und es bleiben mir daher noch fünf zu nennen übrig. Der Gang und Umlauf des vierten und fünften ist an Schnelligkeit dem der Sonne gleich und weder langsamer noch geschwinder, so dass die vernünftigen Kräfte, welche alle diese drei Gestirne leiten, ganz gleichartig sich verhalten. Diese drei nun sind die Sonne, [\[E\]](#) der Morgenstern und ein dritter Planet, dessen Name sich nicht angeben lässt, weil man einen solchen nicht für ihn hat, wovon das die Ursache ist, dass der, welcher ihn zuerst beobachtete, kein Grieche war. Denn alte Gegenden, in denen man wegen der schönen Klarheit der Sommerzeit und an einem wolken- und regenlosen Himmel alle Gestirne stets, so zu sagen, [\[987 St.2 A\]](#) unverschleiert erblickte, Gegenden wie Syrien und Ägypten nährten diejenigen Menschen welche zuerst den Himmel beobachteten. Von dort aus hat sich dann das, was sie Jahrtausende, was sie eine unendliche Zeit hindurch durch wiederholte Beobachtung erforscht haben, unter alle Völker und so auch zu uns verbreitet, und deshalb dürfen wir dasselbe auch getrost [\[B\]](#) in unsere Gesetze aufnehmen, denn dass das Göttliche nicht verehrungswürdig oder dass diese Wesen keine Gottheiten seien, das wäre offenbar eine ganz unsinnige Behauptung, dass sie aber keinen Namen erhielten erklärt sich aus dem angeführten Grunde, auch haben sie dafür Bezeichnungen erhalten, durch welche sie gewissen Göttern beigelegt werden. Denn der Morgenstern, welcher derselbe mit dem Abendstern ist, heißt der Stern der Aphrodite (Venus), und diese Bezeichnung

hat ihren guten Grund und war auch des syrischen Gesetzgebers würdig, derjenige Stern ferner, welcher mit ihm wie mit der Sonne die gleiche Umlaufzeit hat, heißt gewöhnlich der des Hermes (Merkur). Außer ihnen gibt es sodann noch drei, welche gleich dem Monde und der Sonne nach der Rechten zu ihre Bahn durchwandern. Dazu [C] kommt dann noch die achte Sphäre als eine ganz besondere, die man füglich das Oben der Welt nennen könnte, welche in entgegengesetzter Richtung als alle jene sieben ihre Bahn durchläuft, aber alle anderen beherrscht und mit sich fortzieht, wie es wenigstens uns Menschen scheinen muss, die wir nur wenig von diesen Dingen verstehen. Was wir aber sicher wissen, das sind wir zu sagen verpflichtet und wollen es auch sagen, denn dadurch dringt die wahre Weisheit auch zu denen, welche noch sehr wenig von der richtigen und göttlichen Einsicht erlangt haben. Es bleiben also jetzt nur noch jene drei Planeten aufzuführen, von denen einer der bei weitem langsamste ist [D] und gemeinhin als Stern des Kronos (Saturn) bezeichnet wird, den zunächst langsamsten hat man den des Zeus (Jupiter) und den dritten als den des Ares (Mars) zu nennen, und dieser letzte hat die rötlichste Farbe von allen. Nichts von dem allem ist für irgendjemanden schwer zu begreifen, wenn man es ihm auseinandersetzt, und wer es begriffen hat wird darüber keine andere Meinung als die von uns ausgesprochene hegen können.

Jeder hellenische Mann aber hat alle Ursache zu erwägen, dass er an seiner Heimat ein Land besitzt, welches vor allen anderen geeignet ist tüchtige Männer zu bilden. Denn ihm gebührt das Lob eines Klimas, welches [E] die glücklichste Mitte zwischen allzu großer Kälte und allzu großer Hitze hält, wenn schon der Umstand, dass die schöne Klarheit des Sommers bei uns hinter der in jenen vorerwähnten Gegenden zurücksteht, wie gesagt, Schuld daran ist, dass die Kunde jener Sternengötter erst später zu uns drang, denn darüber können wir uns damit trösten, dass die Griechen alles, was sie von fremden Völkern empfangen, zu größerer Schönheit und Vollendung erhoben haben. Ist es nämlich auch in diesem Falle schwer, alles was hierher gehört, so ausfindig zu machen, dass es über allen Zweifel erhaben ist, so müssen wir doch auch hier denken, dass die beste und stärkste Hoffnung vorhanden ist, dass die Griechen vermittelt ihrer Erziehung, [\[988 St.2 A\]](#) der delphischen Göttersprüche und ihres ganzen gesetzlich geordneten Religionswesens alle diese Götter schöner und wahrhaft würdiger verehren werden als deren Dienst ihnen von den fremden Völkern überliefert wurde. Es soll sich aber auch kein Hellene durch den Gedanken schrecken lassen, dass es ein Frevel für Sterbliche sei, über göttliche Dinge nachzuforschen, vielmehr müssen wir gerade im Gegenteil denken, dass die Gottheit nicht unverständlich und [B] nicht unbekannt mit dem sei, was die menschliche Natur vermöge, sondern wohl wisse, dass wir ihren Lehren zu folgen und das, wovon sie uns unterrichtet, zu lernen imstande sind. Sie muss es also doch wohl wissen, dass sie wirklich uns eben dies lehrt und dass wir es lernen, nämlich die Zahl und das Zählen, denn sie wäre ja das unwissendste aller Wesen, wenn sie dies nicht wüsste, sie würde ja dann, wie man wohl zu sagen pflegt, in Wahrheit sich selber nicht kennen, wenn sie dem, der ihren Unterricht zu fassen vermag, zürnen und nicht vielmehr [C] neidlos ihre teilnehmende Freude über denjenigen empfinden wollte, welcher durch ihre Leitung weise und tugendhaft wurde. Das freilich lässt sich recht leicht und wohl begreifen, dass in der ersten Zeit, als die Menschen über die Götter ihre Entstehung und ihre Eigenschaften und den Grund und die Beschaffenheit ihrer Handlungen nachzudenken begannen, sie dabei zu Ergebnissen gelangten, die kein verständiger nach seinem Sinne finden, noch sich mit ihnen befreunden kann, und dass ein Gleiches auch noch von dem gilt, was sodann zunächst gelehrt wurde, dass nämlich Feuer und Wasser und alle andern Körper das Ursprünglichste und [D] das wunderbare Gebilde der Seele das Abgeleitete, und dass diejenige Bewegung, welche dem Körper eigentümlich ist, die edlere und höhere sei, und dass dieser sich selbst durch Kälte und Wärme und alle ähnlichen Eigenschaften, nicht aber, dass die Seele sich selbst und dadurch auch ihn in Bewegung setze. Jetzt aber hat es nichts auffälliges mehr, wenn wir behaupten, dass die Seele, wofern sie sich in einem Leibe befindet, mit sich selber zugleich auch diesen bewege und herumführe, und unsere Seele zweifelt nicht mehr hieran, etwa aus dem Grunde als hätte sie nicht die Kraft eine Last fortzubewegen. Wenn wir daher ferner lehren, dass die Seele die wirkende Ursache von allem sei, und da doch von allem Guten die Ursache eine gute [E] und ebenso andererseits von allem

Bösen und Schlechten die Ursache gleichfalls eine böse und schlechte sein werde, dass in einer Seele zwar die Ursache jedes Triebes und jeder Bewegung zu suchen sei, aber von dem Triebe und der Bewegung zum Guten in einer gleichgearteten Seele von der höchsten Vollkommenheit und von denen zum Entgegengesetzten in einer von entgegengesetzter Art, so muss notwendig angenommen werden, dass das Gute noch stets zum Sieg über das Gegenteil gelangt ist und gelangen wird.

Alle diese Sätze sprechen wir kühn im Angesichte des Rechtes aus, welches alle Gottlosigkeit rächt. Was nun aber den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung anlangt, so können wir unmöglich ein Bedenken tragen den Tugendhaften auch für weise zu erklären. [\[989 St.2 A\]](#) Lasst uns nun aber zusehen, ob wir diese nun schon so lange von uns aufgesuchte Weisheit auf dem Wege irgend einer Kunst oder Wissenschaft finden werden, ohne deren Bekanntschaft wir dessen, was Recht und Unrecht ist, unkundig sein würden. Ich glaube dies nun in der Tat und will euch meine Gedanken darüber mitteilen. Ich habe über die Sache von allen Seiten nachgedacht und will euch daher klar zu machen suchen, was deutlich [\[B\]](#) gefunden zu haben glaube. Dass nämlich die größte aller Tugenden bei uns nicht auf die rechte Weise geübt wird ist schuld daran, dass wir der Weisheit ermangeln, wie mir dies aus allem bisher Entwickelten sich von selbst zu zeigen scheint. Denn dass es eine größere Tugend für das Menschengeschlecht gebe als die Frömmigkeit, wird niemand uns einreden wollen, und dass diese infolge der größten Unwissenheit auch den allervortrefflichsten Naturen bisher gemangelt hat, will ich euch dartun. Die vortrefflichsten Naturen sind diejenigen, welche am seltensten zum Vorschein kommen, aber, wenn sie einmal [\[C\]](#) zum Vorschein kommen, auch die allerheilsamsten Einwirkungen ausüben. Zu dieser Vortrefflichkeit gehört nämlich eine richtige und wohlgeordnete Mischung des Gesetzten und des Feurigen in einer Seele, infolge deren sie eine ruhige Festigkeit annimmt, eben so sehr zur Tapferkeit rege als zur Besonnenheit lenksam und, was das Wichtigste ist, im Besitze solcher Naturgaben lernfähig und gedächtnisstark und infolge dessen auch dieser Eigenschaften froh und lernbegierig wird. Solche Gemüter entwickeln sich nun allerdings nicht leicht, wo sie aber aus den Händen der Natur hervorgehen und [\[D\]](#) die erforderliche Erziehung und Bildung empfangen, da sind sie auch imstande die große Masse der schlechteren Bürger aufs Beste im Zaume zu halten, indem sie ihnen ein Muster geben wie man über die Götter denken und reden und ihnen gegenüber handeln und die richtige Zeit dabei beachten muss, und welche Pflichten man in Bezug auf Opfer und Reinigung gegen Götter und Menschen zu beobachten hat, und dabei nicht bloß eine erkünstelte Frömmigkeit, sondern eine wahre Verehrung der Tugend an den Tag legen, was denn auch von allem für den ganzen Staat das Wichtigste ist. [\[E\]](#) Dieser Teil der Menschen, behaupten wir also, besitze von Natur die besten Anlagen und sei so befähigt als nur möglich dazu das Schönste und Beste zu lernen, wenn man es sie nur lehrt, nur dass auch der Lehrer nicht anders etwas ausrichten wird, als wenn die Gottheit ihn dabei leitet, und dass daher, wenn er sie zwar unterrichtete, es aber nicht auf die richtige Art täte, es besser für sie wäre, sie empfangen gar keinen Unterricht. Im Übrigen aber ist es nach allem bisher Erörterten notwendig, dass solche am besten geartete Naturen das Erforderliche lernen und ich daher angebe, was dies Erforderliche ist. Ich will mich daher darzulegen bestreben, was und von welcher Beschaffenheit es ist und auf welche Weise man es lernen muss, nach meiner Fähigkeit, es auszudrücken und nach dem Vermögen meiner Zuhörer, es aufzufassen, [\[990 St.2 A\]](#) auf welche Weise eine Unterweisung zur Gottesfurcht möglich ist. Es wird nun freilich sich seltsam anhören und jedem, der die Sache nicht kennt, unerwartet kommen, wenn ich den Namen der Wissenschaft nenne, welche zu ihr hinführt. Es ist die Astronomie, und es weiß der, welcher sich hierüber wundert, eben nur nicht, dass der wahrhafte Astronom notwendig am weisesten ist, dass dies aber nicht derjenige ist, welcher in der Weise des Hesiod oder irgend eines ähnlichen Schriftstellers Astronomie treibt, indem er bloß den Aufgang und Untergang der Gestirne beobachtet, sondern derjenige, welcher von allen acht Umläufen die der sieben Planeten beobachtet wie jeder immer dieselbe Bahn [\[B\]](#) durchläuft, auf eine Weise, dass schwerlich ein jeder von ihr eine Anschauung sich bilden kann, sondern dass dazu eine ganz wunderbar begabte Natur gehört. Das haben wir bereits dargelegt und werden daher, wie gesagt, jetzt noch

darzulegen haben wie und auf welche Weise man diese Wissenschaft erlernen müsse. Zuerst nun sei folgendes bemerkt.

Der Mond vollendet seinen Umlauf am schnellsten, indem er als Vollmond die Höhe desselben erreicht und durch diesen seinen Umlauf den Monat zuwege bringt. Hiernächst muss man sich mit dem Gesamtumlauf der Sonne, welche den Wechsel der Jahreszeiten hervorbringt, [C] und der übrigen mit ihr nach derselben Richtung kreisenden Gestirne bekannt machen. Kurz, um nicht immer dasselbe zu wiederholen, man lerne, wenn es auch nicht leicht ist, die Bahnen der vorerwähnten Planeten zu kennen, und um hierzu diejenigen Naturen, welche dergleichen zu begreifen befähigt sind, vorzubereiten, muss man ihnen die vielen dazu nötigen Vorkenntnisse beibringen und sie fleißig [D] in denselben üben. Es sind dies nun aber folgende Lehrgegenstände: zunächst und vor allem die Wissenschaft, die Mathematik genannt wird, die Wissenschaft der reinen oder unbenannten Zahlen oder der Lehre vom Geraden und Ungeraden im allgemeinen nach seiner Entstehung und der Bedeutung welche es für die ganze Natur der Dinge hat. Hat der Zögling diese inne, so muss sich zunächst die Wissenschaft anschließen, welche man lächerlicherweise Geometrie nennt, da sie doch vielmehr als die Kunst hervorleuchtet, diejenigen Zahlen, die sich von Natur [E] unähnlich sind, durch Beziehung auf Flächen ähnlich zu machen, eine Kunst welche jeder, der sie zu begreifen im Stande ist, nicht für eine menschliche Erfindung, sondern für ein göttliches Wunder erklären wird. Das Dritte ist dann die Kenntnis derjenigen Zahlen welche ein Produkt aus drei gleichen Faktoren bilden und sonach der Natur des Körpers ähnlich sind, und wiederum derjenigen, welche in diesem Betracht sich unähnlich zeigen, eine Kenntnis, welche man durch die Stereometrie erwirbt, ähnlich jener, welche diejenigen, denen sie zuerst entgegnet, wie gesagt, Geometrie genannt haben. Wer nun in diese Wissenschaften sich Einblick erworben hat und ihre Lehren in Erwägung zieht, der wird namentlich den Umstand als göttlich und wunderbar preisen, dass wie die Bildung einer jeden Vervielfältigung stets um eine Verdopplung sich dreht, und ebenso die ihres Gegenteils, so nach eben denselben Verhältnissen [\[991 St.2 A\]](#) die gesamte Natur überall ihre Gattungen und Arten abformt. Die erste Verdopplung ist nämlich die der Zahl Eins selbst, indem sie nach eben diesem Verhältnis zur Zwei fortschreitet, die Verdopplung von ihr aber bildet sodann die erste Quadratzahl. Ebenso beruht auch die erste Zahl, welche ins Kubische und Körperliche und damit ins sinnlich Wahrnehmbare übergeht, auf der weiteren Verdopplung von dieser, indem sie von der Eins zur Acht fortschreitet; und macht man also jene erste Quadratzahl zum Mittelgliede (von drei Zahlen), so ist diese im gleichen Verhältnis größer als die Zwei als sie kleiner ist als die erste Kubikzahl, und das eine von den beiden äußeren Gliedern im Verhältnis (der vier Zahlen) übertrifft sie in demselben Verhältnis, in dem das andere von ihr übertroffen wird. Sucht man nun in entsprechender Weise die Mittelglieder zwischen Sechs und Zwölf, so kommt man auf das Anderthalbfache und auf das Vierdrittelfache, und jene Zahl, welche gerade in der Mitte zwischen den beiden genannten liegt, [B] hat den Menschen den Gebrauch des Einklangs und Gleichmaßes zuerteilt und sie an Rhythmus und Harmonie sich erfreuen gelehrt, indem sie glücklich dem Reigen der Musen bestimmt ward.

In dieser Weise also muss die Bildung in allen diesen Wissenschaften stattfinden, und dann endlich muss man behufs der Vollendung der Weisheit zur Betrachtung der Natur und Entstehungsweise der Götter, als des Schönsten und Herrlichsten unter allem Sichtbaren, schreiten, soweit Gott den Menschen die Fähigkeit zu dieser Betrachtung verliehen hat, zu welcher niemand ohne die eben [C] dargelegte Vorbildung zu gelangen sich rühmen wird. Außerdem aber muss man den Zögling dazu anhalten, in allen Unterredungen durch Fragen wie durch Widerlegung unrichtiger Behauptungen immer das Einzelne auf das Allgemeine zurückzuführen. Denn dies ist für den Menschen der beste und vornehmste Prüfstein für die Wahrheit, ja mit allem anderen, was man sonst noch für einen Prüfstein derselben ausgeben möchte, würde man sich nur eine ganz vergebliche Mühe machen, da es doch diesem Zwecke nicht dienen kann. Endlich muss er sich auch eine genaue Kenntnis der Zeit aneignen, [D] in welcher alle Himmelskörper stets aufs Genaueste ihre Bewegungen vollenden, in Folge dessen denn der, welcher dem Grundsatz Glauben schenkt, dass die Seele etwas Ursprünglicheres und

Göttlicheres sei als der Leib, auch den Satz für durchaus zutreffend und richtig erkennen wird, dass alles von Göttern voll sei und dass wir nie aus Vergesslichkeit oder Sorglosigkeit von diesen höheren Wesen vernachlässigt werden. In Ansehung aller dieser Erkenntnisse aber ist wohl zu bemerken, [E] dass sie nur dann von wahrhaftem Nutzen sind, wenn man sie nach allen ihren Einzelheiten von dem richtigen Gesichtspunkte aus auffasst. Wo das nicht der Fall ist, da begnügte man sich alle Zeit besser damit, Gott um Hilfe anzurufen. Dieser richtige Gesichtspunkt aber, um ihn wenigstens so weit anzudeuten, ist der folgende. Jede Figur, jede Zahlenverbindung, das ganze System der Harmonie und des Umlaufs der Gestirne muss demjenigen, welcher auf die rechte Weise darüber belehrt wird, als ein einziges und gemeinsames großes Ganzes erscheinen, und es wird ihm so erscheinen, wofern er, dieser Anleitung folgend, dieses Eine beständig als sein Ziel im Auge behält. Denn jedem aufmerksamen Beobachter wird es einleuchten, [\[992 St.2 A\]](#) dass ein natürliches Band alle diese Gegenstände umschlingt. Wer dagegen auf irgendeine andere Weise verfährt, der mag, wie gesagt, die Hilfe des Glückes anrufen.

Ohne die Kenntnis dieses Einen wird es daher nie in einem Staate einen wahrhaft glückseligen Menschen geben, sondern dies ist der richtige Gesichtspunkt, dies die richtige Erziehung, dies die erforderlichen Wissenschaften, gleichviel ob sie leicht oder schwer sind, dies der Weg den man gehen muss. Dann wird man auch sich des Frevels enthalten, die Verehrung der Götter zu verabsäumen, nachdem einem so die heilvolle Wahrheit über sie alle richtig vorgetragen und [B] deutlich gemacht worden ist. Wer aber dies alles auf diese Weise sich angeeignet hat, den allein nenne ich einen wahrhaft weisen Mann, und versichere euch auch, zugleich mit ernster Lehre und mit dem heiteren Scherz und Spiel der Dichtung, dass ein solcher, wenn er einst im Tode sein Schicksal erfüllen wird, gleich unmittelbar nach seinem Sterben nicht mehr vielerlei sinnlicher Wahrnehmungen bedürfen, sondern einzigartig geworden und aus der Geteiltheit des Seins zur Einheit gelangt, [C] wahrhaft glücklich und weise sein wird, mag er nun dieses auf Inseln oder festem Lande genießen, und dass sie von ununterbrochener Dauer sein wird. Mag er im öffentlichen oder häuslichen Leben diesen Forschungen sein Leben gewidmet haben, stets werden ihm die Götter dafür die gleiche Vergeltung zu Teil werden lassen. Was ich nun gleich im Anfang sagte, das hat sich jetzt vollständig bewahrheitet, dass es nämlich für die Menschen unmöglich sei, vollkommen und glücklich zu werden, [D] mit Ausnahme weniger. Denn denen, die von Natur göttlicher Art sind und Anlage zur Besonnenheit und jeder anderen Tugend besitzen und außerdem alle zur wahren Glückseligkeit erforderlichen Kenntnisse sich erworben haben, welche dies sind, habe ich so eben auseinandergesetzt, diesen allein ist alles, was Götter den Sterblichen gewähren können, zuteil geworden und ist bei ihnen in befriedigender Weise beschaffen. Darum entscheiden wir uns, teils hier untereinander, dahin, teils erheben wir es öffentlich zum Gesetz, dass diesen allein, wenn sie an das Ziel des Greisenalters gelangt sind, die höchsten Staatswürden übertragen werden, und dass alle anderen Bürger von ihrem Vorbilde geleitet werden sollen, alle Götter und Göttinnen zu ehren, [E] und wir haben sie demgemäß zur frühmorgentlichen Versammlung, nachdem wir sie selber nach dem Maßstabe dieser Weisheit geprüft haben, zu berufen.

EUTHYDEMOS.

(Contentiosus)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke, zweiten Teiles erster Band, dritte Auflage, Berlin 1856,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.*

[\[271 St.1 A\]](#) KRITON: Wer war doch der, Sokrates, mit dem du gestern im Lykeion ein Gespräch führtest? Es stand eine so große Menge Menschen um euch her, dass, als auch ich hinzuging um zu hören, ich nichts deutlich verstehen konnte. Doch beugte ich mich über, um wenigstens zu sehen, da dünkte es mich, es sei ein Fremder mit dem du sprachst. Wer war es doch?

SOKRATES: Welchen magst du nur meinen? Denn nicht einer, sondern zwei waren es.

KRITON: Der, den ich meine, [B] saß der dritte von dir zur Rechten, und zwischen euch saß des Axiochos junger Sohn. Der schien mir ja gar sehr gewachsen zu sein, o Sokrates, und den Jahren nach wohl nicht sehr unterschieden von meinem Kritobulos, aber der ist nur schwächling, jener aber seinen Jahren voraus und von gar hübschem Ansehen.

SOKRATES: Der also, o Kriton, nach welchem du fragst, ist Euthydemos, und der neben mir zur Linken saß, sein Bruder Dionysodoros, der auch seinen Teil hat am Gespräch.

KRITON: Ich kenne keinen von beiden, Sokrates.

[C] SOKRATES: Es sind auch wieder ganz neue Sophisten, wie du leicht denken kannst.

KRITON: Woher denn? Und was für Weisheit bringen sie?

SOKRATES: Ursprünglich sind sie, soviel ich weiß, aus Chios oder sonst wo dorthier, sie waren aber nach Thurii zu den Kolonisten gezogen, und seitdem sie von dort geflüchtet sind, halten sie sich schon mehrere Jahre in der hiesigen Gegend auf. Was aber ihre Weisheit betrifft, nach der du fragst, o Kriton, so ist es zu verwundern, was für Alleswisser sie sind. So dass ich meines Teils bis jetzt noch gar nicht recht wusste, was ein wahrer Pankratiast ist. Diese aber sind [D] die Unüberwindlichen in jeder Art, nicht wie jene Akarnanischen Brüder, den Pankratiasten, denn die verstanden sich nur in den körperlichen Kämpfen. Jene aber sind zum einen nicht nur körperlich ganz vollkommene Meister, und zwar in der Art zu kämpfen, die vor allen andern den Vorzug hat, indem sie vortrefflich verstehen in der Rüstung zu fechten, und auch Andere, wer nur bezahlen will, [\[272 St.1 A\]](#) fähig darin machen. Dann aber auch im Kampf vor Gericht verstehen sie ganz vollkommen selbst den Streit auszufechten und auch andere zu unterrichten im Reden und auch Reden zu schreiben zum Gebrauch bei Gericht. Bis jetzt nämlich waren sie nur hierin Meister, nun aber haben sie ihrer kunstkämpferischen Meisterschaft die Krone aufgesetzt. Denn auch in dem Kampf, der ihnen noch unversucht war, haben sie sich jetzt [B] so eingeübt, dass auch nicht Einer sich gegen sie auch nur wird erheben können, solche Meister sind sie geworden im Gespräch zu streiten und zu widerlegen was jedesmal gesagt wird, gleichviel ob es falsch ist oder wahr. Daher nun, o Kriton, erwäge ich, die Schule dieser Männern zu besuchen, denn sie versprechen, dass sie in kurzer Zeit auch jeden andern eben hierin zum Meister machen wollen.

KRITON: Wie, Sokrates? Wäre dir nicht bange wegen deiner Jahre, ob du nicht schon zu alt bist?

SOKRATES: Nichts weniger, Kriton! Denn ich habe genug, worauf ich mich berufen und verlassen kann, um mich nicht zu fürchten. Denn diese beiden selbst, [C] dass ich es dir nur frei heraus sage, haben erst als alte Leute den Anfang gemacht in dieser Kunst, nach der ich strebe, in dieser Wortstreitkunst, vor dem Jahre aber oder vor zwei Jahren waren sie noch gar nicht weise. Nur vor dem einen ist mir bange, dass ich den Männern nicht etwa selbst Spott zuziehe, wie dem Lyraspieler Konnos, dem Sohn des Metrobios, der mir noch jetzt Unterricht gibt im Lyraspielen. Denn die Knaben, die mit mir zur Schule gehen, lachen immer über mich, und den Konnos nennen sie den Altenleutelehrer. Wenn also nur nicht auch den Fremden [D] jemand einen eben solchen Spottnamen gibt, und sie sich vielleicht eben davor fürchtend mich deshalb nicht annehmen wollen. Indem ich zum Konnos ging, habe ich noch einige andere Alte ermuntert, meine Mitschüler zu werden. Hierbei möchte ich es gern ebenso machen, und auch du könntest einer sein. Als Lockspeise könnten wir vielleicht deine Söhne dazu nehmen, denn gewiss, um nur die zu bekommen, würden sie auch uns unterrichten.

KRITON: Warum denn nicht, Sokrates, wenn du meinst! [E] Zuvor aber erzähle mir doch, worin denn der Männer Weisheit besteht, damit ich sehe, was wir eigentlich lernen werden.

SOKRATES: Das soll dir nicht fehlen zu hören, denn ich dürfte wahrlich nicht sagen, dass ich nicht Acht auf sie gegeben hätte. Sondern gar sehr habe ich Acht gegeben und Alles gar wohl behalten, so dass ich versuchen will, dir von Anfang an alles zu erzählen.

Nämlich gewiss durch eines Gottes Gunst saß ich noch da, wo du mich sahst, im Ankleideraum, allein, und war schon im Begriff gewesen aufzustehen, indem ich es aber tun wollte, kam mir die mir eigene Ahnung, die dämonische. Also setze ich mich wieder, und bald darauf traten [\[273 St.1 A\]](#) diese beiden herein, Euthydemos und Dionysodoros, und mit ihnen noch viele andere, Schüler, glaube ich. Wie sie gekommen waren, gingen sie im überdeckten Gange umher, und mochten kaum zwei oder drei Runden gegangen sein, als Kleinias kam, von dem du sagst, er habe sich so sehr herausgewachsen, was auch ganz richtig ist. Hinter diesem nun kamen viele von seinen Verehrern, unter anderen auch Ktesippos, ein junger Mann aus dem Paianischen Bezirk mit recht guten Naturgaben, nur etwas übermütig, wie die Jugend zu sein pflegt. Als nun Kleinias am Eingange sah, dass ich allein saß, ging er [B] geraden Weges auf mich zu und setzte sich rechts zu mir, wie du auch bemerkt hast. Und als Dionysodoros und Euthydemos ihn ansichtig wurden, blieben sie zuerst stehen, und sprachen mit einander, wobei sie von Zeit zu Zeit nach uns hinsahen, denn ich gab gar genau Achtung auf sie, endlich kamen sie, und der eine, Euthydemos, setzte sich zu dem Knaben, der andere zu mir, linker Hand.

Ich begrüßte sie also als solche, die ich seit langer Zeit nicht gesehen, und sagte dann zum Kleinias: Diese Männer, o Kleinias, sind große Meister, [C] hier Euthydemos und Dionysodoros, und das gar nicht in kleinen Dingen, sondern in sehr wichtigen. Alles nämlich was zum Kriege gehört verstehen sie, was nur einem, der ein großer Feldherr werden will, nötig ist, die Anordnung und Führung der Heere, und was, wer in Waffen fechten will, lernen muss. Auch sind sie im Stande einen dahin zu bringen, dass er vermöge sich selbst zu helfen vor Gericht, wenn ihm Jemand Unrecht tut.

Wie ich nun dieses gesagt, wurde ich von ihnen verhöhnt, wenigstens lachten sie sich einander zu, und Euthydemos sprach: Das ist gar nicht mehr unser Geschäft, o Sokrates, sondern nur noch [D] beiläufig betreiben wir das.

Darüber verwunderte ich mich, und sprach: Dann müsst ihr ja einen ganz herrlichen Gegenstand euren Geschäftes haben, wenn solche Dinge euch nur noch das Beiläufige sind. Bei den Göttern also, sagt mir, was ist dieses herrliche?

Die Tugend, o Sokrates, sagte er, glauben wir einem Jeden aufs Beste und Schnellste mitteilen zu können.

O Zeus, sprach ich, was für ein großes Wort redet ihr! Wie seid ihr zu [E] diesem Glücksfund gekommen? Ich dachte noch immer von euch, wie ich nur eben sagte, dass ihr hierin vorzüglich Meister wäret, in Waffen zu kämpfen, und rühmte das auch von euch. Denn als ihr euch zum ersten Mal hier aufgehalten habt, erinnere ich mich, dass ihr euch dessen rühmtet. Wenn ihr aber

jetzt in der Tat diese neue Erkenntnis besitzt, so seid mir gnädig und barmherzig. Denn gerade als wäret ihr Götter muss ich euch anreden und euch bitten, das vorher Gesagte zu verzeihen. [\[274 St.1 A\]](#) Aber seht doch zu, Euthydemos und Dionysodoros, ob ihr auch wahr gesprochen habt. Denn die Verheißung ist so groß, dass es kein Wunder ist, ungläublich zu sein.

Sei nur ganz gewiss, Sokrates, sagten sie, dass sich dies so verhält.

Dann preise ich euch glückselig wegen dieses Besitzes, weit mehr als den persischen Großkönig wegen seiner Macht. Das aber sagt mir nur, ob ihr gesonnen seid, euch mit dieser Weisheit öffentlich zu zeigen, oder was ihr hierüber beschlossen habt?

Eben dazu sind wir gekommen, o Sokrates, um sie zu verkünden [B] und zu lehren, wenn jemand lernen will.

Dass dieses alle wollen werden, welche sie noch nicht besitzen, dafür leiste ich euch Bürgschaft, zuerst ich, dann dieser Kleinias und nächst uns Ktesippos hier und diese andern auch, sprach ich, indem ich auf die Liebhaber des Kleinias zeigte, die schon um uns herum standen. Denn Ktesippos hatte weit weg vom Kleinias gesessen, wie mich dünkt, wie aber Euthydemos, indem er mit mir sprach, sich vorbeugte, weil nämlich Kleinias zwischen uns saß, [C] nahm er dem Ktesippos die Sicht auf ihn. Ktesippos also, der teils seinen Liebling sehen wollte, teils auch gern genau zuhören mag, sprang zuerst auf und stellte sich uns gerade gegenüber. Das taten denn hernach auch die übrigen, die Liebhaber des Kleinias sowohl als die Freunde des Dionysodoros und Euthydemos. Diese also zeigte ich dem Euthydemos, und sagte, sie alle hätten Lust zu lernen. Ktesippos nun bekannte sich sehr bereitwillig dazu und auch die übrigen, und alle insgesamt redeten ihnen zu, zu zeigen, was ihre Weisheit eigentlich vermöge.

[D] Darauf sagte ich, o Euthydemos und Dionysodoros, auf alle Weise seid doch sowohl gegen diese gefällig, als auch mir zu Liebe, gebt uns eine Probe. Zwar alles Wesentliche der Sache selbst uns hier vorzutragen, wäre offenbar zu viel, allein so viel sagt mir wenigstens, ob ihr nur den, welcher schon überzeugt ist, dass er es von euch lernen muss, zu einem tugendhaften Manne zu machen vermögt, oder auch jenen, der noch nicht davon überzeugt ist, weil er entweder überhaupt die ganze Sache nicht glaubt, dass die Tugend lehrbar ist, oder [E] doch, dass ihr nicht Lehrer derselben seid? Sprechet, ist dies die Sache derselben Kunst, auch den so Denkenden zu überzeugen, dass sowohl die Tugend lehrbar ist, als auch ihr diejenigen seid, bei denen einer sie am besten lernen könnte, oder einer andern?

Eben derselben, o Sokrates, sprach Dionysodoros.

Ihr also, sprach ich, o Dionysodoros, versteht unter den jetzt lebenden Menschen am besten zum Bemühen um Tugend und [\[275 St.1 A\]](#) zum Fleiß in der Philosophie anzuleiten?

Das glauben wir allerdings, o Sokrates.

Von allem übrigen, sagte ich, mögt ihr uns ein andermal eine Probe ablegen, nur eben dies eine zeigt uns jetzt. Überzeugt uns diesen Jüngling hier, dass man sich um die Philosophie bemühen und Fleiß auf die Tugend wenden müsse, und werdet dadurch mir und allen diesen gefällig. Denn so steht es mit diesem Knaben: ich und alle diese tragen gar großes Verlangen, dass er ein recht vortrefflicher Mann werden möge. Er ist nämlich des Axiochos Sohn, [B] ein Enkel also des älteren Alkibiades und ein leiblicher Vetter des jetzigen, und heißt Kleinias. Nun ist er noch jung, also tragen wir Sorge für ihn, begreiflich bei seiner Jugend, dass nicht etwa jemand früher sein Gemüt zu anderen Bestrebungen hinlenke und er uns verderbt werde. Ihr beide kommt uns daher höchst gelegen, also wenn ihr nichts dawider habt, so macht einen Versuch mit dem Knaben, und unterredet euch mit ihm in unserer Gegenwart.

Als ich noch kaum eben dieses gesagt hatte, sprach Euthydemos gleich ganz beherzt und zuversichtlich: [C] Gewiss wir haben nichts dawider, Sokrates, wenn der junge Mensch nur wird antworten wollen.

Daran, sagte ich, ist er uns ja schon gewöhnt. Denn gar oft reden ihn diese an, und fragen ihn vielerlei und besprechen sich mit ihm, so dass er schon ziemlich unbefangen ist im Antworten.

Was also nun folgt, o Kriton, wie soll ich dir das nur gut genug erzählen? Denn wahrlich es ist keine kleine Sache, so unerdenklich tiefe Weisheit ordentlich und gehörig [D] wieder vortragen zu können, so dass ich, wie die Dichter, wohl nötig habe, beim Anfang der Erzählung die Musen anzurufen und die Mnemosyne.

Euthydemos also begann damit ungefähr, wie ich glaube, O Kleinias: Welche von beiden unter den Menschen sind denn die, welche lernen, die Klugen oder die Dummen?

Der Knabe aber, wie es denn eine schwere Frage war, errötete [E] und sah mir verlegen in die Augen. Und da ich merkte, dass er verwirrt war, sprach ich: Nur unverzagt, lieber Kleinias, und antworte wacker eins von beiden, welches dir einleuchtet, denn wahrscheinlich wirst du großen Nutzen davon haben.

Indem bückte sich Dionysodoros zu mir, und sagte mir leise ins Ohr mit lächelndem Angesicht: Ganz sicher, Sokrates, sage ich dir vorher, was der junge Mensch auch antwortet, er wird zu Schanden gemacht werden.

Und noch indem er mir das sagte, hatte auch Kleinias schon geantwortet, so dass ich nicht einmal dem Jüngling zurufen konnte, sich vorzusehen.

[\[276 St.1 A\]](#) Er hatte aber geantwortet, die Klugen wären die Lernenden.

Da fragte Euthydemos weiter: Gibt es auch Lehrer, oder nicht?

Das gab er zu.

Und die Lehrer sind doch der Lernenden Lehrer, wie der Musiklehrer und der Schreibmeister waren doch deine und der andern Knaben Lehrer, und ihr wart Schüler?

Das bejahte er.

Nicht wahr nun, als ihr lerntet, wusstet ihr das noch nicht, was ihr lerntet?

Nein, sagte er.

Wart ihr nun etwa klug damals, als ihr das nicht wusstet.

Nein freilich, sagte er.

Wenn also nicht klug, dann dumm?

Freilich wohl.

Ihr also, [B] als ihr lerntet, was ihr nicht wusstet, lerntet als dumme?

Der Knabe winkte zu.

Die Dummen also lernen, o Kleinias, und nicht die Klugen wie du meinst.

Als er dies gesagt hatte, erhoben, wie ein Chor, wenn der, welcher es einübt, das Zeichen gegeben hat, so einmütig alle jene, die den Euthydemos und den Dionysodoros begleitet hatten, ein großes Beifallsgetöse und Gelächter.

Und ehe noch der junge Mensch wieder gehörig zu Atem kommen konnte, nahm Dionysodoros das Wort auf und sagte: Wie doch, Kleinias, wenn euch nun der Lehrer etwas vorsagte, welche [C] Knaben lernten dann das Vorgesagte, die Klugen oder die Dummen?

Die Klugen, sprach Kleinias.

Die Klugen also lernen, und nicht die Dummen, und nicht richtig hast du etwas eben dem Euthydemos eingestanden.

Auch hier wiederum lachten und lärmten die Verehrer der beiden Männer und zwar ganz begeistert vor Bewunderung ihrer Weisheit. Wir Andern aber waren wie betäubt und schwiegen.

Als nun Euthydemos merkte, dass wir so verdutzt waren, ließ er, damit wir ihn noch mehr bewundern sollten, den Knaben noch nicht los, sondern fragte weiter, [D] und wie gute Tänzer drehte er die Frage hin und her auf derselben Stelle herum, und sagte: Welches von beiden lernen denn aber die Lernenden, was sie wissen oder was sie nicht wissen?

Da flüsterte mir Dionysodoros abermals ganz leise zu, und sagte: Auch das, Sokrates, ist wiederum ein solches Stück wie das vorige.

O Zeus, sprach ich, auch das Vorige ja schien uns eine gar herrliche Frage!

Ja, Sokrates, sagte er, unsere Fragen sind lauter solche unentrinnbare Schlingen.

Daher, sprach ich, habt ihr auch, [E] wie man sieht, großen Ruhm und Beifall unter euren Schülern.

Unterdessen nun hatte Kleinias dem Euthydemos geantwortet, die Lernenden lernten, was sie nicht wüssten.

Jener aber fragte ihn nach derselben Weise, wie beim vorigen: [\[277 St.1 A\]](#) Wie, sagte er, kennst du nicht die Buchstaben?

Ja, sprach er.

Und zwar alle?

Das bejahte er.

Wenn nun jemand etwas vorsagt, was es auch sei, sagt er nicht Buchstaben vor?

Das gestand er ein.

Von dem also, was du weißt, sagt er etwas vor, wenn du sie doch alle weißt.

Auch das gestand er ein.

Wie also, sprach er, lernst denn du etwa nicht, was einer vorsagt, wer aber die Buchstaben nicht weiß, der lernt es?

Nein, antwortete er, sondern ich lerne es.

Also was du weißt, sprach er, lernst du, wenn du doch sämtliche Buchstaben weißt?

Das gab er zu.

Also hast du nicht richtig geantwortet, sagte er.

Und noch hatte Euthydemos dieses nicht völlig ausgesprochen, als Dionysodoros die Rede wie einen Ball abfing, und wieder nach dem Knaben [B] hinwarf, und sagte: Euthydemos hintergeht dich, o Kleinias, denn sage mir, heißt nicht lernen eine Erkenntnis desjenigen bekommen was man lernt?

Das gab Kleinias zu.

Und wissen, sprach er, heißt das etwas anderes, als eine Erkenntnis schon haben?

Darin stimmte er ein.

Nichtwissen also heißt noch nicht Erkenntnis haben?

Das gestand er ihm ein.

Welche von beiden nun sind die, die etwas bekommen? Die es schon haben, oder die nicht?

Die es nicht haben.

Und du hast doch eingestanden, dass zu diesen auch die Nichtwissenden gehören, [C] zu den Nichthabenden?

Er winkte zu.

Und zu den Bekommenden gehören doch die Lernenden, aber nicht zu den Habenden?

Das bejahte er.

Die Nichtwissenden also, sprach er, lernen, o Kleinias, aber nicht die Wissenden.

Nun fiel Euthydemos, gleichsam den dritten Gang beginnend, noch einmal gegen den Jüngling aus.

Ich aber, da ich sah, wie der Knabe so in Bedrängnis war, wollte ihm einige Ruhe verschaffen, damit er nicht verzagte, ich redete ihm daher zu und sagte: [D] Wundere dich nicht, Kleinias, wenn diese Reden dir ungewohnt scheinen. Denn du merkst vielleicht nicht, was eigentlich die Fremden mit dir vornehmen, dasselbe nämlich, was bei der Weihung der Korybanten geschieht, wenn sie den auf den Thron setzen, den sie einweihen wollen. Denn auch dabei ist doch ein Tanz und Scherz, wie du weißt, wenn du schon eingeweiht bist. So auch diese beiden [E] jetzt tun

nichts, als dass sie den Chor um dich herumführen, und gleichsam im Scherz dich umtanzen, bis sie dich hernach einweihen. Jetzt also denke dir, dass du nur den ersten Anfang der sophistischen Heiligtümer hörst. Denn das erste muss sein, wie Prodikos sagt, dass man den richtigen Gebrauch der Worte erlerne, wie dir die Fremden nun eben zeigen, dass du nicht wusstest, wie die Menschen das Wort Lernen zwar davon gebrauchten, wenn einer, der bis dahin noch gar keine Kenntnis eines Gegenstandes hatte, die Kenntnis davon nun bekommt, [\[278 St.1 A\]](#) wie sie aber auch dasselbe gebrauchten, wenn einer, der diese Kenntnis schon hat, mit dieser Kenntnis eben diesen Gegenstand betrachtet, wenn er behandelt oder besprochen wird. Zwar nennt man dies häufiger erfahren als lernen, bisweilen aber doch auch lernen. Dies nun, wie sie dir zeigen, ist dir entgangen, dass dasselbe Wort auf ganz entgegengesetzt beschaffene Menschen geht, auf Wissende und Nichtwissende. Fast ebenso war auch das bei der zweiten Frage, als sie dich fragten, welches von beiden wohl die Menschen lernten, ob [B] was sie wissen oder was nicht. Dergleichen nun ist in der Beschäftigung mit Kenntnissen nur Scherz, darum sage ich auch, dass diese mit dir scherzen. Scherz nenne ich es aber deshalb, weil, wenn einer auch Vieles oder Alles dergleichen lernte, er doch von den Gegenständen selbst um nichts besser wüsste, wie sie sich verhalten, sondern nur geschickt sein würde, seinen Scherz mit andern zu treiben, indem er ihnen durch die Vieldeutigkeit der Worte ein Bein stellen und sie zu Fall bringen könnte, wie wenn jemand einem, der sich setzen will, [C] den Stuhl wegzieht, und sich dann freut und lacht, wenn er ihn rücklings hinfallen sieht. Dieses also denke dir, dass die Männer dir nur zum Scherz angetan haben. Nun aber, nach diesem werden sie dir gewiss auch das rechte Ernsthafte zeigen. Und das will ich ihnen jetzt zeigen, damit sie mir leisten, was sie mir versprochen haben. Sie sagten nämlich, sie wollten uns etwas zeigen von ihrer Kunst zum Streben nach Tugend anzuregen, nun aber, dünkt mich, haben sie eben geglaubt, erst mit dir scherzen zu müssen.

[D] Dieses also möge von euch gescherzt gewesen sein, o Dionysodoros und Euthydemos, und vielleicht ist es dessen genug. Nun aber nach diesem, zeigt uns auch wirklich eure Kunst, indem ihr den jungen Menschen aufmuntert, wie man auf Weisheit und Tugend Fleiß verwenden muss. Zuvor aber will ich euch zeigen, wie ich es mir denke, und in welcher Art ich es von euch zu hören wünsche. Wenn euch nun dünkt, dass ich mich als ein Unkundiger auf eine lächerliche Art dabei anstelle, so lacht mich dennoch nicht aus. Denn nur aus Verlangen eure Weisheit zu hören, will ich mir ein Herz fassen, vor euch aufs Geratewohl und unvorbereitet zu reden. Nehmt euch also zusammen, und hört mich ohne Gespötte an, ihr selbst und [E] eure Schüler, und du, Sohn des Axiochos, antworte mir.

Wollen wohl wir Menschen alle uns wohl befinden? Oder gehört schon diese Frage zu dem, wovon mir eben bange war, dem Belachenswerten? Denn unverständlich ist es ja wohl, dergleichen auch nur zu fragen, denn welcher Mensch wollte sich wohl nicht wohl befinden?

Gewiss keiner, antwortete Kleinias.

[\[279 St.1 A\]](#) So ist es, sprach ich. Nur aber weiter, da wir uns also wohl befinden wollen, wie können wir es denn? Etwa wenn wir viel Gutes hätten? Oder ist dies noch einfältiger als jenes? Denn auch das ist ja deutlich genug, dass es sich so verhält.

Darin stimmte er mir bei.

Wohlan denn, was aber unter allen Dingen ist uns wohl gut? Oder ist auch das nicht schwer, und gehört keineswegs ein außerordentlicher Mann dazu um es zu finden? Denn jeder würde uns ja wohl sagen, reich sein wäre gut. Nicht wahr?

Freilich, sagte er.

Nicht auch gesund sein und schön sein, und das übrige, [B] was den Leib betrifft, in gutem Stande haben?

Das dünkte ihn ebenfalls.

Aber ausgezeichnete Geburt, und Macht und Ansehen in seinem Vaterlande ist doch offenbar auch etwas Gutes?

Das gab er zu.

Was, sprach ich, ist uns nun wohl noch Gutes übrig? Denn was ist wohl besonnen sein, und gerecht und tapfer? Wie, um Zeus willen, glaubst du, Kleinias, werden wir das Richtige nennen, wenn wir auch dies als Gutes setzen, oder wenn nicht? Denn dies könnte vielleicht manchem zweifelhaft sein. Du aber, wie meinst du?

Gut ist es, sagte Kleinias.

Wohl, sprach ich, und die Weisheit, wo wollen wir sie einreihen? Unter das Gute, oder [C] wie meinst du?

Unter das Gute.

Besinne dich nun, dass wir ja nicht vielleicht etwas Gutes auslassen, das der Rede wert wäre.

Ich denke ja nicht, sagte Kleinias.

Da besann ich mich noch, und sprach: Beim Zeus, hätten wir doch bald das größte unter allen Gütern ausgelassen.

Welches doch? fragte er.

Das gute Glück, o Kleinias, welches alle, auch die Einfältigsten, für das größte unter allem Guten halten.

Du hast Recht, sprach er.

Da besann ich mich wieder [D] anders, und sagte: Beinahe hätten wir uns lächerlich gemacht vor diesen Fremden, ich und du, Sohn des Axiochos!

Wie denn so? sprach er.

Weil wir das Glück schon im Vorigen gesetzt hatten, und nun noch einmal von demselben reden wollten.

Wie ist nur wieder dieses?

Das ist ja doch lächerlich, sagte ich, was schon lange dasteht noch einmal hinstellen wollen, und zweimal dasselbe sagen.

Wie meinst du das aber? sprach er.

Die Weisheit ist ja eben gutes Glück, das kann ja jedes Kind einsehen.

Darüber wunderte er sich, so neu und einfältig ist er noch. Und ich, da ich merkte, dass er sich wunderte, sprach: Weißt du etwa nicht, Kleinias, dass im guten Flötenspielen [E] die Flötenspieler die glücklichsten sind?

Das gab er zu.

Und, sprach ich, im Schreiben und Lesen der Buchstaben die Schulmeister?

Freilich.

Und wie in Gefahren zur See, glaubst du, dass irgendein anderer glücklicher ist als ein weiser Steuermann, wenn man im Allgemeinen spricht?

Gewiss nicht.

Und wie, wenn du zu Felde gezogen wärest, mit welchem von beiden möchtest du am liebsten Gefahr und Glück teilen, mit einem weisen Heerführer [\[280 St.1 A\]](#) oder mit einem ungeschickten?

Mit einem weisen.

Und wenn du krank wärest, mit wem möchtest du lieber die Gefahr bestehen, mit einem weisen Arzt oder mit einem ungeschickten?

Mit einem weisen.

Nicht wahr, weil du glaubst, besseres Glück zu haben, wenn du mit einem weisen zu schaffen hast, als wenn mit einem ungeschickten?

Das gab er zu.

Die Weisheit also macht, dass die Menschen in allen Dingen Glück haben. Denn nie wird einer aus Weisheit etwas verfehlen, sondern immer richtig handeln und es erlangen. Denn sonst wäre es ja keine Weisheit mehr.

Und so wurden wir [B] am Ende einig darüber, ich weiß nicht wie, überhaupt verhielte es sich immer so, dass wenn Weisheit da wäre, bei wem sie wäre, der keines guten Glückes weiter bedürfe. Nachdem wir nun hierin übereingekommen, befragte ich ihn noch einmal um das vorher Eingestandene, wie es wohl damit stände.

Wir hatten eingestanden, sprach ich, wenn wir viel Gutes hätten, dann würden wir glücklich sein und uns wohl befinden.

Das gab er zu.

Würden wir also glücklich sein vermöge [C] des vorhandenen Guten, wenn es uns nutzte, oder wenn es uns nicht nutzte?

Wenn es uns nutzte, sprach er.

Und würde es uns wohl nutzen, wenn wir es nur hätten, und es nicht gebrauchten? Wie wenn wir viel Speisen hätten, äßen aber nicht, oder Getränk und tranken nicht, hätten wir dann einen Nutzen davon?

Nicht füglich, sprach er.

Und wie alle Künstler, wenn ihnen alle Erfordernisse zur Hand wären, jedem zu seinem Werk, [D] sie bedienen sich deren aber nicht, würden sich diese dann wohl befinden und wohl handeln vermöge dieses Besitzes, weil sie doch alles haben, was ein Künstler haben muss? Wie der Zimmermann, wenn der alle Werkzeuge bereit hätte und auch Holz genug, zimmerte aber nicht, hätte er wohl irgend Nutzen von seinem Besitz?

Ganz und gar keinen, sprach er.

Wie nun, wenn jemand Reichtum besäße und alles Gute, dessen wir vorhin erwähnten, gebrauchte es aber nicht, würde der glücklich sein durch den Besitz dieses Guten?

[E] Nicht eben, Sokrates.

Wer also glücklich sein soll, sprach ich, der muss, wie es scheint, dergleichen Güter nicht nur besitzen, sondern auch gebrauchen, oder der Besitz wird ihm zu nichts nutz.

Du hast Recht.

Ist nun dieses etwa schon alles, mein Kleinias, um jemand glücklich zu machen, dass er das Gute habe und gebrauchte?

Mich dünkt ja.

Etwa nur, sprach ich, wenn er es recht gebraucht, oder auch wenn nicht?

Wenn recht.

Wohl gesprochen, sagte ich. Denn weit ärger, denke ich, ist es, wenn jemand irgendetwas unrecht gebraucht, als wenn er es ganz bei Seite lässt. Denn jenes ist übel, dieses aber weder gut noch übel. [\[281 St.1 A\]](#) Oder wollen wir nicht so sagen?

Er räumte es ein.

Wie nun? In jener Behandlung und Gebrauch des Bauholzes, gibt es da etwas anderes, was den rechten Gebrauch bewirkt, als die Einsicht des Zimmermanns?

Wohl nicht, sagt er.

Ebenso auch wohl in der Behandlung der Gerätschaften ist es die Einsicht, was die Richtigkeit bewirkt.

Das dünkte ihn auch.

Also auch wohl, sprach ich, im Gebrauch der zuerst angeführten Güter, des Reichtums, der Gesundheit und Schönheit, war es die Einsicht, die [B] zum richtigen Gebrauch aller dieser Dinge die Behandlung derselben anführt und leitet, oder etwas anderes?

Das Wissen, sagte er.

Nicht nur gut Glück also, sondern auch gutes Gedeihen, wie es scheint, gewährt die Einsicht dem Menschen bei jedem Besitz und Betrieb.

Er gestand es ein.

Ist also wohl, beim Zeus, sprach ich, irgendein anderer Besitz etwas nutz ohne Einsicht und Weisheit? Würde wohl ein Mensch Vorteil haben, wenn er auch noch so viel besäße und täte, [C] der keine Vernunft hat? Oder mehr Vorteil, wenn er zwar wenig, aber Vernunft hat? Überlege es nur so: Würde er nicht, wenn er weniger täte, auch weniger Fehler machen? Und wenn er weniger Fehler machte, sich auch weniger schlecht befinden? Und wenn er sich weniger schlecht befände, auch weniger elend sein?

Gewiss, sagte er.

In welchem Falle nun würde einer wohl weniger tun, wenn er arm wäre, oder reich?

Wenn arm, sagte er.

Und wenn er schwach wäre oder wenn stark?

Wenn schwach.

Und wenn angesehen oder unangesehen?

[D] Wenn unangesehen.

Und würde wohl ein Tapferer und Besonnener weniger tun oder ein Feiger?

Ein Feiger.

Auch ein Träger täte wohl eher weniger als ein Arbeitsamer?

Das räumte er ein.

Und ein Langsamer als ein Behender? Und wer schlecht sieht und hört eher als wer scharf?

Dergleichen alles gaben wir einander zu.

Im Allgemeinen also, sprach ich, scheint es, o Kleinias, dass von all dem insgesamt, was wir zuerst Güter nannten, nicht in der Art [E] könne die Rede sein, als ob es stets von Natur gut wäre. Sondern, wie es scheint, verhält es sich so: Wenn Torheit darüber gebietet, sind diese Dinge umso größere Übel als ihr Gegenteil, je mehr sie im Stande sind dem Gebietenden, welcher ja im Übel ist, Dienst zu leisten, wenn aber Einsicht und Weisheit, dann sind sie größere Güter, für sich genommen aber sind weder die einen noch die andern irgendetwas wert.

Offenbar, sprach er, scheint es sich zu verhalten, wie du sagst.

Was folgt uns nun aus dem Gesagten? Etwas anderes, als dass von allem übrigen nichts weder gut ist noch übel, von diesen zweien aber die Weisheit das Gute ist und die Torheit das Übel?

Das gestand er zu.

[\[282 St.1 A\]](#) So lasse uns, sagte ich, nun auch noch das Übrige betrachten. Da wir nämlich glücklich zu sein alle streben, und sich gezeigt hat, dass wir dies werden durch den Gebrauch der Dinge, und zwar den richtigen Gebrauch, diese Richtigkeit aber und das glückliche Gelingen uns aber von der Einsicht abhing, so muss demnach, wie man sieht, auf jede Weise ein jeder Mensch dafür sorgen, dass er so weise werde als möglich. Oder nicht?

Ja, sagte er.

So dass er glaubt, hiermit gebühre ihm weit mehr [B] von seinem Vater versorgt zu werden als mit Geld, und von seinen Vormündern und Freunden, anderen sowohl als solchen, die sich seine Liebhaber nennen, und von Fremden sowohl als Bürgern, und dass er also bittet und fleht ihm Weisheit mitzuteilen, und es für nichts Schändliches oder Strafbares hält, o Kleinias, um deswillen dienstbar zu sein, dem Liebhaber sowohl, als jedem andern Menschen freiwillig zu jedem ehrenvollen Dienst verpflichtet, um nur weise zu werden. Oder, sprach ich, dünkt es dich nicht so?

Allerdings, sagte er, dünkt mich vollkommen richtig, [C] was du sagst.

Wenn nämlich, o Kleinias, sprach ich, die Weisheit lehrbar ist, und sich nicht etwa nur von selbst bei den Menschen einstellt. Denn dies haben wir noch zu erwägen, und es ist noch nichts darüber festgehalten zwischen dir und mir.

Ich wenigstens, o Sokrates, denke dass sie lehrbar ist.

Darüber war ich erfreut, und sagte: Sehr schön gesprochen, bester Mann, und sehr wohl hast du daran getan, mich einer großen Untersuchung eben dieses Gegenstandes zu entheben, ob nämlich die Weisheit lehrbar ist oder nicht. Nun also, da du glaubst, [D] sowohl, dass sie lehrbar ist, als auch dass sie allein unter allen Dingen den Menschen selig und glücklich macht, kannst du wohl anders darüber denken, als dass man die Weisheit suchen müsse, und selbst auch gesonnen sein dieses zu tun?

Allerdings, sagte er, so sehr als irgend möglich.

Als ich nun dieses zu meiner Freude vernommen, sprach ich: Dies also wäre mein Beispiel, o Dionysodoros und Euthydemos, wie ich wünsche, dass eine ermahnende Rede sein soll, ganz unkünstlerisch vielleicht, und nur mit Not gar weitläufig zu Stande gebracht. Welcher von euch beiden [E] nun aber will, der zeige sich uns, indem er eben dieses nach der Kunst tut. Oder wenn ihr das nicht wollt, so zeigt dem jungen Menschen, was nun zunächst auf das folgt, wo ich stehen geblieben bin, ob er nämlich jede Erkenntnis erwerben muss, oder ob es irgend eine einzelne gibt, welche er bekommen und dadurch glücklich und zu einem trefflichen Manne werden muss, und welche dies ist. Denn wie ich schon am Anfang sagte, gar viel ist uns daran gelegen, dass dieser Jüngling weise und gut werde.

[\[283 St.1 A\]](#) Dies also sagte ich, o Kriton, und war sehr begierig zu sehen was nun hierauf folgen würde, und gab recht Acht, auf welche Art sie die Rede aufgreifen, und wobei sie anfangen würden, dem Jüngling zuzureden, dass er Weisheit und Tugend üben solle. Der ältere von ihnen also, Dionysodoros, begann zuerst die Rede, und wir alle sahen auf ihn in der Erwartung, ganz wunderbare Dinge sogleich zu vernehmen. Was uns denn auch begegnete, denn eine ganz bewundernswürdige Rede, o Kriton, begann [B] der Mann, welche dir wohl lohnen wird zu hören, wie anregend zur Tugend die Kraft seiner Rede war.

Sagt mir doch, sprach er, Sokrates und ihr übrigen, die ihr zu wünschen äußert, dass dieser junge Mensch weise werden möge, scherzet ihr nur, indem ihr dieses sagt, oder meint und wünschet ihr es wirklich im Ernst?

Da dachte ich, sie hätten wohl auch zuerst schon geglaubt, dass wir scherzten, als wir sie beide aufforderten, sich mit dem Knaben zu unterreden, und dass sie eben deshalb mit ihm gescherzt und nichts ernstliches getrieben hätten. Weil [C] ich nun dies dachte, beteuerte ich noch kräftiger, dass wir es im höchsten Ernste meinten.

Da sagte Dionysodoros: Bedenke dir es wohl, Sokrates, dass du nicht hernach leugnen musst, was du jetzt sagst.

Ich habe es schon bedacht, sprach ich, und es hat keine Not, dass ich es jemals ableugnen sollte.

Was sagt ihr also, sprach er, ihr wollt, dass er weise werde?

Allerdings.

Jetzt aber, sprach er, was ist wohl Kleinias, weise oder nicht?

Nein, sagt er ja selbst, er ist aber, sprach ich, eben kein Prahler.

Und ihr, sprach er, wollt, er soll weise werden, und nicht unweise sein?

Das gestanden wir ein.

Also, der er [D] nicht ist, wollt ihr, dass er werde, der er aber jetzt ist, dass er nicht mehr sei?

Als ich das hörte, geriet ich schon ganz in Verwirrung. Er aber benutzte sogleich meine Verwirrung und sagte weiter: Aber wenn ihr wollt, dass er nicht mehr sei, der er ist, so wollt ihr ja, wie es scheint, dass er untergehe. Und das sind mir doch vortreffliche Freunde und Liebhaber, welche so über alles darauf ausgehen, dass ihr Liebling untergehe.

Und als Ktesippos das hörte, verdross es ihn seines Lieblings wegen, und er sagte: Du Thurischer Fremdling, wenn es nicht zu unfein wäre zu sagen, so wollte ich dir auf den Kopf zusagen, was für eine Absicht du [E] dabei hast, mir und den andern das anzulügen, was, wie ich meine, schon zu sagen frevelhaft ist, dass ich wollte, dieser käme um!

Wie doch Ktesippos, sprach Euthydemos, glaubst du, es sei möglich zu lügen?

Beim Zeus, ja, antwortete er, wenn ich nicht von Sinnen bin.

Indem man von der Sache spricht, von der die Rede ist, oder indem man nicht von ihr spricht?

Indem man von ihr spricht, sagte er. [\[284 St.1 A\]](#)

Indem er nun von ihr spricht, spricht er doch nicht von etwas anderem was ist, sondern eben von jenem, von dem er spricht?

Wie anders? sprach Ktesippos.

Und jenes, von dem er spricht, gehört doch auch zu dem was ist, und ist eines davon abgesondert von dem übrigen?

Allerdings.

Wer also von jenem spricht, spricht aus, was ist, und wer spricht was ist, der spricht auch Wahres, so dass Dionysodoros, wenn er spricht was ist, auch wahr spricht und dir nichts anlügt.

Ja, sagte Ktesippos, aber wer das sagt, o Euthydemos, der sagt nicht, was ist.

[B] Darauf sagte Euthydemos: Aber das Nichtseiende, nicht wahr, ist nicht?

Es ist nicht.

Nicht wahr also, das Nichtseiende ist nirgend seiend?

Nirgend.

Kann nun wohl jemand mit diesem Nichtseienden irgendetwas tun, so dass er jenes mache, wer es auch sei, das nirgend Seiende?

Mich dünkt wohl nicht, sprach Ktesippos.

Wie nun die Redner, wenn sie vor dem Volke sprechen, tun sie nichts?

Sie tun allerdings etwas.

Und wenn sie tun, so machen sie auch?

Ja.

[C] Das Sprechen ist also ein Tun und Machen?

Das gab er zu.

Also spricht auch niemand von dem, was nicht ist, denn er machte es alsdann. Du aber hast eingestanden, dass niemand das Nichtseiende machen könne. So dass nach deiner Rede niemand Falsches spricht, sondern, wenn Dionysodoros spricht, so spricht er auch Wahres und was ist.

Beim Zeus, Euthydemos, sagte Ktesippos, gewissermaßen spricht er freilich von dem was ist, aber nicht so, wie es sich verhält.

Was sagst du, Ktesippos, sprach Dionysodoros, gibt es welche, die von den Dingen so sprechen, wie sie sich verhalten?

[D] Freilich, sagte jener, alle Ehrenwerten, und die wahr sprechen.

Wie nun? Verhält sich nicht das Gute gut und das Schlechte schlecht?

Das gab er zu.

Und ehrenwerte Leute, behauptest du, sprechen von den Dingen, wie sie sich verhalten?

Das behaupte ich.

Also schlecht sprechen die Guten vom Schlechten, wenn sie so davon sprechen wie es sich verhält?

Ja, beim Zeus, sprach jener, gar sehr, von allen schlechten Menschen, unter welche du, wenn du mir folgst, dich hüten wirst zu gehören, damit die Guten nicht schlecht von dir sprechen. Denn das wisse nur, dass die Guten allerdings von den Schlechten schlecht sprechen.

Sprechen sie, [E] sagte Euthydemos, etwa auch von den Großen groß, und von den Warmen warm?

Allerdings freilich, sprach Ktesippos, und gewiss sprechen sie auch von den Frostigen frostig, und sagen auch, dass ihre Redeweise so ist.

Du schimpfst, Ktesippos, sprach Dionysodoros, du schimpfst.

Beim Zeus, Dionysodoros, ich nicht, sprach Ktesippos, denn ich bin dir gut. Sondern ich ermahne dich nur als Freund, und gebe mir Mühe dich zu bewegen, dass du nie wieder in meiner Gegenwart so ungeschliffen sagen mögest, [\[285 St.1 A\]](#) ich wollte, dass diejenigen umkämen, die ich am höchsten achte.

Da mir nun schien, als würden sie zu heftig gegeneinander, wendete ich mich scherzend an den Ktesippos, und sagte: Mich dünkt, Ktesippos, wir sollten von den Fremden annehmen, was sie sagen, wenn sie uns davon mitteilen wollen, und uns nicht um Worte streiten. Denn wenn sie verstehen, Menschen auf solche Weise untergehen zu lassen, dass sie sie aus Schlechten und Unvernünftigen zu Guten und Vernünftigen machen, mögen sie nun einen solchen Tod und Untergang [B] selbst erfunden oder von andern gelernt haben, dass sie einen als einen Schlechten untergehen und als einen Guten wieder hervorkommen lassen, wenn sie dies verstehen, und offenbar verstehen sie es, denn sie sagten ja, dies wäre ihre neuerdings erfundene Kunst, die Menschen aus Schlechten zu Guten zu machen, so wollen wir ihnen beiden dies zugestehen. Mögen sie uns den Knaben umbringen und ihn dann vernünftig machen und uns übrige insgesamt dazu. Wenn aber ihr Jüngeren euch fürchtet, so mag, wie am Karier, an mir der Versuch gemacht werden. [C] Denn ich, da ich ohnedies schon alt bin, bin bereit, die Gefahr zu bestehen, und übergebe mich hier dem Dionysodoros wie der Kolchischen Medeia, er bringe mich um, ja er koche mich, wenn er will, und alles was er will soll ihm freistehen, nur bringe er mich als einen Guten wieder zum Vorschein.

Darauf sagte Ktesippos: Auch ich, o Sokrates, bin bereit mich den Fremden hinzugeben, sogar, wenn sie wollen, mich zu gerben, ärger als sie es schon jetzt tun, wenn nur am Ende nicht aus meinem Fell wie aus dem des Marsyas ein Schlauch wird, sondern Tugend. [D] Dionysodoros glaubt freilich, ich wäre ihm böse, ich bin ihm aber gar nicht böse, sondern ich widerspreche ihm nur auf das, was er, gar nicht schön, wie mich dünkt, gegen mich gesagt hat. Also Dionysodoros, fuhr er fort, nenne das Widersprechen nicht Schimpfen, denn schimpfen ist ganz etwas anderes.

Darauf fiel Dionysodoros ein: Also, Ktesippos, du redest, als gäbe es wirklich ein Widersprechen?

Allerdings, sagte er, gar sehr. Und du, Dionysodoros, glaubst etwa nicht, [E] dass es ein Widersprechen gibt?

Du wirst doch gewiss nicht zeigen können, sagte jener, dass du je einen dem andern widersprechen gehört hast!

Ganz recht, sagte er, aber lasse uns hören, ob ich dir nicht jetzt zeige, dass Ktesippos dem Dionysodoros widerspricht.

Willst du mir also hierüber Rede stehen?

Gern, sagte er.

Wie also, sprach jener, man kann doch über alle Dinge sprechen?

Allerdings.

Doch wie jedes ist, oder auch wie es nicht ist?

Wie es ist.

Denn wenn [\[286 St.1 A\]](#) du dich erinnerst, haben wir vorhin gezeigt, dass niemand sagt, wie etwas nicht ist.

Und was soll das? sprach Ktesippos, widersprechen wir einander deshalb weniger, ich und du?

Etwa denn, fragte jener, werden wir einander widersprechen, wenn wir beide wissen, was über die Sache zu sagen ist? Oder würden wir in diesem Falle doch gewiss einerlei sagen?

Das räumte er ein.

Aber wenn keiner von uns sagt, was über die Sache zu sagen ist, würden wir dann einander widersprechen? [B] Oder würde ja so überhaupt der Sache gar nicht erwähnt von keinem von uns?

Auch das gab er ebenfalls zu.

Also etwa, fuhr er fort, wenn ich sage, was über diese Sache zu sagen ist, du aber, was über eine andere, widersprechen wir dann wohl einander? Oder spreche ich dann zwar von der Sache, du aber sprichst ganz und gar nicht davon? Und wie kann nun wohl, wer gar nicht von etwas spricht, dem widersprechen, der davon spricht?

Hierauf schwieg Ktesippos.

Ich aber war verwundert über die Rede und sprach: Wie meinst du das, Dionysodoros? Denn ich habe diese Rede schon von gar Vielen gehört und [C] wundere mich immer darüber. Denn schon die Schule des Protagoras bediente sich dieses Satzes gar sehr, und noch ältere. Mich aber dünkte es immer eine ganz wunderliche Sache damit zu sein, und dass er nicht nur alle andern umstößt, sondern auch sich selbst. Ich glaube aber, dass ich die eigentliche Bewandtnis, die er hat, durch dich am besten erfahren werde. Nicht wahr, man kann nicht Falsches sprechen, dies besagt eigentlich der Satz? Nicht so? Sondern man spricht entweder, und dann auch Wahres, oder man spricht nicht?

Er gab zu, dass es so wäre.

Soll nun etwa Falsches zu sprechen zwar nicht möglich sein, vorzustellen aber wohl möglich?

Auch nicht vorzustellen, sagte er.

Also, sprach ich, [D] gibt es auch überall keine falsche Vorstellung?

Nein, sagte er.

Also auch keinen Unverstand und keine unverständigen Menschen? Oder wäre nicht eben das der Unverstand, wenn es welchen gäbe, das sich Irren an den Gegenständen?

Freilich, sagte er.

Dies aber findet nicht statt? fragte ich.

Nein, sagte er.

Sagst du nun dies etwa nur um zu reden, Dionysodoros, und um etwas Wunderliches zu sagen? Oder denkst du in der Tat, dass kein Mensch unverständlich ist?

So widerlege du es, sagte er.

[E] Findet das denn statt nach deiner Meinung, sprach ich, Widerlegen, wenn sich doch Niemand irrte?

Das findet nicht statt, sagte Euthydemos.

Auch hieß ich dir jetzt nicht mich widerlegen, sagte Dionysodoros, denn wie könnte jemand etwas fordern, was nicht ist.

O Euthydemos, sprach ich, diese überaus weisen und vortrefflichen Dinge lerne ich freilich nicht recht, sondern begreife etwas schwer. Vielleicht werde ich dich daher etwas Täppisches fragen, allein verzeihe es mir, sieh aber. Denn wenn man weder Unwahres sprechen kann, noch [\[287 St.1 A\]](#) Unrichtiges vorstellen, noch unverständlich sein, nicht wahr, so kann ja auch nicht Fehler machen, wer etwas tut? Denn was einer tut, das kann er doch nicht verfehlen indem er es tut. Meint ihr es nicht so?

Freilich, sagte er.

Und hier kommt nun, sprach ich, meine täppische Frage. Denn wenn wir gar nicht fehlen, weder im Handeln noch im Reden noch im Denken, wenn sich dies so verhält, so sagt doch, beim Zeus, ihr, als wessen Lehrer seid ihr denn hierher gekommen? Oder sagtet ihr nicht eben, ihr verstehtet am besten [B] jedem Menschen, der nur lernen wollte, Tugend mitzuteilen?

Also, Sokrates, nahm Dionysodoros das Wort, bist du so rückständig, dass du jetzt wieder vorbringst, was wir am Anfang sagten? Auch wenn ich vor dem Jahre etwas gesagt hätte, würdest du es jetzt wieder vorbringen, mit dem aber, was ich gegenwärtig sage, weißt du nichts anzufangen?

Das ist eben sehr schwer, sagte ich, denn es wird doch von weisen Männern ausgesprochen. Auch mit diesem letzteren ist sehr schwer etwas anzufangen, was du eben sagtest. Nämlich eben dieses: Ich weiß nichts damit anzufangen, wie meinst du dies, Dionysodoros? [C] Offenbar doch wohl so, dass ich es nicht zu widerlegen weiß? Oder sage, was diese Redensart dir sonst sagen will, nicht wissen, was man mit einer Rede anfangen soll?

Aber, was du da sagst, sprach er, damit ist gar nicht schwer etwas anzufangen. Antworte mir!

Ehe du geantwortet hast? fragte ich.

Antwortest du nicht? sprach er.

Ist das wohl recht so? sprach ich.

Ganz recht, antwortete er.

Aus welchem Grunde doch? sprach ich. Oder offenbar [D] aus dem, dass du jetzt als ein hochweiser Mann im Reden zu uns gekommen bist, und gar wohl weißt, wenn man antworten muss, und wenn nicht, und eben daher auch jetzt nicht das mindeste antwortest, wohl wissend, dass du es jetzt nicht musst.

Du schwatzest, sagte er, und denkst nicht ans Antworten. Allein, du Guter, gehorche hübsch und antworte, da du doch zugibst, dass ich weise bin.

Ich werde wohl müssen, wie es scheint, sprach ich, denn du hast ja zu befehlen, also frage nur.

Also was etwas sagen will, [E] muss das eine Seele haben, oder will auch das Unbeseelte etwas sagen?

Es muss eine Seele haben.

Kennst du also etwa, sprach er, eine Redensart, die eine Seele hat?

Beim Zeus, ich nicht.

Wie konntest du also nur eben fragen, was mir wohl die Redensart sagen wollte?

Wie anders, sprach ich, als dass ich gefehlt habe aus Dummheit. Oder habe ich nicht geirrt, und war auch das recht gesagt, dass die Redensart etwas sagen wollte? Was meinst du, habe ich geirrt oder nicht? Denn habe ich nicht geirrt, so wirst du mich auch nicht widerlegen, wiewohl du sehr weise bist, und weißt dann auch nichts mit der Rede anzufangen. Habe ich aber geirrt, so hast du auch so nicht Recht, indem du ja behauptest, man könne irren. Und das geht nicht gegen etwas, [\[288 St.1 A\]](#) was du vor dem Jahre gesagt hast. Also, o Dionysodoros und Euthydemos, bleibt mein Satz fest bestehen. Und noch immer, wie auch schon früher, fällt ein Einwand dagegen, indem er umwerfen will, mit um, und dagegen, dass ihm dies nicht begegne, scheint nicht einmal eure Kunst ein Mittel gefunden zu haben, die doch so ganz bewunderungswürdig ist in der Genauigkeit des Redens.

Darauf sagte Ktesippos: Wunderliche Dinge [B] redet ihr Thurischen Männer oder Chiischen, oder woher und wie ihr sonst am liebsten möget genannt werden, denen so gar nichts darauf ankommt, Unsinn zu reden.

Da besorgte ich, es möchte ein Zank entstehen, und besänftigte den Ktesippos wieder, und sagte: O Ktesippos, was ich nur eben zum Kleinias sagte, eben dasselbe sage ich auch zu dir, du begreifst nur die Weisheit dieser Fremdlinge nicht, wie bewunderungswürdig sie ist, und wie sie nur noch nicht Ernst machen wollen, sie uns zu zeigen, sondern den Proteus nachahmen, den

ägyptischen Sophisten, [C] und uns bezaubern. Wir also wollen den Menelaos nachahmen, und nicht ablassen von den Männern, bis sie uns das sehen lassen, womit es ihnen Ernst ist. Denn ich glaube, es wird etwas gar Herrliches zum Vorschein kommen, wenn sie erst anfangen Ernst zu machen. Also wollen wir sie bitten und flehen und ihnen zureden, dass sie es uns sehen lassen.

Daher, denke ich, will ich ihnen selbst noch einmal zeigen, wie ich wünsche, dass sie uns dies hören lassen. Wo ich nämlich [D] vorher stehen blieb, von da will ich versuchen, ihnen das Folgende so gut ich kann durchzunehmen, ob ich sie etwa damit herauslocke, dass sie aus Mitleid und Erbarmen mit mir, wie ich mich anstrengende und es ernst nehme, auch selbst ernst machen. Du aber, Kleinias, sprach ich, erinnere mich doch, wo wir vorher stehen blieben. Wie ich glaube, dabei, man müsse die Weisheit suchen, wurde zuletzt gesagt. Nicht wahr?

Ja, sagte er.

Das Streben nach Weisheit aber ist das Streben nach Erkenntnis. [E] Nicht so? sprach ich.

Ja.

Was für eine Erkenntnis müssen wir aber wohl haben, um die rechte zu haben? Ist nicht so viel wenigstens ganz unbedingt gewiss, dass es diejenige sein muss, die uns etwas nutzt?

Freilich, sagte er.

Würde es uns nun etwas nutzen, wenn wir verständen herumzugehen und zu erkennen, wo das meiste Gold vergraben ist?

Vielleicht, sagte er.

Aber vorher, sprach ich, haben wir doch dieses erwiesen, dass es uns nichts hülfen würde wenn auch ohne weiteres, und ohne erst in der Erde zu graben, uns alles zu Gold würde, so dass, wenn wir auch die Steine wüssten [\[289 St.1 A\]](#) zu Gold zu machen, diese Erkenntnis uns nichts wert wäre. Denn wenn wir nicht auch wüssten, das Gold zu gebrauchen, so würde es uns, wie sich gezeigt hatte, gar nichts nützen sein. Oder erinnerst du dich dessen nicht? sprach ich.

Sehr wohl, sagte er, erinnere ich mich dessen.

Eben so wenig, wie es scheint, werden die übrigen Erkenntnisse uns zu etwas nützen sein, weder die Erwerbkunst noch die Heilkunst noch sonst irgend eine, welche etwas hervorbringen weiß, nicht aber auch das zu gebrauchen, was sie hervorgebracht hat. Nicht so?

Er stimmte ein.

Ja, auch nicht einmal, wenn es eine Kunst gäbe unsterblich [B] zu machen, ohne dass man wüsste die Unsterblichkeit zu gebrauchen, so scheint, auch nicht einmal diese würde etwas nützen sein, wenn man aus dem Eingestandenem schließen darf.

Über alles dieses kamen wir überein.

Einer solchen Erkenntnis also bedürfen wir, schöner Knabe, sprach ich, in welcher das Wissen über das Hervorbringen und das Wissen über das Gebrauchen des Hervorgebrachten zusammenfällt.

Das scheint wohl, sagte er.

Weit gefehlt also, dass wir Kitharenmacher [C] sein müssten, und nach einer solchen Erkenntnis trachten. Denn hier ist bei demselben Gegenstand die hervorbringende Kunst für sich und die gebrauchende auch für sich, jede abgesondert von der andern. Denn die Kunst, eine Kithare zu machen, und die, sie zu spielen, sind ganz verschieden voneinander. Nicht so?

Er bejahte es.

Auch des Flötenmachens also bedürfen wir wohl nicht, denn damit ist es wieder ebenso?

Das dünkte ihn auch.

Aber bei den Göttern, sprach ich, wenn wir nun die Kunst Reden zu machen lernten, ob diese es etwa ist, durch welche wir, wenn wir sie besäßen, [D] glücklich sein müssten?

Das denke ich wohl nicht, fiel mir Kleinias ein.

Aus welchem Grunde? sprach ich.

Ich sehe, sagte er, einige Redenmacher, welche ihre eigenen Reden, die sie machen, nicht zu gebrauchen wissen, eben wie die Kitharenmacher ihre Kitharen, sondern auch hier sind andere geschickt, das was jene verfertigt haben zu gebrauchen, welche selbst ihrerseits des Redenmachens unkundig sind. Offenbar also ist auch bei den Reden abgesondert die Kunst des Verfertigen von der des Gebrauchs.

Du scheinst mir einen hinlänglichen Grund angegeben zu haben, sprach ich, [E] dass die Kunst der Redenmacher nicht diese sein kann, durch deren Besitz einer glücklich würde. Wiewohl ich dachte, hier würde sich uns gewiss die Erkenntnis zeigen, die wir so lange schon suchen. Denn sowohl die Männer selbst, die Redenschreiber, o Kleinias, wenn ich unter ihnen bin, dünken mich immer gar weise, als auch ihre Kunst eine gar göttliche und erhabene. Und das ist auch kein Wunder, denn sie ist ein Teil der Beschwörungskunst, nur um ein Weniges beschränkter als jene. [\[290 St.1 A\]](#) Denn die Beschwörungskunst ist eine Besänftigung der Schlangen, Spinnen, Skorpione und anderer Tiere und Übel, jene aber ist für Richter und Gemeindemänner und andere Versammlungen die Besänftigung und Besprechung. Oder, sprach ich, dünkt es dich anders wie?

Nein, sagte er, sondern so leuchtet es mir ein, wie du es vorträgst.

Wohin also, sprach ich, können wir uns noch wenden, zu welcher Kunst?

Ich weiß keinen Rat, sagte er.

[B] Aber ich, sprach ich, glaube sie gefunden zu haben.

Was für eine, fragte Kleinias?

Die Kriegskunst nämlich, dünkt mich vor jeder andern die zu sein, deren Besitz glücklich macht. Das scheint mir doch nicht.

Wieso? fragte ich.

Sie ist ja wohl eine Kunst, Jagd zu machen auf Menschen?

Nun? und weiter? sprach ich.

Keine Art der Jagd aber, sprach er, geht doch auf etwas weiteres als eben auf das Erjagen und Einfangen. Haben sie aber eingefangen was sie jagten, so sind sie selbst nicht im Stande es zu gebrauchen, sondern die Jäger [C] und Fischer übergeben es den Köchen. Die Geometer aber und Arithmetiker und Astronomen, nämlich auch diese sind Jagende, weil sie ja ihre Figuren und Zahlenreihen nicht machen, sondern sie finden nur die gegebenen auf. Wie also nun diese auch nicht selbst verstehen sie zu gebrauchen, sondern nur zu jagen, so übergeben sie, so viele ihrer nicht ganz unverständlich sind, ihre Findungen den Dialektikern, um Gebrauch davon zu machen.

[D] Wohl, sprach ich, du schönster und weisester Kleinias! Verhält sich dies so?

Freilich, sagte er, und die Heerführer, wenn sie eine Stadt erjagt haben oder ein Heer, übergeben es ja auf dieselbe Weise den Staatsmännern. Denn sie selbst wissen das nicht zu gebrauchen, was sie erjagt haben, eben wie die Wachtelfänger, meine ich, den Wachtelmästern ihren Fang übergeben. Wenn wir also, fuhr er fort, eine solche Kunst gebrauchen, welche, was sie, es sei nun hervorbringend oder auffindend, erworben hat, auch selbst [E] zu gebrauchen weiß, und eine solche nur uns glücklich machen kann, so müssen wir, sprach er, eine andere suchen als die Kriegskunst.

KRITON: Was sagst du, Sokrates? So hätte dieser Knabe gesprochen?

SOKRATES: Glaubst du es nicht, Kriton?

KRITON: Nein, beim Zeus, denn ich denke, wenn er das gesagt hätte, bedürfte er weder des Euthydemos noch sonst irgendeines Menschen zu seiner Unterweisung.

SOKRATES: Ob etwa, beim Zeus, der Ktesippos es war, der es sagte, und ich entsinne mich nur nicht recht?

[\[291 St.1 A\]](#) KRITON: Was doch Ktesippos!

SOKRATES: Aber das weiß ich doch, dass es weder Dionysodoros war noch Euthydemos, der das sagte. Oder, bester Kriton, war auch etwa ein ganz anderer dabei, der dies gesprochen hat? Denn dass ich es gehört habe, weiß ich doch ganz gewiss.

KRITON: Ja, beim Zeus, Sokrates, ein ganz anderer muss es wohl gewesen sein, und ein weit besserer. Aber was für eine Kunst suchtet ihr nun noch nach diesen? Und habt ihr jene gefunden oder habt ihr sie nicht gefunden, nach der ihr suchtet?

SOKRATES: Woher, Bester, [B] sollten wir sie gefunden haben? Sondern wir machten uns ganz lächerlich. Wie die Kinder, welche den Lerchen nachlaufen, glaubten wir jede Wissenschaft nun gleich zu fangen, und dann flogen sie uns immer weg. Was soll ich dir von den andern allen erst erzählen? Aber als wir an die Herrscherkunst kamen und diese in Betrachtung zogen, ob sie etwa die wäre, welche Glückseligkeit gewährt und bewirkt, so gerieten wir eben da erst in ein neues Labyrinth, und wo wir glaubten am Ende zu sein, [C] mussten wir wieder umwenden, und befanden uns wie am Anfang der Untersuchung, indem uns noch immer eben so viel fehlte, als da wir zuerst die Frage aufwarfen.

KRITON: Wie ist euch das doch begegnet?

SOKRATES: Das will ich dir erklären. Eine und dieselbe schienen uns diese beiden zu sein, die Staatskunst und die Herrscherkunst.

KRITON: Und weiter.

SOKRATES: Und dass dieser Kunst von der Kriegskunst und den übrigen Künsten die Werke, welche sie verfertigen, in ihre Gewalt übergeben werden, als welche allein sie wisse [D] zu gebrauchen. Ganz klar also schien sie uns die zu sein, die wir suchten, und die Ursache alles Richtighandelns im Staate, ja recht nach des Aischylos Vers:

*alles lenkend sie allein am Steuer zu sitzen des Staats
und über alles herrschend alles nützlich zu machen.*

KRITON: Und war das nicht ganz recht gedacht, Sokrates?

SOKRATES: Du sollst es beurteilen, Kriton, wenn du auch hören willst, wie es uns nach diesem erging. Wir überlegten es nämlich auch wiederum so: Wohlan, diese alles beherrschende königliche Kunst, [E] was für ein Werk bewirkt sie uns denn? Oder etwa keines? Ganz gewiss doch eins, sagten wir zu einander. Hättest du nicht auch so gesagt, Kriton?

KRITON: Freilich.

SOKRATES: Was, würdest du also sagen, wäre ihr Werk? Wie, wenn ich dich fragte, indem die Heilkunst nun alles regiert, was sie zu regieren hat, was für ein Werk schafft sie uns? Würdest du nicht antworten, die Gesundheit?

KRITON: Ich gewiss.

SOKRATES: Und eure Kunst, die Landwirtschaft, wenn die alles regiert, was sie zu regieren hat, was bewirkt sie uns? Würdest du nicht sagen, [\[292 St.1 A\]](#) sie verschaffe uns die aus der Erde hervorgehende Nahrung?

KRITON: Sicher.

SOKRATES: Wie also die Herrscherkunst? Wenn sie alles regiert, worüber sie zu regieren hat, was bewirkt sie? Vielleicht weißt du nicht sonderlich etwas zu sagen.

KRITON: Nein, beim Zeus.

SOKRATES: Auch wir nicht, Kriton. Allein so viel weißt du doch, dass wenn sie die ist, die wir suchen, sie uns nützlich sein muss?

KRITON: Auf jeden Fall.

SOKRATES: Also muss sie uns doch etwas Gutes verschaffen?

KRITON: Notwendig, Sokrates.

SOKRATES: Und gut, waren wir übereingekommen, ich und Kleinias, sei [B] nichts anders als eine gewisse Erkenntnis.

KRITON: Ja, so sagtest du.

SOKRATES: Und nicht wahr, alles andere, was man als Werke der Staatskunst nennen könnte, und deren wären nun viele, als die Bürger reich zu machen, und frei und ruhig, alles dieses hatte sich gezeigt als weder gut noch böse. Weise aber musste sie uns machen und Erkenntnis mitteilen, wenn sie die Nutzen schaffende sein soll und [C] die glückselig machende.

KRITON: So ist es. Wenigstens damals hattet ihr dies festgesetzt, nach dem was du von dem Gespräch erzählt hast.

SOKRATES: Macht also wohl die Herrscherkunst die Menschen weise und gut?

KRITON: Warum nicht, Sokrates?

SOKRATES: Aber etwa alle und gut zu allem? Ist sie denn etwa die Erkenntnis von allem, auch die von der Lederbereitung und vom Zimmern, und von allem anderen?

KRITON: Das glaube ich nicht, Sokrates.

SOKRATES: Also was denn für eine Erkenntnis? Mit der wir was doch anfangen? Denn auf alle jene Werke [D] soll sie sich nicht verstehen, die weder gut noch böse sind, und auch keine andere Erkenntnis mitteilen, als nur sich selbst. So müssen wir doch sagen, was sie ist, und was wir mit ihr anfangen? Sollen wir also etwa sagen, die wodurch wir andere gut machen?

KRITON: Gewiss.

SOKRATES: Und wozu sollen uns diese gut sein? Und wozu nützlich? Oder sollen wir noch weiter sagen, diese sollen wieder andere gut machen, und die wieder andere? Worin sie aber gut sind, das wird uns nirgends zum Vorschein kommen, [E] da wir ja alles, was für ein Werk der Staatskunst gehalten wird, verworfen haben. Also wird dies offenbar, sprichwörtlich gesagt, die alte Leier, und wie ich sagte, es fehlt uns noch eben so viel, oder gar mehr als zuvor daran, dass wir wüssten, welches doch jene Erkenntnis ist, die uns glückselig machen würde.

KRITON: Beim Zeus, Sokrates, wie es scheint, seid ihr in große Verlegenheit geraten?

SOKRATES: Deshalb auch, Kriton, weil ich in diese Verlegenheit geraten war, versuchte [\[293 St.1 A\]](#) ich es auf alle Weisen, und bat die Fremdlinge und flehte sie an wie die Dioskuren, uns zu retten, mich und den jungen Menschen aus dieser Brandung unseres Gesprächs, und nun auf alle Weise Ernst zu machen, und uns im Ernst zu zeigen, welches doch die Erkenntnis ist, die wir erlangen müssten, um das übrige Leben schön zu verbringen.

KRITON: Und wie? Verstand Euthydemos sich dazu, sich hierüber hören zu lassen?

SOKRATES: Wie sollte er nicht? Und begann gar vornehm seine Rede so.

[B] Soll ich dich, o Sokrates, diese Erkenntnis über welche ihr schon so lange in Verlegenheit seid, lehren, oder soll ich dir zeigen, dass du sie hast?

O Glückseliger, sprach ich, hängt denn dies von dir ab?

Freilich, sagte er.

Nun, so zeige mir, beim Zeus, sprach ich, dass ich sie schon habe, denn das ist ja weit leichter, als wenn ich alter Mann sie erst noch lernen sollte.

Wohlan denn, so antworte mir, sprach er. Weißt du wohl etwas?

Freilich, sagte ich, und recht viel, Kleinigkeiten wenigstens.

Das genügt, sprach er. [C] Dünkt dich nun möglich, dass irgendetwas das, was es ist, zugleich auch nicht ist?

Nein, sondern unmöglich.

Und du, sprach er, weißt doch etwas?

Ja.

Also bist du wissend, wenn du weißt?

Ja freilich, um dieses.

Einerlei. Aber bist du nicht gezwungen, alles zu wissen, wenn du wissend bist?

Nein, bei Gott, sagte ich, da ich ja so vieles andere nicht weiß.

Also, wenn du etwas nicht weißt, bist du nichtwissend?

Ja, um jenes wohl, Lieber, sprach ich.

Bist du deshalb weniger nichtwissend, [D] und eben sagtest du, du wärest wissend? Und so bist du, was du bist, und bist es auch wieder nicht, ganz auf dieselbe Weise?

Wohl, sprach ich, Euthydemos. Denn bei dir ist doch nun einmal alles so schön gesprochen, wie man zu sagen pflegt. Wie besitze ich also jene Erkenntnis, welche wir suchten, weil nun also unmöglich ist, dass man dasselbe sei und nicht sei? Nämlich wenn ich eines weiß, weiß ich alles, denn ich kann ja nicht zugleich wissend sein und nichtwissend. Wenn ich aber alles weiß, so habe ich also auch jene Erkenntnis? Meinst du es so, und ist das deine Weisheit?

[E] Du widerlegst dich ja selbst, Sokrates, sagte er.

Und wie, Euthydemos? sprach ich, befindest du dich nicht ganz in demselben Falle? Ich meines Teils, was mir auch immer begegne mit dir gemeinschaftlich und mit unserem Dionysodoros, dem teuren Haupte, das soll mich gar nicht verdrießen. Sage mir doch, wisst ihr nicht auch einiges und anderes nicht?

Keineswegs, Sokrates, sagte Dionysodoros.

Wie meint ihr? sprach ich. Also wisst ihr etwa nichts?

O wohl, sprach er.

Alles also, [\[294 St.1 A\]](#) sprach ich, wisst ihr, wenn doch irgendetwas?

Alles, sagte er, und du ebenfalls, wenn du auch nur eines weißt, weißt du alles.

O Zeus, sprach ich, was sagst du wunderbares, und welch großes Gut kommt da ans Licht! Und wissen etwa auch alle anderen Menschen alles oder nichts?

Sie können ja doch nicht, sagte er, einiges wissen und anderes nicht wissen, und so zugleich wissend sein und nichtwissend.

Sondern wie ist es nun? fragte ich.

Alle, sagte er, wissen alles, sobald sie eines wissen.

O, um der Götter willen, Dionysodoros, sprach ich, denn nun sehe ich offenbar, dass ihr es im Ernst meint, und dass ich [B] euch endlich dahin gebracht habe, Ernst zu machen. Ihr Zwei also wisst in der Tat alles, wie zimmern und gerben?

Freilich, sagte er.

Auch schustern?

Auch, beim Zeus, und Schuh flicken dazu.

Etwa auch dergleichen, wieviel Sterne es gibt, und wieviel Sand?

Freilich, sagte er. Also, du glaubtest wohl, wir würden dies nicht bejahen?

Da nahm Ktesippos das Wort und sagte: Um Zeus willen, Dionysodoros, zeige mir doch einen Beweis hiervon, woran ich erkennen kann, dass ihr die Wahrheit redet.

Was soll ich dir zeigen? [C] sprach er.

Weißt du, wieviel Zähne Euthydemos hat, und Euthydemos, wie viele du?

Ist es dir nicht genug, sprach nun jener, zu hören, dass wir alles wissen?

Keineswegs, sagte er, sondern dieses eine wenigstens beantwortet, und zeigt, dass ihr die Wahrheit redet. Und wenn ihr sagt jeder, wieviel der Andere hat, und es sich zeigt, dass ihr es wusstet, wenn wir sie hernach zählen, so wollen wir euch dann auch das übrige glauben.

Da sie nun dachten, er triebe Spott, so wollten sie nicht, sondern blieben nur immer dabei, [D] sie wüssten alle Dinge, wie Ktesippos sie einzeln darum befragte. Denn den hielt nun nichts mehr zurück, und ich weiß nicht, wonach er sie zuletzt nicht fragte, auch nach dem Allerunschicklichsten, ob sie es auch wüssten. Sie aber gingen immer ganz dreist auf die Fragen

los, behauptend, sie wüssten es, wie die wilden Schweine, auf ihre Angreifer. So dass auch ich, o Kriton, zuletzt aus Unglauben mich nicht enthalten konnte den Euthydemos zu fragen, [E] ob Dionysodoros auch das Tanzen verstünde?

Und er sagte, allerdings.

Doch nicht auch den Schwertertanz, fragte ich, und das Scheibendrehen in seinem Alter? So weise ist er doch nicht?

Nichts, sprach jener, was er nicht verstünde.

Und, sprach ich, wusste er etwa nur jetzt alles, oder auch immer?

Auch immer.

Auch als ihr kleine Kinder wart und gleich nach eurer Geburt wusstet ihr es?

Auch da alles, sagten sie beide zugleich.

Und uns dünkte das Ding [\[295 St.1 A\]](#) unglaublich zu sein.

Da sagte Euthydemos: Du glaubst es wohl nicht, Sokrates?

Nur, sprach ich, das sehe ich wohl, dass ihr überaus weise Männer seid.

Aber, sagte er, wenn du mir antworten willst, will ich zeigen, dass auch du diese wunderbaren Dinge von dir eingestehst.

O, sprach ich, das wird mir große Freude machen, dessen überführt zu werden. Denn wenn ich, ohne es gewusst zu haben, weise bin, und du mir dieses zeigen kannst, dass ich alles weiß und immer, was für einen größeren Fund könnte ich tun in meinem ganzen Leben?

[B] Antworte also, sagte er.

Frage nur, sprach ich, ich will gewiss antworten.

Bist du irgend um einiges wissend, Sokrates, oder nicht?

Das bin ich.

Und womit du wissend bist, eben damit weißt du auch? Oder mit etwas anderem?

Eben damit, sagte ich. Denn ich denke doch, du meinst die Seele, oder meinst du die nicht?

Schämst du dich nicht, Sokrates? sprach er, du bist der Gefragte und machst Gegenfragen?

Gut, sprach ich. Aber wie soll ich es machen? Ich will es gern so machen, wie du befiehst. Wenn ich also nicht weiß, was du [C] fragst, befiehst du, dass ich dann dennoch antworten soll, und nicht nachfragen?

Du denkst dir doch etwas bei dem was ich frage? sagte er.

O ja.

Nun so antworte, sprach er, nach dem was du dir dabei denkst.

Wie aber, fragte ich, wenn du nun etwas anderes bei deiner Frage im Sinne hattest und ich wieder etwas anderes dabei denke, und in Beziehung hierauf antworte, wirst du denn zufrieden damit sein, wenn ich, was gar nicht zur Sache gehört, antworte?

Ich wohl, sprach er, aber du freilich nicht, wie ich glaube.

Nun so will ich, beim Zeus, nicht eher antworten, sprach ich, bis ich es gehörig erforscht habe.

[D] Du willst, sagte er, nur deshalb nicht so antworten, wie du es jedesmal verstanden hast, weil du faselst und alberner bist als sich schickt.

Da merkte ich, dass er mir böse war, weil ich das Gesagte auseinander setzte, während er mich mit Worten umstellen und fangen wollte. Und ich dachte an den Konnos, wie der mir auch jedesmal böse ist, wenn ich ihm nicht folge, und sich dann weniger Mühe mit mir gibt, weil er mich für ungelehrig hält. Da ich nun im Sinne hatte, [E] mich ihrer Lehre zu unterziehen, so glaubte ich, folgen zu müssen, damit sie mich nicht für widerspenstig hielten, und mich abwiesen. Ich sagte also: Nun, wenn du meinst, Euthydemos, dass ich es so machen soll, so will ich es so

machen. Denn wie man die Untersuchung im Gespräch führen muss, verstehst ja auf alle Weise, du kunstreicher Mann, besser als ich Ungelehrter. Frage mich also noch einmal von Anfang.

So antworte noch einmal, sprach er, ob du mit etwas weißt was du weißt, oder nicht?

Ja, sagte ich, mit der [\[296 St.1 A\]](#) Seele.

Schon wieder, sagte er, setzt der Mann etwas hinzu zur Antwort auf die Frage. Ich frage ja nicht, womit du weißt, sondern nur ob mit etwas?

Da habe ich schon wieder, sprach ich, mehr als ich sollte geantwortet aus Ungeschick. Aber verzeihe es mir, ich will auch nun ganz schlicht antworten, dass ich immer mit etwas weiß was ich weiß.

Auch immer, sprach er, mit demselbigen, oder bisweilen mit diesem, bisweilen mit etwas anderem?

Immer, wenn ich weiß, sprach ich, mit diesem.

Wirst du denn niemals, sagte er, aufhören hinzuzusetzen?

Dass uns sonst nur nicht dieses immer einen Streich spiele.

[B] Uns gewiss nicht, sagte er, sondern wenn ja, so geschieht es dir. Also antworte. Weißt du immer mit demselbigen?

Immer, sprach ich, da ich doch nun das 'wenn' weg lassen soll.

Also immer weißt du hiermit, und immer wissend weißt du etwa einiges hiermit, womit du weißt, anderes mit etwas anderem? Oder alles hiermit?

Hiermit, sprach ich, alles insgesamt, was ich nur weiß.

Da haben wir es, sagte er, schon wieder kommt derselbe Zusatz.

[C] Ich nehme es schon wieder zurück, sprach ich, dieses 'was ich nur weiß'.

Gar nichts, sagte er, sollst du davon zurücknehmen, ich verlange es gar nicht. Antworte mir nur. Könntest du wohl alles insgesamt wissen, wenn du nicht alles wüsstest?

Das wäre freilich ein Wunder, sagte ich.

Darauf sagte er: Nun setze immer hinzu, was du nur willst! Hast du doch eingestanden, dass du alles wüsstest.

So scheint es, sprach ich, wenn nämlich dies gar nichts bedeuten soll, das 'was ich nur weiß', so weiß ich freilich alles.

Also hast du auch eingestanden, dass du immer weißt mit demselbigen, womit du weißt, sei es auch wenn du weißt oder wie du sonst willst, du hast doch eingestanden, dass du immer weißt und [D] auch alles. Also ist offenbar, dass du auch wusstest als du ein Kind warst, und als du geboren und gezeugt wurdest, ja auch ehe du warst und ehe Himmel und Erde war, wusstest du alles insgesamt, wenn du immer weißt. Und wirst auch, beim Zeus, immer wissen, und alles insgesamt, wenn ich nur will.

Möchtest du es dann immer wollen, du vielverehrter Euthydemos, sagte ich, wenn du anders in der Tat Recht hast. Aber ich traue dir nicht recht, dass du es im Stande bist, wenn nicht auch dieser dein Bruder Dionysodoros mit will, [E] dann aber vielleicht wohl. Sagt mir aber doch, sprach ich, denn im Übrigen weiß ich freilich nicht, wie ich euch das bestreiten soll, die ihr solche Wunder von Weisheit seid, dass ich nicht alles weiß, da ihr es ja sagt. Dergleichen aber, Euthydemos, wie soll ich sagen, dass ich das weiß, dass tugendhafte Männer ungerecht sind? Komm, sage mir, weiß ich das auch, oder weiß ich es nicht?

Du weißt es freilich, sagte er.

Wie denn? fragte ich.

Dass die Tugendhaften nicht ungerecht sind.

Das freilich, sagte ich, schon lange. Aber das frage ich nicht, [\[297 St.1 A\]](#) sondern dass die Tugendhaften ungerecht sind, wo ich das gelernt habe?

Nirgends, sagte Dionysodoros.

Also, sprach ich, weiß ich doch dieses nicht.

Du verdirbst uns alles, sagte nun Euthydemos zum Dionysodoros. Denn nun wird herauskommen, dass er nicht weiß, und dass er zugleich wissend ist und nichtwissend.

Da errötete Dionysodoros.

Aber du, sprach ich, wie meinst du, Euthydemos? Dünkt dich, dass er nicht richtig spreche, dieser Bruder, der alles weiß.

Geschwind nahm Dionysodoros hier das Wort, und fragte: [B] Also bin ich etwa des Euthydemos Bruder?

Lasse das, Bester, sprach ich, bis Euthydemos mich gelehrt hat, dass ich weiß, die Tugendhaften sind ungerecht, und missgönne mir die Unterweisung nicht.

Du entläufst, Sokrates, sagte Dionysodoros, und willst nicht antworten.

Ganz natürlich, sprach ich. Denn ich bin schon schwächer als einer von euch, so dass ich vor beiden zugleich wohl nicht umhin kann zu fliehen. Denn ich bin ja um vieles schlechter als Herakles, der ja nicht im Stande war, gegen die Hydra zu kämpfen, diese Sophistin, die so klug war, wenn ihrem Satz [C] ein Kopf abgeschnitten wurde, viele neue statt des einen herauszustrecken, und zugleich auch gegen den andern Sophisten, den Seekrebs, der eben erst, dünkt mich, seewärts her angeschwommen gekommen war, sondern als dieser ihn nun auch noch ängstigte, und ihn so von links her ansprach und biss, rief Herakles seinen Brudersohn Joleos zu Hilfe. Und der half ihm freilich genug, wenn aber Patrokles, mein Joleos, käme, der würde nur das Übel ärger machen.

Antworte also, sagte Dionysodoros, da du doch dieses selbst vorgebracht hast, ob wohl Joleos mehr des Herakles [D] Brudersohn war, als der deinige?

Es wird wohl das Beste sein, Dionysodoros, sprach ich, dass ich dir antworte, denn du lässt doch nicht ab mit Fragen, wiewohl ich fast weiß, du tust es nur aus Neid, um zu hindern, dass Euthydemos mich nicht jenes Kunststück lehren soll.

Antworte also, sprach er.

So antworte ich denn, dass Joleos des Herakles Brudersohn allerdings war, der meinige aber, meines Erachtens, ganz und gar nicht ist. Denn nicht Patrokles, mein Bruder, war sein Vater, sondern der seinige hieß freilich ähnlich genug Iphikles, des Herakles Bruder.

Patrokles aber, sprach er, ist der deinige?

Ja, sagte ich, von mütterlicher Seite, [E] nicht aber von väterlicher.

Also ist er dein Bruder und auch nicht dein Bruder?

Von Vaterseite nämlich nicht, Bester, denn sein Vater war Chairedemos, der meinige aber Sophroniskos.

Vater also, sprach er, war Sophroniskos und auch Chairedemos?

Allerdings, sprach ich, jener der meinige und der andere seiner.

[\[298 St.1 A\]](#) Also, fragte er, war Chairedemos ein anderer als Vater?

Als der meinige, ja, sprach ich.

War er also etwa Vater, da er doch ein anderer war als Vater? Oder bist du einerlei mit einem Stein?

Ich fürchte wohl, sprach ich, durch deine Kunst könnte ich es werden, ich glaube aber, ich bin es doch nicht.

Also bist du ein anderer als der Stein?

Ein anderer.

Und nicht wahr, weil du ein anderer bist als der Stein, bist du nicht Stein? Und weil ein anderer als Gold, bist du nicht Gold?

Richtig.

Also auch Chairedemos, sagte er, wenn er ein anderer ist als Vater, ist nicht Vater.

Es scheint, sprach ich, er war kein Vater.

Und wenn Chairedemos Vater ist, nahm Euthydemos das Wort, so ist wiederum [B]

Sophoniskos ein anderer als Vater, und nicht Vater, so dass du, o Sokrates, vaterlos wärest.

Da fiel Ktesippos ein und sagte, eurem Vater aber begegnet wohl nicht das Nämliche? Ist er nicht ein Anderer als mein Vater?

Weit gefehlt, sprach Euthydemos.

Also, fragte jener, derselbe?

Derselbe freilich.

Das wollte ich nicht gar gern. Aber, Euthydemos, fuhr er fort, ist er etwa nur mein Vater oder auch der übrigen Menschen?

Auch der übrigen, antwortete er. Oder meinst du, derselbe sei Vater und auch nicht Vater?

Das meinte ich freilich, [C] sagte Ktesippos.

Wie, fragte jener, also wäre auch Gold zugleich nicht Gold, und ein Mensch nicht Mensch?

Wenn du nur nicht, sagte Ktesippos, wie es im Sprichwort heißt, ein Loch machst um ein Loch zu stopfen. Denn das wäre doch ein starkes Stück, wenn dein Vater Aller Vater ist.

Das ist er aber doch, sagte jener.

Etwa nur der Menschen, fragte Ktesippos, oder auch der Pferde und aller übrigen Tiere?

Aller, sagte er.

Auch deine Mutter ebenso die Mutter von allen?

Auch die Mutter.

Also ist deine Mutter auch die Mutter der Seeigel?

Auch deine, sagte er.

Und du bist also der Bruder der Kälber, Hündchen und Ferkel?

Aber [D] auch du, sagte er.

Und überdies ist dein Vater wohl gar ein Hund?

Auch deiner, sagte er.

Sogleich, Ktesippos, wenn du mir antworten willst, sagte Dionysodoros, sollst du das zugestehen.

Sage mir, hast du einen Hund?

Und einen recht bösen, sprach Ktesippos.

Hat er auch Junge? Ja, sprach er, eben solche.

Deren Vater ist also doch der Hund.

Ja wohl, sprach er, ich habe selbst gesehen wie er die Hündin besprang.

Wie nun, ist der Hund nicht dein?

Freilich, sagte er.

Und so wie dein, ist er auch Vater, so dass der Hund dein Vater wird, und du [E] der jungen Hunde Bruder.

Und sogleich fuhr Dionysodoros weiter fort, damit Ktesippos nicht zuvor etwas sagen könnte, und sprach: Und noch dies einzige beantworte mir, schlägst du wohl diesen Hund?

Da lachte Ktesippos und antwortete: Ja bei den Göttern, denn dich kann ich nicht.

Also schlägst du deinen Vater?

Mit weit [\[299 St.1 A\]](#) besserem Recht, sagte Ktesippos, möchte ich wohl euren Vater schlagen, was er sich doch gedacht hat, so weise Söhne zu zeugen. Aber gewiss o Euthydemos, hat wohl euer und der Hündchen Vater schon sehr viel Gutes dieser eurer Weisheit zu verdanken?

Er braucht gar nicht viel Gutes, Ktesippos, weder er noch du.

Noch auch du selbst, Euthydemos?

Noch auch irgendein anderer Mensch. Denn sage mir nur, Ktesippos, ob du es für einen Kranken gut hältst Arznei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, oder nicht? [B] Oder wenn einer in den Krieg zieht, lieber mit Waffen zu gehen als unbewaffnet?

Ich denke so, antwortete er, wiewohl ich glaube, du wirst wieder etwas herrliches sagen.

Das wirst du am besten wissen, sagte er, antworte nur. Denn da du zugibst, dass es einem Menschen gut ist, wenn er ihrer bedarf, Arznei zu nehmen, so muss er also recht viel von diesem Guten nehmen, und es wird ihm vortrefflich bekommen, wenn ihm einer ein ganz Fuder voll Nieswurz klein stieße und eingäbe.

Gar vortrefflich, Euthydemos, wenn der Einnehmende [C] so groß wäre als die delphische Bildsäule.

Und, fuhr jener fort, wenn es im Kriege gut ist, Waffen zu tragen, so muss man ja wohl so viel als nur möglich Spieße und Schilder haben, wenn es ja gut ist?

Gewiss, sagte Ktesippos. Und du, Euthydemos, glaubst das wohl nicht, sondern nur eines, und einen Spieß?

Ja, so glaube ich.

Würdest du etwa auch den dreileibigen Geryones und den hundertarmigen Briareus so bewaffnen? Hierauf, hatte ich geglaubt, verständest du dich besser, da ihr ja Fechtmeister seid, du und dein Gefährte da.

[D] Da schwieg Euthydemos. Dionysodoros aber fragte den Ktesippos in Bezug auf das vorher Geantwortet, dünkt es dich nicht auch gut, Gold haben?

Freilich, und zwar viel, antwortete Ktesippos.

Und bist du nicht der Meinung, dass man gute Sachen immer haben muss und überall?

Gar sehr.

Und das Gold hältst du doch auch für gut?

Das habe ich freilich zugegeben.

Also muss man es immer haben und überall, und vornehmlich bei sich. Und der wäre also der glücklichste, der [E] drei Talente Gold im Bauch hätte, und ein Talent im Schädel und einen Stater in jedem Auge.

Sagt man doch auch, sprach Ktesippos, dass das die glücklichsten und trefflichsten Männer sind unter den Skythen, die recht viel Gold haben in ihren Schädeln, auf die Art wie du vorher den Hund meinen Vater nanntest, und was das wunderbarste ist, sie trinken auch aus diesen ihren eigenen vergoldeten Schädeln und sehen inwendig hinein, indem sie ihren eigene Schädeldecke in den Händen halten.

Was für [\[300 St.1 A\]](#) Dinge sehen aber wohl die Skythen und alle andere Menschen, fragte Euthydemos, die man sehen lassen kann oder die man nicht sehen lassen kann?

Die man sehen lassen kann, offenbar.

Also auch dich?

Auch mich.

Siehst du wohl unsere Kleider?

Ja.

Also kann man auch diese sehen lassen?

Allerdings, ganz ungemein, sprach Ktesippos.

Was denn, fragte jener, können sie sehen?

Nichts.

Du aber glaubtest, man könne sie sehen lassen, so naiv bist du.

Du, Euthydemos, dünkst mich zu träumen ohne zu schlafen, und wenn es irgend möglich ist, zu reden ohne etwas zu sagen, so tust du es gewiss.

Ist das etwa, sprach Dionysodoros, [B] unmöglich für Schweigende zu reden?

Ganz und gar nicht, sagte Ktesippos.

Auch nicht für Redende zu schweigen?

Noch weniger.

Wenn du also für Steine, Holz oder Eisen redest, redest du da nicht für Schweigende?

Keineswegs, antwortete er, wenn ich dabei in der Schmiede herumgehe, denn da schreit das Eisen gewaltig, wenn man es anrührt, so dass dir hier doch aus übergroßer Weisheit entgangen ist, dass du nichts sagst. Aber zeigt mir nun auch das andere, [C] wie es wiederum für Redende möglich ist zu schweigen. Und Ktesippos schien mir sehr in Eifer zu sein wegen seines Lieblings.

Wenn du schweigst, sprach Euthydemos, schweigst du nicht für alle?

Ja.

Also auch für Redende zugleich schweigst du, wenn doch die Redenden unter den allen begriffen sind.

Wie, fragte Ktesippos, schweigen denn nicht alle?

Nicht doch, sagte Euthydemos.

Also, Bester, reden etwa alle?

Ja, die Redenden.

Aber, sagte jener, danach frage ich ja nicht, sondern [D] alle, ob die reden oder schweigen?

Keines von beiden, und beides, sagte rasch einfallend Dionysodoros, und mit dieser Antwort, das weiß ich gewiss, wirst du nichts anfangen können.

Da lachte, wie er pflegt, Ktesippos laut auf und sagte: o Euthydemos, dein Bruder hat die Frage mit Ja und Nein beantwortet, und ist verloren und überwunden.

Da freute sich Kleinias sehr und lachte, so dass dem Ktesippos noch mehr als zehnfach [E] der Mut wuchs. Wie mich aber dünkt, hatte der schlaue Ktesippos schon ihnen selbst eben dieses Kunststück abgelernt. Denn es gibt nirgends sonst noch solche Weisheit unter den Menschen.

Und ich sagte darauf: Warum lachst du doch, Kleinias, über so wichtige und schöne Dinge?

Hast du denn schon jemals ein schönes Ding gesehen, Sokrates? fragte Dionysodoros.

O ja, sagte ich, viele.

Waren die verschieden von dem Schönen, sprach er, oder einerlei mit [\[301 St.1 A\]](#) dem Schönen?

Da war ich nun wieder auf jeden Fall in der Klemme, und dachte, mir geschähe Recht dafür, dass ich gemuckst hätte. Dennoch aber sagte ich: Verschieden von dem Schönen selbst, aber jedes hat doch eine gewisse Schönheit bei sich.

Also, sprach er, wenn du einen Ochsen bei dir hast, bist du ein Ochs? Und weil du jetzt mich bei dir hast, bist du Dionysodoros.

Sprich wenigstens nicht Ruchloses, wie das letzte, sagte ich.

Aber auf welche Weise, sprach er, kann denn, wenn nun ein verschiedenes Ding zu einem Verschiedenen hinzukommt, dies verschiedene das Verschiedene sein?

Also dagegen, sagte ich, [B] findest du Bedenken? Denn nun unterfing ich mich schon, die Weisheit der Männer nachzuahmen, weil ich so großes Verlangen danach hatte.

Wie, sprach er, sollte ich nicht Bedenken haben, ich und alle andern Menschen, gegen das was nicht ist?

Wie meinst du, sprach ich, ist nicht das Schöne schön und das Hässliche hässlich?

Wenn ich es dafür halte, sprach er.

Hältst du es also dafür?

Freilich, sagte er.

Also ist doch auch das Einerlei einerlei und das Verschiedene verschieden. Denn das Verschiedene ist doch wohl nicht das Einerlei. Dagegen, dachte ich, würde kein Kind Bedenken finden, dass [C] das Verschiedene verschieden ist! Doch Dionysodoros, dies hast du nur mit Willen so übersehen. Denn übrigens dünkt mich, dass wie jeder Meister in den Künsten, was ihm zu fertigen zukommt, so auch ihr das Gespräch ganz vortrefflich ausarbeitet.

Weißt du also, sprach er, was jedem Künstler zukommt? Zuerst wem kommt das Schmieden zu?

Ich weiß, dem Schmied.

Wem Töpfe machen?

Dem Töpfer.

Und schlachten und häuten, [D] und das Fleisch zerlegen, kochen und braten?

Dem Koch, sprach ich.

Wenn man nun einem tut, was ihm zukommt, so tut man doch recht?

Gewiss.

Und dem Koch, sagst du, kommt schlachten und abledern zu? Hast du das zugegeben oder nicht?

Freilich habe ich es zugegeben, aber sieh es mir nur nach.

Offenbar also, fuhr er fort, wenn jemand den Koch schlachtet, zerlegt, kocht und bratet, so tut er ihm was ihm zukommt. Und wenn jemand den Schmied schmiedet und den Töpfer auf der Scheibe dreht, so tut er ihm was ihm zukommt?

O Poseidon! rief ich aus, jetzt hast du [E] deiner Weisheit die Krone aufgesetzt! Werde ich die wohl je so gewinnen, dass sie mir eigen wird?

Würdest du sie wohl erkennen, Sokrates, wenn sie dir eigen geworden wäre?

Wenn du es willst, sprach ich, dann gewiss.

Und wie, sprach er, glaubst du zu erkennen, was dein ist?

Wenn du nicht etwa anderes meinst, sagte ich, steht bei dir der Anfang und bei Euthydemos das Ende.

Glaubst du also etwa, dass das dein ist, worüber du zu gebieten hast, und womit du anfangen kannst, was du willst? Zum Beispiel, würdest du glauben, diejenigen Ochsen [\[302 St.1 A\]](#) und Schafe wären dein, welche du dürftest verkaufen, verschenken und schlachten welchem Gott du wolltest? Und mit denen es sich nicht so verhielte, die wären nicht dein?

Da merkte ich schon, dass er hieraus wieder eines von jenen herrlichen Fragestücken aufdecken würde, und da ich es gern baldmöglichst hören wollte, antwortete ich: Allerdings, so verhält es sich, dergleichen allein ist mein.

Und wie? Beseelt nennst du doch das, was eine Seele hat?

Ja, sprach ich.

Du gibst also zu, vom Beseelten seien allein diejenigen dein, womit [B] du Macht hast alles das zu tun, was ich eben erwähnte?

Das gebe ich zu.

Darauf hielt er spöttisch verstellter Weise inne, als ob er auf etwas Großes sänne, und fragte dann: Sage mir, Sokrates, hast du einen väterlichen Zeus?

Da ahndete mir schon, dass es kommen würde, wie es zuletzt auch kam, und ich drehte und wendete mich ratlos und vergeblich wie im Netze gefangen, und sagte: Nein, den habe ich nicht, Dionysodoros.

So bist du ja ein ganz armseliger [C] Mensch, und nicht einmal ein Athener, wenn du weder väterliche Götter hast, noch Heiliges, noch sonst etwas Schönes und Gutes.

Genug, sagte ich, Dionysodoros, sprich besser, und fasse mich nicht so hart an als Lehrer. Denn ich habe ja allerdings Altäre und Heiligtümer häusliche und väterliche, und alles was andere Athener von der Art haben.

Also andere Athener haben keinen väterlichen Zeus?

Nein, sagte ich, diesen Namen führt er bei keinen Ioniern, weder bei denen, die von dieser Stadt aus anderwärts hingezogen sind, noch bei uns selbst. Sondern väterlich heißt uns Apollon wegen Erzeugung des Ion. [D] Zeus aber wird bei uns nicht väterlich genannt, sondern der Zeus des Gehöftes und der Geschlechter, und so auch Athene, ihre Schutzgöttin.

Das ist ja genug, sprach Dionysodoros, so hast du doch, wie es scheint, einen Apollon und Zeus und Athene.

Ja wohl, sagte ich.

Also sind doch auch diese deine Götter?

Ja, Ahnherrn, sagte ich, und Gebieter.

Immer doch deine, sprach er, oder hast du nicht eingestanden, dass sie dein sind?

Ich habe es eingestanden, sagte ich, denn was will ich machen?

Nun sind doch diese Götter beseelt? Denn du hast eingestanden, [E] was eine Seele habe sei beseelt. Oder haben diese Götter keine Seele?

Sie haben, sprach ich.

Also sind sie doch auch Beseelte?

Das sind sie.

Und von beseelten Wesen, gestandst du, wären nur diejenigen dein, welche du Macht hättest zu verschenken, zu verkaufen und zu schlachten welchem Gott du wolltest.

Ich habe es eingestanden, sprach ich. Denn ich kann ja doch nicht entschlüpfen, Euthydemos.

So komm denn, fuhr er fort, und antworte mir auf der Stelle, da du bekennst, Zeus sei dein und die andern Götter, ob du sie wohl dürftest [\[303 St.1 A\]](#) verschenken oder verkaufen, oder was du sonst wolltest mit ihnen anfangen wie mit anderen beseelten Wesen?

Da lag ich nun, Kriton, von der Rede getroffen, sprachlos da. Ktesippos aber wollte mir zu Hülfe kommen, und sagte: Der Popanz, Herakles! Was für ein schönes Stück!

Wie doch, sprach Dionysodoros, ist Herakles der Popanz, oder der Popanz Herakles?

Da rief Ktesippos aus: O Poseidon! was für gewaltige Reden! Ich lasse ab, [B] denn mit diesen Männern kann es niemand aufnehmen.

Und hier, lieber Kriton, war auch keiner unter den Anwesenden, der die Rede nicht über die Maßen gelobt hätte, und die beiden waren von Sinnen vor Lachen und dem lauten Beifall und der Freude. Denn beim Vorigen entstand zwar auch schon jedesmal gar schöner Beifall unter den Freunden des Euthydemos allein. Hierbei aber wollten fast die Säulen im Lykeion mit einstimmen in den Beifallsjubel, und sich freuen an den Männern. Und ich selbst war so ergriffen, dass ich gestehen musste, nie so weise Männer gesehen zu haben, [C] und ganz bezwungen und gefangen von ihrer Weisheit wendete ich mich dazu, sie beide zu preisen und zu verherrlichen, und sagte: O ihr glückseligen Beiden über eure wunderbaren Gaben, dass ihr eine so große Sache so leicht und in so weniger Zeit zu Stande gebracht! Denn unter vielem anderen Schönen, das sich in euren Reden findet, o Euthydemos und Dionysodoros, ist dieses fast das Erhabenste, dass ihr euch um die meisten Menschen [D] und um die Ernsthaften zumal und die für etwas gehalten werden, nichts kümmert, sondern nur um die, welche euch gleichen. Denn das weiß ich gewiss, dass mit diesen Reden nur wenig Menschen recht zufrieden sein möchten, nämlich die euch gleichen, die andern aber haben wohl so wenig Verstand davon, dass ich gewiss weiß, sie würden sich mehr schämen, mit solchen Reden andere zu widerlegen, als selbst dadurch

widerlegt zu werden. Auch dies ist noch etwas recht leutseliges und gutmütiges in euren Reden, dass, wenn ihr nun leugnet, es sei überall gar nichts Schönes oder Gutes [E] oder auch Weißes und irgendwas von der Art, oder auch, es sei überhaupt nichts vom andern verschieden, ihr dann freilich recht ordentlich den Leuten den Mund stopft, wie ihr auch selbst sagt, aber nicht nur anderen ihrem scheint ihr dies anzutun, sondern auch eurem eigenen, das ist eben das artige daran und nimmt diesen Reden alles unliebsame. Das Größte aber ist, dass diese Sache so beschaffen und von euch recht kunstreich so ausgedacht ist, dass es in gar weniger Zeit jeder Mensch lernen kann. Das habe ich bemerkt und recht Acht gehabt auf den Ktesippos, wie schnell er aus dem Stegreif im Stande war, euch nachzuahmen. [\[304 St.1 A\]](#) Diese kunstreiche Eigenschaft eures Geschäftes ist nun für euch freilich gar schön, aber vor vielen Menschen geführt zu werden eignen sich diese Reden deshalb weniger, sondern, wenn ihr mir meinem Rat folgen wollt, werdet ihr euch hüten, vor Vielen so zu reden, damit sie nicht die Kunst allzu schnell erlernen, und euch dann wenig Dank dafür wissen. Sondern redet nur unter euch so, oder wenn vor jemand anderem, nur vor dem, der euch bezahlt. [B] Und eben dies müsst ihr auch, wenn ihr verständig handeln wollt, euren Schülern raten, ja nie vor keinem anderen Menschen, sondern immer nur vor euch und unter sich, diese Kunst zu treiben. Denn es ist nun einmal so, Euthydemos, geschätzt ist nur was selten ist, und das Wasser ist das Allerwohlfeilste, obwohl es das Beste ist, wie Pindar sagt. Aber behandelt auch, sprach ich, meines und dieses Kleinias, unfertiges Reden hier als dazu gehörig.

Dies, o Kriton, und einiges andere wenige sprachen wir noch, und gingen dann. Sieh also nun zu, ob du zu den beiden Männern gehen willst, da sie verhiessen, dass sie es [C] jeden lehren könnten, der nur bezahlen wollte, und dass sie keine Art der Begabung noch ein Alter ausschließen wollten. Ja, was dir besonders wichtig sein muss, sie sagten auch den, der erwerbstätig ist, hindere nichts ihre Weisheit sich sehr leicht anzueignen.

KRITON: Gewiss, Sokrates, bin ich ein großer Redefreund und mag gern etwas lernen. Indes scheint es fast, dass auch ich einer von denen bin, die dem Euthydemos nicht gleichen, sondern von jenen, von [D] denen du auch sagtest, dass sie lieber möchten durch solche Reden widerlegt werden als selbst widerlegen. Und obschon es mir gar lächerlich vorkommt, dich zurechtzuweisen, so muss ich dir doch, was ich gehört habe, dir erzählen. Höre also, dass einer von denen, die dort von euch gingen, auf mich zukam während ich umher ging, ein Mann der sich sehr klug dünkt, von jenen einer, die stark sind in den gerichtlichen Reden, der fragte mich: Nun, Kriton, du hörst nicht zu bei so weisen Verhandlungen?

Nein, beim Zeus, sagte ich, denn auch als ich dabei stand, konnte ich nichts verstehen, so sehr ich auch heran drängte.

Schade, sprach er, es lohnte wohl es [E] zu hören.

Wieso? fragte ich.

So hättest du, sagte er, Männer reden gehört, welche jetzt als die weisesten gelten in dergleichen Reden.

Darauf sagte ich: Wie sind sie dir denn vorgekommen?

Wie anders, antwortete er, als wie man diese Leute immer hört: Possen treiben, und sich um nichts werte Dinge eine unwürdige Mühe geben.

So sagte er wörtlich. Da sprach ich: Aber es ist doch eine schöne Sache um die Philosophie.

Wie doch schön, sagte er, du Guter? Gar nichts wert. [\[305 St.1 A\]](#) Vielmehr, wenn du auch jetzt wärest zugegen gewesen, würdest du dich, glaube ich, recht geschämt haben für deinen Freund, so unbedenklich war er, sich solchen Menschen hingeben zu wollen, denen gar nichts an dem liegt, was sie sagen, die sich aber an jedes Wort hängen. Und diese, wie ich eben sagte, gehören jetzt zu den angesehensten von ihnen. Aber eben, lieber Kriton, die Sache selbst und die Menschen die sich damit abgeben sind nichtswürdig und lächerlich.

Mich indes, o Sokrates, dünkt, die Sache selbst könne wohl weder dieser mit [B] Recht tadeln noch wer sie sonst tadelt. Allein mit solchen Menschen sich vor vielen andern einlassen zu wollen, das schien er mir mit Recht zu missbilligen.

SOKRATES: O Kriton, wunderlich sind solche Menschen. Jedoch, ich weiß noch nicht, was ich sagen soll. Zu welchen gehörte der, der dir begegnete und die Philosophie tadelte? War er einer von denen, die selbst vor Gericht zu streiten verstehen, ein Redner? Oder von denen, die solche zum Auftritt verhelfen, [C] ein Verfertiger der Reden?

KRITON: Keineswegs ein Redner, beim Zeus. Ich glaube nicht, dass er jemals die Gerichtsstätte betreten hat. Aber man sagt, dass er die Sache versteht und stark darin ist, und glänzende Reden ausarbeitet.

SOKRATES: Ich verstehe schon, und eben von diesen wollte ich auch selbst reden. Das sind die Leute, von denen Prodikos sagt, sie stünden auf der Grenze zwischen Philosophen und Staatsmännern. Sie glauben aber die Weisesten unter allen zu sein, und außerdem, dass sie es sind, auch bei den meisten dafür gelten zu müssen, [D] so dass, wenn sie nicht bei allen diesen Ruhm hätten, ihnen hierbei niemand im Wege steht, als die, die sich mit der Philosophie beschäftigen. Sie glauben daher, wenn sie diese nur in den Ruf bringen könnten, dass man sie für nichts wert hielte, alsdann sie selbst unbestritten überall den Sieg davon tragen müssten im Rufe der Weisheit. Denn in Wahrheit seien sie die weisesten. Wenn sie aber in ihren öffentlichen Reden zurückstehen würden, so wären es die aus des Euthydemos Schule, die ihnen im Weg stünden. Für weise gehalten zu werden, aber meinen sie, hätten sie [E] Anspruch, weil sie sich nämlich mäßig mit der Philosophie einließen und mäßig mit den Staatsgeschäften, und da sie sich mit beiden nur so viel als nötig einließen, könnten sie ohne alle Gefahr und Streit die Früchte der Weisheit ernten.

KRITON: Und wie? Dünkt dich etwas damit gesagt zu sein, Sokrates? Denn gewiss doch hat dieser Männer Rede einen recht bestechenden Anschein.

SOKRATES: Das hat sie auch in der Tat, Kriton, mehr Anschein als Wahrheit. [\[306 St.1 A\]](#) Denn es ist nicht leicht, sie zu überzeugen, dass, sei es ein Mensch oder was irgend sonst in der Mitte steht zwischen zwei Dingen und an beiden Teil hat, wenn es aus einem Gut und einem Übel zusammengesetzt ist, alsdann besser als das eine sein wird, aber schlechter als das andere, wenn aber aus zweierlei Gutem, das sich nicht auf denselben Gegenstand bezieht, dann schlechter als jedes von beiden, und dass nur, was aus zwei Übeln bestehend, die es nicht in derselben Beziehung sind, sich in der Mitte zwischen beiden befindet, besser sein wird, als jedes von den beiden, [B] woran es Teil hat. Ist nun also die Philosophie gut, und die ausübende Staatskunst auch, aber jede in einer andern Beziehung, und diese wollen in der Mitte zwischen beiden stehen, so ist nichts damit gesagt, denn sie sind alsdann schlechter als beide. Ist aber die eine etwas Gutes und die andere dagegen etwas Übles, so sind sie freilich besser als die Einen, aber auch schlechter als die Andern. Und nur wenn beide etwas Schlechtes wären, in diesem Falle allein hätten sie Recht, sonst aber auf keine Weise. Aber ich [C] glaube nicht, dass sie eingestehen werden, weder dass beide schlecht sind, noch dass die eine schlecht ist und nur die andere gut. Also sind in der Tat diese, welche an beiden Anteil haben wollen, schlechter als jeder von beiden darin, in Beziehung worauf eben Staatskunst und Philosophie ihren Wert haben, und obwohl sie der Wahrheit nach die dritten sind, suchen sie doch als die ersten zu erscheinen. Verzeihen muss man ihnen nun wohl dieses Verlangen, und ihnen nicht darum zürnen, sie aber doch nur für das ansehen, was sie wirklich sind. Denn [D] man muss mit jedem vorlieb nehmen, der nur irgendetwas Vernünftiges behandelt, und mit ernstem Eifer durcharbeitet.

KRITON: Wegen meiner Söhne nun, o Sokrates, bin ich ja gewiss, wie ich dir auch jedesmal sage, in rechter Verlegenheit, was ich mit ihnen beginnen soll. Der Jüngere zwar ist noch klein, Kritobulos aber wächst schon heran, und bedarf jemandes zu seiner Förderung. So oft ich nun [E] mit dir zusammenkomme, ist mir so zu Mut, dass es mich große Torheit dünkt, meiner Söhne wegen für viele andere Dinge so viel Sorge getragen zu haben, sowohl für meine Verheiratung, um sie mit einer recht angesehenen Mutter zu erzeugen, als auch für mein Vermögen, um sie so

wohlhabend als möglich zu machen, wenn ich nun nicht auch für ihren Unterricht sorgen wollte. So oft ich mir aber einen von denen ansehe, die sich dafür ausgeben Jünglinge zu unterrichten und zu bilden, so erfasst mich ein wahrer Schrecken und sie dünken mich insgesamt, bei näherer [\[307 St.1 A\]](#) Betrachtung, damit ich dir doch die Wahrheit gerade heraus sage, alles andere als dazu geeignet, so dass ich nicht weiß, wie ich den jungen Menschen zum Streben nach Weisheit ermuntern kann.

SOKRATES: Lieber Kriton, weißt du denn nicht, dass in jedem Geschäft der Schlechten viele sind, und diese nichts wert, der Trefflichen hingegen nur wenige, diese dann aber auch alles wert. Oder hältst du die Turnkunst nicht für etwas Schönes, und die Haushaltungskunst, und die Redekunst und die Kriegskunst?

KRITON: Ja wohl, [B] sehr.

SOKRATES: Und wie nun? Siehst du nicht in jeder der Künste die Meisten sich ganz erbärmlich und lächerlich anstellen?

KRITON: Ja, beim Zeus, da sprichst du sehr wahr.

SOKRATES: Und wolltest nun deshalb du selbst dich allen diesen Geschäften entziehen, und sie auch deinen Söhnen nicht gestatten?

KRITON: Das wäre ja wohl keineswegs recht, Sokrates!

SOKRATES: Tue also auch nicht, was sich nicht gebührt, Kriton, sondern lasse ganz beiseite die Person derer, die sich der Philosophie befleißigen, ob sie tüchtig sind oder untüchtig, und nur die Sache selbst prüfe [C] recht gut und gründlich, und erscheint sie dir als schlecht, so halte jedermann davon zurück, nicht nur deine Söhne, erscheint sie dir aber so, wie sie auch mir vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe dich, wie man zu sagen pflegt, du selbst und deine Kinder.

EUTHYPHRON.

(De Sancto.)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

in: Platons Werke, 2. Auflage, Berlin 1818,

bearbeitet.

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[2 St.1 A\]](#) EUTHYPHRON: Was hat sich doch Neues ereignet, o Sokrates, dass du dem Aufenthalt im Lykeion entsagend dich jetzt hier aufhältst bei der Königshalle? Denn du hast doch wohl nicht auch einen Rechtsstreit am königlichen Gerichtshof, wie ich?

SOKRATES: Wenigstens, Euthyphron, nennen dies die Athener nicht einen Rechtsstreit, sondern eine Staatsklage.

EUTHYPHRON: Was sagst du? Eine solche hat jemand gegen dich eingeleitet? Denn du gegen einen Andern, das kann ich von dir nicht denken.

SOKRATES: So ist es auch nicht.

EUTHYPHRON: [B] Sondern ein Anderer gegen dich.

SOKRATES: Freilich.

EUTHYPHRON: Wer doch?

SOKRATES: Ich kenne den Mann selbst nicht recht, Euthyphron, [C] jung scheint er mir wohl noch zu sein, und ziemlich unbekannt. Man nennt ihn, glaube ich, Melitos, und von Zunft ist er ein Pitthier, wenn du dich etwa auf einen Pitthier Melitos besinnst mit glattem Haar, noch schwachem Bart und Habichtsnase.

EUTHYPHRON: Ich besinne mich nicht; aber was für eine Klage hat er denn gegen dich eingegeben?

SOKRATES: Was für eine? Die ihm nicht wenig Ehre bringt, dünkt mich. Denn so jung noch sein und schon eine so wichtige Sache verstehen, ist nichts geringes. Nämlich er weiß, wie er behauptet, auf welche Weise die Jugend verderbt wird, und wer sie verdirbt. Er mag also wohl ein Weiser sein, und weil er meiner Unweisheit innegeworden, als durch welche ich seine Altersgenossen verderbe: so geht er, wie zur Mutter, zum Staat, um mich zu verklagen. [D] Und er allein unter allen öffentlichen Männern scheint mir die Sache recht anzufangen. Denn ganz recht ist es, zuerst für die Jugend zu sorgen, dass sie aufs Beste gedeihe, wie auch ein guter Landmann immer zuerst für die jungen Pflanzen sorgt, und hernach für die übrigen. [\[3 St.1 A\]](#) So wahrscheinlich will auch Melitos zuerst uns vertilgen, die wir den frischen Trieb der Jugend verderben, wie er sagt; hernach aber wird er natürlich auch für die Älteren sorgend dem Staat ein Urheber sehr vieler und großer Vorteile werden, wie man ja erwarten muss von dem, der mit einem solchen Anfang anfängt.

EUTHYPHRON: Das wünschte ich wohl, o Sokrates! Allein es graut mir, dass es nur nicht das Gegenteil sei. Denn mich dünkt er recht vom heiligsten Grund aus den Staat misshandeln zu wollen, da er sich bemüht, dich zu verletzen. Aber sage mir doch, wodurch behauptet er denn dass du die Jugend verdirbst?

SOKRATES: [B] Unsinnig genug, mein Guter, wenn man es so hört. Er sagt nämlich, ich erdichtete Götter, und als einen Erdichter neuer Götter, der an die alten nicht glaubt, verklagt er mich eben deshalb wie er sagt.

EUTHYPHRON: Ich verstehe, Sokrates. Weil du immer sagst, das Dämonische sei dir widerfahren, so stellt er diese Klage gegen dich an, als gegen einen Neuerer in göttlichen Dingen, und kommt um dich zu verleumden vor Gericht, weil er weiß, dass dergleichen Verleumdungen sehr leicht Eingang finden bei den Meisten. [C] Denn auch mit mir, wenn ich in der Gemeinde etwas rede von göttlichen Dingen, und ihnen vorhersage was geschehen wird, treiben sie Spott wie mit einem Wahnsinnigen, und doch ist nichts was nicht eingetroffen wäre von allem was ich vorhersagte. Aber doch sind wir alle ihnen verhasst. Aber man muss sich nur nichts um sie kümmern, sondern gerade zu gehen.

SOKRATES: Lieber Euthyphron, bespöttelt zu werden, das ist nun eben keine große Sache. Und weiter, wie mich dünkt, kümmern sich die Athener nicht sonderlich um einen, wenn sie ihn auch für noch so gewaltig halten, solange der nicht lehrlustig ist mit seiner Weisheit. [D] Von wem sie aber glauben, er wolle auch andere zu solchen machen, dem zürnen sie, sei es nun aus Hass, wie du meinst, oder aus was sonst.

EUTHYPHRON: Was dies betrifft, begehre ich gar nicht zu vermuten, wie sie über mich denken.

SOKRATES: Weil du eben das Ansehen hast, dich selten zu machen, und Niemanden deine Weisheit lehren zu wollen; ich aber befürchte, dass ich bei ihnen in dem Ruf stehe meiner Menschenliebe wegen, was ich nur weiß verschwenderisch Jedermann zu sagen nicht nur unentgeltlich, sondern auch noch gern etwas dazugebend wenn mich nur jemand hören will. Wie ich also eben sagte, wenn sie mit mir nur Scherz treiben wollten, wie du behauptest, dass sie es dir machen, [E] so wäre das gar nicht übel, scherzend und lachend vor Gericht zu stehen. Wenn sie aber Ernst machen wollen, so kann wohl niemand leicht wissen, wie die Sache ablaufen wird, außer Ihr, Wahrsager.

EUTHYPHRON: Wahrscheinlich wird es wohl nichts sein, Sokrates, sondern du wirst deine Sache nach Wunsch ausfechten, und so denke ich auch ich die meinige.

SOKRATES: Und was für eine Sache hast denn du, Euthyphron? Verfolgst du oder wirst du verfolgt?

EUTHYPHRON: Ich verfolge.

SOKRATES: Und wen?

EUTHYPHRON: [\[4 St.1 A\]](#) Einen solchen, dass man mich für rasend halten wird ihn zu verfolgen.

SOKRATES: Wie so? Kann er etwa fliegen?

EUTHYPHRON: Am Fliegen fehlt ihm wohl viel, da er schon ganz wohlbetagt ist.

SOKRATES: Und wer ist es denn?

EUTHYPHRON: Mein eigener Vater.

SOKRATES: Dein eigener Vater, o Bester?

EUTHYPHRON: Ganz sicher.

SOKRATES: Und welches ist denn die Beschuldigung? Worauf geht die Klage?

EUTHYPHRON: Auf Totschlag, Sokrates.

SOKRATES: Herakles! Aber die meisten Menschen, Euthyphron, wissen wohl gar nicht, wie dies recht ist? Denn ich glaube wohl nicht dass der erste beste dies richtig tun kann; sondern nur wer schon weit in der Weisheit vorgeschritten ist

EUTHYPHRON: Weit genug, allerdings beim Zeus, Sokrates.

SOKRATES: [B] Es ist also wohl deiner nächsten Angehörigen einer, der durch deinen Vater ums Leben gekommen ist? Oder versteht sich das von selbst, denn eines Fremden wegen würdest du ihn wahrlich nicht als Totschläger verklagen!

EUTHYPHRON: Lächerlich ist es, o Sokrates, dass du meinst, dies mache einen Unterschied, ob der Getötete ein Fremder ist oder ein Angehöriger, und man müsse nicht das allein beachten, ob der Tötende ihn mit Recht getötet hat oder nicht, und wenn mit Recht, ihn gehen lassen, wenn aber nicht, ihn verfolgen, und wenn auch der Totschläger dein Herd- und Tischgenosse ist. Denn gleich groß ist ja die Befleckung, wissentlich mit einem solchen zu leben, ohne dass man sich und ihn durch die Angabe vor Gerichte reinigt. Übrigens war der Tote ein Dienstmann von mir, und als wir des Landbaues wegen auf Naxos waren, tagelöhnte er dort bei uns. [C] In der Trunkenheit nun erzürnte er sich mit einem unserer Knechte und schlug ihn tot. Der Vater also lässt ihn an Händen und Füßen gebunden in eine Grube werfen, und schickt einen hierher zum Rechtsberater sich Rat zu holen was zu tun wäre. Binnen dieser Zeit aber vernachlässigte er den Gebundenen als einen Totschläger, und als ob es nichts wäre, wenn er auch stürbe. [D] Welches ihm dann auch begegnete, denn Frost, Hunger und Fesseln töteten ihn ehe noch der Bote von dem Berater zurückkehrte. Dieses nun verdrießt eben den Vater und die übrigen Verwandten, dass ich eines Totschlägers wegen den Vater des Totschlages anklage, da er ihn doch, wie sie sagen, nicht einmal umgebracht hat, und selbst wenn er ihn umgebracht hätte, man doch eines solchen wegen sich nicht viel kümmern dürfe, der ja selbst ein Totschläger war. [E] Denn es sei doch ruchlos, dass der Sohn den Vater des Totschlages anklage. Aber schlecht, o Sokrates, wissen sie wie das Göttliche sich verhält, was Frommes und Ruchloses betrifft.

SOKRATES: Du aber, um des Zeus willen, o Euthyphron, glaubst so genau dich auf die göttlichen Dinge zu verstehen, wie es sich damit verhält, und auf das Fromme und Ruchlose, dass du bei diesem Hergang der Sache, wie du ihn berichtet hast, gar nicht besorgst, ob du nicht etwa selbst wiederum, indem du den Vater zu Recht belangst, etwas ruchloses begehest?

EUTHYPHRON: [\[5.St.1.A\]](#) Gar nichts wäre ich ja nutz, o Sokrates, und um nichts wäre Euthyphron besser als die Andern, wenn ich dergleichen nicht alles genau verstünde.

SOKRATES: So wird es demnach für mich, du bewunderungswürdiger Euthyphron, wohl das Beste sein, dass ich dein Schüler werde, und dem Melitos, noch ehe ich mich auf seine Klage einlasse, eben hierauf Vergleich anbiete, und ihm sage: Auch vorher schon hätte ich es mir sehr angelegen sein lassen das Göttliche zu verstehen, nun aber er behauptete, dass ich auf meine eigne Weise grüble, und Neuerungen in göttlichen Dingen aufbringend mich schwer versündige, wäre ich eben dein Schüler geworden. Und wenn du nun, o Melitos, würde ich sagen, zugibst, dass Euthyphron weise ist in diesen Dingen und richtig darüber denkt, [B] so glaube es von mir auch, und verklage mich nicht. Wo aber nicht so melde ihm, meinem Lehrer, die Klage eher an als mir, weil er die alten Leute verderbt, mich und seinen Vater, mich durch Lehre, jenen aber durch Verweis und Strafe. Wenn er mir nun nicht glaubt, noch auch mich von der Klage loslässt, und statt meiner dich angibt: so werde ich vor Gericht eben das sagen, was ich ihm vorher beim Versuch des Vergleiches allein gesagt.

EUTHYPHRON: Ja beim Zeus, Sokrates, wenn er es doch wagen wollte mich anzugeben! [C] Ich würde wohl finden, glaube ich, wo er rechtsbrüchig ist, und es sollte weit eher noch vor Gericht von ihm die Rede sein als von mir.

SOKRATES: Eben weil ich dies auch weiß, lieber Freund, wünsche ich dein Schüler zu werden. Denn ich weiß ja, wie auch sonst mancher und so auch dieser Melitos dich nicht einmal zu sehen scheint, mich aber hat er so scharf und leicht überschaut, dass er mich schon der Gottlosigkeit anklagt. So sage mir nun um Zeus willen, was du nun eben so genau zu wissen behauptest, worin doch deiner Behauptung nach das Gottesfürchtige und das Gottlose bestehe, [D] sowohl in Beziehung auf Totschlag als auf alles übrige. Oder ist nicht das Fromme in jeder Handlung sich selbst gleich, und das Ruchlose wiederum allem Frommen entgegengesetzt und sich selbst ähnlich, so dass alles was ruchlos sein soll, soviel nämlich seine Ruchlosigkeit betrifft, eine gewisse Gestalt hat?

EUTHYPHRON: Auf alle Weise freilich, Sokrates.

SOKRATES: So sage also, was du behauptest dass das Fromme sei, und was das Ruchlose.

EUTHYPHRON: Ich sage eben, dass das fromm ist, was ich jetzt tue, den Übeltäter nämlich, er habe nun durch Totschlag, oder durch der Heiligtümer Beraubung, oder durch irgendetwas dergleichen gesündigt, zu verfolgen, sei er auch Vater oder Mutter, oder wer sonst immer; ihn nicht zu verfolgen aber ist ruchlos. [E] Denn, o Sokrates, betrachte nur, welchen starken Beweis ich dir anführen werde für diese Vorschrift, dass sie richtig ist; wie ich auch Andern schon gesagt, dass dies ganz richtig wäre, dem Gottlosen nichts durchgehen zu lassen, und wäre er auch was du nur willst. Nämlich die Menschen halten ja selbst den Zeus für den trefflichsten und gerechtesten aller Götter, und von diesem gestehen sie doch, [\[6 St.1 A\]](#) dass er seinen eignen Vater gefesselt, weil der seine Söhne verschluckt ohne rechtlichen Grund; und dieser wiederum habe seinen Vater verschnitten ähnlicher Dinge wegen. Mir aber wollen sie böse sein, dass ich meinen Vater, der auch Unrecht getan, vor Gericht belange, und so widersprechen sie sich selbst in dem, was sie sagen in Bezug auf die Götter und auf mich.

SOKRATES: Ist etwa eben dies die Ursache, o Euthyphron, weshalb ich mit der Klage verfolgt werde, weil ich nämlich, wenn Jemand dergleichen von den Göttern sagt, es übel aufnehme? Und meint man, wie es scheint, dass ich eben hierin fehle? [B] Nun also, wenn auch du dieser Meinung bist, der in solchen Dingen so wohl unterrichtete: so müssen wie es, scheint auch wir es zugeben. Denn was wollten wir auch sagen, die wir selbst eingestehen nichts von der Sache zu wissen? Aber sage mir beim Gott der Freundschaft, glaubst du wirklich, dass dieses so gewesen ist?

EUTHYPHRON: Und noch wunderbarer als dieses, o Sokrates, wovon nur die Wenigsten etwas wissen.

SOKRATES: Auch Krieg glaubst du also wirklich, dass die Götter haben gegen einander, und gewaltige Feindschaften und Schlachten, und viel dergleichen wie es von den Dichtern erzählt wird, und wie es teils an andern heiligen Orten von guten Malern abgebildet ist, teils auch der Teppich voll ist von solchen Abbildungen, [C] der an den großen Panathenäen in die Akropolis hinaufgetragen wird? Dies alles wollen wir für wahr erklären, Euthyphron?

EUTHYPHRON: Und zwar nicht dieses allein, o Sokrates, sondern wie ich eben sagte noch vieles andere kann ich dir, wenn du willst, von göttlichen Dingen erzählen, welches vernehmend du, wie ich wohl weiß, erstaunen wirst.

SOKRATES: Das soll mich nicht wundern. Allein dies magst du mir ein andermal bei Gelegenheit erzählen. [D] Jetzt aber versuche das, wonach ich dich soeben fragte, mir genauer zu erklären. Denn Freund, du hast mich vorher nicht hinlänglich belehrt auf meine Frage, was wohl das Fromme wäre, sondern du sagtest mir nur, dieses wäre fromm, was du jetzt tust, indem du den Vater des Totschlages wegen belangst.

EUTHYPHRON: Und daran habe ich wahr gesprochen, o Sokrates.

SOKRATES: Wahrscheinlich. Aber du gibst doch zu, Euthyphron, dass es noch viel anderes frommes gibt?

EUTHYPHRON: Das gibt es auch.

SOKRATES: Du erinnerst dich doch, dass ich dir nicht dieses aufgab, mich einerlei oder zweierlei von dem vielen Frommen zu lehren, sondern jenen Begriff selbst, durch welchen alles Fromme fromm ist. Denn du gabst ja zu, einer gewissen Gestalt wegen die es habe, sei alles Ruchlose ruchlos und das Fromme fromm. Oder besinnst du dich darauf nicht?

EUTHYPHRON: [E] Sehr wohl.

SOKRATES: Diese Gestalt selbst also lehre mich, welche sie ist, damit ich auf sie sehend, und mich ihrer als Urbildes bedienend, was nun ein solches ist in deinem oder sonst jemandes Handlungen für fromm erkläre, was aber nicht ein solches, davon ausschließe.

EUTHYPHRON: Wenn du es so willst, Sokrates, kann ich es dir auch so erklären.

SOKRATES: Gar sehr will ich das.

EUTHYPHRON: Was also den Göttern lieb ist, [\[7 St.1 A\]](#) ist fromm, was nicht lieb, ruchlos.

SOKRATES: Sehr schön, o Euthyphron, und so wie ich wünschte, dass du antworten möchtest, hast du jetzt geantwortet. Ob indes auch richtig, das weiß ich noch nicht. Allein du wirst mir gewiss auch das noch dazu zeigen, wie es richtig ist, was du sagst.

EUTHYPHRON: Ganz gewiss.

SOKRATES: So komm denn, lass uns betrachten, was wir sagen. Was den Göttern lieb ist, und der den Göttern liebe Mensch ist fromm, und das den Göttern verhasste und der ihnen verhasste ist ruchlos. Und nicht etwa einerlei, sondern ganz entgegengesetzt ist das Fromme dem Ruchlosen. Nicht so?

EUTHYPHRON: Allerdings so.

SOKRATES: Und gut ist das wohl offenbar gesagt.

EUTHYPHRON: [\[B\]](#) Ich denke, denn es ist so erklärt worden.

SOKRATES: Ferner auch, dass die Götter entzweit sind und uneins untereinander, o Euthyphron, und dass es Feindschaft unter ihnen gibt gegen einander, auch das wurde gesagt.

EUTHYPHRON: Das wurde freilich gesagt.

SOKRATES: Aus der Uneinigkeit über was für Dinge aber entsteht wohl Feindschaft und Erzürnung? O Bester? Lass uns das so überlegen. Wenn wir uneinig wären, ich und du über Zahlen, welche von beiden mehr betrüge, würde die Uneinigkeit hierüber uns wohl zu Feinden machen, und erzürnt gegen einander? [\[C\]](#) Oder würden wir zur Rechnung schreitend sehr bald über dergleichen Dinge uns einigen?

EUTHYPHRON: Ganz gewiss.

SOKRATES: Nicht auch wenn wir über Größeres und Kleineres uneinig wären, würden wir zur Messung schreitend sehr bald dem Streit ein Ende machen?

EUTHYPHRON: Das ist richtig.

SOKRATES: Und zur Abwägung schreitend würden wir, glaube ich, über leichteres und schwereres entscheiden?

EUTHYPHRON: Wie sollten wir nicht?

SOKRATES: Worüber also müssten wir uns wohl streiten, und zu was für einer Entscheidung nicht kommen können um uns zu erzürnen und einander feind zu werden? Vielleicht fällt es dir eben nicht ein, [\[D\]](#) allein lass mich es aussprechen, und überlege, ob es wohl dieses ist, das Gerechte und Ungerechte, das Edle und Schlechte, das Gute und Böse. Sind nicht dies etwa die Gegenstände, worüber streitend und nicht zur völligen Entscheidung gelangend wir einander feind werden, so oft wir es werden, du und ich sowohl als auch alle übrigen Menschen?

EUTHYPHRON: Freilich ist es gerade dieser Streit, Sokrates, und über diese Dinge.

SOKRATES: Und wie die Götter, o Euthyphron? Werden sie nicht, wenn sie sich je streiten, sich über eben diese Dinge streiten?

EUTHYPHRON: Ganz notwendig.

SOKRATES: [\[E\]](#) Also auch von den Göttern, du teurer Euthyphron, halten Andere Anderes für gerecht nach deiner Rede, und für edel und schlecht, und für gut und böse? Denn sie würden ja nicht in Zwietracht mit einander sein, wenn sie nicht im Streit wären über diese Gegenstände. Nicht wahr?

EUTHYPHRON: Ganz richtig.

SOKRATES: Und nicht wahr, was Jeder von ihnen für edel hält und für gut und gerecht, das liebt er auch? Und das Gegenteil davon hasst er?

EUTHYPHRON: Allerdings.

SOKRATES: Dasselbe aber, wie du sagst, halten die Einen für gerecht, die Andern für ungerecht, welcher Uneinigkeit halber sie sich eben in Zwietracht und Krieg unter einander befinden. Ist es nicht so?

EUTHYPHRON: [\[8 St.1 A\]](#) Gerade so.

SOKRATES: Dasselbe also, wie es scheint, wird von den Göttern gehasst und auch geliebt, und dasselbe also wäre gottgehässig und gottgefällig?

EUTHYPHRON: Das scheint so.

SOKRATES: Also wäre ein und dasselbe auch fromm und ruchlos nach dieser Rede?

EUTHYPHRON: So ist es beinahe.

SOKRATES: Also hast du doch nicht, was ich fragte, beantwortet, du Wunderlicher. Denn ich fragte nicht nach dem, was dasselbe bleibend fromm und auch ruchlos sein kann; was aber gottgefällig ist, das ist auch gottverhasst, wie es scheint. So dass nicht zu verwundern ist, o Euthyphron, wenn das was du jetzt tust, indem du deinen Vater zur Strafe ziehst, dem Zeus etwa ganz wohlgefällig ist, [\[B\]](#) dem Kronos aber und dem Uranos verhasst, oder dem Hephaistos zwar ganz lieb, der Here aber verhasst, und ebenso auch mit andern Göttern, wenn etwa noch sonst einer mit einem andern hierüber uneins ist.

EUTHYPHRON: Allein ich glaube, o Sokrates, dass hierüber kein Gott mit dem andern uneins ist, dass nämlich der nicht Strafe leiden müsse, der einen Andern ungerechter Weise getötet hat.

SOKRATES: Wie doch, Euthyphron? Hast du etwa von Menschen jemals einen gehört, welcher das bezweifelt hätte, ob wer ungerechter Weise einen Andern getötet, oder irgend sonst etwas ungerechter Weise getan, auch wohl Strafe leiden müsse?

EUTHYPHRON: [\[C\]](#) Sie hören ja gar nicht auf über dergleichen zu streiten sowohl sonst als auch besonders vor Gericht. Denn nachdem sie noch so viel Unrecht getan, tun und reden sie alles ersinnliche, um nur loszukommen von der Klage.

SOKRATES: Gestehen sie denn auch ein, dass sie Unrecht getan, und behaupten, nachdem sie dies eingestanden noch, dass sie doch keine Strafe erleiden dürften?

EUTHYPHRON: Das freilich keineswegs.

SOKRATES: Also doch nicht alles tun und sagen sie. Denn dies, denke ich, unterstehen sie sich nicht zu sagen oder zu bestreiten, dass nicht wenn sie ja Unrecht getan, sie müssten Strafe leiden, sondern sie behaupten nur, glaube ich, sie hätten nicht Unrecht getan. Nicht wahr?

EUTHYPHRON: Darin hast du Recht.

SOKRATES: Nicht also jenes bestreiten sie, dass der Unrechthandelnde nicht müsse bestraft werden, sondern nur darüber streiten sie mit einander, wer es denn ist, der Unrecht tut, und wodurch, und wann?

EUTHYPHRON: [\[D\]](#) Das ist richtig.

SOKRATES: Muss nun nicht dasselbe auch den Göttern begegnen, wenn sie doch in Zwietracht unter einander sind wegen des Gerechten und Ungerechten, wie ja deine Rede besagt, und einige behaupten, sie hätten einander Unrecht getan, andere es leugnen? Denn dieses, du Wunderbarer, wagt doch wohl Niemand, weder Gott noch Mensch zu sagen, dass auch wer wirklich Unrecht getan doch nicht Strafe leiden müsse.

EUTHYPHRON: [\[E\]](#) Ja hierin, o Sokrates, redest du wohl wahr im Ganzen.

SOKRATES: Sondern über jegliches einzelne was getan worden ist, streiten die, welche streiten, Menschen wie Götter, wenn anders Götter mit einander streiten, weil sie über eine Handlung ungleicher Meinung sind, indem einige sagen, es sei recht gewesen so zu handeln, andere es sei Unrecht gewesen. Ist es etwa nicht so?

EUTHYPHRON: Allerdings.

SOKRATES: So komm denn, lieber Euthyphron, [\[9 St.1 A\]](#) und lehre auch mich, damit ich weiser werde, was für einen Beweis hast du denn darüber, dass alle Götter glauben, der sei ungerechter Weise getötet, der als Tagelöhner selbst einen tot geschlagen, und dann von dem Herrn des Erschlagenen gebunden, an diesen Banden noch eher gestorben, als der, welcher ihn gebunden, Erkundigung von den Auslegern eingezogen, was seinetwegen zu tun wäre, und es sei ganz recht, wenn eines solchen wegen der Sohn den Vater des Totschlages beschuldigte und belangte? Komm und versuche mir recht deutlich zu erweisen, dass vor allen Dingen diese Handlung alle Götter für recht halten; [B] und wenn du es mir zur Genüge erweistest, werde ich nie aufhören dich deiner Weisheit wegen zu preisen.

EUTHYPHRON: Das ist nun wohl auch keine geringe Sache, o Sokrates, aber gewiss könnte ich es dir ganz deutlich zeigen.

SOKRATES: Ich verstehe, du hältst mich für ungelehriger als die Richter, denn denen willst du doch gewiss deutlich machen, dass das ungerecht ist, und dass alle Götter es hassen.

EUTHYPHRON: Ganz deutlich, Sokrates, wenn sie nur hören werden auf meine Rede.

SOKRATES: Sie werden schon zuhören, wenn sie nur finden, dass du gut redest. Aber dies ist mir eingefallen während du sprachst, [C] und ich überlege es bei mir. Wenn mich nun auch Euthyphron noch so gründlich belehrt, dass sämtliche Götter einen solchen Tod für ungerecht halten, was habe ich nun dadurch mehr vom Euthyphron gelernt, was das Fromme ist und das Ruchlose? Denn gottgehässig wäre nun wohl diese Tat, wie es scheint. Aber nur eben hatte sich gezeigt, dass hierdurch das Fromme und Ruchlose nicht bestimmt ist, weil nämlich von dem Gottesgehässigen sich gezeigt hatte, dass es auch gottgefällig ist. So dass ich dich hiervon gern loslasse, Euthyphron, und wenn du willst sollen alle Götter dies für ungerecht halten, und Alle sollen es hassen. [D] Wollen wir aber nun etwa dieses berichtigen in unserer Erklärung, dass was alle Götter hassen ruchlos sein soll, und was Alle lieben fromm, was aber Einige lieben und Andere hassen, das soll auch keins von beiden sein oder beides? Willst du, dass uns nun so die Erklärung gestellt sein soll über das Fromme und Ruchlose?

EUTHYPHRON: Was hindert uns, Sokrates?

SOKRATES: Mich wohl nichts, Euthyphron, aber du überlege dir deinerseits, ob du dies zum Grunde legend mich am leichtesten das lehren kannst, was du versprochen hast.

EUTHYPHRON: Ich möchte allerdings behaupten, das sei das Fromme, was alle Götter lieben, [E] und gegenteils, was alle Götter hassen, sei ruchlos.

SOKRATES: Wollen wir nun nicht wieder dieses in Betrachtung ziehen ob es gut gesagt ist, Euthyphron? Oder es lassen, und so leicht mit uns selbst und andern zufrieden sein, dass wenn nur jemand behauptet, etwas verhalte sich so, wir es gleich einräumen und annehmen? Oder muss man erst erwägen, was der wohl sagt, der etwas sagt?

EUTHYPHRON: Erwägen muss man es; ich jedoch glaube, dieses ist nun richtig gesagt.

SOKRATES: Bald, mein Guter, werden wir es besser wissen. [\[10 St.1 A\]](#) Bedenke dir nämlich nur dieses, ob wohl das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist?

EUTHYPHRON: Ich verstehe nicht was du meinst, Sokrates.

SOKRATES: So will ich versuchen es dir deutlicher zu erklären. Wir nennen doch etwas bewegt und bewegend, getrieben und treibend, gesehen und sehend, und Alles dergleichen siehst du doch ein, dass es verschieden ist und auch wie es verschieden ist.

EUTHYPHRON: Dies glaube ich einzusehen.

SOKRATES: Gibt es nicht eben so auch ein Geliebtes, und von diesem verschieden das Liebende?

EUTHYPHRON: [B] Wie sollte es nicht?

SOKRATES: So sage mir denn, ob das Bewegte deswegen, weil es bewegt wird, ein Bewegtes ist, oder wegen etwas anderen?

EUTHYPHRON: Nein, sondern deswegen.

SOKRATES: Auch das Getriebene also, weil es getrieben wird? Und das Gesehene, weil es gesehen wird?

EUTHYPHRON: Allerdings.

SOKRATES: Nicht also weil es ein Gesehenes ist, deshalb wird es gesehen; sondern im Gegenteil, weil es gesehen wird, deshalb ist es ein Gesehenes. Und nicht weil etwas ein Getriebenes ist, deshalb wird es getrieben, sondern weil es getrieben wird, deshalb ist es ein Getriebenes. Noch auch weil es ein Bewegtes ist, deshalb wird es bewegt, sondern [C] weil es bewegt wird ist es ein Bewegtes. Ist dir nun deutlich, Euthyphron, was ich sagen will? Ich will nämlich dieses sagen, wenn etwas irgendwie wird, oder irgendetwas leidet, so wird es nicht, weil es ein Werdendes ist, sondern weil es wird ist es ein Werdendes, noch weil es ein Leidendes ist leidet es, sondern weil es leidet, ist es ein Leidendes. Oder gibst du das nicht zu?

EUTHYPHRON: Ich gewiss.

SOKRATES: Ist nun nicht auch das Geliebte ein etwas Werdendes, oder ein etwas von einem andern Leidendes?

EUTHYPHRON: Freilich.

SOKRATES: Auch dieses also verhält sich so wie das bisherige, [D] nicht weil es ein Geliebtes ist, wird es geliebt von denen die es lieben, sondern weil es geliebt wird ist es ein Geliebtes.

EUTHYPHRON: Notwendig.

SOKRATES: Was sagen wir also von dem Frommen, Euthyphron? Nicht dass es von allen Göttern geliebt wird, wie die Erklärung lautet?

EUTHYPHRON: Ja.

SOKRATES: Ob wohl deshalb, weil es fromm ist, oder anders weshalb?

EUTHYPHRON: Nein, sondern deshalb.

SOKRATES: Also weil es fromm ist, deshalb wird es geliebt, und nicht weil es geliebt wird, deshalb ist es fromm.

EUTHYPHRON: So scheint es.

SOKRATES: Das Gottgefällige hingegen ist doch deswegen weil es von den Göttern geliebt wird, das Geliebte und Gottgefällige.

EUTHYPHRON: Wie anders?

SOKRATES: [E] Also ist das Gottgefällige nicht das Fromme, o Euthyphron, noch auch das Fromme das Gottgefällige, wie du sagst, sondern verschieden ist dieses von jenem.

EUTHYPHRON: Wie doch das, Sokrates?

SOKRATES: Weil wir doch zugeben, das Fromme werde deshalb geliebt, weil es fromm ist, nicht aber, weil es geliebt wird, sei es fromm. Nicht wahr?

EUTHYPHRON: Ja.

SOKRATES: Das Gottgefällige aber sei, weil es von den Göttern geliebt wird, eben dieses Geliebtwerdens wegen gottgefällig, nicht aber weil es gottgefällig ist, werde es geliebt.

EUTHYPHRON: Das ist richtig.

SOKRATES: Wenn als nun, lieber Euthyphron, das Gottgefällige und das Fromme dasselbe wäre, so müsste ja, wenn das Fromme um des Frommseins willen geliebt wird, auch das Gottgefällige wegen des Gottgefälligseins geliebt werden, [\[11 St.1 A\]](#) wenn aber das Gottgefällige wegen des von den Göttern Geliebtwerdens gottgefällig ist, alsdann auch das Fromme wegen des

Geliebtwerdens fromm sein. Nun aber siehst du, dass beides sich entgegengesetzt verhält, und also auch gänzlich voneinander verschieden sein muss. Denn das eine ist, weil es geliebt wird ein solches zum geliebt werden, das andere aber weil es etwas ist zum geliebt werden, wird eben deshalb geliebt. Und es scheint beinahe, o Euthyphron, als wolltest du, gefragt was das Fromme ist, das Wesen desselben nicht aufzeigen, sondern nur eine Eigenschaft angeben, [B] die ihm zukommt, dass nämlich dem Frommen das eignet, von allen Göttern geliebt zu werden, als was aber ihm dies eignet, das hast du noch nicht gesagt. Ist es dir also genehm, so verbirg es mir nicht, sondern erkläre noch einmal von vorn, was denn an sich seiend das Fromme hernach von allen Göttern geliebt wird, oder was ihm sonst zukommt, denn hierüber wollen wir uns nicht streiten. Aber sage nur offen heraus, was denn das Fromme ist und das Ruchlose.

EUTHYPHRON: Aber ich weiß nicht, wie ich dir sagen soll, was ich denke. Denn wovon wir auch ausgehen, [C] das geht uns ja immer herum, und will nicht bleiben, wohin wir es gestellt haben.

SOKRATES: Das wäre ja meines Ahnherrn des Daidalos Kunst, o Euthyphron, was du da beschreibst. Wenn also ich dies gesagt und gesetzt hätte, so würdest du mich wohl verspotten, dass auch mir wegen der Verwandtschaft mit ihm meine Wortgebilde davon gingen, und nicht stehen bleiben wollten, wohin sie einer auch stellt. Nun aber, denn die Grundlagen sind ja dein, brauchen wir einen andern Scherz. Denn dir wollen sie nicht bleiben, wie es dich ja selbst dünkt.

EUTHYPHRON: Mir aber, [D] o Sokrates, scheinen unsere Reden gerade dieses Scherzes zu bedürfen. Denn dies Herumgehen und nicht an Ort und Stelle bleiben habe ich nicht in sie hineingelegt, sondern du, denke ich, der Daidalos. Denn meinerwegen wären sie immer so geblieben.

SOKRATES: So scheine ich ja beinahe jenen Mann um so viel zu übertreffen in der Kunst, als er nur sein eigenes konnte in Bewegung bringen, ich aber außer dem meinigen, wie es scheint, auch fremdes. Und das eben ist die rechte Feinheit in meiner Kunst, [E] dass ich wider Willen kunstreich bin. Denn ich wollte ja weit lieber, dass die Reden mir blieben und unbeweglich ständen, als dass ich zu der Weisheit des Daidalos hernach auch den Reichtum des Tantalos bekäme. Doch dem sei genug. Weil du mir aber nachgiebig zu sein scheinst, so will ich mich mit dir bemühen zu zeigen, wie du mich belehren könntest über das Fromme und werde mir nur nicht vorher müde. Sieh also zu, ob du nicht für notwendig hältst, dass alles fromme auch gerecht sei?

EUTHYPHRON: Allerdings.

SOKRATES: Etwa auch alles Gerechte fromm? [\[12 St.1 A\]](#) Oder alles Fromme zwar gerecht, das Gerechte aber nicht alles fromm, sondern einiges davon zwar fromm, anderes aber auch anders?

EUTHYPHRON: Ich folge nicht, Sokrates, dem was du sagst.

SOKRATES: Du bist ja doch um nicht viel weniger jünger, als du auch weiser bist denn ich. Aber, wie ich sage, du bist nachgiebig aus Überfluss von Weisheit. Allein, du Glücklicher, nimm dich ein wenig zusammen, denn es ist ja gar nicht schwer zu verstehen, was ich meine. Ich meine nämlich das Gegenteil von dem, was jener Dichter gedichtet hat, welcher sagt:

*Aber den Zeus, der es wirkte, der dies hat alles geordnet
weigerst zu nennen du dich, denn wo Furcht, da immer ist Scham auch.*

[B] Ich nun weiche ab von diesem Dichter, soll ich dir sagen wie?

EUTHYPHRON: Sage es freilich.

SOKRATES: Mich dünkt nicht, wo Furcht ist immer die Scham auch. Denn Viele, denke ich, welche Krankheit, Armut und dergleichen vielerlei fürchten, fürchten dies zwar, aber schämen sich keineswegs dessen, was sie fürchten. Denkst du nicht auch?

EUTHYPHRON: Allerdings.

SOKRATES: [C] Wohl aber dünkt mich, wo Scham da immer auch Furcht zu sein. Oder gibt es wohl jemand, der eine Sache scheuend und sich schämend nicht auch Furcht und Angst hätte vor dem Ruf der Schlechtigkeit?

EUTHYPHRON: Gewiss fürchtet er ihn.

SOKRATES: Also ist es nicht richtig zu sagen: Wo nur Furcht ist immer die Scham auch, wohl aber, wo Scham ist immer die Furcht auch. Nämlich größer ist, glaube ich, die Furcht als die Scham, denn die Scham ist ein Teil der Furcht, so wie Ungerades ein Teil der Zahlen sind. Wie denn auch nicht überall, wo nur Zahl immer auch Ungerades ist, wo aber Ungerades ist, da ist immer auch Zahl. Nun folgst du mir doch wohl?

EUTHYPHRON: Vollkommen.

SOKRATES: In demselben Sinne nun fragte ich auch dort, ob etwa wo Gerechtes immer auch Frommes ist, oder zwar wo Frommes immer auch Gerechtes, wo aber Gerechtes nicht überall Frommes, [D] weil nämlich das Fromme ein Teil des Gerechten ist. Wollen wir dies behaupten oder willst du anders?

EUTHYPHRON: Nein, sondern so, denn es leuchtet mir ein, dass dies richtig ist.

SOKRATES: Sieh also auch das folgende. Denn wenn das Fromme ein Teil des Gerechten ist, so liegt uns ob, wie es scheint, auszufinden, welcher Teil des Gerechten das Fromme denn ist. Wenn du mich nun über etwas von dem vorigen fragtest, wie was für ein Teil der Zahlen wohl die geraden wären, und welche Zahlen dies eigentlich sind, so würde ich sagen es sind die, welche nicht ungleich zu teilen sind, sondern gleich. Oder meinst du nicht?

EUTHYPHRON: Ich gewiss.

SOKRATES: [E] Versuche also auch du ebenso mir zu zeigen, was für ein Teil des Gerechten das Fromme ist, damit ich doch dem Melitos sagen kann, er solle mir nicht länger Unrecht tun und mich der Gottlosigkeit verklagen, indem ich von dir schon vollkommen gelernt hätte, was gottesfürchtig und fromm ist, und was nicht.

EUTHYPHRON: Mich dünkt also, o Sokrates, derjenige Teil des Gerechten das Gottesfürchtige und Fromme zu sein, der sich auf die Behandlung der Götter bezieht, der aber auf die der Menschen ist der übrige Teil des Gerechten.

SOKRATES: Und sehr schön, o Euthyphron, scheinst du mir dies erklärt zu haben. [\[13 St.1 A\]](#) Nur noch ein Weniges fehlt mir, die Behandlung nämlich verstehe ich noch nicht recht, was für eine du meinst, denn gewiss meinst du nicht, wie man von einer Behandlung anderer Dinge redet, eine solche auch der Götter. Denn wir reden so auch sonst. So zum Beispiel sagen wir, nicht jedermann wisse Pferde zu behandeln, sondern nur der Reiter. Nicht wahr?

EUTHYPHRON: Allerdings.

SOKRATES: Nämlich die Reitkunst ist die Behandlung der Pferde.

EUTHYPHRON: Ja.

SOKRATES: Auch Hunde weiß nicht jeder zu behandeln, sondern der Jäger.

EUTHYPHRON: So ist es.

SOKRATES: Zur Jägerei nämlich gehört auch die Behandlung der Hunde.

EUTHYPHRON: Ja.

SOKRATES: Und die Viehzucht ist die der Ochsen.

EUTHYPHRON: Allerdings.

SOKRATES: [B] Und die Frömmigkeit und Gottesfurcht, o Euthyphron, die der Götter. Meinst du so?

EUTHYPHRON: So meine ich es.

SOKRATES: Bezweckt aber nicht alle Behandlung ein und dasselbe, sie gereicht nämlich irgendwie zum Besten und zum Vorteil dessen, was man behandelt, wie du wohl siehst, dass die Pferde, von der Reitkunst behandelt und bedient, Vorteile haben und besser werden. Oder denkst du nicht?

EUTHYPHRON: Ich wohl.

SOKRATES: Eben so die Hunde von der Jägerei, die Ochsen von der Rindviehzucht und alles andere gleichermaßen. Oder meinst du, die Behandlung gereiche zum Schaden des Behandelten?

EUTHYPHRON: Ich nicht, beim Zeus.

SOKRATES: Sondern zum Nutzen?

EUTHYPHRON: Wie anders?

SOKRATES: [C] Ist also auch die Frömmigkeit, da sie die Behandlung der Götter ist, ein Vorteil für die Götter, und macht die Götter besser? Und würdest du das gelten lassen, dass wenn du etwas frommes verrichtest, du dadurch einen der Götter besser machst?

EUTHYPHRON: Beim Zeus, ich nicht!

SOKRATES: Auch ich, o Euthyphron, glaube nicht, dass du dies meinst, weit gefehlt! Sondern eben deshalb fragte ich vorher, was für eine Behandlung der Götter du wohl meinstest, weil ich nicht glaubte, dass du eine solche meintest.

EUTHYPHRON: Und das ganz richtig, o Sokrates, denn ich meine auch nicht eine solche.

SOKRATES: [D] Gut. Aber was doch für eine Behandlung der Götter wäre denn die Frömmigkeit?

EUTHYPHRON: Von der Art, o Sokrates, wie man auch sagen kann, dass die Knechte ihre Herren behandeln und bedienen.

SOKRATES: Ich verstehe; ein Dienst, wie es scheint, soll sie den Göttern sein?

EUTHYPHRON: Allerdings.

SOKRATES: Kannst du mir nun wohl sagen, die Dienstleistung der Ärzte, zu welches Werkes Hervorbringung ist sie wohl behilflich? Zur Hervorbringung der Gesundheit glaubst du doch?

EUTHYPHRON: Gewiss.

SOKRATES: Und die Dienstleistung der Schiffbauer, zu welches Werkes Hervorbringung ist sie behilflich?

EUTHYPHRON: Offenbar, o Sokrates, zu der des Schiffes.

SOKRATES: Und die der Baumeister zu der des Hauses?

EUTHYPHRON: Ja.

SOKRATES: So sage denn, [E] o Bester, die Dienstleistung an Götter, zu welches Werkes Hervorbringung mag die behilflich sein? Denn gewiss weißt du es doch, da du behauptest, unter allen Menschen am besten dich auf göttliche Dinge zu verstehen.

EUTHYPHRON: Woran ich auch ganz recht habe, o Sokrates.

SOKRATES: So sage denn beim Zeus, welches ist doch jenes vortreffliche Werk, das die Götter hervorbringen, und uns dabei als Diener gebrauchen?

EUTHYPHRON: Sehr viele und schöne gibt es dergleichen, o Sokrates.

SOKRATES: Auch so die Heerführer, [\[14 St.1 A\]](#) Euthyphron. Dennoch aber kannst du mir sehr leicht das Wesentliche davon sagen, dass sie nämlich im Kriege den Sieg hervorbringen. Oder nicht?

EUTHYPHRON: Allerdings.

SOKRATES: Eben so auch Vieles und Schönes die Landbauer. Dennoch aber ist das Wesentliche davon die Hervorbringung der Nahrung aus der Erde.

EUTHYPHRON: So ist es.

SOKRATES: Was also von dem vielen Schönen, so die Götter hervorbringen? Was ist das Wesentliche ihrer Hervorbringung?

EUTHYPHRON: Auch vorher schon, o Sokrates, sagte ich dir, es wäre ein zu großes Geschäft, dies alles, wie es sich verhält zu lernen. [B] Soviel sage ich dir indes kurz und gut, dass wenn Jemand versteht, betend und opfernd den Göttern angenehm zu reden und zu tun, das ist fromm, und das errettet die Häuser der Einzelnen, und das gemeine Wohl der Staaten. Das Gegenteil aber des ihnen Angenehmen ist das Ruchlose, wodurch auch alles umgestürzt und zerstört wird.

SOKRATES: Gewiss weit kürzer, o Euthyphron, könntest du mir, wenn du nur wolltest den Inhalt dessen sagen, wonach ich dich fragte. Dass du aber nicht Lust hast, es mich zu lehren, das ist nun offenbar. Denn auch jetzt, da du eben daran warst bist du umgewendet, da ich, wenn du dies beantwortet hättest, jetzt vielleicht schon von dir gelernt hätte was [C] Frömmigkeit ist. Jetzt aber, denn der Fragende muss doch dem Befragten folgen, wohin ihn dieser führt, was sagst du wiederum was das Fromme sei und die Frömmigkeit? Nicht ein Wissen wie zu beten und zu opfern?

EUTHYPHRON: Das sage ich.

SOKRATES: Heißt nun nicht opfern den Göttern etwas schenken, und beten die Götter um etwas bitten?

EUTHYPHRON: Allerdings, Sokrates.

SOKRATES: Das Wissen also von Geschenk und Bitte an die Götter wäre die Frömmigkeit nach dieser Erklärung.

EUTHYPHRON: Sehr schön, o Sokrates, hast du verstanden, was ich meinte.

SOKRATES: Ich trage eben große Lust, o Freund, zu deiner Weisheit, und richte alle Gedanken darauf, [D] so dass nichts zur Erde fallen soll, was du sagen wirst. Aber sage mir, was für eine Dienstleistung an die Götter ist dies nun? Man bittet sie, sagst du, und gibt ihnen?

EUTHYPHRON: Das sage ich.

SOKRATES: Würde nun nicht das rechte Bitten das sein., wenn wir sie um dasjenige bäten, was wir von ihnen bedürfen?

EUTHYPHRON: Welches sonst?

SOKRATES: Und das rechte Geben wiederum, ihnen das, was sie von uns bedürfen, zum Gegengeschenk zu machen? Denn das wäre doch kein kunstmäßiges Schenken, jemanden etwas zu geben, dessen er gar nicht bedarf.

EUTHYPHRON: [E] Ganz richtig, Sokrates.

SOKRATES: So wäre also, o Euthyphron, die Frömmigkeit eine Kunst des Handels zwischen Menschen und Göttern?

EUTHYPHRON: Auch das sei sie, wenn es dir lieber ist, sie so zu nennen.

SOKRATES: Mir ist es wahrlich um nichts lieber, wenn es nicht richtig ist. Erkläre mir also, welchen Nutzen die Götter wohl haben von den Geschenken, die sie von uns empfangen. Denn was sie geben weiß jeder; indem wir ja gar nichts Gutes haben, [\[15 St.1 A\]](#) was sie nicht gegeben hätten. Was sie aber von uns empfangen, welchen Nutzen bringt ihnen das? Oder gewinnen wir so viel bei diesem Handel, dass wir alles Gute von ihnen empfangen, sie aber von uns nichts?

EUTHYPHRON: Aber meinst du denn, Sokrates, dass die Götter Vorteil haben von dem was sie von uns empfangen.

SOKRATES: Aber was wären denn sonst, o Euthyphron, unsere Geschenke an die Götter?

EUTHYPHRON: Wofür anders hältst du sie als für Ehrenbezeugungen und Ehrengaben, und was ich eben sagte, Angenehmes?

SOKRATES: Angenehm also, o Euthyphron, ist die Frömmigkeit den Göttern, aber nicht nützlich oder lieb?

EUTHYPHRON: Lieb, glaube ich nun meines Teils, [B] ganz vorzüglich.

SOKRATES: So ist also wiederum, wie es scheint, das Fromme das den Göttern liebe?

EUTHYPHRON: Ganz vorzüglich.

SOKRATES: Und dies erklärend wunderst du dich noch, wenn sich zeigt, deine Erklärungen wollen nicht bestehen, sondern wandeln? Und willst mich noch beschuldigen, ich der Daidalos, mache sie wandeln, da du doch selbst, weit künstlicher noch als Daidalos, sie gar im Kreise herumgehen machst? Oder merkst du nicht, dass die Rede rund herumgegangen sich nun wieder am alten Orte befindet? Denn du erinnerst dich doch, dass sich uns im vorigen das Fromme und das Gottgefällige [C] nicht als einerlei gezeigt hatte, sondern als verschieden voneinander? Oder entsinnst du dich dessen nicht einmal?

EUTHYPHRON: O ja.

SOKRATES: Nun aber merkst du nicht, dass du behauptest, was den Göttern lieb ist, sei fromm? Wird denn dies etwa nicht das Gottgefällige? Oder doch?

EUTHYPHRON: Ganz dasselbe.

SOKRATES: Also haben wir entweder vorher etwas fälschlich zugegeben; oder wenn damals gut, so behaupten wir jetzt nicht richtig.

EUTHYPHRON: So scheint es.

SOKRATES: Von Anfang an also müssen wir noch einmal erwägen, was denn das Fromme ist. Denn ich werde, ehe ich es erfahre, nicht gutwillig weg gehen. Aber behandle mich nicht so geringschätzig, [D] sondern nimm deinen Verstand recht zusammen, und sage mir endlich das richtige. Denn wissen musst du es, wenn irgendein Mensch, und man muss dich, wie den Proteus, nicht loslassen bis du es sagst. Denn kenntest du nicht ganz bestimmt das Fromme und das Ruchlose, so hättest du auf keine Weise unternommen um eines Tagelöhners willen einen betagten Vater des Totschlages zu verklagen, sondern sowohl vor den Göttern hättest du dich gefürchtet so etwas zu wagen, falls es doch vielleicht nicht recht getan wäre, als auch die Menschen hättest du gescheut. Daher weiß ich gewiss, [E] dass du ganz genau zu kennen meinst, was fromm ist und was nicht. Sage daher, bester Euthyphron, und verbirg nicht was du davon hältst.

EUTHYPHRON: Ein anderes Mal denn, o Sokrates, denn nun eile ich wohin, und es ist Zeit dass ich gehe.

SOKRATES: Was tust du doch, Freund! Du gehst und wirfst mich von der großen Hoffnung herab, die ich hatte, teils der Anklage des Melitos, von dir über das Fromme und Ruchlose belehrt, glücklich zu entkommen, wenn ich ihm beweisen könnte, [\[16 St.1 A\]](#) dass ich nun schon vom Euthyphron weise gemacht wäre in göttlichen Dingen, und nicht mehr aus Unwissenheit auf meine eigene Weise grübelte oder Neuerungen suchte, teils aber auch mein übriges Leben würdiger zu verleben.

GORGIAS.

(De Rhetorica)

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke. Zweiten Teiles erster Band. Dritte Auflage, Berlin 1856,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[447 St.1 A\]](#) KALLIKLES: Zum Kriege und zur Schlacht, heißt es, o Sokrates, muss man zur rechten Zeit kommen.

SOKRATES: Also sind wir wohl, wie man so sagt, nach dem Fest gekommen?

KALLIKLES: Und nach einem gar herrlichen Fest! Denn viel Schönes hat uns Georgias nur ganz vor kurzem zu hören gegeben.

SOKRATES: Daran, o Kallikles, ist uns also Chairephon Schuld, der uns nötigte, auf dem Markte zu verweilen.

CHAIREPHON: Keine große Sache, Sokrates, denn ich kann es auch wieder gut machen. Gorgias ist mir freund, [B] und wird es uns auch wohl hören lassen, wenn es beliebt, jetzt, oder wenn du lieber willst ein anderes Mal.

KALLIKLES: Wie doch, Chairephon, hat Sokrates Lust den Gorgias zu hören?

CHAIREPHON: Eben dazu ja sind wir gekommen.

KALLIKLES: Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause, denn bei mir wohnt Gorgias, so wird er sich vor euch hören lassen.

SOKRATES: Gut gesprochen, Kallikles. Aber ob er sich wohl möchte mit uns ins Gespräch geben? Denn ich will gern von ihm erfahren, was doch die Kunst des Mannes eigentlich vermag, und was das ist, [C] was er anbietet und lehrt. Was er uns sonst zeigen will, mag er, wie du auch sagst, ein andermal tun.

KALLIKLES: Nichts besser als ihn selbst fragen, Sokrates. Auch gehörte ja das mit zu seinem Auftritt, denn er hieß nur eben Alle drinnen fragen, was einer nur wollte, und auf Alles verhiess er zu antworten.

SOKRATES: Sehr wohl gesprochen. Frage ihn also, Chairephon.

CHAIREPHON: Was soll ich ihn fragen?

SOKRATES: Was er ist.

CHAIREPHON: Wie meinst du das?

SOKRATES: [D] Wie wenn er nun einer wäre, der Schuhe verfertigte, er dir dann gewiss antworten würde, er wäre ein Schuhmacher. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

CHAIREPHON: Ich verstehe und will ihn fragen. Sage mir doch, Gorgias, ist es wahr, was Kallikles sagt, dass du dich anbietest zu beantworten, was dich einer nur fragt?

GORGIAS: Es ist wahr, [\[448 St.1 A\]](#) Chairephon. Auch jetzt hatte ich mich eben dazu erboten, und ich sage dir, Niemand hat mich mehr etwas Neues gefragt seit vielen Jahren.

CHAIREPHON: Du antwortest also gewiss sehr leicht, Gorgias.

GORGIAS: Darüber, Chairephon, kannst du ja einen Versuch machen.

POLOS: Beim Gotte, wenn du irgend willst, Chairephon, lieber mit mir. Denn Gorgias, dünkt mich, ist wohl müde, da er nur eben gar vieles vorgetragen hat.

CHAIREPHON: Wie doch, Polos, meinst du besser als Gorgias antworten zu können?

[B] POLOS: Darauf kommt es nicht an, aber gut genug für dich.

CHAIREPHON: Allerdings. Also da du doch willst, so antworte.

POLOS: Frage nur.

CHAIREPHON: Ich frage also, wenn Gorgias ein Meister in eben der Kunst wäre, worin sein Bruder Herodikos, wie würden wir ihn dann recht benennen? Nicht ebenso wie jenen?

POLOS: Allerdings.

CHAIREPHON: Wenn wir also sagten, er wäre ein Arzt, so würden wir uns richtig ausdrücken.

POLOS: Ja.

CHAIREPHON: Wäre er aber mit Aristophon, dem Sohne des Aglaophon, oder mit dessen Bruder in einerlei Kunst erfahren, wie würden wir ihn dann wohl richtig nennen?

POLOS: Offenbar einen Maler.

CHAIREPHON: Nun er aber in was doch für einer Kunst sachverständig ist, [C] müssen wir ihn wie doch nennen, um ihn richtig zu nennen?

POLOS: O Chairephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschicklichkeit geschickt erfunden. Denn Geschicklichkeit macht, dass unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschicktheit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein Anderer eine andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Anteil hat an der vortrefflichsten unter den Künsten.

SOKRATES: Trefflich gewiss, o Gorgias, scheint Polos [D] gerüstet zu sein auf Reden, allein was er dem Chairephon versprochen hat, leistet er nicht.

GORGAS: Was doch, Sokrates?

SOKRATES: Was er gefragt ward, scheint er mir gar nicht zu beantworten.

GORGAS: So frage du ihn, wenn du willst.

SOKRATES: Nicht, wofern du selbst antworten wolltest, sondern dann weit lieber dich. Denn vom Polos ist mir schon aus dem was er gesagt hat deutlich, dass er sich auf die sogenannte Redekunst weit mehr gelegt hat, als auf die Führung des Gesprächs.

POLOS: Wie so, [E] Sokrates?

SOKRATES: Weil du, da Chairephon dich fragt, in welcher Kunst Gorgias ein Meister wäre, seine Kunst zwar rühmst, als ob Jemand sie tadelte, was sie aber ist doch nicht beantwortet hast.

POLOS: Habe ich denn nicht geantwortet, sie wäre die vortrefflichste?

SOKRATES: Ja wohl. Aber niemand hat ja gefragt, was des Gorgias Kunst wert wäre, sondern was sie wäre, und wie man den Gorgias deshalb nennen müsse. Wie du nun, was dir vorhin Chairephon vorlegte, ihm [\[449 St.1 A\]](#) kurz und gut beantwortet hast, eben so sage doch auch jetzt, welches seine Kunst ist, und wie wir ihn zu nennen haben? Oder vielmehr Gorgias, sage du uns selbst, wie wir dich nennen müssen als Meister welcher Kunst?

GORGAS: Der Redekunst, Sokrates.

SOKRATES: Einen Redner also müssen wir dich nennen?

GORGAS: Und zwar einen guten, Sokrates, wenn du mich, was ich zu sein mich rühme, wie Homer sagt, nennen willst.

SOKRATES: Das will ich freilich.

GORGAS: So nenne mich demnach.

SOKRATES: Sagen wir nicht auch, du vermögest auch andre dazu zu machen?

GORGAS: Dazu [B] erbiere ich mich ja, nicht nur hier, sondern auch anderwärts.

SOKRATES: Möchtest du wohl, Gorgias, so wie wir jetzt mit einander reden, die Sache zu Ende bringen durch Frage und Antwort, die langen Reden aber, womit auch schon Polos anfang, für ein andermal versparen? Also was du versprichst, das sollst du auch halten und lasse dir gefallen, in der Kürze das Gefragte zu beantworten.

GORGIAS: Es gibt zwar einige Antworten, Sokrates, die notwendig durch lange Reden wollen erteilt sein, dennoch aber will ich sie versuchen aufs kürzeste. [C] Denn auch dessen rühme ich mich ja, niemand könne kürzer als ich dasselbe sagen.

SOKRATES: Dies eben brauche ich, Gorgias. Eben hier von gib mir ein Meisterstück von der Kürze, vom Langreden aber ein andermal.

GORGIAS: Das will ich tun, und du sollst gestehen, du habest nie einen kürzer reden gehört.

SOKRATES: Wohlan denn, da du behauptest in der Redekunst ein Meister zu sein, und auch einen Andern zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die Redekunst [D] so wie doch die Weberei auf Verfertigung der Gewänder? Nicht wahr?

GORGIAS: Ja

SOKRATES: Oder die Tonkunst auf Dichtung der Gesangweisen?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Bei der Hera, Gorgias, ich habe meine Freude an deinen Antworten, weil du wirklich antwortest so kurz als nur möglich.

GORGIAS: Das denke ich, o Sokrates, auch gehörig zu tun.

SOKRATES: Wohl gesprochen. Antworte mir nun auch ebenso wegen der Redekunst, auf welches unter allen Dingen bezieht sie sich doch als Wissenschaft?

GORGIAS: Auf Reden.

SOKRATES: Auf was für Reden aber, Gorgias? Etwa auf die, welche den Kranken erklären, [E] hei welcher Lebensweise sie genesen könnten?

GORGIAS: Nein.

SOKRATES: Also doch nicht auf alle Reden bezieht sich die Redekunst?

GORGIAS: Freilich nicht.

SOKRATES: Aber doch macht sie tüchtig zum Reden.

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Nicht auch worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu urteilen?

GORGIAS: Wie anders?

SOKRATES: Macht nicht auch die eben angeführte Heilkunst [\[450 St.1 A\]](#) tüchtig, über Kranke sowohl richtig zu urteilen als auch zu reden?

GORGIAS: Gewiss.

SOKRATES: Auch die Heilkunst also wie es scheint bezieht sich auf Reden?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Nämlich auf die über Krankheiten?

GORGIAS: Allerdings.

SOKRATES: Bezieht sich nun nicht auch die Turnkunst auf Reden, nämlich auf die über den guten oder schlechten Zustand des Leibes?

GORGIAS: Freilich.

SOKRATES: Und gewiss auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, [B] verhält es sich so, jede hat es auch mit denjenigen Reden zu tun, welche sich auf den Gegenstand beziehen, wovon sie die Kunst ist.

GORGIAS: Offenbar.

SOKRATES: Wie also, nennst du nicht auch die übrigen Künste Redekünste, da sie es doch auch mit Reden zu tun haben, wenn du diejenige die Redekunst nennen willst, welche es mit Reden zu tun hat?

GORGIAS: Weil, o Sokrates, bei den andern Künsten nur auf gewisse Handgriffe und dergleichen Verrichtungen, mit einem Wort die ganze Wissenschaft, geht, die Redekunst aber hat nichts dergleichen handgreifliches, sondern ihre ganze Verrichtung [C] und Vollführung geht durch Reden. Deshalb lasse ich die Redekunst es mit Reden zu tun haben, ganz richtig erklärend, wie ich behaupte.

SOKRATES: Merke ich nun etwa, wovon du sie benennen willst? Doch ich werde es wohl bald noch genauer wissen, antworte mir nur. Wir haben doch Künste, nicht wahr?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Unter diesen nun, glaube ich, sind einige, bei denen das meiste Tätigkeit ist, und die nur sehr wenig Rede bedürfen, einige auch gar keiner, sondern was die Kunst will könnte auch schweigend verrichtet werden, dergleichen die Malerei und die Bildhauerei sind, und viele andere. Solche scheinst du mir [D] zu bezeichnen als die, zu welchen wie du behauptest die Redekunst nicht gehöre. Oder nicht?

GORGIAS: Vollkommen richtig hast du es aufgefasst, Sokrates.

SOKRATES: Wiederum andere gibt es unter den Künsten, welche alles durch Rede vollbringen, und Tat, dass ich es gerade sage, ganz und gar nicht oder doch nur sehr wenig bedürfen, wie das Zählen und Rechnen und die Messkunst und die Kunst des Brettspiels, und viele andere Künste, bei deren einigen die Rede [E] fast zu gleichen Teilen geht mit der Tat, bei vielen auch mehr beträgt, so dass ganz und gar ihre Verrichtung und Vollbringen in Reden besteht. Von diesen nun dünkst du mich zu meinen sei eine auch die Redekunst.

GORGIAS: Ganz richtig.

SOKRATES: Aber doch wirst du, denke ich, auch von den genannten keine wollen Redekunst nennen, wiewohl du wörtlich so sagtest, die ihr ganzes Geschäft durch Reden vollendende wäre die Redekunst. Und es könnte wohl einer folgern, der dir die Worte zum Verdruss kehren wollte, also die Rechenkunst, Gorgias, nennst du Redekunst. Aber ich glaube nicht, dass du, sei es nun die Messkunst oder die Rechenkunst Redekunst nennst.

[\[451 St.1 A\]](#) GORGIAS: Und ganz recht glaubst du daran, Sokrates, und verstehst mich ganz richtig.

SOKRATES: Wohlan denn, so bringe mir nun auch die Antwort, nach der ich fragte, zu Ende. Denn da die Redekunst von diesen Künsten eine ist, welche sich gar viel der Rede gebrauchen, es aber auch noch andere von derselben Art gibt, so versuche doch zu sagen, woran denn diejenige ihr Geschäft durch Reden vollendet, welche die Redekunst ist? So wie wenn mich jemand nach irgendeiner Kunst von den eben angeführten fragte: ‚O Sokrates, was ist denn die Arithmetik?‘ ich ihm sagen würde [B] wie du vorhin, eine von den ihr Geschäft durch Reden vollbringenden, und wenn er mich weiter fragte: Woran denn? ich sagen würde: Am Geraden und Ungeraden wie groß jedes sei. Fragte er aber wieder: Und welche Kunst nennst du denn die Mathematik, ich ihm sagen würde: Auch sie ist eine von den Alles durch Reden vollbringenden. Und wenn er weiter fragte: [C] Woran denn? Ich sagen würde, wie es in der Volksversammlung heißt, Alles andere wie zuvor, bei der Mathematik wie bei der Arithmetik, nur so viel ist sie unterschieden, dass die Lehre von den Proportionen auch betrachtet wie Gerades und Ungerades unter sich und gegen einander sich verhält der Größe nach. Und wenn Jemand nach der Astronomie fragte, und auf meine Erklärung, dass auch diese alles durch Reden vollbringe, spräche: Aber die Reden [D] der Astronomie, worauf beziehen sich die? Ich sagen würde: Auf die Bewegung der Gestirne und der Sonne und des Mondes, wie sie sich gegeneinander verhalten an Geschwindigkeit.

GORGIAS: Und ganz recht sprachst du, Sokrates.

SOKRATES: Wohlan, eben so tue also auch du, Gorgias! Die Redekunst ist doch eine von den Alles durch Reden ausführenden und vollbringenden. Nicht wahr?

GORGIAS: So ist es.

SOKRATES: Sage also von den worauf doch gehenden ist sie eine? Welches unter allen Dingen ist doch dasjenige eigentlich, worauf die Reden sich beziehen, deren die Redekunst sich bedient?

GORGIAS: Die wichtigsten, o Sokrates, unter allen menschlichen Dingen, und die herrlichsten.

[E] SOKRATES: Aber auch dies, Gorgias, ist ja wieder unklar und noch gar nichts bestimmtes. Du hast ja wohl, denke ich, bei Gastmählern Leute jenes Trinklied singen gehört, worin sie aufzählen das Beste sei die Gesundheit, und das zweite in Schönheit einherzugehen und das dritte wie der Dichter des Trinkliedes meint, reich sein ohne Falsch.

GORGIAS: Wohl habe ich das gehört. Aber wozu führst du es an?

SOKRATES: Weil dir nun gleich [\[452 St.1 A\]](#) die Meister in dem was das Trinklied gelobt hat, werden in den Weg treten, der Arzt und der Turnmeister und der Erwerbsmann; und der Arzt zuerst würde sagen: O Sokrates, Gorgias hintergeht dich, denn nicht seine Kunst geht auf das wichtigste Gut für die Menschen, sondern die meinige. Wenn ich ihn nun fragte: Und wer bist du, dass du das sagst? So würde er eben sagen: Ein Arzt. Wie meinst du, spräche ich dann, also das Werk deiner Kunst wäre das größte Gut? Wie sollte denn nicht, [B] o Sokrates, würde er vielleicht sagen, die Gesundheit dies sein? Was für ein größeres Gut gibt es denn für die Menschen als Gesundheit? Wenn nun nach diesem wiederum der Meister der Leibesübungen sagte: Es sollte mich wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein größeres Gut von seiner Kunst aufzeigen könnte, als ich von der meinigen! So würde ich auch zu dem sagen, Und wer bist du denn Mensch, und was ist dein Geschäft? Ich bin der Turnmeister, spräche er, und mein Geschäft ist, die Menschen schön und stark zu machen am Leibe. Und nach diesem sagte dann der Erwerbsmann, ich denke recht mit Verachtung aller Andern, sieh doch zu, Sokrates, ob sich [C] dir irgendein größeres Gut zeigt als der Reichtum beim Gorgias oder bei irgendwem sonst. Und wie, sprächen wir dann zu ihm, du kannst den machen? Er bejahte es. Als wer denn? Als Erwerbsmann. Und wie? Du hältst also dafür der Reichtum sei das größte Gut für den Menschen? sagten wir. Wie sollte ich nicht! Würde er antworten. Aber Gorgias hier, sprächen wir, behauptet doch gegen dich, dass seine Kunst ein größeres Gut hervorbringe als die deinige. Offenbar würde er dann weiter fragen: Und was ist denn dieses Gut? Das beantworte, Gorgias. Wohlan [D] denn, Gorgias, denke dir, du werdest so von jenen sowohl als von mir gefragt, und beantworte uns, was doch das ist, wovon du behauptest, es sei das größte Gut für die Menschen, und du der Meister davon.

GORGIAS: Was auch in der Tat das größte Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen sowohl selbst frei sind, als auch über andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

SOKRATES: Was meinst du doch eigentlich hiermit?

GORGIAS: Wenn. man durch Worte zu überreden im Stande ist, sowohl an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Ratsversammlung die Ratmänner, und in der Gemeinde die Gemeindemänner, [E] und so in jeder anderen Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, dass er Andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menge zu überreden.

SOKRATES: Nun, Gorgias dünkst du mich aufs genaueste erklärt zu haben, für was für eine Kunst [\[453 St.1 A\]](#) du die Redekunst hältst, und wenn ich anders etwas verstehe, so sagst du, der Überredung Meisterin sei die Redekunst, und ihr ganzes Geschäft und Wesen laufe hierauf hinaus. Oder weißt du noch etwas weiteres zu sagen, was die Redekunst vermöge, als Überredung in der Seele des Hörenden zu bewirken?

GORGIAS: Keineswegs, Sokrates, sondern du scheinst sie mir vollständig erklärt zu haben. Denn dies ist ihre Hauptsache.

SOKRATES: So höre denn, Gorgias. Denn ich, das wisse nur, glaube gewiss, wenn irgendwer im Gespräch beabsichtigt, [B] das wirklich zu erforschen wovon die Rede ist, bin ich gewiss auch ein solcher, und ich denke du auch.

GORGIAS: Was also weiter, Sokrates?

SOKRATES: Ich sage es gleich. Diese durch die Redekunst entstehende Überredung, von der du sprichst, was für eine die ist, und in Bezug auf welche Gegenstände sie Überredung ist, dies, bedenke nur, weiß ich noch immer nicht recht. Ich ahne freilich wohl was für eine du, wie ich glaube, meinst, und wovon, nichts desto weniger aber werde ich dich doch weiter fragen, was für eine Überredung du meinst, dass aus der Redekunst entstehe, und auf welche Gegenstände sie gehe. Weshalb aber, da ich es ja schon ahne, [C] ich dich noch fragen will, und es nicht selbst sage? Nicht deinetwegen, sondern unsers Gespräches wegen, damit es so fortgehe, dass uns das möglichst deutlich werde, wovon die Rede ist. Denn überlege nur, ob dich nicht dünkt ich habe Recht dich weiter zu fragen. Nämlich wie wenn ich dich gefragt hätte: Welcher Maler ist doch Zeuxis, und du mir gesagt hättest, der Gemälde malt. Würde ich dich dann nicht mit Recht fragen, der was doch für Gemälde malt und wo?

GORGIAS: Gewiss.

SOKRATES: Etwa deshalb, [D] weil es auch noch andere Maler gibt, die viele andere Gemälde malen?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Wenn aber kein anderer als Zeuxis dergleichen malte, dann wäre deine Antwort gut gewesen.

GORGIAS: Wie sollte sie nicht?

SOKRATES: Wohlan denn, auch von der Redekunst sage mir, ob du denkst, die Redekunst allein bewirke Überredung oder auch andere Künste? Ich meine nämlich dies, wer irgendetwas lehrt, überredet der in dem was er lehrt oder nicht?

GORGIAS: Bewahre, sondern ganz gewiss überredet er.

SOKRATES: Wenn wir nun wieder auf dieselben Künste zurückkommen wie oben, lehrt uns nicht [E] die Arithmetik und der sie lehrt die Größe der Zahlen?

GORGIAS: Freilich.

SOKRATES: Und überredet uns also auch?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Also auch die Arithmetik ist eine Meisterin der Überredung?

GORGIAS: So scheint es.

SOKRATES: Und wenn uns Jemand fragt, in was für einer Überredung und wovon? So werden wir ihm etwa antworten, in einer belehrenden von dem Graden und Ungeraden, wie groß es ist. Und auch [\[454 St.1 A\]](#) von allen anderen eben angeführten Künsten werden wir zeigen können, dass sie Meisterinnen der Überredung sind, und was für einer und wovon? Oder nicht?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Nicht also die Redekunst allein ist Meisterin der Überredung.

GORGIAS: Freilich nicht.

SOKRATES: Da nun nicht sie allein dieses Werk hervorbringt, so möchten wir wohl mit Recht, eben wie bei dem Maler, den der dies gesagt, hernach weiter fragen, die Kunst was für einer Überredung und wovon, ist wohl die Redekunst? Oder hältst du es nicht für Recht, dies weiter zu fragen?

GORGIAS: Ich wohl.

SOKRATES: So antworte denn, Gorgias, [B] wenn es dich auch so dünkt.

GORGIAS: Jener Überredung also sage ich, Sokrates, welche an den Gerichtsstätten vorkommt, und bei den anderen Volksversammlungen, wie ich auch schon vorhin sagte, und in Beziehung auf das, was gerecht ist und ungerecht.

SOKRATES: Das ahnte ich auch, dass du diese Überredung meintest, Gorgias, und in Beziehung hierauf. Wundere dich aber nur nicht, wenn ich dich auch bald wieder einmal um so etwas frage, was deutlich zu sein scheint, und ich frage doch erst darnach. Denn wie gesagt, um in der Ordnung die Rede zu Ende zu bringen, frage ich dergleichen, nicht deinetwegen, sondern damit wir uns nicht gewöhnen, halbverstanden einander [C] das Gesagte vorweg zu nehmen, sondern du deinen Satz ganz nach deiner Ansicht durchführen mögest, wie du selbst willst.

GORGIAS: Und ganz Recht tust du daran, wie mich dünkt.

SOKRATES: So komm denn, lasse uns auch dies überlegen: du sagst doch bisweilen, man habe etwas gelernt?

GORGIAS: O ja.

SOKRATES: Auch man habe etwas geglaubt?

GORGIAS: Ich gewiss.

SOKRATES: Dünkt dich dies nun einerlei, gelernt haben und geglaubt? Erlerntes Wissen und Glauben? oder verschieden?

GORGIAS: Ich, o Sokrates, meine, es ist verschieden.

[D] SOKRATES: Und gar recht, meinst du. Du kannst es aber hieraus erkennen. Wenn dich jemand fragte, gibt es wohl einen falschen Glauben und einen wahren? Das würdest du bejahen, denke ich?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Wie? Auch eine falsche Erkenntnis und eine wahre?

GORGIAS: Keineswegs.

SOKRATES: Offenbar also ist nicht beides einerlei.

GORGIAS: Du hast Recht.

SOKRATES: Doch aber sind sowohl die Wissenden überredet als die Glaubenden.

GORGIAS: So ist es.

SOKRATES: Willst du also, wir sollen zwei Arten der Überredung setzen, die eine welche Glauben hervorbringt [E] ohne Wissen, die andere aber welche Erkenntnis?

GORGIAS: Allerdings.

SOKRATES: Welche von beiden Überredungen also bewirkt die Redekunst an der Gerichtsstätte und in den andern Volksversammlungen und in Beziehung auf das Gerechte und Ungerechte? Aus welcher das Glauben entsteht ohne Wissen? Oder aus welcher das Wissen?

GORGIAS: Offenbar doch, Sokrates, aus welcher das Glauben.

SOKRATES: Die Redekunst also, Gorgias, ist wie es scheint Meisterin in einer glaubenmachenden [\[455 St.1 A\]](#) nicht in einer belehrenden Überredung in Bezug auf Gerechtes und Ungerechtes.

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Also belehrt auch der Redner nicht in den Gerichts- und anderen Versammlungen über Recht und Unrecht, sondern macht nur glauben. Auch könnte er wohl nicht einen so großen Haufen in kurzer Zeit belehren über so wichtige Dinge.

GORGIAS: Wohl nicht.

SOKRATES: Wohlan denn, lasse uns sehen, was wir doch eigentlich sagen von der Redekunst, denn ich selbst kann noch gar nicht verstehen [B] was ich recht sage. Wenn um Ärzte zu erwählen die Stadt sich versammelt, oder um Schiffsbaumeister, oder eine andere Art von Gewerbetreibenden, nicht wahr, dann darf der Redner nicht Rat geben? Denn es ist klar, dass bei jeder Wahl der kunstverständigste muss gewählt werden. Auch nicht, wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist, und davon, die Häfen in Stand zu setzen oder die Werften, sondern dann die Baumeister. [C] Auch nicht wenn die Beratschlagung die Wahl eines Heerführers betrifft,

oder die Stellung eines Heers gegen den Feind, oder die Besitznahme einer Gegend; sondern die Kriegskünstler werden dann Rat erteilen, nicht die Redekünstler. Oder was meinst du, Gorgias, hiervon? Denn da du behauptest, selbst sowohl ein Redner zu sein, als auch andere zu Redekünstlern zu machen, so ist es ja recht was deine Kunst betrifft von dir zu erfragen. Ja glaube nur, dass auch ich jetzt zugleich auf das deinige bedacht bin, denn vielleicht ist Mancher hier drinnen [D] gesonnen dein Schüler zu werden, wie ich denn fast mehrere glaube zu bemerken, die aber nur zu schüchtern sind dich weiter zu fragen. Wie du also jetzt von mir befragt wirst, so denke dir, du würdest auch von jenen gefragt. Welcher Gewinn, o Gorgias, wird uns dafür werden, wenn wir uns zu dir gesellen? Worüber werden wir vermögen der Stadt Rat zu geben? Nur über Recht und Unrecht allein, oder auch über das, was Sokrates eben anführte? Versuche also ihnen zu antworten.

[E] GORGIAS: So will ich denn versuchen, Sokrates, dir recht deutlich die ganze Kraft der Redekunst aufzudecken. Denn du selbst hast es sehr gut eingeleitet. Nämlich du weißt ja wohl, dass diese Werften und diese Mauern der Athener, und dieser Bau ihrer Häfen auf den Rat des Themistokles entstanden ist, teils auch des Perikles, nicht aber jener Baumeister aller Art.

SOKRATES: So sagt man, o Gorgias, vom Themistokles. Den Perikles aber habe ich noch selbst gehört, als er seine Meinung vortrug wegen der mittleren Mauer.

GORGIAS: Und wenn eine Wahl solcher Männer [\[456 St.1 A\]](#) angesetzt ist, wie du erwähntest, so siehst du doch, dass die Redner die Ratgebenden sind, und deren Meinung durchgeht in solchen Dingen.

SOKRATES: Eben weil ich mich hierüber wundere, Gorgias, frage ich so lange schon, was doch eigentlich das Wesen der Redekunst ist. Denn ganz übermenschlich groß dünkt sie mich, wenn ich sie so betrachte.

GORGIAS: Wie wenn du erst alles wüsstest, Sokrates, dass sie mit einem Wort alle andern Kräfte zusammengekommen unter sich begreift! [B] Einen auffallenden Beweis will ich dir hiervon geben. Nämlich gar oft bin ich mit meinem Bruder oder andern Ärzten zu einem Kranken hingegangen, der entweder keine Arznei nehmen, oder den Arzt nicht wollte schneiden und brennen lassen, und da dieser ihn nicht überreden konnte, habe ich ihn doch überredet durch keine andere Kunst als die Redekunst. Ja ich behaupte, es möge in eine Stadt wohin du willst ein Redekünstler kommen und ein Arzt, und wenn sie vor der Gemeinde oder [C] sonst einer Versammlung redend durchfechten müssten, welcher von beiden zum Arzt gewählt werden sollte, so würde nirgends an den Arzt gedacht werden, sondern der zu reden versteht würde gewählt werden, wenn er wollte. Ebenso im Wettbewerb gegen jeden andern Sachverständigen würde der Redner eher als irgendeiner überreden, ihn selbst zu wählen. Denn es gibt nichts, worüber nicht ein Redner überredender spräche als irgendein Sachverständiger vor dem Volke. Die Kraft dieser Kunst ist also in der Tat eine solche und so große. [D] Indessen muss man sich, o Sokrates, der Redekunst gebrauchen wie auch jeder andern Streitkunst. Denn auch anderer Streitkunst muss man sich deshalb nicht gegen alle Menschen gebrauchen, weil einer den Faustkampf und das Ringen und das Fechten in Waffen so gut gelernt hat, dass er stärker darin ist als Freunde und Feinde, und muss deswegen nicht seine Freunde schlagen und stoßen und töten. [E] Noch, beim Zeus, wenn einer der den Übungsplatz besucht hat, und ein tüchtiger Fechter geworden ist, hernach Vater und Mutter schlägt, oder sonst einen von Verwandten und Freunden, darf man deshalb nicht die Turnmeister und Fechtmeister verfolgen, und aus den Städten vertreiben. Denn diese haben ihre Kunst mitgeteilt, damit man sich ihrer rechtlich bediene gegen Feinde und Beleidiger zur Verteidigung, nicht zum Angriff, und nur jene kehren es um, [\[457 St.1 A\]](#) und bedienen sich der Stärke und der Kunst nicht richtig. Nicht also die Lehrer sind böse, noch ist die Kunst hieran Schuld und deshalb böse, sondern die, glaube ich, welche sie nicht richtig anwenden. Dasselbe nun gilt auch [B] von der Redekunst. Vermögend ist freilich der Redner gegen Alle und über Alles so zu reden, dass er den meisten Glauben findet beim Volk, um es kurz heraus zu sagen, worüber er nur will. Deshalb aber, soll er doch weder den Ärzten den Ruf entziehen, weil er das wohl auszurichten vermöchte, noch andern Sachverständigen den

ihrigen, sondern rechtlicher Weise sich auch der Redekunst gebrauchen, eben wie der Streitkunst. Und wenn einer, meine ich, ein Redner geworden ist, und handelt hernach ungerecht [C] vermöge dieser Kraft und Kunst, so muss man, denke ich, nicht seinen Lehrer hassen und aus der Stadt verweisen. Denn zu rechtlchem Gebrauch hat dieser sie ihm übergeben, er aber bedient sich ihrer entgegengesetzt. Den also, der sie unrichtig anwendet, mag es Recht sein zu hassen und zu vertreiben, nicht aber den, der ihn unterrichtet hat.

SOKRATES: Ich denke, Gorgias, auch du wirst schon vielen Unterredungen beigewohnt, und dieses dabei bemerkt haben, [D] dass nicht leicht eine Zusammenkunft so auseinander gehen kann, dass sie dasjenige, worüber sie zu sprechen unternahmen, gemeinsam bestimmt haben, und so einander belehrt und voneinander gelernt hätten, vielmehr wenn sie über etwas uneins sind, und einer den andern beschuldigt er rede nicht richtig oder nicht bestimmt, so erzürnen sie sich, und meinen der Andere sage so etwas aus Missgunst gegen sie, weil er nämlich nur um seine Ehre sich ereifere beim Gespräch, [E] nicht aber den vorliegenden Gegenstand suche. Ja einige gehen zuletzt auf die unanständigste Art auseinander mit Schimpfreden, und indem sie dergleichen Dinge einander anzuhören geben, die es sogar den Anwesenden leid machen für sich selbst, dass sie solcher Leute Zuhörer haben sein gewollt. Weshalb nun sage ich dies? Weil mich dünkt, du sagest jetzt etwas nicht folgerechtes, und nicht zusammenstimmend mit dem was du vorher sagtest von der Redekunst. Ich fürchte mich aber dich zu widerlegen, damit du nicht denkst, ich sage es nicht im Eifer auf die Sache, dass sie uns offenbar werde, sondern auf dich. Bist du nun eben ein solcher als ich, [\[458 St.1 A\]](#) so möchte ich dich gern weiter fragen, wo nicht, so würde ich es lassen. Und von welchen bin ich einer? Von denen, die es sich gern nachweisen lassen, wenn sie etwas Unrichtiges sagen, auch gern selbst überführen, wenn ein anderer etwas Unrichtiges sagt, nicht unlieber jedoch jenes als dieses. Denn für ein größeres Gut halte ich jenes um so viel, als es ja besser ist, selbst von dem größten Übel befreit zu werden, als einen Andern davon zu befreien. Denn nichts denke ich ist ein so großes Übel für den Menschen, als irrigge Meinungen über das, [B] wovon jetzt die Rede ist unter uns. Behauptest nun auch du ein solcher zu sein, so wollen wir weiter reden, dünkt dich aber dass wir es lassen müssen, so wollen wir es lassen, und die Unterredung aufgeben.

GORGAS: Allerdings behaupte auch ich ein solcher zu sein, wie du jetzt vorzeigst. Vielleicht jedoch müssen wir auch auf die Anwesenden Bedacht nehmen. Denn schon lange ehe ihr gekommen seid, habe ich den Anwesenden vieles vorgetragen, und es mag sich leicht auch jetzt in die Länge ziehen, [C] wenn wir dieses Gespräch führen. Wir müssen also auch diese bedenken, damit wir nicht Einige hindern, die lieber etwas anderes vornehmen wollten.

CHAIREPHON: Das Ungestüm dieser Männer hört ihr ja selbst, o Gorgias und Sokrates, wie sehr sie zu hören wünschen, wenn ihr etwas redet. Ich selbst aber möchte ja nie so in Geschäften verwickelt sein, dass ich solche und so vorgetragene Reden hintansetzen müsste, weil es mir [D] dringender wäre etwas anderes zu verrichten.

KALLIKLES: Bei den Göttern, Chairephon, auch ich, der schon so vielen Unterredungen beigewohnt, weiß nicht, ob ich jemals so viel Vergnügen hatte als eben jetzt, so dass es mir, und wenn ihr euch den ganzen Tag unterreden wollt, immer lieb sein wird.

SOKRATES: Von meiner Seite, Kallikles, ist kein Hindernis, wenn Gorgias nur will.

GORGAS: Unziemlich würde es ja nun sein, Sokrates, wenn ich nicht wollte, zumal ich selbst aufgefordert habe [E] zu fragen, was einer nur Lust hätte. Also, wenn es diesen gefällt, so sprich und frage was du willst.

SOKRATES: So höre denn, Gorgias, was mich wundert an dem von dir Gesagten. Denn vielleicht hast du ganz Recht gesagt, und ich habe nur nicht richtig aufgefasst. Zum Redner, sagst du doch, könntest du einen machen, wenn er bei dir lernen will.

GORGAS: Ja.

SOKRATES: Und zwar über jegliches, so dass er die Menge überredet, nicht belehrend jedoch, sondern nur Glauben erregend.

[\[459 St.1 A\]](#) GORGIAS: Allerdings.

SOKRATES: Denn du sagst eben, dass auch in Sachen der Gesundheit der Redner mehr Glauben finden würde, als der Arzt.

GORGIAS: Das sagte ich auch, bei der Menge nämlich.

SOKRATES: Und nicht wahr, dieses bei der Menge heißt bei denen die nicht wissen? Denn bei den Wissenden wird er doch nicht mehr Glauben finden als der Arzt?

GORGIAS: Darin hast du Recht.

SOKRATES: Findet er nun mehr Glauben als der Arzt, [B] so findet er mehr Glauben als der Wissende?

GORGIAS: Allerdings.

SOKRATES: Ohne ein Arzt zu sein, nicht wahr?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Der Nichtarzt ist aber dessen unkundig, wessen der Arzt kundig ist?

GORGIAS: Offenbar.

SOKRATES: Der Nichtwissende also findet mehr als der Wissende Glauben unter den Nichtwissenden, wenn der Redner mehr Glauben findet als der Arzt. Folgt dies, oder was anders?

GORGIAS: Dies folgt hier freilich.

SOKRATES: Verhält sich nun nicht auch gegen die andern Künste insgesamt der Redner eben so und die Redekunst? Die Sachen selbst [C] braucht sie nicht zu wissen, wie sie sich verhalten, sondern nur einen Kunstgriff der Überredung ausgefunden zu haben, so dass sie das Ansehen bei den Nichtwissenden gewinnt, mehr zu wissen als die Wissenden.

GORGIAS: Ist das nun nicht ein großer Vorteil, Sokrates, dass man ohne andere Künste gelernt zu haben, sondern nur diese einzige, um nichts zurücksteht hinter den Meistern in jenen?

SOKRATES: Ob der Redner, weil es sich so mit ihm verhält, zurücksteht oder nicht hinter jenen Andern, das wollen wir hernach überlegen, wenn es uns zur Sache dient. Jetzt lasse uns dieses zuerst bedenken: [D] ob auch, in Absicht des Gerechten und Ungerechten, des Schönen und Unschönen, des Guten und Üblen, der Redner sich ebenso verhält, wie in Hinsicht auf das Gesunde und die andern Gegenstände der andern Künste, nämlich dass er von der Sache selbst nicht weiß, was gut ist oder übel, schön oder unschön, gerecht oder ungerecht, sondern nur Überredung sich erkünstelt hat, so dass er ein Nichtwissender unter den Nichtwissenden dafür gilt mehr zu wissen als ein Wissender. Oder ist notwendig es zu wissen, [E] und muss dessen schon vorher kundig zu dir kommen, wer die Redekunst von dir lernen soll? Wo aber nicht, wirst dann du, der Lehrer der Redekunst, den Ankömmling dieses nicht lehren, als welches deine Sache nicht ist, sondern ihn nur dahin bringen, dass er der Menge auch dieses zu wissen scheine, ohne es zu wissen, und gut zu sein scheine, ohne es zu sein? Oder wirst du ganz und gar nicht im Stande sein ihn die Redekunst zu lehren, wenn er nicht hierüber vorher das Richtige weiß? Oder wie verhält es sich hiermit, Gorgias? Ja, um Zeus willen! [\[460 St.1 A\]](#) Decke nun, wie du vorher sagtest, die ganze Kraft der Redekunst auf, und sprich worin sie besteht.

GORGIAS: Ich meine eben, Sokrates, wenn er jenes zufällig noch nicht weiß, so wird er auch das vom mir lernen.

SOKRATES: Halt ein. Denn das ist vortrefflich gesagt. Wenn du einen zum Redner machen sollst, muss er notwendig wissen was gerecht ist und ungerecht, es sei nun zuvor schon, oder erst nachdem er es von dir gelernt?

GORGIAS: Allerdings.

SOKRATES: Wie nun? Wer die Baukunst gelernt hat ist der ein Baumeister, oder nicht?

[B] GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Und wer die Tonkunst ein Tonkünstler?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Und wer die Heilkunst ein Heilkundiger, und so auch im Übrigen nach derselben Regel, wer etwas gelernt hat ist ein solcher, wozu jeden diese Erkenntnis macht?

GORGIAS: Freilich.

SOKRATES: Also, nach demselben Verhältnis, wer das Gerechte gelernt hat, ist gerecht?

GORGIAS: Auf alle Weise freilich.

SOKRATES: Der Gerechte aber handelt doch gerecht.

GORGIAS: Ja.

[C] SOKRATES: Also ist es notwendig, dass der Redekünstler gerecht ist, und der Gerechte gerecht handelt?

GORGIAS: So zeigt es sich ja.

SOKRATES: Und niemals wird doch der Gerechte wollen Unrecht tun?

GORGIAS: Natürlich.

SOKRATES: Der Rednerische aber ist unserer Rede zufolge notwendig gerecht.

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Niemals also wird der Rednerische wollen Unrecht tun.

GORGIAS: Nein, wie es ja scheint.

SOKRATES: [D] Erinnerst du dich nun vor kurzem gesagt zu haben, man müsse den Turnmeistern nicht die Schuld geben, noch sie aus der Stadt verweisen, wenn der Faustkämpfer seine Kunst nicht schön gebraucht und unrecht tut? Ebenso wenn ein Redner die Redekunst ungerecht gebrauche, müsse man nicht dem Lehrer die Schuld geben, noch ihn aus der Stadt verweisen, sondern dem Unrechttuenden und die Redekunst nicht richtig Anwendenden? Ist das gesagt worden oder nicht?

[E] GORGIAS: Es ist gesagt worden.

SOKRATES: Nun aber zeigt sich, dass dieser nämliche, der Redekünstler, niemals unrecht tut. Oder nicht?

GORGIAS: So zeigt es sich.

SOKRATES: Auch in unsern ersten Reden, o Gorgias, wurde ja gesagt, die Redekunst habe es mit Reden nicht vom Geraden und Ungeraden zu tun, sondern vom Gerechten und Ungerechten. Nicht so?

GORGIAS: Ja.

SOKRATES: Ich nun, als du dies damals sagtest, verstand dich so, die Redekunst könne niemals etwas ungerechtes sein, da ja immer ihre Reden die Gerechtigkeit berücksichtigen. [\[461 St.1 A\]](#) Als du aber bald darauf sagtest, der Redner könne wohl auch sich der Redekunst ungerecht bedienen, so habe ich, hierüber verwundert, und in der Meinung das Gesprochene stimme nicht zusammen, jenes gesagt, dass wenn du es für einen Gewinn hieltest überführt zu werden, wie ich es dafür halte, es dann lohnte uns weiter zu besprechen, wo aber nicht, wir es besser unterließen. Und nun wir es noch einmal erwogen haben, siehst du auch selbst, ist wiederum festgestellt worden, [B] dass unmöglich sei der Redner könne die Redekunst ungerecht gebrauchen oder unrecht tun wollen. Dieses nun, wie es sich eigentlich verhalte, zu untersuchen, dazu, o Gorgias, mag, beim Hunde! eine gar nicht kurze Unterredung erfordert werden.

POLOS: Wie doch, Sokrates? Denkst du auch wirklich so über die Redekunst, wie du jetzt sprichst? Oder meinst du, weil Gorgias sich geschämt dir darin nicht beizustimmen, dass ein Redner nicht auch das Gerechte wissen müsse, und das Schöne, [C] und das Gute? Und dass wenn einer, dies nicht wissend, zu ihm käme, er es ihn lehren müsse? Und hernach eben durch dieses Eingeständnis vielleicht etwas Widersprechendes in seine Reden gekommen, daran deine Freude zu haben, nachdem du zu solchen Fragen die Unterredung hingeleitet. Denn wer meinst du wohl würde leugnen wollen, dass er selbst nicht des Gerechten kundig sei, und es auch andere lehren könne? Aber auf dergleichen die Rede hinzuführen ist sehr ungesittet.

SOKRATES: [D] Nun, schönster Polos, eben dazu ausdrücklich haben wir ja unsere Freunde und Söhne, damit, wenn wir selbst im höheren Alter uns irren, ihr jüngeren bei der Hand seid, und uns das Leben wieder berichtigt in Tat und Wort. Auch jetzt also, wenn ich und Gorgias in unserer Rede uns irren, bist du ja bei der Hand, berichte uns also. Gebühren mag es dir wohl. Und ich bin bereit, wenn du glaubst irgendetwas von dem Zugestandenen sei nicht mit Recht zugestanden worden, [E] dir zurückzugeben, was du willst, wenn du mir nur Eins beobachtest.

POLOS: Was meinst du nur?

SOKRATES: Die langen Reden, o Polos, wenn du die nur zurückhältst, deren du dich auch zuvor schon bedienen wolltest.

POLOS: Wie doch? Es soll mir nicht erlaubt sein, zu reden wieviel ich will?

SOKRATES: Das wäre freilich hart für dich, Bester, wenn du solltest nach Athen gekommen sein, wo in ganz Hellas die größte Freiheit im Reden herrscht, und du allein solltest ihrer eben hier entbehren. Nur nimm auch dagegen, wenn du Weitläufiges redest und das Gefragte nicht beantworten willst, wäre es dann nicht wiederum sehr hart für mich, wenn mir nicht erlaubt sein sollte wegzugehen, und dich nicht anzuhören? [\[462 St.1 A\]](#) Also wenn du dich des aufgestellten Satzes annehmen, und ihn berichtigen willst, so nimm, wie ich eben sagte, zurück was dir beliebt, und dann nach der Ordnung fragend und befragt, wie ich und Gorgias, überführe mich und lasse dich überführen. Denn du rühmst dich doch auch dasselbe zu verstehen wie Gorgias. Oder nicht?

POLOS: Das behaupte ich.

SOKRATES: Also auch du forderst wohl auf, dass man dich frage, was jeder jedesmal will, als der wohl versteht zu antworten.

POLOS: Allerdings.

SOKRATES: So tue denn auch jetzt, welches von beiden du willst; frage oder antworte.

POLOS: Wohl, das will ich tun. Antworte mir also, Sokrates, da du doch meinst, Gorgias wisse keinen Rat wegen der Redekunst, was meinst du denn, dass sie ist?

SOKRATES: Fragst du welche Kunst ich behaupte dass sie sei?

POLOS: Eben das.

SOKRATES: Gar keine, dünkt mich, o Polos, um doch dir die Wahrheit zu sagen.

POLOS: Sondern was dünkt dich denn die Redekunst zu sein?

SOKRATES: Dasjenige, woraus die Kunst hervorgeht, wie du sagst in der Schrift, [C] die ich neulich gelesen.

POLOS: Was meinst du doch wohl?

SOKRATES: Eine gewisse Übung meine ich.

POLOS: Also eine Übung dünkt dich die Redekunst zu sein?

SOKRATES: Ja, wenn du nicht etwas anderes sagst?

POLOS: Und eine Übung worin?

SOKRATES: In Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens.

POLOS: Dünkt dich also nicht die Redekunst etwas Schönes zu sein, wenn man im Stande ist, [D] den Menschen gefällig zu sein?

SOKRATES: Wie doch Polos? Hast du etwa schon von mir erfahren, was sie meiner Meinung nach ist, dass du schon das weitere fragst, ob ich sie nicht für etwas schönes halte?

POLOS: Habe ich denn nicht erfahren, dass sie deiner Meinung nach eine Übung ist?

SOKRATES: Willst du wohl, da du auf das Gefälligsein so viel Wert legst, mir auch in einer Kleinigkeit gefällig sein?

POLOS: Sehr gern.

SOKRATES: So frage mich doch, welche Kunst die Kochkunst mir zu sein scheint?

POLOS: [E] Ich frage dich also, welche Kunst ist die Kochkunst?

SOKRATES: Gar keine, o Polos.

POLOS: Aber was denn? sprich.

SOKRATES: Ich spreche also, eine Übung.

POLOS: Was doch für eine? sage an.

SOKRATES: Ich sage also in Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens, o Polos.

POLOS: Einerlei ist also Kochkunst und Redekunst?

SOKRATES: Keineswegs, sondern nur Teile desselben Bestrebens.

POLOS: Was doch für eines?

SOKRATES: Wenn es nur nicht unziemlich ist die Wahrheit heraus zu sagen, denn ich trage wirklich Bedenken, des Gorgias wegen es zu sagen, damit er nicht glaube, ich wolle sein eigenes Bestreben auf Spott ziehen. Indes, ob dies die Redekunst ist, [\[463 St.1 A\]](#) was Gorgias treibt, weiß ich ja nicht, denn eben jetzt aus dem Gespräch ist uns nicht offenbar worden, was er recht meint. Was ich aber die Redekunst nenne, das ist ein Teil einer Sache, die gar nicht unter die schönen gehört.

GORGIAS: Was doch für einer, Sokrates? Sage es nur ohne mich zu scheuen.

SOKRATES: Mich dünkt also, Gorgias, es gibt ein gewisses Bestreben, das zwar nicht künstlerisch ist, aber einer dreisten Seele die richtig zu treffen weiß, und schon von Natur stark ist in Behandlung der Menschen, [B] im ganzen aber nenne ich es Schmeichelei. Diese Bestrebung nun scheint mir viele andere Teile zu haben, wovon einer auch die Kochkunst ist, welche für eine Kunst zwar gehalten wird, wie aber meine Rede lautet, keine Kunst ist, sondern nur eine Übung und Fertigkeit. Von derselben nun betrachte ich als einen Teil auch die Redekunst, und die Putzkunst, [C] und die Sophistik: vier Teile für vier Gegenstände. Wenn also Polos mich ausfragen will, so tue er es. Denn noch hat er mir nicht abgefragt, welcher Teil der Schmeichelei ich meine, dass die Redekunst sei, sondern ohne zu bemerken, dass ich dies noch nicht beantwortet, fragt er schon weiter, ob ich sie nicht für etwas Schönes halte. Ich aber werde ihm nicht eher antworten, ob ich die Redekunst für etwas Schönes oder etwas Unschönes halte, bis ich ihm zuvor geantwortet habe, [D] was sie ist. Denn das wäre nicht recht, Polos. Also wenn du es erfahren willst, so frage, welcher Teil Schmeichelei ich dann meine dass die Redekunst sei.

POLOS: So frage ich denn, und antworte du, was für ein Teil.

SOKRATES: Ob du auch wohl verstehen wirst, wenn ich antworte? Nämlich nach meiner Erklärung ist die Redekunst von einem Teile der Staatskunst das Schattenbild.

POLOS: Wie nun? Sagst du, sie sei schön oder unschön?

SOKRATES: Unschön. [E] Denn das Böse nenne ich unschön, da ich dir doch antworten soll, als wüsstest du schon, was ich meine.

GORGIAS: Beim Zeus, Sokrates, verstehe ich doch selbst nicht, was du meinst.

SOKRATES: Wohl glaublich, Gorgias. Denn ich sage auch noch nichts Bestimmtes. Dieser Polos aber ist gar jung und hitzig.

GORGIAS: Also lasse nur diesen, und sage mir, wie du denn meinst, die Redekunst sei von einem Teile der Staatskunst das Schattenbild.

SOKRATES: Wohl, ich will versuchen zu erklären, was mir die Redekunst zu sein scheint, und wenn sie dies nicht sein sollte, so mag mich Polos widerlegen. Du nennst doch etwas Leib und Seele?

[\[464 St.1 A\]](#) GORGIAS: Wie sollte ich nicht.

SOKRATES: Und glaubst auch, dass es ein Wohlbefinden gibt für jedes von diesen beiden?

GORGIAS: Auch das.

SOKRATES: Wie aber? Auch ein scheinbares Wohlbefinden, das keines ist? Ich meine dergleichen: Viele haben das Ansehen, sich ganz wohl zu befinden dem Leibe nach, denen nicht leicht jemand anmerken würde, dass sie sich nicht wohl befinden, außer ein Arzt etwa und einer von den Turnverständigen.

GORGIAS: Ganz recht.

SOKRATES: Dergleichen nun, sage ich, gibt es am Leibe und in der Seele, [B] welches macht, dass Leib oder Seele scheint sich wohl zu befinden, befindet sich aber deshalb doch nicht so.

GORGIAS: Das gibt es.

SOKRATES: Wohlan denn, wenn ich kann, will ich dir nun deutlicher zeigen was ich meine. Für diese zwei Dinge setze ich zwei Künste, und nenne dir für die Seele die Staatskunst, die aber für den Leib kann ich dir nicht so als Eine benennen, sondern ich setze von dieser Einen [C] Besorgung des Leibes wiederum zwei Teile, die Turnkunst als den einen, die Heilkunst als den andern. So auch in der Staatskunst, gegenüberstehend der Turnkunst die Gesetzgebung, gegenüberstehend aber der Heilkunst die Rechtspflege. So haben je zwei von diesen als auf denselben Gegenstand sich beziehend etwas mit einander gemein, [D] die Heilkunde mit der Turnkunst, und die Rechtspflege mit der Gesetzgebung, doch aber sind sie auch wieder verschieden. Diese viere nun, welche immer mit Hinsicht auf das Beste die Angelegenheiten, jene beiden des Leibes, diese beiden der Seele besorgen, bemerkt nun die Schmeichelei, nicht sie erkennt sie, sage ich, sondern sie spürt und trifft sie nur, [E] teilt sich nun selbst in vier Teile, verkleidet sich in jene Teile, und stellt sich nun an dasjenige zu sein, worin sie sich verkleidet, auf das Beste aber gar nicht denkend fängt sie durch das jedesmal angenehmste den Unverstand und hintergeht ihn so, dass sie ihm scheint überaus viel wert zu sein. In die Heilkunst nun verkleidet sich die Kochkunst, und stellt sich an zu wissen, welches die besten Speisen sind für den Leib, so dass wenn vor Kindern oder auch vor Männern, die so unverständlich wären als die Kinder, ein Arzt und ein Koch sich um den Vorzug streiten sollten, wer von beiden sich auf heilsame und schädliche Speisen verstünde, der Arzt oder der Koch, könnte der Arzt Hungers sterben. Schmeichelei nun nenne ich das, und behaupte es sei etwas schlechtes, o Polos, [\[465 St.1 A\]](#) denn zu dir sage ich dies, weil es das Angenehme zu treffen sucht ohne das Beste. Eine Kunst aber leugne ich, dass es sei, sondern nur eine Übung, weil sie keine Einsicht hat von dem was sie anwendet, was es wohl seiner Natur nach ist, und also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weiß, ich aber kann nichts Kunst nennen, was eine unverständige Sache ist. Und bist du etwa hierüber anderer Meinung, so will ich dir Rede stehen. In die Heilkunst also, wie gesagt, [B] versteckt sich die kochkundige Schmeichelei, in die Turnkunde aber auf eben die Weise die putzkundige, die gar verderblich ist und betrügerisch, unedel und unanständig, und durch Gestalten und Farben und Glätte und Bekleidung die Menschen so betrügt, dass sie fremde Schönheit herbeiziehend, die eigne, welche durch die Kunst der Leibesübungen entsteht, vernachlässigen. Um nun nicht weitläufig zu werden will ich es dir ausdrücken wie die Geometer, denn nun wirst du ja wohl schon folgen können, nämlich [C] dass wie die Putzkunst zur Turnkunst, so die Kochkunst zur Heilkunst, oder vielmehr so, wie die Putzkunst zur Turnkunst, so die Sophistik zur Gesetzgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Redekunst zur Rechtspflege. Wie ich nun sage, so stehen sie ihrem Wesen nach auseinander, wie sie aber auch nahe sind, werden sie unter einander gemischt, und in Beziehung auf dasselbe, und wissen selbst nicht, was sie mit sich, noch auch andere Menschen, [D] was sie mit ihnen anzufangen haben. Denn wenn die Seele nicht dem Leibe vorstände, sondern dieser sich selbst, dass also von jener nicht Kochkunst und Heilkunst verglichen und unterschieden würden, sondern der Leib selbst nach Maßgabe des für ihn wohlgefälligen urteilen müsste, so würde es mit jenem Anaxagoreischen gar weit gehen, lieber Polos, denn du bist dieser Dinge ja kundig, nämlich alle Dinge würden alles zugleich sein unter einander gemischt, und ungesondert bliebe das [E] Gesunde und Heilkunstmäßige von dem Kochkunstmäßigen. Was ich nun meine dass die Redekunst sei hast du gehört, nämlich das Gegenstück zur Kochkunst, für die Seele was diese für den Leib. Vielleicht nun habe ich es widersinnig angefangen, dass ich dich nicht wollte lange Reden halten lassen, und nun selbst die Rede ziemlich lang gedehnt habe. Billig aber muss man

mir dies verzeihen. Denn als ich kurz redete, verstandst du mich nicht, und wusstest nichts anzufangen mit der Antwort, die ich dir gab, sondern bedurftest einer Erörterung. Wenn nun auch ich mit deinen Antworten nichts werde [\[466 St.1 A\]](#) anzufangen wissen, dann dehne auch du die Rede; weiß ich es aber, so lasse mich damit machen, denn so ist es billig. Auch jetzt also, wenn du mit dieser Antwort etwas zu machen weißt, so tue es.

POLOS: Was sagst du also? Schmeichelei dünkt dich die Redekunst zu sein?

SOKRATES: Von der Schmeichelei, sagte ich, ein Teil. Hast du kein Gedächtnis in deinen Jahren, Polos, was wirst du denn tun wenn du alt wirst?

POLOS: Scheinen dir denn in den Staaten die ausgezeichneten Redner wie Schmeichler für schlechte Leute schlecht geachtet zu werden?

SOKRATES: [B] Fragst du da eine Frage, oder ist es der Anfang einer Rede?

POLOS: Ich frage.

SOKRATES: Nun dann, gar nicht geachtet werden sie, meine ich.

POLOS: Wie, nicht geachtet? Haben sie nicht am meisten Macht in den Städten?

SOKRATES: Nein, wenn du unter dem Macht haben verstehst, dass es etwas Gutes ist für den Vermögenden.

POLOS: So verstehe ich es allerdings.

SOKRATES: Dann dünkt mich haben die Redner unter allen in der Stadt am wenigsten Macht.

POLOS: Wie? Töten sie nicht wie die [C] Tyrannen, wen sie wollen, und berauben des Vermögens, und verweisen aus der Stadt, wen ihnen gut dünkt?

SOKRATES: Beim Hunde! Jedoch bin ich zweifelhaft, Polos, bei jedem was du sagst, ob du selbst das sagst und deine Meinung darlegst, oder ob du mich fragst.

POLOS: Freilich frage ich dich.

SOKRATES: Wohl, Lieber! Dann fragst du zweierlei zugleich.

POLOS: Wie so zweierlei?

SOKRATES: Sagtest du jetzt nicht so, die Redner töteten wen sie wollen, und beraubten des Vermögens und verbannten aus der Stadt wen ihnen gut dünkt?

POLOS: So sagte ich.

SOKRATES: [D] So sage ich dir denn, dass dies zwei Fragen sind, und dass ich dir auf beide antworten will. Ich behaupte nämlich, Polos, Macht haben Redner sowohl als Tyrannen eigentlich am wenigsten im Staat, weil sie nämlich nichts tun was sie wollen, dass ich es grade heraus sage, jedoch tun sie freilich was ihnen dünkt das Beste zu sein.

POLOS: Dies ist ja doch eben die Macht haben, das viel vermögen.

SOKRATES: Nein, wie Polos wenigstens sagt.

[E] POLOS: Ich sagte Nein? Ich sage eben Ja.

SOKRATES: Nein wahrlich, du wohl nicht, da du ja sagtest, Macht haben, viel vermögen sei etwas Gutes dem der sie hat.

POLOS: Das sage ich freilich.

SOKRATES: Meinst du also, das sei gut, wenn, was ihn dünkt das Beste zu sein, einer ausrichtet, der keine Erkenntnis hat, und nennst du das viel vermögen?

POLOS: Nein, das nicht.

SOKRATES: Also musst du zeigen, dass die Redner Erkenntnis haben, und die Redekunst eine Kunst ist, [\[467 St.1 A\]](#) nicht bloße Schmeichelei, mich widerlegend. Wenn du mich aber unwiderlegt lässt, so werden die Redner, wenn sie in den Städten tun, was ihnen gut dünkt, und so auch die Tyrannen, hieran nichts Gutes besitzen. Und Macht haben soll doch wie du behauptest etwas Gutes sein. Ausrichten aber was einen gedünkt ohne Erkenntnis, das räumt auch du ein, sei ein Übel. Oder nicht?

POLOS: Das räume ich ein.

SOKRATES: Wie also sollten wohl Redner Macht haben im Staate oder auch Tyrannen, wenn nicht dem Sokrates zuvor vom Polos bewiesen wird, dass sie bewirken [B] was sie wollen?

POLOS: Das ist mir ein Mann!

SOKRATES: Ich leugne, dass sie bewirken was sie wollen. Widerlege mich.

POLOS: Hast du nicht eben zugegeben, dass sie bewirken, was ihnen dünkt das Beste zu sein?

SOKRATES: Das gebe ich auch noch zu.

POLOS: So bewirken sie ja, was sie wollen?

SOKRATES: Das leugne ich.

POLOS: Unerachtet sie bewirken was ihnen gut dünkt?

SOKRATES: Ja.

POLOS: Erbärmliche Sachen sagst du, und ganz ungewaschene.

SOKRATES: Ei, teures Freundchen, dass ich dich doch nach deiner Weise anrede, schelte nicht, sondern wenn du verstehst mich zu fragen, so zeige dass ich unrecht habe, wo nicht, [C] so antworte selbst.

POLOS: Ich will auch antworten, um doch zu sehen was du meinst.

SOKRATES: Denkst du denn, dass die Menschen dasjenige wollen was sie jedesmal tun? Oder vielmehr jenes, um deswillen sie dasjenige tun was sie tun? Wie etwa, die Arznei einnehmen von den Ärzten, denkst du, dass die dasjenige wollen, was sie tun, Arznei nehmen und Schmerzen haben, oder jenes das Genesen, um deswillen sie sie nehmen?

POLOS: Offenbar das Genesen, um deswillen sie die Arznei nehmen.

SOKRATES: So auch bei den Schiffahrttreibenden, und die, die auf ein anderes [D] Gewerbe ausgehen, ist was sie wollen, nicht dasjenige, was sie jedesmal tun. Denn wer will wohl zu Schiffe sein, und in Gefahr schweben und Händel haben? Sondern jenes, denke ich, um deswillen sie zu Schiffe gehen, das Reichwerden; denn um des Reichtums willen gehen sie zu Schiffe.

POLOS: Allerdings.

SOKRATES: Ist es nun nicht ebenso mit allem, wenn jemand etwas um eines andern willen tut, so will er nicht das, was er tut, sondern das, um deswillen er es tut?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Gibt es nun wohl etwas, das nicht entweder gut wäre oder übel, [E] oder zwischen beiden, weder gut noch übel?

POLOS: Eins von diesen ganz notwendig, Sokrates.

SOKRATES: Sagst du nun nicht, dass gut die Weisheit ist und die Gesundheit und der Reichtum, und das Übrige der Art, übel aber das Gegenteil hiervon?

POLOS: Allerdings.

SOKRATES: Weder gut noch übel aber meinst du sei dergleichen, was bisweilen mit dem Guten zusammenhängt, bisweilen mit dem Übel, [\[468 St.1 A\]](#), bisweilen mit keinem von beiden? Wie sitzen und gehen, laufen und segeln, oder auch wie Stein und Holz sind und anderes dergleichen. Meinst du nicht dies? Oder nennst du etwas anderes weder gut noch böse?

POLOS: Nein, sondern dieses.

SOKRATES: Tun sie nun etwa dies mittlere um des Guten willen, wenn sie es tun, oder das Gute um des mittleren willen?

POLOS: Das mittlere doch wohl um des Guten willen.

SOKRATES: Dem Guten also nachtrachtend gehen wir, wenn wir gehen, in der Meinung [B] dass es besser sei, und wenn wir im Gegenteil stehen, so stehen wir um des nämlichen willen, des Guten. Oder nicht?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Also töten wir auch wenn wir Jemand töten, und vertreiben und berauben des Vermögens, in der Meinung es sei uns besser dieses zu tun als nicht?

POLOS: Allerdings.

SOKRATES: Um des Guten willen also tut alles dieses, wer es tut.

POLOS: Das gebe ich zu.

SOKRATES: Haben wir nun nicht eingestanden, was wir um eines Andern willen tun, dieses selbst wollten wir eigentlich nicht, sondern nur jenes, um deswillen wir es eigentlich tun?

POLOS: Unbedenklich.

SOKRATES: Also wollen wir nicht hinrichten und des Landes verweisen [C] und des Vermögens berauben, so schlechthin an sich, sondern wenn uns dergleichen nützlich ist wollen wir es tun, ist es uns aber schädlich dann nicht. Denn nur das Gute wollen wir, wie du behauptest, das weder gut noch üble aber wollen wir nicht, noch auch das üble. Nicht wahr? Dünkt dich dass ich recht habe, Polos, oder nicht? Warum antwortest du nicht?

POLOS: Recht.

SOKRATES: Wenn wir also hierin einig sind, so wird, wenn jemand einen hinrichten lässt, oder aus dem Staate vertreibt, oder seines Vermögens beraubt, in der Meinung, es sei für ihn selbst besser, es ist aber in der Tat schlimmer für ihn, [D] dieser zwar allerdings tun, was ihn gut dünkt; nicht wahr?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Aber etwa auch was er will, wenn es doch ein Übel für ihn ist? Was antwortest du nicht?

POLOS: Nein also, er scheint mir nicht zu tun, was er will.

SOKRATES: Kann man also wohl sagen, ein solcher habe Macht in diesem Staat, wenn doch mächtig sein, wie du einräumtest, etwas Gutes ist?

POLOS: Man kann es nicht sagen.

SOKRATES: Recht also hatte ich, als ich sagte, es könne gar wohl ein Mensch, der in der Stadt ausrichtet was ihm gedünkt, dennoch nicht mächtig sein, [E] noch auch ausrichten was er will.

POLOS: Also du, Sokrates, wünschtest nicht, dass dir frei stände zu tun was dich gut dünkt in der Stadt, lieber als es nicht zu können, und bist nicht neidisch, wenn du einen siehst, der ums Leben gebracht hat, wen es ihm beliebte, oder des Eigentums beraubt, oder ins Gefängnis gesetzt?

SOKRATES: Meinst du rechtmäßig oder unrechtmäßig?

POLOS: Wie er es auch tue, [\[469 St.1 A\]](#) ist es nicht in beiden Fällen zu beneiden?

SOKRATES: Sprich besser, o Polos!

POLOS: Wie so?

SOKRATES: Man soll ja wohl weder die nicht zu beneidenden beneiden, noch die Elenden, sondern die bedauern.

POLOS: Und wie? So meinst du, stehe es mit denjenigen, von welchen ich rede?

SOKRATES: Wie wohl anders?

POLOS: Wer also töten kann, wen es ihn beliebt, der dünkt dich, wenn er ihn mit Recht tötet, elend zu sein und bedauernswürdig?

SOKRATES: Nein das nicht, aber auch nicht beneidenswert.

[B] POLOS: Behauptetest du nicht eben, er sei ein Elender?

SOKRATES: Von dem unrechtmäßig tötenden, o Freund, und dass er bedauernswürdig wäre dazu, wer aber rechtmäßig, wäre auch nicht zu beneiden.

POLOS: Vielmehr wer unrechtmäßiger Weise sterben muss, ist bedauernswürdig und elend.

SOKRATES: Weniger als der ihn tötet, Polos, und auch weniger, als der rechtmäßiger Weise sterben muss.

POLOS: Wie das, Sokrates?

SOKRATES: So, wie ja Unrecht tun das größte aller Übel ist.

POLOS: Also dies ist das größte? Nicht [C] Unrecht leiden größer?

SOKRATES: Keineswegs.

POLOS: Du also wolltest Unrecht leiden lieber als Unrecht tun?

SOKRATES: Ich wollte wohl keines von beiden, müsste ich aber eines von beiden, unrecht tun oder unrecht leiden, so würde ich vorziehen lieber unrecht zu leiden als unrecht zu tun.

POLOS: Du also möchtest nicht ein Tyrann sein?

SOKRATES: Nein, wenn du darunter dasselbe verstehst wie ich.

POLOS: Ich verstehe darunter eben das vorige, dass man Macht habe im Staate was einen gutdünkt auszurichten, zu töten, zu vertreiben, [D] und alles zu tun nach eigenem Wohlgefallen.

SOKRATES: O Bester, was ich dir jetzt sagen will, das nimm doch recht vor. Wenn ich auf vollem Markte mit einem Dolch unter dem Arm zu dir spräche: O Polos, zu einer wunderbaren Gewalt und Herrschaft bin ich jetzt gelangt. Denn wenn es mir gefiele, dass irgendeiner von diesen Menschen, die du hier siehst, sogleich sterben sollte, so wird der tot sein, von dem es mir gefällt. Und wenn, dass einem der Kopf müsste eingeschlagen werden, so würde er sogleich eingeschlagen sein, und wenn einem das Kleid zu zerreißen, so wäre es zerrissen. [E] So viel Macht habe ich in dieser Stadt. Wenn du es dann bezweifeltest, und ich dir den Dolch zeigte, so würdest du mir vielleicht sagen: Ja auf diese Art, Sokrates, kann jeder Macht haben. Auf diese Weise müsste auch jedes Haus abbrennen was dir einfiel, und die Athener Schiffswerften und Galeeren und alle Schiffe, die der Stadt oder Einzelnen gehören. Aber das heißt nicht mächtig sein, auf diese Art tun was einem gut dünkt. Oder meinst du?

POLOS: Nein, so freilich nicht.

[\[470* St.1 A\]](#) SOKRATES: Kannst du nun wohl sagen, warum du eine solche Macht tadelst?

POLOS: Das kann ich.

SOKRATES: Warum denn? sprich.

POLOS: Weil notwendig wer so zu Werke geht, zu Schaden kommt.

SOKRATES: Und ist das Schadenleiden nicht ein Übel?

POLOS: Freilich.

SOKRATES: Also, du Wunderlicher, zeigt sich dir schon wieder das Mächtigsein nur da, wo indem einer tut, was ihm gedünkt, auch dies damit verbunden ist, dass er es zu seinem Vorteil tue und dass es gut sei, und eben dies nun, wie es scheint, ist das mächtig sein, wenn aber nicht, und es ein Übel ist, dann ist es ohnmächtig sein. Erwägen wir [B] auch dies. Gestehen wir nicht ein, dass es bisweilen besser ist das zu tun, was wir eben anführten, Menschen zu töten und zu verbannen und des Eigentums zu berauben, bisweilen aber auch nicht.

POLOS: Freilich.

SOKRATES: Dies also, wie es scheint, wird von dir nicht minder als von mir eingestanden.

POLOS: Ja.

SOKRATES: Wann also meinst du, dass es besser sei dies zu tun? Sprich, welche Bestimmung setzest du fest?

POLOS: Du, o Sokrates, beantworte doch eben dieses.

SOKRATES: Ich also behaupte, o Polos, wenn dir doch lieber ist von mir dies zu hören, dass wenn einer dieses rechtmäßig tut, [C] es besser ist, wenn aber unrechtmäßig, dann schlimmer.

POLOS: Ein schweres Stück ist es wohl dich zu überführen, Sokrates, aber könnte nicht jedes Kind dich überführen, dass du nicht recht hast?

SOKRATES: So werde ich dem Kinde großen Dank wissen, und gleich auch dir, wenn du mich überführst und der Torheit entledigst. Also lasse dir's nicht beschwerlich sein, einem Freunde dich wohlthätig zu erzeugen.

POLOS: Wohl denn, Sokrates, es ist gar nicht nötig, dich durch alte Geschichten zu widerlegen; sondern was Gestern und Vorgestern sich ereignet hat, ist hinlänglich dich [D] zu widerlegen und zu beweisen, dass viele Menschen, welche Unrecht tun, glücklich sind.

SOKRATES: Welche Ereignisse nur?

POLOS: Du siehst doch diesen Archelaos, des Perdikkas Sohn, über Makedonien herrschen?

SOKRATES: Wenigstens höre ich es doch.

POLOS: Dünkt dich nun der glücklich zu sein oder elend?

SOKRATES: Ich weiß nicht, Polos; denn ich habe nie Umgang gehabt mit dem Manne.

POLOS: Wie doch? Im Umgang würdest du es erkennen, anders aber kannst du von selbst nicht einsehen, dass er glücklich ist?

SOKRATES: Beim Zeus, nicht recht.

POLOS: Offenbar also, Sokrates, wirst du auch nicht einmal [E] vom großen Könige wissen wollen, dass er glücklich ist.

SOKRATES: Und ganz mit Recht werde ich das sagen. Denn ich weiß ja nicht, wie es um seine Einsicht und Gerechtigkeit steht.

POLOS: Wie? Darin also besteht alle Glückseligkeit?

SOKRATES: Wie ich wenigstens sage, Polos. Denn wer rechtschaffen und gut ist, der, behaupte ich, ist glücklich, sei es Mann oder Frau, wer aber ungerecht und böse, ist elend.

[\[471 St.1 A\]](#) POLOS: Unglücklich also ist dieser Archelaos nach deiner Meinung?

SOKRATES: Wenn er anders ungerecht ist, Freund.

POLOS: Wie sollte er denn nicht ungerecht sein, dem ja von der Herrschaft gar nichts gebührte, die er jetzt hat, indem er von einer Mutter geboren ist, welche dem Alketas, dem Bruder des Perdikkas, als Magd gehörte? Nach dem Recht also wäre er des Alketas Knecht, und wollte er gerecht handeln, so müsste er dem Alketas dienen, und wäre dann doch glücklich, nach deiner Rede. Nun aber ist er wunderbar wie unglücklich geworden, [B] weil er so äußerst ungerecht gehandelt hat, indem er zuerst eben diesen seinen Herrn und Ohm zu sich einlud, als wolle er ihm die Herrschaft übergeben, welche Perdikkas ihm geraubt hatte, dann ihn und seinen Sohn Alexandros, seinen eignen Vetter also fast von gleichem Alter mit ihm selbst, beide bewirtete und trunken machte, dann sie auf einen Wagen geworfen bei Nacht fortschaffen und beide umbringen ließ, dass niemand weiß wo sie geblieben sind. Und nach solcher ungerechten Tat merkte er gar nicht, dass er selbst der unglücklichste Mensch geworden war, und es gereute ihn auch gar nicht, sondern er wollte noch immer nicht glücklich werden, dadurch dass er seinen Bruder, den vollbürtigen Sohn des Perdikkas, [C] ein siebenjähriges Kind, dem nun nach dem Rechte die Regierung zukam, auferzogen, und sie ihm übergeben hätte. Vielmehr ließ er diesen bald darauf in eine Pfütze werfen und ertränken, und sagte zu seiner Mutter Kleopatra, er sei einer Gans nachgelaufen und so hineingefallen. Dem zufolge ist er nun, wie er gewiss unter allen in Makedonien am ungerechtesten gehandelt hat, auch der elendeste aller Makedonier, und nicht der glücklichste, und es möchte vielleicht [D] mancher Athener, du voran, lieber jeder andere Makedonier sein als Archelaos.

SOKRATES: Schon am Anfang unserer Unterredung, o Polos, habe ich dich gelobt, dass mir schien, du habest dich sehr gut in der Redekunst gebildet, wiewohl die Kunst des Gesprächs darüber vernachlässigt. Auch jetzt, nicht wahr, ist dies nun die Rede, womit jedes Kind mich widerlegen könnte, und ich bin also nun, wie du meinst, durch diese Rede widerlegt mit meiner

Behauptung, dass wer unrecht handle nicht glücklich sein könne. Woher doch, du Guter? Gebe ich dir doch nichts zu von Allem, was du sagst.

[E] POLOS: Du willst eben nicht, denkst aber doch gewiss eben wie ich rede.

SOKRATES: Du Seliger, gedenkst eben mich auf rednerische Art zu überführen, wie sie auch an der Gerichtsstätte Beweis zu führen sich einbilden. Denn auch da glaubt ein Teil den andern überführt zu haben, wenn er für seine Behauptung, die er vorträgt, viele Zeugen aufstellen kann und angesehene, der Gegenpart dann auch einen aufstellt oder gar keinen. Ein solcher Beweis aber ist gar nichts wert, wo es auf die Wahrheit ankommt. [\[472 St.1 A\]](#) Denn gar manches Mal kann einer unter den falschen Zeugnissen vieler erliegen, die für etwas rechtes gehalten werden. So auch jetzt in dem, was du sagst, werden dir meist alle beistimmen, die Athener und die Fremden, und wenn du gegen mich Zeugen aufrufen willst, dass ich Unrecht habe, so werden sich dir dazu hergeben, wenn du willst, Nikias, der Sohn des Nikeratos, samt seinen Brüdern, von denen die Dreifüße herrühren, die neben einander im Dionysion stehen, auch wenn du willst Aristokrates, des Skellias Sohn, von welchem wiederum das schöne Weihgeschenk im pythischen Tempel zu Delphi kommt, [B] und wenn du willst das ganze Haus des Perikles, oder welches andere Geschlecht von den hiesigen du auswählen möchtest. Ich aber als Einziger gebe es dir nicht zu. Denn du beweisest mir nichts, sondern nur durch Aufstellung vieler falscher Zeugen gegen mich versuchst du mich aus meinem Gut, der Wahrheit hinauszuerwerfen. Ich dagegen, wenn ich nicht dich selbst einzeln als Zeugen aufstelle, der mir beistimmen muss in dem was ich sage, will mich dann gar [C] nicht dünken lassen, dass ich etwas tüchtiges ausgeführt habe über unsern Gegenstand. Ich glaube aber auch du nicht, wenn nicht ich selbst allein dir Zeugnis gebe, und du die andern allesamt gehen lässt. Dies ist nun eine Beweisart, wie du dafür hältst und viele andere, es gibt aber auch eine andere, mit der ich es wiederum halte. Lasse sie uns also neben einander stellen und Acht geben, ob sie sich in etwas voneinander unterscheiden werden. Ist doch auch das, worüber wir streiten, [D] nichts Kleines, sondern fast wohl dasjenige, welches zu wissen das Schönste, nicht zu wissen aber das Unschönste ist. Denn das Wesentliche davon ist doch entweder einsehen oder nicht einsehen, wer glücklich ist und wer nicht. Gleich zuerst also, wovon wir jetzt reden, du hältst dafür, es könne ein Mensch glücklich sein, der unrecht handelt und ungerecht, wenn du doch dafür hältst, Archelaos sei ungerecht und dabei glücklich. Nicht wahr, wir sollen denken, dass du dies annimmst?

POLOS: Allerdings.

SOKRATES: Ich aber erkläre dies für unmöglich. [E] Über dieses sind wir uneinig. Wohl. Soll nun der Ungerechte etwa glücklich sein, wenn ihm Recht widerfährt und Strafe?

POLOS: Keineswegs. Denn so wäre er freilich der elendeste.

SOKRATES: Sondern, wenn ihm also nicht Recht widerfährt dann wird der Ungerechte nach deiner Rede glücklich sein.

POLOS: Das behaupte ich.

SOKRATES: Nach meiner Meinung aber, Polos, ist der Unrechttuende und Ungerechte auf jeden Fall zwar elend, elender jedoch, wenn ihm nicht sein Recht widerfährt, und er keine Strafe erleidet für sein Unrecht, weniger elend aber, wenn ihm Recht widerfährt, und er Strafe erleidet von Göttern und Menschen.

[\[473 St.1 A\]](#) POLOS: Ungereimtes, o Sokrates, unternimmst du zu behaupten.

SOKRATES: Ich will indes doch versuchen auch dich, Freund, dahin zu bringen, dass du dasselbe mit mir behauptest. Denn du willst mir wohl, glaube ich. Worüber wir also uneins sind, das wäre dies. Sieh du nun selbst. Ich sagte doch wie im vorigen Unrecht tun wäre schlimmer als Unrecht leiden.

POLOS: Freilich.

SOKRATES: Du aber Unrecht leiden?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Und die Unrechttuenden, behauptete ich, wären unglücklich, und wurde von dir widerlegt.

POLOS: Ja, beim Zeus.

SOKRATES: Wie du wenigstens meinst, Polos.

POLOS: Und ganz richtig hoffentlich.

SOKRATES: Und du wiederum, die Unrechttuenden wären glücklich, wenn sie nämlich keinen Strafe litten.

POLOS: Allerdings.

SOKRATES: Ich aber behaupte, [B] dass gerade diese die unglücklichsten sind, die aber Strafe leiden weniger. Willst du auch dies widerlegen?

POLOS: Dies ist wohl noch schwerer zu widerlegen als jenes.

SOKRATES: Das nicht, Polos, sondern unmöglich. Denn das Wahre kann nie widerlegt werden.

POLOS: Wie meinst du? Wenn ein ungerechter Mensch darüber ergriffen wird, dass er etwa ungesetzmäßiger Gewalt nachstellt und dann gemartert und verstümmelt wird, ihm die Augen ausgebrannt, und nicht nur ihm selbst [C] sonst noch große und vielfältige Qualen angetan werden, sondern er auch Weib und Kinder ebenso behandeln sieht, und zuletzt ans Kreuz geschlagen oder mit Pech verbrannt wird, der soll glückseliger sein, als wenn er unentdeckt hernach als Tyrann aufsteht, und den Staat beherrschend fortlebt, alles bewirkend was er will, ein beneidenswerter Mann, und glücklich gepriesen von den Bürgern und allen Andern? Dies meinst du sei unmöglich zu widerlegen?

SOKRATES: Nun schreckst du mich wieder, wackerer [D] Polos, und widerlegst mich nicht, vorher riefst du Zeugen auf, doch hilf mir ein wenig mich erinnern, ob du sagtest, wenn unrechtmäßig nach der Gewalt strebend.

POLOS: So sagte ich.

SOKRATES: Glückseliger wird dann freilich keiner von beiden jemals sein, weder der die Herrschaft unrechtmäßig in Besitz nimmt, noch der die Strafe erleidet. Denn von zwei Elenden kann keiner glücklich sein, elender aber ist der unentdeckt bleibende und herrschende. Was soll dieses, Polos? Du lachst? Ist auch dies wieder eine Beweisart, [E] wenn jemand etwas sagt, es zu belachen, und nicht zu widerlegen?

POLOS: Glaubst du denn nicht schon widerlegt zu sein, Sokrates, wenn du solche Dinge behauptest, die kein Mensch zugeben würde? Doch frage einen von diesen!

SOKRATES: O Polos, ich bin kein Staatsmann. Ja, vor Jahren als es mich traf im Rat zu sitzen, und meine Phyle den Vorsitz hatte, und ich die Stimmen einsammeln sollte, bereitete ich mir Gelächter, [\[474 St.1 A\]](#) und verstand gar nicht die Stimmen zu sammeln. Also mute mir auch jetzt nicht an Stimmen zu sammeln von den Anwesenden. Sondern wenn du keine bessere Widerlegung hast als diese, wie ich schon vorhin sagte, so überlass nun mir meinerseits die Widerlegung, um dich mit der Art von Widerlegung bekannt zu machen, wie ich glaube dass sie sein muss. Nämlich ich verstehe für das was ich sage nur einen Zeugen aufzustellen, den, mit dem ich jedesmal rede, die andern alle lasse ich gehen, und nur von dem Einen weiß ich die Stimme einzufordern, mit den andern aber rede ich nicht einmal. Sieh [B] also zu, ob du nun auch willst an deinem Teile Rede stehen, und das Gefragte beantworten. Ich nämlich glaube, dass ich und du und alle Menschen das Unrecht tun für schlimmer halten als das Unrecht leiden, und das nicht gestraft werden als das gestraft werden.

POLOS: Ich aber glaube dies weder von mir noch sonst irgendeinem Menschen. Also du möchtest lieber Unrecht leiden als Unrecht tun?

SOKRATES: Auch du wohl und alle Andern.

POLOS: Weit gefehlt, sondern weder ich, noch du, noch sonst irgendjemand.

SOKRATES: Willst du also antworten?

POLOS: Freilich. [C] Denn mich verlangt recht zu wissen, was du nur sagen wirst.

SOKRATES: So sage mir denn, damit du es erfährst, wie wenn ich dich von vorne her fragte, welches von beiden, Polos, scheint dir schlimmer zu sein, das Unrecht tun oder das Unrecht leiden?

POLOS: Mir das Unrecht leiden.

SOKRATES: Wie aber nun, welches von beiden hässlicher, das Unrecht tun oder das Unrecht leiden? Antworte.

POLOS: Das Unrecht tun.

SOKRATES: Also auch schlimmer, wenn hässlicher.

POLOS: Keineswegs das.

SOKRATES: Ich verstehe. Du hältst dies nicht für einerlei, schönes und gutes, und schlimmes, übles und hässliches.

POLOS: Freilich nicht.

SOKRATES: Wie aber dies? Alles Schöne, [D] wie Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen, nennst du das so ohne irgendeine Beziehung auf etwas schön? Wie, zuerst schöne Körper, nennst du die nicht entweder in Beziehung auf den Gebrauch schön, wozu jeder nützlich ist? Oder in Beziehung auf eine Lust, wenn sie beim Anschauen den Anschauenden ergötzen? Weißt du noch außer diesem etwas anzugeben über die Schönheit der Körper?

POLOS: Ich weiß nichts.

SOKRATES: Und nennst du nicht eben so alles andere, Gestalten und Farben entweder einer Lust wegen schön, [E] oder eines Nutzens wegen, oder beider?

POLOS: Ich gewiss.

SOKRATES: Nicht auch die Töne und alles was zur Tonkunst gehört ebenso?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Und gewiss, auch was in Gesetzen und Handlungsweisen schön ist, ist es nicht außerhalb dieser Beziehung, dass es entweder nützlich ist oder angenehm oder beides?

POLOS: Mich wenigstens dünkt nicht.

SOKRATES: Eben so ist es wohl [\[475 St.1 A\]](#) auch mit der Schönheit der Erkenntnisse?

POLOS: Freilich, und sehr schön erklärst du jetzt, Sokrates, indem du das Schöne durch die Lust und das Gute erklärst.

SOKRATES: Also das Hässliche im Gegenteil durch Unlust und Übel?

POLOS: Notwendig.

SOKRATES: Wenn also von zwei schönen Dingen eins schöner ist, so ist es, weil es entweder an einem von jenen beiden oder an beiden das Andere übertrifft, schöner, entweder an Lust oder an Nutzen, oder an beiden?

POLOS: Gewiss.

SOKRATES: Und ist von zwei hässlichen das eine hässlicher, so wird es, weil es entweder an Unlust oder Übel das andere übertrifft, hässlicher sein. Oder folgt dies nicht?

POLOS: Ja.

SOKRATES: [B] Wohl denn, was wurde eben gesagt über das Unrecht tun und Unrecht leiden? Sagtest du nicht das Unrecht leiden wäre zwar übler, das Unrecht tun aber hässlicher?

POLOS: Das sagte ich.

SOKRATES: Wenn also das Unrecht tun hässlicher ist als das Unrecht leiden, so ist es entweder unlustiger, und wäre wegen eines Übermaßes von Unlust hässlicher, oder von Übel, oder von beiden. Folgt nicht auch dies notwendig?

POLOS: Wie sollte es nicht.

SOKRATES: Zuerst lass uns sehen, tut etwa das Unrecht tun es an Unlust dem Unrecht leiden zuvor? Und haben die Unrechttuenden mehr Pein als die [C] Unrechtleidenden?

POLOS: Keineswegs, o Sokrates, doch wohl dieses.

SOKRATES: An Unlust also übertrifft es nicht?

POLOS: Wohl nicht.

SOKRATES: Also wenn nicht an Unlust, dann auch nicht mehr an beidem?

POLOS: Nein wie sich zeigt.

SOKRATES: Es bleibt also nur noch übrig an dem andern von beiden.

POLOS: Ja.

SOKRATES: Dem Übel.

POLOS: So scheint es.

SOKRATES: Übertrifft es aber an Übel, so wäre ja das Unrecht tun übler als das Unrecht leiden.

POLOS: Offenbar wohl.

SOKRATES: War aber nicht von den Meisten und auch von dir im vorigen zugegeben worden, das Unrecht tun sei hässlicher als das Unrecht leiden?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Nun aber hat es sich doch [D] als übler gezeigt.

POLOS: So scheint es.

SOKRATES: Würdest du also lieber das üblere sowohl als hässlichere wählen, als das was beides weniger ist? Zögere nicht zu antworten, o Polos, denn es wird dir nichts zu Leide geschehen, sondern gib dich nur beherzt der Rede wie dem Arzte hin, und antworte, und bejahe entweder, oder verneine was ich frage.

POLOS: Ich würde es also nicht wählen, o Sokrates.

SOKRATES: Etwa irgend sonst Jemand?

POLOS: Nein, dünkt mich, nach dieser Rede.

SOKRATES: Recht also hatte ich, dass weder ich, noch du, noch sonst ein Mensch lieber würde [E] Unrecht tun wollen als Unrecht leiden, denn es ist übler.

POLOS: So zeigt es sich.

SOKRATES: Siehst du nun wohl, Polos, dass wenn man die eine Art zu widerlegen neben die andere stellt, wie sie ihr gar nicht ähnlich ist. Denn dir stimmen alle Andern zu, außer mir, mir aber ist es genug, [\[476 St.1 A\]](#) dass du nur einzig und allein mir beistimmst und Zeugnis gibst, und deine Stimme allein abfordernd lasse ich die andern alle gehen. So demnach verhält sich uns dies. Nächste dem lasse uns nun das, worüber wir außerdem noch uneinig waren, in Betrachtung ziehen. Wenn man Unrecht getan Strafe leidet ist das das größte aller Übel, wie du meinst, oder ein größeres sie nicht zu leiden, wie ich meines Teils meinte? Überlegen wir es aber so: Strafe leiden und rechtmäßig gezüchtigt werden für begangenes Unrecht, ist dir dies beides einerlei?

[B] POLOS: Gewiss.

SOKRATES: Kannst du nun wohl sagen, dass nicht alles Gerechte auch schön ist, sofern es gerecht ist? Überlege es wohl, und sprich.

POLOS: Das dünkt mich allerdings, Sokrates.

SOKRATES: Bedenke auch dies. Wenn jemand etwas tut, muss es dann nicht notwendig auch ein Leidendes geben von diesem Tuenden?

POLOS: Mich dünkt.

SOKRATES: Und zwar dasselbige leidend, was das Tuende tut, und auf solche Art wie das Tuende tut? Ich meine nämlich so, wenn jemand schlägt, wird notwendig etwas geschlagen?

[C] POLOS: Notwendig.

SOKRATES: Und wenn der Schlagende heftig schlägt oder geschwind, wird auf dieselbe Weise auch das Geschlagene geschlagen.

POLOS: Ja.

SOKRATES: Ein solches ist also das Leiden in dem Geschlagenen, wie das Schlagende tut?

POLOS: Gewiss.

SOKRATES: Nicht auch wenn jemand sengt, wird notwendig etwas gesengt?

POLOS: Wie anders.

SOKRATES: Und wenn er stark sengt oder schmerzlich, muss eben so das Gesengte gesengt werden, [D] wie das Sengende sengt?

POLOS: Allerdings.

SOKRATES: Nicht auch wenn einer schneidet gilt dasselbe, nämlich etwas wird geschnitten?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Und wenn der Schnitt groß oder tief oder schmerzlich ist, allemal wird mit solchem Schnitt das Geschnittene geschnitten, wie das Schneidende schneidet.

POLOS: Offenbar.

SOKRATES: Sieh also zu, ob du im Allgemeinen, was ich eben sagte, von Allem zugibst, dass wie das Tuende tut, so das Leidende auch leidet.

POLOS: Das gebe ich zu.

SOKRATES: Dieses nun zugestanden, ist das Gestrraft werden ein Leiden oder ein Tun?

POLOS: [E] Notwendig, Sokrates, ein Leiden.

SOKRATES: Also von einem Tuenden?

POLOS: Wie sonst? Von dem Strafenden.

SOKRATES: Und der richtig strafende straft gerecht?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Gerechtes daran tuend, oder nicht?

POLOS: Gerechtes.

SOKRATES: Also der Gestrafte, dem Recht widerfährt, leidet Gerechtes.

POLOS: Offenbar.

SOKRATES: Das Gerechte aber haben wir zugestanden sei auch schön.

POLOS: Allerdings.

SOKRATES: Von diesen also tut der Eine schönes, der Andere aber, der Gezüchtigte, leidet es?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Wenn aber Schönes, dann auch Gutes, [\[477 St.1 A\]](#) denn es ist nämlich entweder angenehm oder nützlich?

POLOS: Notwendig.

SOKRATES: Gutes also leidet der, dem sein Recht widerfährt.

POLOS: So scheint es.

SOKRATES: Vorteil also erlangt er?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Etwa den Vorteil, welchen ich mir vorstelle, dass er nämlich der Seele nach besser wird, wenn er doch rechtmäßig gezüchtigt wird?

POLOS: Wahrscheinlich wohl.

SOKRATES: Von der Schlechtigkeit der Seele also wird der Strafe leidende entledigt?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Wird er also etwa des größten Übels entledigt? Überlege es nur so: Wenn man auf den Zustand des Vermögens [B] sieht bei einem Menschen, gibt es da wohl eine andere Schlechtigkeit als die Armut?

POLOS: Nein, sondern Armut.

SOKRATES: Und wie? Wenn auf die Beschaffenheit des Leibes, würdest du da die Schwäche Schlechtigkeit nennen., und die Krankheit und die Hässlichkeit und dergleichen?

POLOS: Gewiss.

SOKRATES: Und du glaubst doch, dass es auch in der Seele eine Schlechtigkeit gibt?

POLOS: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: Meinst du nun damit nicht die Ungerechtigkeit und den Unverstand und die Feigheit und dergleichen?

POLOS: Allerdings.

SOKRATES: Also für [C] das Vermögen, für den Leib und für die Seele als drei verschiedene hast du drei verschiedene Schlechtigkeiten angegeben, Armut, Krankheit, Ungerechtigkeit?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Welche nun unter diesen Schlechtigkeiten ist die hässlichste? Nicht die Ungerechtigkeit und überhaupt die Schlechtigkeit der Seele?

POLOS: Bei weitem.

SOKRATES: Wenn also die hässlichste, dann auch die übelste?

POLOS: Wie das, Sokrates?

SOKRATES: So. Allemal ist das hässlichste, weil es am meisten entweder Unlust oder Schaden oder beides bewirkt, deshalb das hässlichste nach dem vorhin zugestanden.

POLOS: Ganz recht.

SOKRATES: Und als das hässlichste [D] haben wir jetzt einstimmig die Ungerechtigkeit und die gesamte Schlechtigkeit der Seele angenommen?

POLOS: Dafür haben wir sie angenommen.

SOKRATES: Also ist sie entweder als das schmerzhafteste durch ihren Überschuss an Pein das hässlichste unter diesen, oder durch den an Schaden, oder an beidem.

POLOS: Notwendig.

SOKRATES: Ist nun etwa ungerecht und zügellos sein, oder feige und unverständlich, schmerzhafter als arm sein und krank?

POLOS: Das scheint mir nicht auf diese Art.

SOKRATES: Also muss durch übermäßig großen Schaden und unerhörtes Übel die Schlechtigkeit der Seele [E] die andern überragen als das hässlichste unter allen, wenn sie es doch nicht vermöge der Unlust ist, wie du ja sagst.

POLOS: Offenbar.

SOKRATES: Was aber durch den größten Schaden, den es verursacht, sich auszeichnet, das wäre ja auch das größte Übel unter allen?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Die Ungerechtigkeit also und die Zuchtlosigkeit, und was sonst noch zur Schlechtigkeit der Seele gehört, ist das größte unter allen Übeln.

POLOS: So zeigt es sich.

SOKRATES: Welche Kunst nun entledigt von der Armut? Nicht die Erwerbsamkeit?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Welche aber von der Krankheit? Nicht die Heilkunde?

POLOS: Natürlich.

SOKRATES: Welche aber [\[478 St.1 A\]](#) von der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit? Kannst du es auf diese Art nicht finden, so betrachte es so: Wohin und zu wem führen wir die Kranken?

POLOS: Zum Arzte, Sokrates.

SOKRATES: Wohin aber die Unrechttuenden und Zuchtlosen?

POLOS: Zum Richter meinst du wohl?

SOKRATES: Nicht wahr, damit er sie zur Strafe ziehe?

POLOS: So meine ich es.

SOKRATES: Die aber auf die rechte Art strafen, tun die es nicht mit einer gewissen Anwendung der Gerechtigkeit?

POLOS: Offenbar.

SOKRATES: Die Erwerbsamkeit also befreit von der Armut, die Heilkunde von der Krankheit, die Anwendung der Gerechtigkeit beim Strafen, [B] oder die Rechtspflege von der Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit?

POLOS: So zeigt es sich.

SOKRATES: Welche ist nun wohl von diesen die Schönste?

POLOS: Von welchen meinst du?

SOKRATES: Von Erwerbsamkeit, Heilkunde und Rechtspflege?

POLOS: Bei weitem, o Sokrates, hat die Rechtspflege den Vorzug.

SOKRATES: Also bewirkt sie entweder am meisten Lust oder am meisten Nutzen oder beides, wenn sie das Schönste ist?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Ist es nun etwa angenehm vom Arzte behandelt zu werden, und haben die Vergnügen, welche von ihm behandelt werden?

POLOS: Mich dünkt eben nicht.

SOKRATES: Aber nützlich ist es. Nicht wahr?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Denn [C] es befreit von einem großen Übel, so dass es wohl lohnt den Schmerz aushalten und dann gesund sein.

POLOS: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: Ist nun so, was den Leib betrifft, einer am glücklichsten, wenn er vom Arzt geheilt wird, oder wenn er gar nicht krank geworden ist?

POLOS: Offenbar, der gar nicht krank ist.

SOKRATES: Denn nicht das war Glückseligkeit, wie es scheint, Erledigung vom Übel, sondern von vorne herein keine Gemeinschaft damit.

POLOS: So ist es.

SOKRATES: Und wie? Welcher ist der elendere von zweien, [D] die ein Übel haben, sei es nun am Leibe oder an der Seele? Der vom Arzt behandelt und des Übels entledigt wird, oder der nicht vom Arzt behandelt wird, es aber hat.

POLOS: Mir scheint, der nicht vom Arzt behandelt wird.

SOKRATES: War nun nicht bestraft werden die Befreiung von dem größten Übel, der Schlechtigkeit der Seele?

POLOS: Das war sie.

SOKRATES: Denn die Strafe macht besonnener und gerechter, und ihre Verwaltung ist die Heilkunde für diese Schlechtigkeit.

POLOS: Ja.

SOKRATES: Der Glückseligste also ist, [E] der keine Schlechtigkeit in der Seele hat, da diese sich als das größte Übel gezeigt hat.

POLOS: Offenbar.

SOKRATES: Der zweite aber ist der davon befreit wird.

POLOS: So scheint es.

SOKRATES: Das war aber der, dem man Ermahnungen gibt und Verweise und Strafe.

POLOS: Ja.

SOKRATES: Am schlechtesten also lebt, wer die Ungerechtigkeit hat, und nicht davon befreit wird.

POLOS: So kommt es heraus.

SOKRATES: Ist das nun nicht der, welcher durch die größten Verbrechen und Ausübung der größten Ungerechtigkeit es dahin gebracht hat, dass er weder Zurechtweisung [\[479 St.1 A\]](#) noch Züchtigung noch Strafe bekommt, wie du eben sagst, dass Archelaos dieses erreicht habe, und andere Tyrannen, Redner und Gewalthaber?

POLOS: So scheint es.

SOKRATES: Denn diese, o Bester, haben es beinahe eben dahin gebracht, als wenn einer, der mit den ärgsten Krankheiten behaftet ist, es dahin gebracht hätte, sich für diese Sünden an seinem Körper von den Ärzten nicht strafen, und sich nicht von ihnen behandeln zu lassen, aus Furcht wie ein Kind vor dem Brennen und Schneiden, weil es weh tut. Oder scheint es dir nicht auch so?

POLOS: Mir ja.

[B] SOKRATES: Weil ihm nämlich unbekannt ist, wie es scheint, was es eigentlich mit der Gesundheit und Tüchtigkeit des Körpers auf sich hat. Etwas ähnliches nun scheinen nach dem unter uns ausgemachten, o Polos, auch diejenigen zu tun, welche die Strafe fliehen. Das schmerzhafteste davon nämlich sehen sie ein, gegen das heilsame aber sind sie blind, und wissen nicht wieviel unseliger noch, als ein ungesunder Leib, es ist, keine gesunde Seele zu haben, sondern eine faulige, ungerechte und unheilige. Daher sie denn, um nur ja nicht Strafe zu leiden, und so von dem größten Übel befreit zu werden, alles Mögliche tun, auf Geld bedacht sind [C] und auf Freunde, und auch darauf, immer möglichst Glauben zu finden, wenn sie reden. Wenn nun das richtig war, was wir vorher angenommen haben, Polos, merkst du wohl, was dann aus der Rede folgt, oder sollen wir es doch lieber zusammen durchgehen?

POLOS: Wenn du nicht anders meinst.

SOKRATES: Folgt also, dass Ungerechtigkeit und Unrecht tun das größte Übel ist?

POLOS: Offenbar.

SOKRATES: Und als eine Erledigung von diesem Übel zeigte sich doch das Strafe leiden.

[D] POLOS: So scheint es.

SOKRATES: Das nicht Strafe leiden aber als ein Dableiben des Übels?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Das zweite Übel der Größe nach ist also das Unrecht tun, die Ungestraftheit aber beim Unrecht tun ist das erste und größte unter allen Übeln.

POLOS: Das scheint so.

SOKRATES: Stritten wir nun nicht eben hierüber, Freund, indem du den Archelaos glücklich priesest, der das ärgste Unrecht getan, und dennoch keine Art von Strafe erlitten hat, ich aber das Gegenteil meinte, dass, [E] sei es nun Archelaos oder wer sonst für sein Unrecht tun nicht gestraft werde, dieser ganz vorzüglich vor allen Menschen für elend zu halten sei, und immer der Unrechttuende für elender als der Unrechtleidende, und der nicht gestrafte als der gestrafte. War das nicht was ich behauptete?

POLOS: Ja.

SOKRATES: Und ist nicht bewiesen, dass dies mit Recht behauptet wurde?

POLOS: Ersichtlich.

[\[480 St.1 A\]](#) SOKRATES: Wohl. Wenn nun dieses wahr ist, o Polos, was ist denn der große Nutzen der Redekunst? Denn nach dem jetzt angenommenen muss jeder sich selbst zuvörderst am meisten davor hüten, dass er nicht unrecht tue, indem er sonst Übel genug an sich haben wird. Nicht wahr?

POLOS: Freilich.

SOKRATES: Tut aber entweder er selbst Unrecht oder ein Anderer von denen, die ihm wert sind, so muss er selbst freiwillig dahin gehen, wo er baldmöglichst bestraft werden kann, zum Richter hineilend, wie man zum Arzte pflegt, damit die Krankheit der Ungerechtigkeit nicht [B] einwurzele und sich in die Seele fresse und sie unheilbar angreife. Oder was sollen wir sagen, Polos, wenn doch unsere ersten Behauptungen bestehen sollen? Ist nicht gewiss, dass nur dieses mit ihnen übereinstimmt, alles andere aber nicht?

POLOS: Was wollten wir auch sagen, Sokrates!

SOKRATES: Um also Verteidigungen vorzubringen für die eigene Ungerechtigkeit oder der Eltern, Freunde und Kinder ihre, oder auch für das unrechthandelnde Vaterland, dazu ist uns die Redekunst nichts nutz, o Polos, es müsste denn etwa jemand denken zum Gegenteil, um nämlich recht anzuklagen vornehmlich sich selbst, dann aber auch Verwandte und wer sonst von Freunden Unrecht tut, [C] und ja nicht das Unrecht zu verbergen, sondern ans Licht zu bringen, damit der Täter Strafe leide und gesund werde, und um sich selbst und andere zu bewegen, dass man nicht feige werde, sondern sich mit zugedrückten Augen tapfer hinstelle wie vor dem Arzt zum Schneiden und Brennen, immer dem Guten und Schönen nachjagend, das Schmerzhafte aber nicht in Rechnung bringend, wenn einer Unrechtes, was Schläge verdient, begangen hat, zum Schlagen sich hergebend, was Gefängnis zum Einkerkern, was Geldbuße zum Bezahlen, was Verbannung [D] zur Flucht, wer aber was den Tod zum Sterben, jeder als erster Ankläger seiner selbst und der Andern, die ihm zugetan sind, und eben dazu sich der Redekunst bedienend, um durch Bekanntmachung der Vergebungen von dem größten Übel erledigt zu werden, von der Ungerechtigkeit. Wollen wir dies sagen, Polos, oder nicht?

POLOS: Ungereimt zwar, o Sokrates, scheint es mir wenigstens; mit dem Vorigen indes stimmt es vielleicht wohl zusammen.

SOKRATES: Also muss entweder auch jenes aufgegeben werden, oder dieses folgt notwendig.

POLOS: Ja, so verhält es sich allerdings.

SOKRATES: Und dass wir [E] es auf die entgegengesetzte Seite kehren, wenn man jemanden soll übles zufügen, sei es nun ein Feind oder wer sonst, und nur nicht selbst von ihm beleidigt wird, denn davor muss man sich hüten, wenn aber dieser Feind einen Andern beleidigt, muss man auf alle Weise tätig und durch Reden dies bewerkstelligen, dass er ja nicht zur Strafe gezogen werde, [\[481 St.1 A\]](#) noch vor den Richter geführt, kommt er aber dennoch dahin, dann alles mögliche anwenden, dass der Feind entkomme, und ja nicht Strafe leide, vielmehr, hat er viel Geld geraubt, dieses nicht zurückgeben müsse, sondern es behalte, und für sich und die Seinigen ungerechter und gottloser Weise gebrauche; hat er etwas todeswürdiges verbrochen, dass er ja nicht sterbe, wo möglich nie, sondern unsterblich sei als ein böser, zum wenigsten aber so lange irgend möglich lebe als ein solcher. [B] Hierzu scheint mir, o Polos, die Redekunst nützlich zu sein. Denn für den, der überall nicht unrecht tun will, dünkt mich ihr Nutzen eben nicht groß zu sein, wenn sie anders irgendeinen Nutzen hat, wie sich denn im vorigen nirgend einer gezeigt hat.

KALLIKLES: Sage mir, Chairephon, meint Sokrates dies im Ernst oder scherzt er?

CHAIREPHON: Mir doch scheint, o Kallikles, als sei es ihm ausnehmend ernst. Doch ist nichts so gut als ihn selbst fragen.

KALLIKLES: Bei den Göttern, das will ich auch. Sage mir, Sokrates, [C] sollen wir denken du treibest jetzt Ernst oder Scherz? Denn wenn du es ernstlich meinst, und das wahr ist was du sagst, so wäre ja wohl das menschliche Leben unter uns ganz verkehrt, und wir täten in allen Dingen das gerade Gegenteil, wie es scheint, von dem was wir sollten?

SOKRATES: O Kallikles, wenn nicht dem Menschen, einigen so, andern so, dasselbige begegnete, sondern einem etwas ganz eigentümliches vor allen andern, so wäre es nicht leicht, [D] einem andern seinen Zustand zu bezeichnen. Ich sage dies aber, weil ich bemerke, dass wir beide, ich und du, uns jetzt in gleichem Zustande befinden. Wir lieben nämlich beide, jeder zweie, ich den Alkibiades, des Kleinias Sohn und die Philosophie, du das Athenische Volk und den Sohn des Pylampes. Ich bemerke nun allemal an dir, so gewaltig du auch sonst bist, das was immer dein Liebling behauptete, und wie er behauptete, dass sich etwas verhalte, du ihm niemals widersprechen kannst, sondern umwendest bald so bald so. Denn in der Gemeinde, wenn du etwas gesagt hast [E] und das Volk der Athener meint nicht, dass es sich so verhalte, so wendest du wieder um, und sprichst wie jenes will, und mit dem Sohn des Pylampes, dem schönen Jünglinge, geht es dir eben so, nämlich des Lieblings Beschlüssen und Reden vermagst du nicht zuwider zu sein. So dass, wenn sich jemand darüber, was du jedesmal sagst, um dieser geliebten Beiden willen, wundern wollte, wie ungereimt es doch ist, du ihm vielleicht, wenn du die Wahrheit sagen wolltest, erwidern würdest, dass wenn nicht jemand machen könnte, [\[482 St.1 A\]](#) dass dein Liebling aufhöre dergleichen zu sagen, du auch nicht aufhören würdest dasselbe zu sagen. Denke dir also, dass du nun auch dergleichen von mir hören müsstest, und wundere dich nicht, dass ich dir dies sage, sondern mache, dass die Philosophie, mein Liebling, aufhöre es zu sagen. Denn eben sie, lieber Freund, behauptet immer, was du jetzt von mir hörst, und sie macht mir weit weniger zu schaffen, als jener andere Liebling. Denn dieser Sohn des Kleinias führt freilich bald solche Reden bald solche, die Philosophie [B] aber immer gleich lautende. Und eben sie sagt das, worüber du dich jetzt wunderst, du warst ja auch selbst dabei als es gesagt wurde. Entweder also, widerlege jener das was ich eben behauptete, dass also unrecht tun und nicht dafür bestraft werden nicht das ärgste aller Übel sei, oder wenn du dies unwiderlegt lässt, bei dem Hunde, dem Gott der Ägypter, so wird Kallikles niemals mit dir stimmen, o Kallikles, sondern dir misstönen das ganze Leben hindurch. Und ich wenigstens, du Bester, bin der Meinung, dass lieber auch meine Lyra [C] verstimmt sein und misstönen möge, oder ein Chor den ich anzuführen hätte, und die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als dass ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmen, sondern mir widersprechen müsste.

KALLIKLES: O Sokrates, du scheint blenden zu wollen mit deinen Reden, wie ein rechter Volksschwätzer, auch jetzt willst du uns hiermit beschwatzen, da dem Polos dasselbe begegnet ist, was er vorher dem Gorgias von dir begegnet zu sein Schuld gab. Er sagte nämlich, als du den Gorgias gefragt, [D] wenn einer um die Redekunst von ihm zu lernen zu ihm käme, der das Gerechte noch nicht verstünde, ob er es ihn lehren würde, habe Gorgias sich geschämt und bejaht, dass er es ihn lehren würde, lediglich wegen der Gesinnung der Menschen, weil sie unwillig werden würden, wenn jemand dies leugnete, und durch dieses Eingeständnis sei er hernach in die Notwendigkeit gekommen, sich selbst zu widersprechen, welches eben deine Freude wäre. Und hierüber hat er dich damit, ganz mit Recht wie mich dünkt, verspottet, jetzt aber ist ihm seinerseits eben dasselbe begegnet. Und ich bin nun wieder eben deshalb mit dem Polos unzufrieden, dass er dir eingeräumt hat, [E] das Unrecht tun sei hässlicher als das Unrecht leiden. Denn grade durch dieses Eingeständnis ist auch er wieder von dir verwickelt worden in den Reden und zum Schweigen gebracht, indem er sich schämte, was er dachte auch zu sagen. Denn in der Tat, Sokrates, führst du immer, unerachtet du behauptest die Wahrheit zu suchen, die Rede auf solche verfängliche Dinge, die gut sind vor dem Volke vorzubringen, auf das nämlich, was von Natur nicht schön ist, wohl aber nach dem Gesetz. Denn diese beiden stehen sich größtenteils entgegen, die Natur und das Gesetz. Wenn sich nun jemand schämt und nicht den Mut hat zu sagen was er denkt, [\[483 St.1 A\]](#) so wird er gezwungen sich zu widersprechen. Was auch du dir eben recht künstlich abgemerkt hast, und andere damit

überevorteilt in den Reden, wenn jemand von dem Gesetzlichen spricht, schiebst du in der Frage das Natürliche unter, wenn aber vom natürlichen, dann du das Gesetzliche. So jetzt auch beim Unrecht tun und Unrecht leiden, als Polos vom gesetzlich unschöneren sprach, verfolgst du das Gesetzliche, als wäre es das Natürliche. Denn von Natur ist allemal jedes das Unschönere, was auch das üblere ist, also das Unrecht leiden, [B] gesetzlich aber ist es das Unrecht tun. Auch ist dies wahrlich kein Zustand für einen Mann, das Unrecht leiden, sondern für ein Knechtlein, dem besser wäre zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht im Stande ist, sich selbst zu helfen, noch einem Andern, der ihm wert ist. Allein ich denke, die die Gesetze geben, das sind die Schwachen und die große Menge. In Beziehung auf sich selbst also und das was ihnen nutzt bestimmen sie die Gesetze, [C] und das löbliche was gelobt, das tadelhafte was getadelt werden soll, und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei hässlich und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehen, und das ist nun das Unrecht tun, wenn man sucht mehr zu haben als die Andern. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die schlechteren sind. Daher wird nun gesetzlich dieses unrecht und hässlich genannt, das mehr zu haben streben als die Meisten, und sie nennen es Unrecht tun. [D] Die Natur selbst aber, denke ich, beweiset dagegen, dass es gerecht ist, dass der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, dass sich dieses so verhält, sowohl an den übrigen Tieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, dass zu Recht es so bestimmt ist, dass der bessere über den schlechteren herrsche, und mehr habe. [E] Denn nach welchem Recht führte Xerxes Krieg gegen Hellas, oder dessen Vater gegen die Skythen? Und tausend anderes der Art könnte man anführen. Also meine ich, tun sie dieses der Natur gemäß, und, beim Zeus, auch dem Gesetz gemäß, nämlich dem der Natur, aber freilich vielleicht nicht nach dem, welches wir selbst willkürlich machen, die wir die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Jugend an, wie man es mit dem Löwen macht, durch Besprechung gleichsam und Bezauberung knechtisch einzwängen, indem wir ihnen immer vorsagen, [\[484 St.1 A\]](#) Alle müssen gleich haben, und dies sei eben das Schöne und Gerechte. Wenn aber, denke ich, einer mit einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird, so schüttelt er das alles ab, reißt sich los, durchbricht und zertritt alle unsere Schriften und Gaukeleien und Besprechungen und widernatürlichen Gesetze, und steht auf, er der Knecht, und erhebt sich als unser Herr und eben [B] darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur. Auch Pindar scheint mir das, was ich meine, anzudeuten in dem Liede, worin er sagt:

Das Gesetz, der Sterblichen König und Unsterblichen,

und dies, sagt er,

*vollführt ohne Schen die größte Gewalttat
mit übermächtiger Hand. Das bezeugen
die Taten des Herakles, der ungekauft ...*

so ungefähr lautet es, denn ich weiß das Lied selbst nicht, er meint aber, weder gekauft noch geschenkt habe jener des Geryones Stiere weggetrieben, als ob also dieses [C] das von Natur gerechte wäre, dass eben Stiere und alles andre Eigentum der Schlechteren und Geringeren dem Besseren gebühre, der mehr ist.

Dies ist also eigentlich das Wahre, und das wirst du auch einsehen, wenn du zum Größeren fortschreitest, und von der Philosophie endlich ablässt. Denn diese, o Sokrates, ist eine ganz artige Sache, wenn jemand sie mäßig betreibt in der Jugend, wenn man aber länger als billig dabei verweilt, gereicht sie den Menschen zum Verderben. Denn wie herrliche Gaben einer auch habe, wenn er über die Zeit hinaus philosophiert, [D] muss er notwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin erfahren sein muss, wer ein wohlangesehener und ausgezeichnete Mann werden will. Denn sowohl in den Gesetzen des Staates bleiben sie unerfahren, als auch in der rechten Art, wie man mit Menschen umgehen muss bei allerlei Verhandlungen, eignen und öffentlichen, und mit den Gelüsten und Neigungen der Menschen, und ihrer Gemütsart überhaupt [E] bleiben

sie unbekannt. Gehen sie hernach an ein Geschäft, sei es nun für sich oder für den Staat, so machen sie sich lächerlich, wie, glaube ich, auch die Staatsmänner wiederum, wenn sie zu euren Versammlungen und Unterredungen kommen, lächerlich werden. Denn hier trifft die Rede des Euripides:

Darinnen wohl glänzt jeder, drängt auch dazu sich vorzüglich hin,

Die meiste Zeit gern widmend solcherlei Geschäft

Worin er selbst der beste leicht erfunden wird,

[\[485 St.1 A\]](#) worin er aber schlecht ist, das meidet er und schmäht darauf, das andere hingegen lobt er aus Wohlmeinen mit sich selbst, weil er glaubt, so sich selbst zugleich zu loben. Das richtigste aber, denke ich, ist sich mit beidem einzulassen. Mit der Philosophie nämlich, soweit es zum Unterricht dient, sich einzulassen ist schön, und keineswegs gereicht es einem Jüngling zur Unehre, zu philosophieren. Wenn aber ein schon älterer noch philosophiert, Sokrates, [B] so wird das ein lächerliches Ding, und es gemahnt mich mit dem Philosophieren grade wie mit dem Stammeln und Tändeln. Wenn ich nämlich sehe, dass ein Kind, dem es noch ziemt so zu sprechen, stammelt und tändelt, so macht mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich und dem Alter des Kindes angemessen. Höre ich dagegen ein kleines Kind ganz bestimmt und richtig sprechen, so ist mir das zuwider, es peinigt meine Ohren, und dünkt mich etwas Erzwungenes zu sein. Hört man dagegen von einem Manne [C] unvollkommene Aussprache, und sieht ihn tändeln, das ist offenbar lächerlich und unwürdig, und verdient Schläge. Ebenso nun geht es mir mit den Philosophierenden. Wenn ich Knaben und Jünglinge bei der Philosophie antreffe, so freue ich mich, ich finde dass es ihnen wohl ansteht, und glaube, dass etwas edles in solchen ist, den aber der nicht philosophiert halte ich für unedel, und glaube, dass er es nie mit sich selbst auf etwas Großes und Schönes anlegen wird. Wenn ich dagegen sehe, dass ein Alter noch philosophiert, und [D] nicht davon loskommen kann, solcher Mann, o Sokrates, dünkt mich müsste Schläge bekommen. Denn wie ich eben sagte, es findet sich bei solchem Menschen gewiss, wie schöne Gaben er auch von Natur besitze, dass er unwürdig geworden ist, das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte flieht, wo doch erst, wie der Dichter sagt, sich Männer hervortun, und versteckt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein übriges Leben hinbringt, ohne doch je edel, groß und tüchtig herauszureden.

Ich meines Teils, Sokrates, [E] bin dir gut und gewogen, und es mag mir beinahe jetzt mit dir gehen wie beim Euripides, dessen ich vorhin schon gedacht, dem Zethos mit dem Amphion. Denn auch ich habe Lust dir dergleichen zu sagen, wie jener seinem Bruder, dass du, o Sokrates, versäumst, was du betreiben solltest, und ein Gemüt so herrlicher Natur durch knäbisches Gebaren ganz entstellst, dass weder, wo das Recht beraten wird, [\[486 St.1 A\]](#) du richtig vorzutragen weißt, noch scheinbar etwas und glaublich vorzutragen, noch auch je für andere, wo es Rat zu geben gilt, mutvollen Schluss beschließen wirst.

Und, lieber Sokrates, aber werde mir nicht böse, denn ich sage es aus Wohlmeinen gegen dich, dünkt es dich nicht schmähhch, in solchem Zustande zu sein, in welchem du bist, wie ich glaube, und Alle die es immer weiter treiben mit der Philosophie? Denn wenn jetzt jemand dich, oder einen [B] Andern solchen, ergriffe, und ins Gefängnis schleppte, behauptend, du habest etwas verbrochen, da du doch nichts verbrochen hättest, so weißt du wohl, dass du nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst, sondern dir würde schwindlig werden, und du würdest mit offenem Munde stehen und nicht wissen, was du sagen solltest. Und wenn du dann vor Gericht kämest, und auch nur einen ganz gemeinen und erbärmlichen Menschen zum Ankläger hättest, so würdest du sterben müssen, wenn es ihm einfiele auf die Todesstrafe anzutragen. Und doch, wie könnte das wohl weise sein, Sokrates, wenn eine Kunst, [C] den wohlbegabten Mann ersichtlich schlechter macht, dass er weder sich selbst helfen, und aus den größten Gefahren erretten kann, noch sonst einen, wohl aber von seinen Feinden aller seiner Habe beraubt werden, und offenbar ehrlos im Staate leben muss? Einen solchen kann man ja, um es derber zu sagen, ins Angesicht schlagen ungestraft.

Darum, du Guter, gehorche mir, hör auf zu lehren, übe im Wohlklang lieber dich von schönen Taten, [D] in dem, wodurch du weise erscheinst, lasse andern jetzt dies ganze herrliche, soll ich es Possenspiel nennen oder Geschwätz,

weshalb dein Haus armselig, leer und verödet steht,

und eifere nicht denen nach, die solche Kleinigkeiten untersuchen, sondern die sich [E] Reichtum erwerben und Ruhm, und viel anderes Gute.

SOKRATES: Wenn ich etwa eine goldene Seele hätte, Kallikles, glaubst du nicht, dass ich gar zu gern von jenen Steinen, an denen sie das Gold prüfen, den trefflichsten möchte gefunden haben, gegen welchen ich sie dann halten könnte, und wenn der Stein mir Zeugnis gäbe, dass meine Seele in gutem Stande wäre, nun ganz gewiss wüsste, dass ich zufrieden sein könnte, und keiner weiteren Prüfung bedürfe?

KALLIKLES: Weshalb fragst du das nur, o Sokrates?

SOKRATES: Das will ich dir gleich sagen. Ich glaube nämlich, nun ich dich gefunden, ein solches Kleinod gefunden zu haben.

KALLIKLES: Wie so?

SOKRATES: Ich weiß gewiss, dass was du mir zugibst von meinen Meinungen, dieses dann gewiss die Wahrheit selbst ist. Ich denke mir nämlich, wer eine vollständige Prüfung [\[487 St.1 A\]](#) anstellen soll mit einer Seele, ob sie recht lebt oder nicht, muss dreierlei haben, welches du alles hast, Einsicht, Wohlwollen und Freimütigkeit. Denn ich treffe auf gar Viele, welche nicht im Stande sind, mich zu proben, weil sie nicht weise sind wie du. Andere sind zwar weise, wollen mir aber nicht die Wahrheit sagen, weil sie sich meiner nicht so annehmen wie du. [B] Und wiederum diese beiden Fremden, Gorgias und Polos, sind zwar weise und mir auch gewogen, ermangeln aber etwas der Freimütigkeit, und sind verschämter als billig. Oder wie kann es anders sein, da sie es so weit treiben mit der Verschämtheit, dass sie beide weil sie sich schämen, so dreist sind, sich selbst, angesichts vieler Menschen, zu widersprechen, und das in den wichtigsten Dingen. Du aber hast dieses alles, was die Andern nicht haben. Denn unterrichtet bist du zur Genüge, wie gewiss die meisten Athener eingestehen würden, und gegen mich bist du wohlmeinend. Woraus ich das schließe [C] will ich dir sagen. Ich weiß, Kallikles, dass ihr viere eine Gemeinschaft der weisen Lehre unter euch errichtet habt, du und Tisandros der Aphidnaier, und Andron der Sohn des Androtion, und Nausikydes der Cholarger. Und ich habe euch einmal gehört als ihr beratschlagt, wie weit man sich mit der Wissenschaft abgeben müsse, und weiß, dass eine solche Meinung unter euch die Oberhand behielt, man müsse es nicht bis aufs äußerste treiben wollen mit der Philosophie, [D] vielmehr ermahnet ihr euch unter einander, auf eurer Hut zu sein, damit ihr nicht weiser würdet als schicklich, und dadurch unvermerkt in Unglück gerietet. Da ich nun höre, dass du mir denselben Rat erteilst wie deinen Vertrautesten, so ist mir dies ein hinreichender Beweis, dass du es wahrhaft wohl mit mir meinst. Dass du aber frei heraus zu reden verstehst ohne dich zu schämen, sagst du ja selbst, und was du vorher sagtest, bezeugt es dir auch. Daher verhält es sich hiermit [E] jetzt offenbar so, wenn du mit mir über etwas in unseren Reden übereinkommst, das wird alsdann hinlänglich erprobt sein durch mich und dich, und es wird nicht nötig sein, es noch auf eine andere Probe zu bringen. Denn du würdest es ja sonst nicht eingeräumt haben, weder aus Mangel an Weisheit noch aus Überfluss an Scham, noch auch um mich zu betrügen würdest du es einräumen. Denn du bist mir freund, wie du auch selbst sagst. Gewiss also wird, was ich und du eingestehen, die beste Richtigkeit haben. Es gibt aber gewiss keine schönere Untersuchung, o Kallikles, als darüber, weshalb du mir eben Vorwürfe machtest, wie nämlich ein Mann sein muss, und wonach er zu streben hat [\[488 St.1 A\]](#), und wie weit, im Alter sowohl als in der Jugend. Denn wenn ich irgendwo nicht richtig handle in meinem Leben, so wisse nur, dass ich nicht anders fehle, als in meinem Unverstande. Wie du also schon angefangen hast mich zurechtzuweisen, so lasse nicht ab, sondern zeige mir vollständig, was dasjenige ist, dessen ich mich bestreben soll, und auf welche Weise ich es wohl erlangen könnte. Und wenn du findest, dass ich dir jetzt zwar beistimme, in der Folge aber dasjenige nicht tue,

worin ich dir beigestimmt, [B] so halte mich nur ganz für einen Taugenichts, und ermahne mich niemals wieder nachher, wie einen der nichts wert ist.

Wiederhole mir aber noch einmal von Anfang, wie du glaubst, und Pindar mit dir, dass es sich mit dem Gerechten verhalte, dem der Natur gemäßen, dass der Würdigere gewaltsam wegführt, was dem Geringeren gehört, und der Bessere über den Schlechteren herrscht, und der Edlere mehr hat als der Gemeinere? Ist nach deiner Rede das Gerechte etwas anderes, oder habe ich es richtig behalten?

KALLIKLES: Eben das sagte ich damals, [C] und sage es auch jetzt noch.

SOKRATES: Meinst du aber dasselbe, wenn du sagst einer ist besser, und wenn du sagst einer ist würdiger? Denn das konnte ich auch schon damals nicht recht verstehen wie du es meinst. Nennst du die würdiger, welche stärker sind, und soll der Schwächere auf den Stärkeren hören, wie mich dünkt, dass du auch damals zeigtest, dass die größeren Staaten nach dem natürlichen Recht die kleineren angriffen, [D] weil sie nämlich würdiger sind und stärker, wonach dann würdiger und stärker und besser einerlei wäre? Oder kann man besser sein, aber geringer und schwächer, und würdiger, aber schlechter? Oder soll besser und würdiger einerlei besagen? Dieses grade bestimme mir recht genau, ob das verschieden ist oder einerlei, würdiger und besser und stärker.

KALLIKLES: So sage ich dir denn ganz bestimmt, dass es einerlei ist.

SOKRATES: Sind nun nicht die Vielen von Natur stärker [E] als der Eine, da sie ja auch die Gesetze geben für den Einen, wie du auch selbst vorher sagtest?

KALLIKLES: Wie anders?

SOKRATES: Was also den Vielen gesetzlich ist, ist es auch den Stärkeren.

KALLIKLES: Allerdings.

SOKRATES: Also auch den Besseren, denn die Stärkeren sind bei weitem die Besseren nach deiner Rede.

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Also das bei diesen Gesetzliche ist von Natur schön, da sie ja eben die Besseren sind?

KALLIKLES: Das gebe ich zu.

SOKRATES: Setzen nun nicht eben die Vielen dieses fest, wie du auch selbst oben sagtest, es sei gerecht das Gleiche zu haben, und Unrecht tun sei unschöner als Unrecht leiden? [\[489 St.1 A\]](#)

Ist dies so oder nicht? Und dass du hier nur ja nicht darauf ertappt wirst, dass du dich auch schämst. Setzen die Vielen dieses fest oder nicht, dass das Gleiche zu haben, und nicht mehr, gerecht sei? Nicht die Antwort hierauf mir vorenthalte, Kallikles, damit wenn du mir beistimmst, dann werde ich bestätigt durch dich, weil nun ein Mann, der wohl im Stande ist es zu beurteilen, mir beigestimmt hat.

KALLIKLES: Ja, die Vielen setzen dies so fest.

SOKRATES: Also nicht nur dem Gesetze nach ist Unrecht tun unschöner als Unrecht leiden, und das Gleiche haben gerecht, sondern auch der Natur nach. [B] So dass du im vorigen nicht magst wahr gesprochen, noch mir mit Recht Schuld gegeben haben, als du sagtest, Gesetz und Natur wären einander entgegen, was ich wohl wüsste, und dadurch in meinen Reden den andern übervorteilte, indem ich, wenn er es jemand nach der Natur meinte, ihn auf das Gesetzliche führte, wenn aber nach dem Gesetz, dann auf die Natur.

KALLIKLES: Dieser Mann wird nie aufhören, leeres Geschwätz zu treiben. Sage mir, Sokrates, schämst du dich nicht in deinem Alter auf Worte Jagd zu machen, und wenn jemand in einem Worte fehlt, dies für einen [C] großen Fund zu achten? Glaubst du denn, dass ich etwas anderes meine unter dem Besserein als das würdiger sein? Sage ich dir nicht schon immer, ich setze dies als einerlei, würdiger und besser? Oder glaubst du, ich meine, wenn sich ein Haufen Knechte

versammelt, oder allerlei andere Leute, an denen weiter gar nichts ist, als dass sie vielleicht körperliche Kräfte haben, und diese es behaupten, dass dann eben dieses das gesetzliche sei?

SOKRATES: Wohl, du weisester Kallikles! So meinst du es?

KALLIKLES: Freilich so.

SOKRATES: Auch ich vermutete selbst schon lange, [D] dass du es so ungefähr meinst mit dem würdiger sein, und fragte dich eben weiter, weil ich gern recht genau wissen wollte, wie du es meinst. Denn du hältst doch wohl nicht allemal Zwei für besser als Einen, noch deine Knechte für besser als dich, weil sie stärker sind als du. Also sage mir noch einmal von Anfang, was du denn eigentlich verstehst unter den Besseren, wenn doch nicht die Stärkeren. Und du Wunderlicher, lehre mich etwas sanftmütiger sein, damit ich nicht wegbleibe von dir.

KALLIKLES: Du spottest wieder, Sokrates.

SOKRATES: Nein, bei Zethos, [E] vermittelst dessen du nur kürzlich so viel Spott mit mir betreiben hast. Also komm und sage mir, wer du meinst, dass die Besseren sind.

KALLIKLES: Die Edleren, meine ich.

SOKRATES: Siehst du nun, dass du selbst nur Worte vorbringst und nichts erklärst? Willst du mir nicht sagen, ob du etwa unter denen, die würdiger und besser sind, die einsichtsvolleren meinst oder andere?

KALLIKLES: Nun ja, eben diese meine ich, beim Zeus, ganz eigentlich.

SOKRATES: Oftmals also ist ein Einsichtsvoller besser als zehntausend, die ohne Einsicht sind, [\[490 St.1 A\]](#) nach deiner Rede, und dieser muss herrschen, jene aber beherrscht werden, und der Herrschende mehr haben als die Beherrschten. Denn dies dünkt mich willst du sagen, und ich mache nicht Jagd auf Worte, wenn der Eine besser ist als die Zehntausend.

KALLIKLES: Eben das ist es auch was ich meine. Denn dies, denke ich, ist das Gerechte von Natur, dass der Bessere und Einsichtsvollere herrsche und mehr habe als die Schlechteren.

SOKRATES: Halte doch hier. Was sagst du nur [B] wieder jetzt? Wenn, wie jetzt hier, unserer sehr viele zusammen wären, und hätten gemeinschaftlich hier vielerlei Speisen und Getränk, wären aber durcheinander von allerlei Art, Kräftige und Schwächliche, einer aber unter uns wäre der Einsichtsvollste hierin, weil er ein Arzt wäre, wäre aber selbst, wie es ja wahrscheinlich ist, kräftiger als einige, schwächer als andere, nicht wahr, so wäre doch dieser, weil er einsichtsvoller wäre als wir, auch besser und stärker hierin?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Müsste er [C] nun etwa von diesen Speisen mehr bekommen, weil er der Bessere ist? Oder müsste er, sofern er herrscht, eben alles verteilen, sofern er es aber genießt und verbraucht, für seinen eigenen Leib nicht nach dem meisten streben, wenn er nicht Schaden leiden wollte, sondern mehr haben als Einige und weniger als Andere, und wenn er zufälligerweise der schwächlichste wäre, dann gerade am wenigsten, Kallikles, unter Allen, unerachtet er der Beste wäre. Nicht so, mein Guter?

KALLIKLES: Von den Speisen sprichst du [D] und Getränk und Ärzten und Possen, ich aber meine das gar nicht.

SOKRATES: Sagst du also nicht, dass der Einsichtsvollere der Bessere ist? Sprich doch ja oder nein.

KALLIKLES: Ja, sage ich.

SOKRATES: Aber nicht, dass der Bessere auch mehr haben müsse?

KALLIKLES: Nicht Speise und Trank.

SOKRATES: Ich verstehe. Aber vielleicht Kleider, und wer sich am besten auf das Weben versteht, muss auch das größte Kleid haben, und am vollständigsten und schönsten angezogen umhergehen?

KALLIKLES: Was doch Kleider?

SOKRATES: Aber an Schuhen offenbar doch muss [E] wer der einsichtsvollste und beste hierin ist, auch mehr haben, und der Schuhmacher vielleicht auf die größten und meisten Sohlen treten?

KALLIKLES: Was für ein Geschwätz machst du nun wieder von Schuhen!

SOKRATES: Also wenn du dergleichen nicht meinst, dann vielleicht dieses, wie ein Landmann, der im Ackerbau einsichtsvoll ist und achtungswert, der muss vielleicht mehr Samen haben, und möglichst vielen auf seinen Acker verbrauchen?

KALLIKLES: Wie du doch immer wieder dasselbe vorbringst, Sokrates!

SOKRATES: Nicht nur das, o Kallikles, sondern auch, wohl zu merken, von derselben Sache.

KALLIKLES: Bei [\[491 St.1 A\]](#) den Göttern, du hörst auch gar nicht auf, immer von Schustern und Gerbern und Köchen und Ärzten zu reden, als wenn davon die Rede wäre unter uns.

SOKRATES: Willst du also sagen, worin denn der Einsichtsvollere und Bessere mehr haben soll, damit er es auch mit Recht habe? Oder willst du weder leiden, dass ich dir etwas vorlege, noch auch es selbst sagen?

KALLIKLES: Aber ich sage es ja schon lange, zuerst wer die Besseren sind, dass ich [B] nicht Schuster meine noch Köche, sondern die in den Angelegenheiten des Staates einsichtsvoll sind, und wissen, wie er gut kann verwaltet werden, und nicht nur einsichtsvoll, sondern auch tapfer, so dass sie im Stande sind, was sie ersonnen haben, auch auszuführen, und nicht dabei ermüden aus Weichlichkeit des Gemüts.

SOKRATES: Siehst du, bester Kallikles, wie es gar nicht dasselbe ist, was du mir Schuld gibst, und was ich wiederum dir? Denn du behauptest von mir, ich sagte immer dasselbe, und tadelst mich deshalb. Ich aber beschuldige dich im Gegenteil, dass du nie dasselbe sagst von derselben Sache, sondern bald erklärst du, die Besseren, und die Würdigeren, wären die Stärkeren, [C] dann wieder sind es die Einsichtsvolleren, nun aber bringst du schon wieder etwas anderes, indem du gewisse Tapfere für die Besseren aus gibst, und die Würdigeren. Aber, du Guter, sage es doch einmal fertig heraus, wer denn die Besseren sein sollen und worin?

KALLIKLES: Aber ich habe es ja schon gesagt, die in den Staatssachen einsichtsvoll sind und tapfer. Denn diesen kommt es zu die Staaten zu beherrschen, und das ist eben das Recht, dass diese mehr haben als die Andern, die Herrschenden [D] als die Beherrschten.

SOKRATES: Auch mehr als sie selbst, Freund?

KALLIKLES: Wie meinst du das?

SOKRATES: Ich meine, dass doch jeder Einzelne über sich selbst herrscht. Oder ist das gar nicht nötig, sich selbst beherrschen, sondern nur die Andern?

KALLIKLES: Wie meinst du sich selbst beherrschen?

SOKRATES: Gar nichts besonders schwieriges, sondern wie es die Leute meinen, maßvoll sein und sein selbst mächtig, und die Lüste und Begierden, die jeder in sich hat, [E] beherrschend.

KALLIKLES: Wie gutmütig du bist! Diese Einfältigen meinst du, die Maßvollen!

SOKRATES: Warum denn nicht? Das kann ja niemand verkennen, dass ich das meine.

KALLIKLES: O doch, Sokrates. Denn wie könnte wohl ein Mensch glücklich sein, der irgendwem diene? Sondern das ist eben das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz frei heraus sage, dass wer richtig leben will, seine Begierden muss so groß werden lassen als möglich, und sie nicht einzwängen, und diesen, wie groß sie auch sind, muss er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch Tapferkeit und Einsicht, [\[492 St.1 A\]](#) und worauf seine Begierde jedesmal geht sie befriedigen. Allein dies, meine ich, sind eben die Meisten nicht im Stande, weshalb sie grade solche Menschen tadeln aus Scham, ihr eignes Unvermögen verbergend, und sagen, die Zügellosigkeit sei etwas Schändliches, um, wie ich auch vorher schon sagte, die von Natur besseren Menschen einzuzwängen, und weil sie selbst ihren Lüsten [B] keine Befriedigung zu verschaffen vermögen, so loben sie das Maßhalten und die Gerechtigkeit, ihrer eigenen Feigheit wegen. Denn denen, welche entweder schon ursprünglich Söhne von Königen waren, oder welche kraft ihrer eigenen Natur vermochten sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft

zu gründen, was wäre wohl unschöner und übler als das Maßhalten für diese Menschen, wenn sie, dass sie des Guten genießen könnten, und ihnen niemand im Wege steht, sich selbst einen Herren setzten, nämlich des großen Haufens Gesetz, Geschwätz und Gericht. [C] Oder wie sollten sie nicht elend geworden sein durch das Schöne der Gerechtigkeit und des Maßhaltens, wenn sie nun ihren Freunden nicht mehr zuwenden als ihren Feinden, und das, unerachtet sie herrschen in ihrem Staat! Sondern der Wahrheit nach, o Sokrates, die du ja behauptest zu suchen, verhält es sich so: Üppigkeit, Zügellosigkeit und Freigebigkeit, wenn sie nur Rückhalt haben, sind eben Tugend und Glückseligkeit, jenes andere aber sind Zierereien, widernatürliche Satzungen, leeres Geschwätz der Leute und nichts wert.

SOKRATES: Gar nicht feigherzig, o Kallikles, [D] stürmst du mit deiner Rede bei großer Freimütigkeit an. Denn ganz offen sagst du nun heraus, was die Andern zwar auch denken, aber nicht sagen wollen. Ich bitte dich daher, ja auf keine Weise nachzulassen, damit nun in der Tat offenbar werde, wie man leben muss. Und sage mir, die Begierden, sprichst du, muss man nicht einzwängen, wenn man sein will wie man soll, sondern sie so groß immer möglich lassen, [E] und ihnen woher es auch sei Befriedigung bereiten, und das sei die Tugend.

KALLIKLES: Das behaupte ich.

SOKRATES: Nicht richtig also sagt man, die nichts Bedürftenden wären glücklich.

KALLIKLES: Die Steine wären ja auf diese Art am glücklichsten, und die Toten.

SOKRATES: Aber doch auch, so wie du es beschreibst, ist das Leben mühselig. Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, wenn Euripides Recht hätte, wo er sagt:

Wer weiß ob unser Leben nicht ein Tod nur ist, Gestorben sein dagegen Leben?

Und ob wir vielleicht in der Tat tot sind. Was ich auch sonst schon [\[493 St.1 A\]](#) von einem der Weisen gehört habe, dass wir jetzt tot wären, und unsere Leiber wären nur unsere Gräber, der Teil der Seele aber, worin die Neigungen sind, wäre ein beständiges Aneignen und Abstoßen aufwärts und abwärts, welches ein stattlicher Mann, der Sinnbilder dichtet, einer aus Sikilien wohl oder Italien mit dem Worte spielend wegen des Einfüllens und Fassenwollens ein Fass genannt hat, [B] und die Ausgelassenen Ausgeschlossene, und bei diesen Ausgeschlossenen könnte nun der Teil der Seele, wo die Neigungen sind, eben wegen der Ungebundenheit und Unhaltbarkeit nicht schließen, wie ein leckes Fass, womit er sie der Unersättlichkeit wegen verglich. Und ganz dir entgegengesetzt, o Kallikles, zeigt dieser, dass in der Schattenwelt, worunter er die Geisterwelt meinte, jene Ausgeschlossenen die Unseligsten wären und Wasser trügen [C] in das lecke Fass mit einem ebenso durchlässigen Siebe. Unter dem Siebe aber verstand er, wie der sagt, der es mir erzählte, die Seele, und die Seele der Ausgelassenen verglich er mit einem Siebe, weil sie leak wäre und nichts festhalten könne, aus Ungewissheit und Vergeßlichkeit. Dies ist nun gewissermaßen hinreichend wunderbar, es macht aber doch deutlich, was ich dich gern, wenn ich es dir irgend zeigen könnte, überreden möchte zu wechseln, und anstatt des unersättlichen und ausgelassenen und ungezügelter Lebens das besonnene, und mit dem jedesmal vorhandenen [D] sich begnügende zu wählen. Aber wie ist es nun? Überrede ich dich wohl, und änderst du deine Behauptung dahin, dass die Maßvollen glückseliger sind als die Zügellosen, oder schaffe ich nichts, sondern wenn ich auch noch so viel dergleichen dichtete, würdest du doch deine Meinung nicht ändern?

KALLIKLES: Dies war richtiger gesprochen, Sokrates.

SOKRATES: Wohlan, ich will es dir noch mit einem anderen Bild erklären aus derselben Schule wie das vorige. Gib Acht, ob du wohl dies richtig findest [E] von jeder dieser beiden Lebensweisen, der besonnenen und der zügellosen, wie wenn zwei Menschen jeder viele Fässer hätte. Die des Einen wären dicht und angefüllt eins mit Wein, eins mit Honig, eins mit Milch und viele andere mit vielen andern Dingen, die Quellen aber von dem allen wären sparsam und schwierig, und gäben nur mit vieler Mühe und Arbeit etwas her. Jener eine nun hätte seine Fässer voll, und leitete nichts weiter hinein, dächte auch gar nicht weiter daran, sondern wäre hierüber

zufrieden. Der andere aber hätte eben wie jener solche Quellen, die zwar etwas hergäben aber mit Mühe, seine Gefäße aber wären leck und morsch, und er müsste sie Tag und Nacht [\[494 St.1 A\]](#) anfüllen oder die ärgste Pein erdulden. Willst du nun, wenn es sich mit diesen beiden Lebensweisen so verhält, dennoch sagen, die des Zügellosen wäre glückseliger als die des Maßvollen? Überrede ich dich etwa hierdurch zuzugeben, das maßvolle Leben sei besser als das zügellose oder überrede ich dich nicht?

KALLIKLES: Du überredest mich nicht, Sokrates. Denn für jenen, wenn er seine Fässer voll hat, gibt es gar keine Lust mehr, sondern das heißt eben was ich vorher sagte wie ein Stein leben, wenn alles angefüllt ist weder Lust mehr haben noch Unlust. Sondern darin besteht eben das angenehm leben, dass recht viel hineinfließe.

SOKRATES: So muss doch notwendig, wenn viel [B] einfließen soll, auch des Abgehenden viel sein, und gar große Öffnungen für die Ausflüsse?

KALLIKLES: Allerdings.

SOKRATES: Das ist wiederum ein Leben wie das einer gestopften Gans, was du meinst, freilich nicht wie eines Toten oder eines Steins! Sage mir aber, du meinst es doch so, wie hungern, und wenn man hungert essen?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Auch dursten, und wenn man durstet trinken?

KALLIKLES: Auch, und ebenso alle andern Begierden soll man haben und befriedigen können, und so Lust gewinnen und glücklich leben.

SOKRATES: Wohl, [C] Bester. Bleibe nur dabei, wie du angefangen hast, und dass du ja nicht aus Scham abspringst. Wie es aber scheint, muss auch ich mich nicht schämen. Und so sage mir nur zuerst, ob krätzig sein und das Jucken haben, wenn man sich nur genug schaben kann, und so gekitzelt sein Leben hinbringen, ob das auch heißt glücklich leben?

KALLIKLES: Wie abgeschmackt du immer bist, Sokrates, und offenbar schlechte Kunstgriffe gebrauchst.

SOKRATES: Darum eben habe ich auch den Polos und den Gorgias eingeschüchtert und Scham beigebracht. Du aber lasse dich ja nicht erschrecken [D] und schäme dich auch nicht, sondern antworte nur.

KALLIKLES: So sage ich denn, auch wer sich kratzt wird angenehm leben.

SOKRATES: Also wenn angenehm auch glücklich.

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Etwa wenn ihn nur der Kopf juckt, oder noch sonst etwas, frage ich dich. Siehe wohl zu, Kallikles, was du antworten willst, wenn dich jemand was hiermit zusammenhängt alles der Reihe nach fragt. Und verhält es sich hiermit so, so kommt heraus das Leben der Knabenschänder ist nicht abscheulich und schändlich und elend. Oder wirst du wirklich wagen zu behaupten, [E] dass auch diese glücklich sind, wenn sie nur vollauf haben, wessen sie bedürfen?

KALLIKLES: Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?

SOKRATES: Bringe ich sie etwa darauf, Bester? Oder der, welcher so ohne weiteres behauptet, wer nur Lust habe, gleichviel wie er Lust habe, der sei glücklich, [\[495 St.1 A\]](#) und keinen Unterschied angibt, welche Lust gut ist und welche schlecht. Aber auch jetzt noch, sage nur, behauptest du das Angenehme und das Gute sei einerlei, oder es gebe Angenehmes was nicht gut ist?

KALLIKLES: Damit ich also meinen Satz nicht aufgebe, wenn ich sage, es wäre verschieden, so sage ich, es ist einerlei.

SOKRATES: Aber, Kallikles, du verdirbst die ersten Reden, und kannst nicht mehr gehörig mit mir das Wahre erforschen, wenn du anders redest, als du es selbst meinst.

KALLIKLES: Auch dir gilt das, Sokrates.

SOKRATES: Also tue [B] weder ich recht, wenn ich dies tue, noch du. Aber Bester, bedenke doch, das ist wohl nicht das Gute, auf alle Weise nur Lust haben. Denn das eben angedeutete viele schändliche folgt doch offenbar, wenn sich dies so verhält, und noch viel anderes.

KALLIKLES: Wie du wenigstens glaubst, Sokrates.

SOKRATES: Du aber, Kallikles, willst dies in der Tat durchsetzen?

KALLIKLES: Das will ich.

SOKRATES: Sollen wir also auf den Satz losgehen, als wäre es dir ernst damit?

KALLIKLES: Allerdings freilich.

SOKRATES: Wohlan, wenn es denn so sein soll, so bringe mir doch dieses in Ordnung. Du nennst doch etwas Erkenntnis.

KALLIKLES: [C] Ja.

SOKRATES: Sagtest du nicht auch, dass es eine Tapferkeit gäbe mit Erkenntnis?

KALLIKLES: Das tat ich.

SOKRATES: Nicht wahr, doch als sei die Tapferkeit verschieden von der Erkenntnis, darum nanntest du sie beide?

KALLIKLES: Allerdings.

SOKRATES: Und wie? Sind Lust und Erkenntnis einerlei oder verschieden?

KALLIKLES: Verschieden doch wohl, du weisester Mann.

SOKRATES: Auch die Tapferkeit verschieden von der Lust?

KALLIKLES: Wie anders?

SOKRATES: Wohlan, lasse uns dies wohl behalten, dass Kallikles [D] der Acharner gesagt hat, angenehm und gut zwar sei einerlei, Erkenntnis aber und Tapferkeit von einander sowohl als von dem Guten verschieden. Sokrates aber von Alopeka gibt dies nicht zu. Oder gibt er es zu?

KALLIKLES: Er gibt es nicht zu.

SOKRATES: Ich glaube aber auch Kallikles nicht, wenn er sich selbst erst recht betrachtet hat. Denn sage mir doch, die wohl leben und die schlecht leben, meinst du nicht, dass diese sich in einem entgegengesetzten Zustande befinden?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Muss nun nicht, wenn beides wirklich einander entgegengesetzt ist, es sich auch so damit verhalten, wie es sich mit Gesundheit und Krankheit verhält. [E] Nämlich ein Mensch ist doch nicht zu gleicher Zeit gesund und krank, verliert auch nicht zu gleicher Zeit die Gesundheit und die Krankheit.

KALLIKLES: Wie meinst du das?

SOKRATES: Nimm welches Einzelne du willst am Leibe und betrachte es. Ein Mensch sei krank an den Augen, [\[496 St.1 A\]](#) was man die Augenentzündung nennt.

KALLIKLES: Gut.

SOKRATES: So ist er doch nicht zugleich gesund an denselben?

KALLIKLES: Auf keine Weise.

SOKRATES: Wie aber wenn er nun die Augenentzündung verliert, verliert er alsdann auch die Gesundheit der Augen, und hat am Ende beides zugleich verloren?

KALLIKLES: Ganz und gar nicht.

SOKRATES: Es wäre auch, denke ich, wunderlich und widersinnig. Nicht wahr?

KALLIKLES: Gar sehr.

SOKRATES: Sondern abwechselnd, glaube ich, bekommt und verliert er jedes. Nicht wahr?

KALLIKLES: Gewiss.

SOKRATES: Auch [B] Stärke und Schwäche ebenso?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Und Schnelligkeit und Langsamkeit?

KALLIKLES: Eben so.

SOKRATES: Etwa auch das Gute und die Glückseligkeit, und das Gegenteil davon, Übel und Elend, bekommt und verliert man immer eins um das andere?

KALLIKLES: Auf alle Weise.

SOKRATES: Wenn wir also etwas fänden, was der Mensch zugleich verliert und auch hat, so wäre dieses offenbar nicht das Gute und das Böse. Wollen wir dies annehmen? Bedenke es dir recht gut, [C] ehe du antwortest.

KALLIKLES: Ja ganz bestimmt nehme ich das an.

SOKRATES: So gehe mit mir auf das vorhin eingestandene zurück. Sagtest du, hungern wäre angenehm oder schmerzlich? Ich meine nämlich das Hungern selbst.

KALLIKLES: Schmerzlich, sagte ich, das Essen jedoch wenn man hungert angenehm.

SOKRATES: Das denke ich auch. Aber doch das Hungern selbst schmerzlich?

KALLIKLES: Das gebe ich zu.

SOKRATES: Auch wohl [D] das Dursten?

KALLIKLES: Gar sehr.

SOKRATES: Soll ich nun noch mehr fragen, oder gibst du zu, dass überall jedes Bedürfnis und Begehren schmerzlich ist?

KALLIKLES: Ich gebe es zu, frage nur nicht weiter.

SOKRATES: Wohl! Durstend aber trinken, sagst du nicht das sei angenehm?

KALLIKLES: Das sage ich.

SOKRATES: In diesem nun, was du sagst, bedeutet doch das durstend, Unlust habend.

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Das Trinken aber die Befriedigung des Bedürfnisses, und also Lust?

KALLIKLES: Ja.

[E] SOKRATES: Sofern man also trinkt, sagst du, man habe Lust?

KALLIKLES: Gewiss.

SOKRATES: Durstend doch?

KALLIKLES: So meine ichs.

SOKRATES: Also Unlust habend?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Merkst du nun was folgt, dass du sagst, der Unlust habende habe zugleich Lust, wenn du sagst, der Durstige trinkt? Oder geschieht dieses etwa nicht zugleich in einerlei Raum und Zeit, wie du willst, der Seele oder des Leibes? Denn das, denke ich, macht uns hier keinen Unterschied. Ist es so oder nicht?

KALLIKLES: Es ist so.

SOKRATES: Dass aber, wer wohl lebt, zugleich auch schlecht leben könne, das, sagtest du, wäre unmöglich.

KALLIKLES: Das sage ich freilich.

[\[497 St.1 A\]](#) SOKRATES: Dass aber ein Unlust habender zugleich Lust haben könne, hast du als möglich zugegeben.

KALLIKLES: So scheint es.

SOKRATES: Lust haben ist also nicht gut leben, und Unlust haben nicht schlecht. So dass das Angenehme verschieden ist vom Guten.

KALLIKLES: Ich weiß nicht, was du herausklügelst, Sokrates.

SOKRATES: Du weißt wohl, aber du sträubst dich, Kallikles. Und rücke nur noch etwas weiter heraus mit deinen Schwänken, damit du recht sehest, von welcher Weisheit herab du mich zurechtweist. [B] Hört nicht jeder von uns zugleich auf zu dursten und zugleich am Trinken Vergnügen zu haben?

KALLIKLES: Ich weiß nicht, was du willst, und habe genug von diesen Reden.

GORGIAS: Nicht also Kallikles! Sondern antworte, auch unseretwegen, damit die Rede durchgeführt werde.

KALLIKLES: Aber Sokrates ist immer so, Gorgias, dass er geringfügige und nichtswürdige Dinge ausfragt und widerlegt.

GORGIAS: Aber was macht es dir aus? Auf alle Weise kommt ja das nicht auf deine Rechnung, Kallikles, sondern lasse du nur den Sokrates zeigen, [C] wie er will.

KALLIKLES: So frage denn deine Kleinigkeiten und Jämmerlichkeiten, wenn es dem Gorgias so gut dünkt.

SOKRATES: Du bist glücklich, Kallikles, dass du die großen Weihen hast vor den kleinen, ich würde meinen, das ginge nicht an. Wo du also stehen bleibst, das beantworte, ob nicht jeder zugleich aufhört zu dursten und auch Lust zu haben.

KALLIKLES: Das gebe ich zu.

SOKRATES: Also auch mit dem Hunger und allen andern Begierden hört die Lust zugleich auf.

KALLIKLES: So ist es.

[D] SOKRATES: Also hört auch die Unlust und die Lust zugleich auf?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Aber das Gute und Böse hört nicht zugleich auf, wie du zugabst, gibst du es aber nun nicht zu?

KALLIKLES: O ja, und was weiter?

SOKRATES: Dass demnach, lieber Freund, das Gute nicht einerlei ist mit dem Angenehmen, noch das Böse mit dem Unangenehmen, denn diese hören beide zugleich auf, jene aber nicht, dass also offenbar beide verschieden sind. Wie sollte also das Angenehme mit dem Guten einerlei sein, und das Unangenehme mit dem Bösen? Wenn du lieber willst, betrachte es auch so: denn ich denke, [E] auch so tritt der Widerspruch hervor. Sieh nur zu. Nennst du die Guten nicht gut, weil ihnen Gutes einwohnt, wie diejenigen schön, denen Schönheit einwohnt?

KALLIKLES: Das tue ich.

SOKRATES: Und wie? Nennst du die Törichten und Feigherzigen Gute? Vorher wenigstens nicht, sondern die Tapfern und Einsichtsvollen nanntest du so. Oder nennst du nicht diese gut?

KALLIKLES: Allerdings.

SOKRATES: Und wie? Hast du schon ein unverständiges Kind vergnügt gesehen?

KALLIKLES: O ja.

SOKRATES: Einen unverständigen Mann hast du aber noch nicht vergnügt gesehen?

KALLIKLES: Ich glaube wohl, aber wozu das?

SOKRATES: Zu nichts, antworte nur.

KALLIKLES: Ich habe solche gesehen.

[\[498 St.1 A\]](#) SOKRATES: Wie? Auch Verständige vergnügt oder unlustig?

KALLIKLES: O ja.

SOKRATES: Welche haben nun mehr Lust und Unlust, die Vernünftigen oder die Unvernünftigen?

KALLIKLES: Ich glaube, das wird ziemlich dasselbe sein.

SOKRATES: Auch das ist mir genug. Hast du auch schon im Kriege einen Feigherzigen gesehen?

KALLIKLES: Wie sollte ich nicht.

SOKRATES: Wenn nun die Feinde abgezogen, welche dünkten dich mehr Freude zu haben, die Feigen oder die Tapferen?

KALLIKLES: Sie dünkten mich beide viel zu haben, wo nicht, doch ziemlich gleichviel.

SOKRATES: Auch das verschlägt nichts. Es freuen sich also doch auch die Feigen?

KALLIKLES: Gar sehr.

SOKRATES: Und die [B] Törichten, wie es scheint.

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Kommen aber die Feinde angezogen, haben dann die Feigen allein Unlust, oder auch die Tapferen?

KALLIKLES: Beide.

SOKRATES: Auch gleich sehr?

KALLIKLES: Mehr vielleicht die Feigen.

SOKRATES: Und wenn sie abziehen, sollten sie nicht mehr Lust haben?

KALLIKLES: Vielleicht.

SOKRATES: Also Lust und Unlust haben die Törichten und die Einsichtsvollen, die Feigen und die Tapferen gleichmäßig, wie du behauptest, und wohl die Feigen mehr als die Tapferen.

KALLIKLES: Das behaupte ich.

SOKRATES: Aber doch sind die Einsichtsvollen und die Tapferen gut, die [C] Feigen und Törichten aber böse?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Gleichviel also haben die Guten und die Bösen Lust und Unlust?

KALLIKLES: Das behaupte ich.

SOKRATES: Sind nun etwa auch die Guten und die Bösen beides gleichviel gut und böse, oder sind die Bösen mehr gut als böse?

KALLIKLES: Ja, beim Zeus, ich weiß nicht was du willst.

SOKRATES: Weißt du nicht, dass du sagtest, die Guten wären gut, weil ihnen Gutes einwohnte, die Bösen böse, weil Böses, das Gute aber wäre die Lust, das Böse die Unlust?

KALLIKLES: Das sagte ich.

SOKRATES: Also denen, [D] die sich freuen, wohnt das Gute ein, die Lust, wenn sie sich doch freuen.

KALLIKLES: Wie sollte es nicht.

SOKRATES: Also da ihnen Gutes einwohnt, sind die gut, welche sich freuen?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Und wie? Denen die Schmerz empfinden, wohnt denen nicht Böses ein, die Unlust?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Und wegen Einwohnung des Bösen, sagst du, sind die Bösen böse. Oder sagst du es nicht mehr?

KALLIKLES: Noch immer.

SOKRATES: Gut also sind, die irgend Lust haben, böse, die irgend Schmerzen?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: [E] Die mehr sind es mehr, und die weniger weniger, und die gleich sehr, sind es gleich sehr?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Nun sagst du doch, die Einsichtsvollen und Törichten, und die Feigen und Tapferen hätten gleich sehr Lust und Unlust, oder auch die Feigen noch mehr.

KALLIKLES: Das sage ich.

SOKRATES: So erwäge nun gemeinschaftlich mit mir, was aus dem Eingestandenen folgt. Denn auch zweimal und dreimal, sagen sie, dürfe man das Schöne vorbringen und erwägen. [\[499 St.1 A\]](#) Gut sei der Einsichtsvollen und Tapfere, sagen wir, nicht wahr?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Böse der Törichte und Feige?

KALLIKLES: Allerdings.

SOKRATES: Gut aber auch wiederum der Vergnügte?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Und schlecht der welcher Pein hat?

KALLIKLES: Notwendig.

SOKRATES: Gepeinigt aber und vergnügt, sagst du, sei der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise, vielleicht auch der Schlechte noch mehr?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Also wird der Schlechte eben so wie der Gute gut und schlecht oder auch noch mehr gut? Folgt nicht dieses [B] und auch jenes vorige, wenn jemand behauptet Gutes und Angenehmes wäre dasselbe. Ist es nicht notwendig, Kallikles?

KALLIKLES: Schon lange höre ich dir so zu, Sokrates, indem ich dir immer alles zugebe, weil ich merke, dass wenn dir jemand, wäre es auch nur im Scherz, irgendetwas Preis gibt, du dich damit freust wie ein Kind. Also glaubst du wirklich, dass ich, oder sonst irgendein Mensch meine, es sei nicht einige Lust besser, andere schlechter?

SOKRATES: Oh! oh! Kallikles! wie boshaft bist du, und gehst mit mir um wie mit einem Kinde! Bald sagst du, die Sache verhalte sich so, [C] bald wieder anders, und hintergehst mich. Und doch glaubte ich anfangs nicht, dass ich absichtlich von dir würde hintergangen werden, da du mir ja wohlwillst, nun aber bin ich betrogen, und muss schon, nach dem alten Spruch, nehmen was ich bekommen kann, und aus dem, was du mir gibst, soviel machen als möglich. Es ist also, wie es scheint, und du jetzt sagst, so, dass einige Lust gut ist, andere schlecht.

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Sind nun gut etwa die nützlichen, schlecht aber die schädlichen?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Und nützlich [D] sind doch die etwas Gutes bewirken, schädlich aber die etwas Schlechtes?

KALLIKLES: Das sage ich auch.

SOKRATES: Meinst du etwa dieses? Wie in Beziehung auf den Leib, von der Lust, welche wir anführten am Essen und Trinken, wenn davon einige dem Leibe Gesundheit verschaffen, oder Stärke, oder irgend eine andere Vollkommenheit des Leibes, diese gut sind, die aber das Gegenteil hiervon, schlecht?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Ist es nun auch mit der Unlust eben so, dass einige heilsam ist, andere verderblich?

KALLIKLES: [E] Wie sollte es nicht.

SOKRATES: Also die gute Lust und Unlust muss man wählen und bewirken?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Die schlechte aber nicht?

KALLIKLES: Offenbar.

SOKRATES: Denn um des Guten willen müsse man alles tun, glaubten wir beide, wenn du dich noch erinnerst, ich und Polos. Glaubst du dies etwa mit uns, dass aller Handlungen Ziel das Gute ist, und dass um seinetwillen alles andere muss getan werden, nicht aber [\[500 St.1 A\]](#) dieses um des andern willen? Willst du auf unsre Seite treten als der dritte?

KALLIKLES: Das will ich.

SOKRATES: Um des Guten willen also muss man alles übrige und so auch das Angenehme tun, nicht aber das Gute wegen des Angenehmen.

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Ist es nun etwa jedermanns Sache, auszuwählen, was unter dem Angenehmen gut ist, und was schlecht, oder bedarf es zu jedem eines Sachverständigen?

KALLIKLES: Eines Sachverständigen.

SOKRATES: Bringen wir uns nun in Erinnerung, was ich zum Polos und Gorgias sagte. Ich sagte nämlich, [B] es gäbe Verrichtungen, von denen einige nur bis zur Lust gingen, und diese allein bewirkten, vom Besseren und Schlechteren aber nichts wüssten, andere aber gingen auf das, was gut ist und was schlecht, und so setzte ich unter die auf die Lust gehenden, als die leibliche, des Kochs Geschicklichkeit, nicht Kunst, unter die aber auf das Gute gehenden ebenso die Kunst des Arztes. Und nun, beim freundlichen Zeus, o Kallikles, [C] treibe weder Scherz mit mir, und antworte auch nicht gegen deine Meinung, was sich eben trifft, noch weniger aber nimm was ich sagen werde so an, als scherzte ich. Denn du siehst, dass davon die Rede unter uns ist, worüber es gewiss für jeden Menschen, der nur ein wenig Vernunft hat, nichts ernsthafteres geben kann, nämlich auf welche Weise er leben soll, ob auf diejenige, zu welcher du mich ermunterst, dass ich doch jenes dem Manne geziemende betreiben möchte, im Volke auftreten, die Redekunst ausüben und den Staat verwalten, auf die Art [D] wie ihr ihn eben jetzt verwaltet, oder ob er sich zu jener Lebensweise halten solle, die in der Philosophie behandelt wird, und worin wohl diese von der andern sich unterscheidet. Vielleicht wäre es nun am besten, dass ich schon vorher versuchte, zu unterteilen, und nachdem wir unterteilt hätten und miteinander übereingekommen sind, ob dies die beiden Lebensweisen sind, dann überlegen, worin sie sich unterscheiden, und nach welcher man leben müsse. Vielleicht weißt du aber noch nicht, was ich meine?

KALLIKLES: Nicht recht.

SOKRATES: So will ich es dir noch deutlicher sagen. Nachdem wir übereingekommen, [E] ich und du, es gebe Gutes und auch Angenehmes, und das Angenehme wäre verschieden von dem Guten, für jedes von beiden aber gebe es eine Bemühung und Verrichtung zu seinem Besitz zu gelangen, ein Jagen nach dem Angenehmen also, und eins nach dem Guten. Dies aber gib mir zuerst entweder zu, oder leugne es.

KALLIKLES: Ich gebe es zu.

SOKRATES: Wohlan, auch darüber, was ich zu diesen sagte, erkläre dich mir, ob dich damals dünkte, dass ich recht hätte. Ich sagte nämlich, die Kochkunst schiene mir keine Kunst zu sein, sondern nur eine Geschicklichkeit, wohl aber die Heilkunst, wobei ich meinte, [\[501 St.1 A\]](#) dass diese die Natur dessen erforscht hätte, was sie besorgt, und den Grund dessen was sie tut, und von jedem einzelnen Rechenschaft geben kann. Die andere aber auf die Lust, auf welche ihre ganze Sorge gerichtet ist, offenbar ganz kunstlos hin arbeitet, ohne weder die Natur der Lust erforscht zu haben noch ihren Grund, und ganz vernunftlos, dass ich es grade heraus sage, eine gar nichts erforschende Hantierung und Geschicklichkeit, lediglich eine sich erhaltende

Erinnerung dessen was zu geschehen pflegt, wodurch [B] sie eben die Lust herbeischafft. Dieses nun überlege zuerst, ob du glaubst, es sei mit Grund gesagt, und es gebe wirklich auch ebenso verschiedene Beschäftigungen mit der Seele, einige kunstgemäße, weiche Fürsorge tragen für das Beste der Seele, andere, welche, dieses vernachlässigend, nur wie dort auf die Lust der Seele bedacht sind, welchermassen ihr die entstehen könnte, darauf aber, welche Lust besser sei, [C] und welche schlechter, weder Acht haben, noch überhaupt um irgendetwas anders sich bekümmern, als nur wohlgefällig zu sein, gleichviel ob besser oder schlechter. Mich nun, o Kallikles, dünkt, es gebe solche, und ich wenigstens sage dergleichen sei Schmeichelei, in Beziehung auf den Leib sowohl als die Seele und jedes andere, dem jemand nur durch Lust gütlich tun will, ohne nachgedacht zu haben über das bessere und schlechtere. Du aber, stellst du hierüber dieselbe Meinung auf wie wir, oder widersprichst du?

KALLIKLES: Ich nicht, sondern ich räume es ein, damit auch nur deine Rede zu Ende gebracht werde, und ich dem Gorgias zu willigen sei.

SOKRATES: Soll es nun dergleichen für Eine [D] Seele zwar geben, für zwei oder mehrere aber nicht?

KALLIKLES: Nein, sondern auch für Zwei und Viele.

SOKRATES: Also auch Vielen zu Hauf kann man Wohlgefallen erregen, ohne auf das Beste bedacht zu sein.

KALLIKLES: Das glaube ich wohl.

SOKRATES: Kannst du nun wohl sagen, welches die Beschäftigungen sind, die dieses tun? Oder vielmehr wenn du willst, lasse mich fragen, und welche dir nun zu diesen zu gehören scheint, von der bejahe es, welche nicht, von der verneine es. Zuerst lasse uns die Kunst des Flötenspiels betrachten. Dünkt sie dich nicht eine solche zu sein, Kallikles, dass sie nur unser Vergnügen sucht, und auf [E] nichts anders bedacht ist?

KALLIKLES: Das dünkt mich.

SOKRATES: Nicht auch alle ähnlichen insgesamt, wie das Spiel auf der Lyra in den tonkünstlerischen Wettstreiten?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Und wie die Ausführung der Chöre und die Dichtung der Dithyramben, erscheint dir die nicht auch als eine solche? Oder meinst du, Kinesias, der Sohn des Meles, denke im Mindesten darauf, wie er so etwas sagen will, wodurch seine Zuhörer besser werden? Oder nur, [\[502 St.1 A\]](#) wodurch er dem großen Haufen derselben gefallen will?

KALLIKLES: Das letzte wohl ist deutlich genug, vom Kinesias nämlich.

SOKRATES: Nun, und sein Vater Meles? Glaubst du, der habe auf das Beste Rücksicht genommen bei seinem Spiel auf der Lyra? Oder er ja wohl nicht einmal auf das angenehmste, denn er quälte mit seinem Gesang die Zuhörer. Aber überlege nur, scheint dir nicht das ganze Spiel auf der Lyra und die dithyrambische Dichtkunst nur zum Vergnügen erfunden zu sein?

KALLIKLES: Das scheint mir.

SOKRATES: Und jene prächtige und bewundernswürdige Dichtung der Tragödie, [B] worauf wendet die so viel Fleiß? Meinst du, ihr Zweck und ihre Bemühung sei nur darauf gerichtet den Zuschauern Wohlgefallen zu erregen, oder auch darauf durchzusetzen, dass wenn ihnen etwas zwar angenehm ist und wohlgefällig, aber verderblich, dieses nicht gesagt werde, und wenn dagegen etwas ihnen widerlich ist, aber heilsam, dass sie dieses sage und singe, mögen sie sich nun daran ergötzen oder nicht? Auf welches von beiden scheint es dir die tragische Dichtkunst angelegt zu haben?

KALLIKLES: Es ist ja offenbar, Sokrates, dass sie mehr auf die Lust ausgeht, und darauf den Zuschauern [C] gefällig zu sein.

SOKRATES: Dieses aber, o Kallikles, sagten wir eben jetzt sei Schmeichelei?

KALLIKLES: Allerdings.

SOKRATES: Wohlan, wenn jemand von jeder Dichtung den Gesang wegnimmt, und den Tonfall und das Silbenmaß, werden nicht, was übrig bleibt, Reden?

KALLIKLES: Notwendig.

SOKRATES: Und vor einem großen Haufen Volks werden diese Reden gesprochen?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Also ist die Dichtkunst auch eine Volksrednerei.

KALLIKLES: So scheint es.

SOKRATES: Und nicht wahr, so wie Redekunst [D] ist sie Volksrednerei. Oder scheinen dir nicht die Dichter auf der Schaubühne Redekunst zu treiben?

KALLIKLES: Wohl freilich.

SOKRATES: Jetzt also haben wir eine Redekunst gefunden an ein solches Volk, aus Kindern zugleich und Weibern und Männern, aus Knechten und Freien, mit welcher wir nicht sehr zufrieden sind, denn wir sagen, sie sei eine Schmeichelei.

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Wie aber die vor dem Volk der Athener? [E] Oder überhaupt in Städten vor andern Versammlungen freier Männer? Was ist uns doch diese? Scheinen dir etwa die Redner immer in Beziehung auf das Beste zu sprechen, dieses im Auge habend, dass die Bürger möglichst gebessert werden durch ihre Reden? Oder gehen auch diese nur darauf aus, sich den Bürgern gefällig zu machen, und behandeln ihres eigenen Vorteils wegen, den gemeinsamen vernachlässigend, das versammelte Volk wie Kinder, indem sie ihm nur Vergnügen zu machen suchen, [\[503 St.1 A\]](#), ob es aber besser oder schlechter werden wird dadurch, sich nicht kümmern?

KALLIKLES: Das ist nicht mehr so im Allgemeinen zu beantworten, denn es gibt, die was sie sagen aus wahrer Vorsorge für die Bürger sagen, es gibt aber auch solche, wie du sagst.

SOKRATES: Das genügt mir. Denn wie sich dieses auch stellt, so ist doch der eine Teil Schmeichelei, und schlechte Volksrednerei, der andere aber wäre etwas Schönes, Besserung zu bewirken für die Seelen der Bürger, und immer durchzusetzen, dass man nur das Beste rede, mag es angenehmer sein oder unangenehmer [B] für die Hörer. Aber niemals gewiss hast du diese Redekunst gesehen, oder wenn du einen solchen angeben kannst unter den Rednern, warum hast du ihn mir nicht auch genannt, welcher es sei?

KALLIKLES: Ja, beim Zeus, ich weiß dir keinen zu nennen, wenigstens unter den jetzigen Rednern.

SOKRATES: Wie? Etwa unter den Alten weißt du einen zu nennen, durch welchen besser geworden zu sein man den Athenern nachsagen kann, seit er seine rednerische Tätigkeit angefangen, da sie vorher schlechter waren? [C] Denn ich weiß nicht, wer dieser ist.

KALLIKLES: Wie? Hast du nicht gehört, was für ein vortrefflicher Mann Themistokles gewesen, und Kimon und Miltiades, und dieser Perikles, der erst neuerdings gestorben ist, und den du noch selbst gehört hast?

SOKRATES: Ja, Kallikles, wenn nämlich die, welche du vorher meintest, die rechte Tugend ist, Begierden zu befriedigen, seine eignen und anderer, wenn aber nicht dies, sondern was wir in dem späteren Teil des Gesprächs genötigt wurden anzunehmen, nämlich welche Begierden, wenn sie befriediget werden, den Menschen besser machen, [D] diese zu erfüllen, welche aber schlechter, die nicht, und dass es hierzu einer Kunst bedürfe, kannst du dann wohl sagen, dass irgend einer von diesen Männern ein solcher gewesen sei?

KALLIKLES: Ich weiß nicht mehr, was ich sagen soll.

SOKRATES: Wenn du es nur aufrichtig untersuchst, wirst du es schon finden. Lasse uns aber so ganz gemach betrachtend zusehen, ob einer von diesen ein solcher gewesen ist. Nicht wahr, der rechtschaffene Mann, der um des Besten willen sagt was er sagt, der wird doch [E] nicht in den

Tag hinein reden, sondern etwas bestimmtes vor Augen habend, so wie auch alle andere Künstler jeder sein eigentümliches Werk im Auge habend nicht auf Geratewohl zugreifend jedesmal etwas neues an ihr Werk anlegen, sondern damit jedem das, was er ausarbeitet, eine gewisse bestimmte Gestalt bekomme. Wie wenn du die Maler ansehen willst, die Baumeister, die Schiffbauer, alle andere Arbeiter welche du willst, so bringt jeder jedes, was er hinzubringt, an eine bestimmte Stelle, und zwingt jedes, sich zu dem Andern zu fügen, [\[504 St.1 A\]](#) und ihm angemessen zu sein, bis er das ganze Werk wohlgeordnet und ausgestattet mit Schönheit dargestellt hat. So diese Künstler, und so auch jene andern, von denen wir eben sprachen, die es mit dem Leibe zu tun haben, die Ärzte und die Turnmeister, bringen doch so den Leib zu Ordnung und Anstand. Nehmen wir an, dass es sich so verhalte oder nicht?

KALLIKLES: Das mag immer so sein.

SOKRATES: Ein Hauswesen also, in welchem Ordnung und Anstand anzutreffen ist, das wäre ein gutes und angemessenes, in welchem aber Unordnung, das ein schlechtes?

KALLIKLES: Das gebe ich zu.

SOKRATES: Eben so auch ein Schiff?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Und dasselbe sagen wir auch von unserem Leibe?

[B] KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Wie aber die Seele? Wird die vollkommen sein, wenn Unordnung in ihr anzutreffen ist, oder auch sie, wenn Ordnung und Anstand?

KALLIKLES: Notwendig ergibt sich aus dem vorigen auch dieses.

SOKRATES: Wie nennt man nun, was für den Leib aus Ordnung und Anstand sich bildet?

KALLIKLES: Du meinst wohl Gesundheit und Stärke?

SOKRATES: Die meine ich. Wie aber nun, bezeichnen wir den Seelenzustand, der sich aus Ordnung und Anstand ergibt? Versuche doch auch dafür wie für jedes einen Namen zu finden und auszusprechen.

KALLIKLES: Warum sagst du es nicht selbst, [C] Sokrates?

SOKRATES: Wenn es dir lieber ist, will ich es wohl sagen. Aber nur wenn du glaubst, dass ich es richtig sage, stimme mir bei, wenn aber nicht, so widerlege mich, und sieh mir ja nichts nach. Ich meine also, die Ordnungen für den Leib heißen Gesundheitsregeln, wodurch in ihm Gesundheit entsteht, und jede andere Tugend des Leibes. Ist das so oder nicht?

KALLIKLES: Es ist so.

SOKRATES: Die Ordnungen aber und Gestaltungsmaßregeln für die Seele sind Recht und Gesetz, vermittelst deren sie rechtlich werden und anständig, und das ist eben Gerechtigkeit und Beherrschtheit. Bejahst du es [D] oder nicht?

KALLIKLES: Es sei so.

SOKRATES: Mit Hinsicht hierauf also wird jener Redner, der rechtschaffene und kunstmäßige, sowohl alle seine Reden, die er vor die Seelen bringt, einrichten, als auch seine Handlungen, und bei den Gaben, die er zu verteilen hat, nicht minder als bei den Lasten, darauf immer den Sinn gerichtet, wie Gerechtigkeit in die Seele seiner Mitbürger kommen möge, Ungerechtigkeit aber hinweggeschafft werden, und Besonnenheit hineinkommen, Zügellosigkeit aber hinweggeschafft werde, und so jede andre Tugend hineinkommen, die Untugend aber vertreiben. Räumst du dies ein oder nicht?

KALLIKLES: Ich räume es ein.

SOKRATES: Denn was würde [E] es auch helfen, einem kranken zerrütteten Leibe viele und noch so angenehme Speisen zu reichen, und Getränke oder irgendetwas, was ihm bisweilen um nichts mehr dient, oder im Gegenteil recht gesprochen, wohl noch weniger. Ist das so oder nicht?

[\[505 St.1 A\]](#) KALLIKLES: Es sei.

SOKRATES: Denn ich denke, es lohnt dem Menschen nicht, in einem jämmerlichen Zustande des Leibes fortzuleben, weil er ja so auch notwendig ein jämmerliches Leben führt. Oder ist es nicht so?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Und nicht wahr, seine Begierden befriedigen, wie wenn er hungert essen so viel er will, und wenn ihn durstet trinken, das gestatten die Ärzte dem Gesunden wohl meistens, den Kranken aber lassen sie gerade niemals sich daran sättigen, wonach ihn gelüstet. Dies gibst du doch auch wohl zu?

KALLIKLES: Ja doch.

SOKRATES: Und mit der Seele, Bester, ist es nicht eben so? [B] So lange sie noch schlecht ist, weil unvernünftig, unbändig, ungerecht und unfromm, muss man sie zurückhalten in ihren Begierden, und ihr nicht gestatten, irgend anderes zu tun als wodurch sie besser werden kann? Bejahst du oder nicht?

KALLIKLES: Ich bejahe.

SOKRATES: Denn so ist es ihr selbst wohl besser, der Seele.

KALLIKLES: Ja doch.

SOKRATES: Und zurückhalten von dem, was sie begehrt, das heißt doch bändigen und in Zucht halten?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: In Zucht gehalten werden, das ist also für die Seele besser [C] als die Unbändigkeit, wie du doch vorher meinst.

KALLIKLES: Ich weiß nicht was du vorbringst, Sokrates! Frage lieber einen andern.

SOKRATES: Dieser Mann will sich nicht gefallen lassen, gefördert zu werden durch eben dieses, wovon die Rede ist, dass man ihn nämlich in Zucht halte.

KALLIKLES: Auch kümmert mich gar nichts von allem was du sagst, und ich habe dir auch bis jetzt nur des Gorgias wegen geantwortet.

SOKRATES: Wohl! Was wollen wir also machen? Die Untersuchung mitten drin abbrechen?

KALLIKLES: Das magst du selbst wissen.

[D] SOKRATES: Sagen sie doch, es sei nicht recht, auch nur ein Märchen in der Mitte stecken zu lassen, sondern man solle ihm einen Kopf aufsetzen, damit es nicht ohne Kopf umhergehe. So beantworte doch noch das übrige, damit auch unser Gespräch seinen Kopf bekomme.

KALLIKLES: Wie zudringlich du bist, Sokrates! Wenn du indes mir folgen wolltest, liebst du diese Rede fallen, oder sprächst mit einem andern.

SOKRATES: Wer will wohl von den Andern? Dass wir doch die Rede nicht lassen unvollendet.

KALLIKLES: Kannst du sie denn nicht allein zu Ende bringen, sei es nun, dass du [E] zusammenhängend fortsprächst, oder dass du dir selbst antwortetest?

SOKRATES: Dass mir noch das Epicharmische widerführe "was vorhin zwei Männer sprachen, dazu soll ich allein genug sein?" Indes, ich mag wohl an dieser Lage nichts mehr ändern. Wollen wir es jedoch so machen, so denke ich, wir müssen auch alle aus allen Kräften uns bemühen zu erfahren, was wahr ist in der Sache, wovon wir sprechen, und was falsch, denn es ist für Alle insgesamt gut, dass dies ans Licht komme. Ich also will es durchgehen, wie ich glaube, dass es sich verhält. [\[506 St.1 A\]](#) Wenn aber einer von euch denkt, ich stimme mir selbst bei, wo ich nicht sollte, so müsst ihr dazwischentreten und widerlegen. Denn nicht als wüsste ich es, sage ich was ich sage, sondern ich suche es gemeinschaftlich mit euch, so dass, wenn mir derjenige etwas zu sagen scheint, der mir widerstreitet, ich es zuerst einräumen werde. Ich sage jedoch dies nur, falls euch gut dünkt, dass die Rede zu Ende gebracht werde, wollt ihr aber das nicht, so lassen wir sie, und gehen auseinander.

GORGAS: Ich meines Teils [B] denke nicht, dass wir schon auseinander gehen sollten, sondern dass du die Rede durchführst, und ich sehe wohl, dass die andern eben dies wünschen. Denn auch ich möchte gar gern hören, wie du das übrige allein durchnimmst.

SOKRATES: Freilich, Gorgias, hätte ich gern noch mit unserm Kallikles weiter gesprochen, bis ich ihm könnte die Rede des Amphion wieder gegeben haben für die des Zethos. Da aber du, o Kallikles, die Rede nicht willst mit mir zu Ende führen, so merke wenigstens auf und weise mich zurecht, wenn du meinst, dass ich etwas unrichtiges sage. [C] Und wenn du mich überführst, werde ich dir nicht zürnen, wie du mir, sondern als mein größter Wohltäter wirst du bei mir angeschrieben stehen.

KALLIKLES: So sprich nur selbst, Guter, und mache ein Ende.

SOKRATES: Höre denn, wie ich von Anfang an alles wieder aufnehme. - Ist wohl das Angenehme und das Gute einerlei? - Nicht einerlei, wie ich und Kallikles übereingekommen sind. - Muss nun das Angenehme um des Guten willen getan werden, oder das Gute um des Angenehmen? - Das Angenehme um des Guten. - Angenehm aber ist das, durch dessen Anwesenheit wir [D] ergötzt werden, gut hingegen, durch dessen Anwesenheit wir gut sind? - Gewiss. - Gut aber sind wir, und alles Andere was gut ist, durch irgendeiner Tugend Anwesenheit? - Dies dünkt mich wenigstens notwendig, Kallikles. - Die Tugend eines jeglichen Dinges aber, eines Gerätes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden, findet sich nicht so von ungefähr aufs schönste herzu, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten, und durch die Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist. Ist dies wohl so? - Ich wenigstens bejahe es. - Durch Ordnung also wird die Tugend eines jeden [E] festgesetzt und in Stand gebracht? - Ich würde es bejahen. - Eine gewisse eigentümliche Ordnung also, die sich in einem jeden bildet, macht jeden und jedes gut? - So dünkt mich. - Auch die Seele also, die ihre eigentümliche Ordnung und Sitte hat, ist besser als die ungeordnete? - Notwendig. - Die aber Ordnung und Sitte hat, das ist die sittliche? - Wie anders? - Und die sittliche ist die besonnene? [\[507 St.1 A\]](#) - Notwendig. - Die besonnene Seele also ist die gute? - Ich wenigstens weiß nichts anders zu sagen als dies, lieber Kallikles, weißt du aber etwas, so lehre es mich.

KALLIKLES: Sprich nur weiter, du Guter.

SOKRATES: Weiter also sage ich, wenn die besonnene die gute ist, so ist die von der entgegengesetzten Beschaffenheit die böse, diese war aber die unbesonnene und zügellose? - Freilich. - Der Besonnene aber tut überall was sich [B] gebührt gegen Götter und Menschen, denn er wäre ja nicht besonnen, wenn er das Ungebührliche täte? - Das ist notwendig so. - Tut er nun was sich gebührt gegen Menschen, so tut er das Gerechte, und wenn dasselbe gegen die Götter, dann das Fromme, und wer gerecht und fromm handelt, der ist notwendig auch gerecht und fromm? - So ist es. - Ja auch tapfer wohl notwendig, [C] denn dem Besonnenen ist es nicht eigen, zu suchen oder zu fliehen was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen, Lust und Unlust zu fliehen und zu suchen, welche er soll, und standhaft auszuharren, wo er soll. So dass notwendig, o Kallikles, der besonnene Mann, da er, wie wir gezeigt haben, auch gerecht und tapfer und fromm ist, auch der vollkommen gute Mann sein wird, der Gute aber wird schön und wohl in Allem leben, wie er lebt, wer aber wohl lebt, wird auch zufrieden und glücklich sein, der Böse hingegen und der schlecht lebt, elend. Und dies wäre der, welcher dem Besonnenen entgegengesetzt sich verhält, der Zügellose, welchen du lobtest. [D] So setze ich wenigstens dieses, und behaupte, dass es so wahr ist. Ist dies aber wahr, so muss, wie es scheint, wer glücklich sein will die Besonnenheit suchen und üben, die Zügellosigkeit aber fliehen, jeder so weit und schnell er kann und so dieses vor allen Dingen zu erlangen suchen, dass er keiner Züchtigung bedürfe, bedürfte er ihrer aber entweder selbst oder einer von seinen Angehörigen, sei es ein Einzelner oder der Staat, dann Strafe auflegen und züchtigen, wenn er glücklich sein will. Dies dünkt mich das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen muss bei Führung des Lebens, und alles in eignen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so verrichten, dass immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glücklich werden will, [E] nicht aber so, dass man die Begierden zügellos werden lasse, und

im Bestreben sie zu befriedigen, ein überschwängliches Übel, das Leben eines Räubers lebe. Denn weder mit einem andern Menschen kann ein solcher befreundet sein noch mit Gott, denn er kann in keiner Gemeinschaft stehen, wo aber keine Gemeinschaft ist, da kann auch keine Freundschaft sein. Die Weisen aber behaupten, o Kallikles, dass auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft [\[508.St.1 A\]](#) bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als Ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit. Du aber, wie mich dünkt, merkst hierauf nicht, wiewohl du so weise bist, sondern es ist dir entgangen, dass die ausgewogene Gleichheit so viel vermag unter Göttern und Menschen, du aber glaubst, alles komme an auf das Mehr haben, weil du eben das Maß vernachlässigst. [B] Wohl! Entweder nun muss uns dieser Satz widerlegt werden, dass nicht durch Gerechtigkeit und Besonnenheit die Glückseligen glücklich sind, und durch Schlechtigkeit die Elenden elend, oder wenn er wahr bleibt, muss man sehen was folgt. Nämlich jenem vorigen, o Kallikles, folgt alles, wovon du mich fragtest, ob ich es im Ernst meinte, als ich sagte, dass man, wer nur etwas Unrechtes getan, den anklagen müsse, sich selbst, seinen Sohn, seinen Freund, und dazu die Redekunst gebrauchen. Und was Polos dir schien [C] nur aus Scham zugegeben zu haben, das war also wahr, dass nämlich das Unrecht tun um wieviel schändlicher, um so viel auch übler wäre als das Unrecht leiden, und dass wer ein rechter Redner werden wolle, notwendig gerecht und des Rechts kundig sein müsse, was wiederum Gorgias nach Polos Rede nur aus Scham soll eingeräumt haben.

Verhält sich nun dieses so, so lass uns sehn, wie es wohl mit dem steht, was du mir vorwirfst, ob es wohl recht gesagt ist oder nicht, dass ich nicht im Stande bin, mir selbst noch irgend einem meiner Freunde und Angehörigen zu helfen oder sie aus den [D] größten Gefahren zu erretten, sondern dass ich in eines jeden Gewalt bin, wie die Ehrlosen, der nur Lust hat, und wenn er mich auch, was ja das große Wort in deiner Rede war, ins Angesicht schlagen wollte oder des Vermögens berauben, oder aus der Stadt vertreiben, oder endlich gar töten, und sich in solchem Zustande zu befinden doch das schändlichste ist nach deiner Meinung. Meine Meinung dagegen, welche schon oft gesagt worden ist, [E] mag sie aber doch immer noch einmal gesagt werden, ist, ich leugne, Kallikles, dass ungerechter Weise ins Angesicht geschlagen zu werden das schändlichste ist, ebenso auch nicht, wenn man mir schnitte, sei es den Leib oder den Beutel, sondern eben das Schlagen selbst, mich und das meinige, ungerechter Weise, und das Schneiden ist sowohl schändlicher als übler. Und stehlen dazu und Entführung zur Knechtschaft und gewaltsamer Einbruch, und überhaupt jedes andere Unrecht gegen mich und das meinige, ist für den der es begeht beides übler und schändlicher, als für mich, an dem es begangen wird. Dieses, was sich uns auch schon dort in den früheren Reden so gezeigt hatte, wie ich sage, bleibt fest und wohl verwahrt, sollte das auch zu derb klingen, [\[509.St.1 A\]](#) mit kristallklaren Gründen, wie es ja noch scheint, welche du oder ein noch mutigerer entweder lösen muss, oder es wird nicht möglich sein, anders als ich getan und doch richtig über die Sache zu reden. Denn ich bleibe immer bei derselben Rede, dass ich zwar nicht weiß, wie sich dies verhält, dass aber von denen, die ich angetroffen, wie auch jetzt, keiner imstande gewesen ist, etwas anderes zu behaupten, ohne [B] dadurch lächerlich zu werden. Daher sage ich wiederum, dass es sich so verhält. Und wenn es sich so verhält, und das größte unter allen Übeln die Ungerechtigkeit selbst ist für den der Unrecht tut, und noch ein größeres, wo möglich als dieses größte, die Ungestraftheit des Unrecht tuns ist. Welche Hilfe müsste dann ein Mensch sich selbst zu leisten unfähig sein, um dadurch in Wahrheit zum Gespött zu werden? Nicht diejenige, welche gerade den größten Schaden von uns abwendet? Ganz notwendig doch muss es das schmachlichste sein, gerade diese Hilfe sich selbst und seinen Freunden und [C] Angehörigen nicht leisten zu können, nächst dem aber die gegen das zweite Übel, und drittens die gegen das dritte, und so fort nach der eigentümlichen Größe eines jeden Übels ist es auch schön, gegen jeden Hilfe leisten zu können, und schmachlich, es nicht zu können. Verhält es sich anders, oder so, Kallikles?

KALLIKLES: Nicht anders.

SOKRATES: Unter den beiden nun, dem Unrecht tun und Unrecht leiden ist das größere Übel, sagen wir, das Unrecht tun, das kleinere das Unrecht leiden. Was müsste sich nun jemand wohl verschaffen, [D] um diese beiden Vorteile zu genießen, den nicht Unrecht zu tun, und den nicht Unrecht zu leiden? Das Vermögen oder den Willen? Ich meine nämlich so: Wenn einer nicht will Unrecht leiden, wird er schon deshalb wirklich nicht Unrecht leiden? Oder wird er nur dann, wenn er sich ein Vermögen erworben hat, nicht Unrecht zu leiden, auch wirklich nicht Unrecht leiden?

KALLIKLES: Das ist ja wohl offenbar, [E] wenn ein Vermögen.

SOKRATES: Und wie ist es mit dem Unrecht tun? Ist es etwa hinreichend, wenn einer nur nicht Unrecht tun will, so dass er dann auch nicht Unrecht tun wird, oder muss auch hierzu ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, weil wenn einer diese nicht lernt und übt, er doch Unrecht tun wird? Warum beantwortest du mir nicht dieses wenigstens, Kallikles? Glaubst du, dass ich und Polos durch eine wahre Notwendigkeit dahin gebracht worden sind oder nicht in unserem vorigen Gespräch dies einzugestehen was wir eingestanden, niemand täte mit Willen Unrecht, sondern alle Unrechttuenden täten Unrecht wider Willen?

KALLIKLES: Auch das mag so sein, Sokrates, damit [\[510 St.1 A\]](#) du deine Rede zu Ende bringst.

SOKRATES: Auch hierzu also, wie es scheint, muss ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, um nicht Unrecht zu tun?

KALLIKLES: Gewiss.

SOKRATES: Welches ist nun die Kunst, durch welche man erreicht, dass man gar nicht oder so wenig als möglich Unrecht leidet? Sieh zu, ob du ebenso denkst wie ich. Ich denke nämlich so. Entweder muss man selbst im Staate herrschen, sei es gesetzmäßig oder gewalttätig, oder man muss der bestehenden Gewalt freund sein.

KALLIKLES: [B] Siehst du, Sokrates, wie bereit ich bin, dich zu loben, wenn du etwas Richtiges vorbringst? Dies scheinst du mir sehr richtig gesagt zu haben.

SOKRATES: Erwäge dann auch dies, ob es dir gut gesagt scheint. Freund nämlich dünkt mich einem Jeden derjenige am meisten zu sein, von dem es schon die Alten und Weisen sagen, der Ähnliche dem Ähnlichen. Meinst du nicht auch?

KALLIKLES: Auch ich.

SOKRATES: Wenn also ein roher und ungebildeter Mann irgendwo eigenmächtig herrscht, wird nicht ein solcher Tyrann, wenn es irgend in diesem Staate einen weit besseren Mann gibt, als er selbst ist, diesen fürchten, und ihm nicht von ganzer Seele freund sein können?

[C] KALLIKLES: So ist es.

SOKRATES: Eben so wenig aber auch, wenn Einer weit schlechter wäre, dem auch nicht. Denn einen solchen würde der Tyrann verachten, und ihm nicht solche Aufmerksamkeit wie einem Freunde beweisen können.

KALLIKLES: Auch das ist wahr.

SOKRATES: Es bleibt also nur der übrig als der rechte Freund für einen solchen, der ihm gleichgesinnt wäre, dasselbe lobend und tadelnd, und sich dennoch beherrschen lassen und dem Gewalthabenden unterworfen sein wollte. Dieser wird dann viel in solchem Staate vermögen, und niemand wird ihn ungestraft beleidigen. Steht es nicht so?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: [D] Wollte also in dieser Stadt einer von den jüngeren Leuten überlegen, auf welche Weise könnte ich wohl zu großer Macht gelangen, dass mich niemand beleidigte, so wäre dies, wie es scheint, der Weg für ihn, dass er sich gleich von Jugend an gewöhnte, dasselbe zu lieben und zu hassen, wie sein Herr, und es darauf anlegte, diesem so ähnlich zu werden als möglich. Nicht so?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Also diesem wird das bewirkt sein in der Stadt, dass er [E] nicht beleidigt werde, und, wie ihr sprecht, viel vermöge?

KALLIKLES: Allerdings.

SOKRATES: Aber etwa auch dies, dass er selbst nicht unrecht tue? Oder weit gefehlt, wenn er ja einem unrechten Gewalthaber ähnlich sein soll und bei diesem viel vermögen? Sondern, denke ich, im Gegenteil wird ja seine ganze Vorrichtung darauf gehen, dass er im Stande sei, möglichst viel Unrecht zu tun, und doch nicht bestraft zu werden. Nicht wahr?

KALLIKLES: Offenbar.

[\[511 St.1 A\]](#) SOKRATES: Also das größte Übel wird er doch bei sich wagen, dass er sich nämlich um dieser Nachahmung seines Herrn und dieser Gewalt willen seine Seele zerrüttet und verstümmelt hat?

KALLIKLES: Ich weiß nicht, wie du jedesmal deine Reden windest und drehst, Sokrates, immer wieder das unterste nach oben. Oder weißt du nicht, dass dieser Nachahmer jenen nicht Nachahmenden töten, und ihm alles nehmen wird, was er hat?

SOKRATES: Das weiß ich, mein guter Kallikles, wenn ich etwa nicht taub bin, da ich es ja [B] von dir und Polos nur eben mehr als einmal gehört habe, und auch sonst von fast Allen in der Stadt. Aber höre du mich auch, er wird ihn freilich töten wenn er will, aber er wird dies tun wie ein böser an einem guten und rechtschaffenen.

KALLIKLES: Ist das nun nicht eben das empörendste?

SOKRATES: Nicht für den Vernünftigen, wie unsere Rede andeutet. Oder soll der Mensch nur dafür sorgen, dass er die längstmögliche Zeit lebe, und sich nur der Künste befleißigen, die uns immer aus den Gefahren [C] erretten, wie auch der Redekunst, deren ich nach deinem Rate mich befleißigen soll, weil sie uns aushelfen kann vor Gericht?

KALLIKLES: Und gewiss, beim Zeus, sehr gut riet ich dir.

SOKRATES: Wie doch, Bester? Hältst du auch die Kunst zu schwimmen für etwas sehr großes und vortreffliches?

KALLIKLES: Wahrlich, ich nicht.

SOKRATES: Aber doch rettet auch sie die Menschen vom Tode, wenn sie in solche Umstände geraten sind, wobei es dieser Kunst bedarf. Dünkt dich nun diese doch geringfügig, so will ich dir eine [D] größere als sie nennen, die Kunst der Schifffahrt, welche nicht nur das Leben, sondern auch Leib und Vermögen zugleich aus den äußersten Gefahren rettet, eben wie die Redekunst. Und diese hält sich doch sehr zurückgezogen und sittsam, und macht gar nicht große Ansprüche in ihrem ganzen Betragen, als ob sie etwas außerordentliches leistete. Sondern hat sie etwas dasselbe geleistet, wie die gerichtliche Verteidigung, so will sie doch, wenn sie einem aus Ägina glücklich hierher geholfen hat, glaube ich, zwei Obolen verdient haben, wenn aber aus Ägypten oder dem Pontos, [E] wird sie für diese große Wohltat, nachdem sie einen mit Weib und Kind und Habe erhalten und in den Hafen gebracht hat, aufs Höchste zwei Drachmen fordern, und er selbst, der diese Kunst besitzt und dies geleistet hat, steigt aus und geht am Ufer auf und ab neben seinem Schiffe gar bescheidenen Ansehens. Er weiß nämlich, so denke ich, dass er nicht wissen kann, welchen der Mitreisenden er wirklich Nutzen gestiftet hat, indem er sie nicht ertrinken ließ, und welchen vielleicht Schaden, da er ja weiß, dass er sie um nichts besser ausgesetzt hat als sie eingestiegen waren, weder dem Leibe noch der Seele nach. [\[512 St.1 A\]](#) Er sagt sich also, dass doch unmöglich, wenn ein mit großen und unheilbaren Leibesübeln Bestrafter nicht erkrank, ein solcher zwar elend daran ist, dass er den Tod nicht gefunden hat, und diesem also gar kein Vorteil geschafft ist durch ihn, wer aber mit großen und unheilbaren Übeln an der Seele, die so viel mehr als der Leib wert ist, behaftet ist, dem gut sein könne, fort zu leben, und er ihm einen Nutzen verschafft habe, wenn er ihn, gleichviel ob aus der See oder vor Gericht oder wo nur sonst irgend her errettet habe, sondern er weiß, dass es für einen solchen [B] elenden Menschen gar nicht besser ist zu leben, weil er eben schlecht leben muss.

Darum ist es auch nicht hergebracht, dass der Schiffer groß tut, ob er uns gleich beim Leben erhält. Und eben so wenig ja der Kriegsbaumeister, du Wunderlicher, der die Befestigungen besorgt, wiewohl er bisweilen kein geringerer Helfer ist, als sogar als der Heerführer, geschweige denn als der Schiffer, und als sonst irgend einer, denn er rettet ja wohl bisweilen ganze Städte. Meinst du nicht, der könnte sich ja wohl mit dem Anwalt am Gericht gleich stellen? Und freilich, Kallikles, wenn er reden wollte wie ihr, [C] und die Sache herausstreichen, er würde euch überwältigen mit seinen Reden und Ermahnungen, dass ihr solltet Kriegsbaumeister werden, und dass alles andere nichts wäre. Zu sagen hätte er genug. Aber du achtest ihn dennoch gering samt seiner Kunst, ja ordentlich zum Schimpf könntest du ihn den Maschinenzimmerer nennen, und würdest weder seinem Sohn deine Tochter zur Ehe geben, noch die seinige für deinen nehmen wollen. Und doch nach dem, weshalb du dein [D] Geschäft lobst, mit welchem Rechte kannst du ihn und die übrigen, die ich erwähnt, gering achten? Ich weiß du wirst sagen, du wärest ein Besserer, und von Besseren her. Allein wenn das Bessere nicht das sein soll, was ich darunter verstehe, sondern eben dies die Tugend ist, nur sich selbst und das seinige zu erhalten, wie einer auch sonst sein möge, so wird deine Verachtung lächerlich, gegen den Kriegsbaumeister und den Arzt und alle die andern Künste, welche der Erhaltung wegen ersonnen sind. Also, [E] Bester, sieh zu, ob nicht das Edle und Gute etwas ganz anderes ist, als das Erhalten und Erhaltenwerden, und ob nicht ein Mensch, der es wahrhaft ist, eben dieses, nur zu leben so lange es irgend geht, muss dahingestellt sein lassen, und keineswegs am Leben hängen, sondern dieses Gott überlassend, und mit den Weibern glaubend, dass doch keiner seinem Schicksal entgeht, nur auf das nächste sehen, auf welche Weise er während der Zeit, die er nun zu leben hat, am besten leben möge, ob er sich wirklich soll der Regierung ähnlich machen, [\[513 St.1 A\]](#) unter welcher er wohnt, und jetzt also auch du dem Volke der Athener sollst ähnlich zu werden suchen so sehr als möglich, wenn du bei ihm willst beliebt sein, und viel vermögen in der Stadt. Dies siehe zu, ob es dir wirklich nutzt und mir, damit es uns nicht gehe wie man von den Thessalerinnen sagt, welche den Mond herunter holen, und auch wir mit dem liebsten was wir haben uns dieses erwerben, viel zu vermögen im Staate. Glaubst du aber, irgend ein Mensch könne dir eine solche Kunst mitteilen, welche dich viel vermögend machen kann in dieser Stadt, [B] wenn du auch ihrer Verfassung unähnlich bist, gleichviel ob besser oder schlechter, so beratest du dich schlecht, o Kallikles, wie mich dünkt. Denn nicht einmal nur sein Nachahmer musst du sein, sondern schon von Natur ihm ähnlich, wenn du etwas ordentliches erlangen willst in der Freundschaft des Athenischen Volks, und so auch wahrlich in der des Pylampes. [C] Wer dich also diesem recht ähnlich macht, der macht dich, wie du ein Staatsmann zu sein wünschst, zu einem solchen Staatsmann und Redner. Denn was nach seinem eignen Sinn gesprochen wird, daran freut sich ein jeder, was aber aus einem fremden, das ist ihm zuwider, wenn du nicht etwa anders meinst, edelster Freund. Haben wir etwas hiergegen zu sagen, Kallikles?

KALLIKLES: Ich weiß nicht, wie mir wirklich gut vorkommt, was du sagst, Sokrates, es geht mir aber doch wie den meisten, ich glaube dir nicht sonderlich.

SOKRATES: [D] Jene zweifache Liebe eben, die du in der Seele hast, o Kallikles, zum Volk und zum Jüngling steht mir entgegen, aber vielleicht wenn wir öfter und besser dasselbe erwägen wirst du überzeugt werden. Erwähne dich also, dass wir sagten, es gäbe eine zweifache Vorrichtung um jedes den Leib und die Seele zu behandeln, davon die eine nur um der Lust willen sich damit abgebe, die andere mit Hinsicht auf das Beste nicht sich gefällig mache, sondern [E] durchsetze. War das nicht, was wir voneinander unterschieden?

KALLIKLES: Allerdings.

SOKRATES: Und die eine, die es nur mit der Lust zu tun hat, war unedel und nichts anders ihrem Wesen nach als Schmeichelei. Nicht wahr?

KALLIKLES: Es sei so, wenn du denn willst.

SOKRATES: Die andere aber, wenn wir nach Kräften das besser zu machen suchen, was wir behandeln, sei es nun Leib oder Seele?

KALLIKLES: So war es.

SOKRATES: Sollen wir uns also auf diese Weise an die Stadt und die Bürger wagen, dass wir sie behandeln, um sie so viel möglich besser zu machen? Denn ohne dies, wie wir vorher fanden, ist es unnütz irgendeine andere Wohltat zu erweisen, wenn nicht die Gesinnung derer gut [\[514 St.1 A\]](#) und schön ist, welche entweder zu großem Besitz gelangen sollen, oder zur Herrschaft über Andere, oder zu sonst irgendeinem Vermögen. Sagen wir dass es sich so verhält?

KALLIKLES: Ja, wenn es dir lieber ist.

SOKRATES: Wenn wir nun in die öffentlichen Geschäfte eingetreten einander zuredeten, o Kallikles, uns unter den bürgerlichen Angelegenheiten etwa mit dem Bauwesen zu befassen, mit den Mauern, Schiffswerften, oder den wichtigsten Tempel, müssten wir uns dann nicht zuvor untersuchen und prüfen, zuerst ob wir wohl die Sache [B] selbst verstehen oder nicht verstehen, die Baukunst, und von wem wir sie gelernt haben? Müssten wir das oder nicht?

KALLIKLES: Freilich wohl.

SOKRATES: Und zweitens wohl auch dieses, ob wir schon je wenigstens zum häuslichen Gebrauch irgendein Gebäude aufgeführt haben für einen unserer Freunde oder für uns selbst, und ob dieses gut ist oder schlecht. Und wenn sich aus der Untersuchung ergibt, dass wir vortreffliche und berühmte Lehrer gehabt haben, und viele schöne Gebäude mit unserem Lehrern gemeinschaftlich aufgeführt, viele auch selbst allein, seitdem wir uns von den Lehrern [C] getrennt, so ziemte es unter solchen Umständen vernünftigen Menschen, sich auch an die öffentlichen Werke zu wagen. Könnten wir aber keinen Lehrer aufzeigen und auch keine Gebäude oder viele zwar, aber nichts werthe, dann wäre es doch gewiss unvernünftig, öffentliche Werke zu unternehmen, und einander dazu zu ermuntern. Wollen wir sagen, dies sei richtig gesprochen oder nicht?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Nicht auch ebenso mit allem übrigen, wenn wir uns zureden wollten, auch die öffentlichen Geschäfte der Ärzte zu übernehmen, als tüchtig in diesem Fach, [D] würden wir uns nicht erst prüfen, ich dich und du mich, - lass doch sehn, bei Gott, den Sokrates selbst wie es doch steht mit seiner Gesundheit? Oder ob wohl schon jemand durch ihn von einer Krankheit ist befreit worden, sei es ein Knecht oder ein Freier, und auf eben die Art würde auch ich dich prüfen, und fänden wir nicht, dass wir jemals jemanden gesunder gemacht hätten, weder Fremden noch Bürger, weder Mann noch [E] Weib, beim Zeus, Kallikles, wäre es nicht belachenswert, wenn dann Menschen noch so töricht sein könnten, ehe sie nicht erst für sich allein, vieles zwar wie es sich eben traf, vieles aber auch richtig und gut ausgeführt und die Kunst hinlänglich geübt hätten, gleich wie der Töpfer im Sprichwort beim Topf anzufangen, und sowohl sich selbst an die öffentlichen Geschäfte zu wagen, als auch andere eben solche dazu zu ermuntern? Dünkt es dich nicht unvernünftig, so zu handeln?

KALLIKLES: Mich wohl.

SOKRATES: Nun da aber [\[515 St.1 A\]](#) du selbst, bester Mann, erst eben angefangen hast, Staatsgeschäfte zu betreiben, und mich ermahnst und schiltst, dass ich sie nicht betreibe, wollen wir einander nicht prüfen, wohlan, hat Kallikles wohl schon einen Bürger besser gemacht? Ist einer, der zuvor schlecht war, ungerecht etwa, zügellos und unvernünftig, durch den Kallikles gut und rechtlich geworden, ein Fremder oder ein Einheimischer, Knecht oder Freier? Sprich, wenn dich jemand hierauf prüft, Kallikles, was wirst du sagen? Wen wirst du [B] behaupten besser gemacht zu haben durch deinen Umgang? Bedenkst du dich zu antworten, wenn du doch ein solches Werk aufzuzeigen hast aus der Zeit, da du für dich lebstest, ehe du dich ins öffentliche Leben wagtest?

KALLIKLES: Du willst immer Recht behalten, Sokrates.

SOKRATES: Keineswegs aus Rechthaberei, frage ich, sondern in Wahrheit um zu erfahren, wie du denn meinst, dass der Staat bei uns müsse verwaltet werden, ob du wohl auf etwas anderes deine Sorgfalt zu wenden denkst, nun du dich der öffentlichen Angelegenheiten annimmst, als darauf, dass wir Bürger immer besser werden? Oder haben wir nicht schon oft eingestanden, dass

dies der Staatsmann bewirken müsse? Haben wir es [C] eingestanden oder nicht? Antworte. Wir haben es eingestanden, will ich für dich antworten. Wenn also dies der tüchtige Mann seiner Stadt muss zu bewirken suchen, so besinne dich und sage mir noch einmal deine Meinung von jenen Männern, die du vorhin anführtest, ob du noch glaubst, dass sie gute Staatsmänner gewesen sind, Perikles und Kimon und Miltiades und Themistokles?

KALLIKLES: Ich glaube es doch.

SOKRATES: Waren sie also gute Staatsmänner, so hat doch offenbar jeder von ihnen die Bürger zu besseren gemacht [D] aus schlechteren. Haben sie das getan oder nicht?

KALLIKLES: Sie haben es getan.

SOKRATES: Also da Perikles anfang vor dem Volke zu reden, waren die Athener schlechter, als da er zum letzten Male redete?

KALLIKLES: Vielleicht.

SOKRATES: Nicht doch vielleicht, Bester, sondern es folgt notwendig aus dem eingestandenen, wenn anders jener ein guter Staatsmann war.

KALLIKLES: Und was weiter?

SOKRATES: Nur dies sage mir noch, ob man wirklich der Meinung ist, die Athener wären durch den Perikles besser geworden, oder [E] umgekehrt, sie wären verderbt worden durch ihn. Denn dazu höre ich, ich wenigstens, immer habe Perikles die Athener zu einem faulen, feigen, geschwätzigen, geldgierigen Volk gemacht, indem er sie zuerst zu Söldlingen erniedrigt hat.

KALLIKLES: Das hörst du von denen, die nur das Schlechte heraus hören, o Sokrates.

SOKRATES: Aber dies doch höre ich nicht nur, sondern wir wissen es beide genau, ich und du, dass Perikles zuerst zwar in gutem Ruf stand, und die Athener keine schimpfliche Klage gegen ihn kannten, als sie noch schlechter waren, nachdem sie aber durch ihn gut und edel geworden, [\[516 St.1 A\]](#) gegen das Ende seines Lebens haben sie auf Unterschleif gegen ihn erkannt, und hätten ihn beinahe am Leben gestraft, offenbar doch als einen gefährlichen Mann.

KALLIKLES: Nun? War etwa deshalb Perikles schlecht?

SOKRATES: Wenigstens ein solcher Aufseher über Esel, Pferde und Rinder würde für schlecht gehalten werden, der sie keineswegs so übernommen, dass sie schlugen, stießen und bissen, sie aber so hätte verwildern lassen, dass sie nun dieses alles tun. Oder dünkt dich nicht jeder solcher ein schlechter Aufseher über jede Art von Tieren, der sie zahmer bekommt, [B] und sie wilder macht als er sie bekommen hat. Dünkt es dich nicht?

KALLIKLES: Ja doch, damit ich dir nur deinen Willen tue.

SOKRATES: So tue mir auch noch den Willen, mir dies zu beantworten, ob der Mensch auch zu den Tieren gehört, oder nicht?

KALLIKLES: Wie sollte er nicht?

SOKRATES: Und Menschen regierte Perikles?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Wie also? Sollten sie nicht nach dem eben festgesetzten gerechter unter ihm geworden sein aus Ungerechteren, wenn er sie doch als ein rechter [C] Staatsmann regierte?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Nun aber sind die Gerechten zahm, wie Homer sagt. Was sagst du aber? Nicht eben das?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Und doch hat er sie wilder gemacht, als er sie vorgefunden hatte, und zwar gegen ihn selbst, was er doch am wenigsten wollte.

KALLIKLES: Willst du, dass ich dir Recht gebe?

SOKRATES: Wenn dich dünkt, dass ich Recht habe?

KALLIKLES: So sei denn dieses so!

SOKRATES: Wenn also wilder, dann auch ungerechter und schlechter?

KALLIKLES: Es sei.

SOKRATES: Also war Perikles kein guter Staatsmann nach dieser Rede.

KALLIKLES: Nein, behauptest du freilich.

SOKRATES: Beim Zeus, auch du, [D] nach dem, was du mir zugegeben hast. Weiter auch wegen des Kimon sage mir doch, haben nicht eben die, deren Bestes er besorgte, ihn aus der Stadt verwiesen, um nur Zehn Jahre lang seine Stimme nicht zu hören? Und haben sie nicht dem Themistokles dasselbe getan, und ihn noch obendrein gänzlich verbannt? Den Miltiades aber, den Sieger bei Marathon, hatten sie schon beschlossen in der Grube umkommen zu lassen, und wäre nicht die Anordnung des Prytanen gewesen, so würde er auch [E] hineingekommen sein. Und doch würde diesen, wären sie so vortrefflich gewesen wie du behauptest, dergleichen nicht begegnet sein. Wenigstens einem guten Wagenführer geht es nicht so, dass er anfangs zwar nicht herunterfällt vom Wagen, wenn er aber seine Pferde erst eine Zeitlang behandelt hat, und dadurch auch selbst ein besserer Wagenführer geworden ist, dann herabfällt. Dergleichen kommt nicht vor, weder beim Wagenführen noch bei irgendeinem andern Geschäft. Oder meinst du?

KALLIKLES: Nein freilich.

SOKRATES: So waren also, wie es scheint, unsere vorigen Reden ganz richtig, dass wir keinen wissen, [\[517 St.1 A\]](#) der ein tüchtiger Staatsmann gewesen wäre in dieser Stadt. Du aber räumtest zwar ein, es gebe keinen unter den jetzigen, unter den früheren aber meintest du doch, und hobst eben diese Männer heraus. Von diesen aber hat sich gezeigt, dass sie den jetzigen ganz gleich sind. So dass wenn diese Redner waren, sie weder die wahre Redekunst verstanden haben, denn sonst würden sie nicht durchgefallen sein, noch auch die schmeichlerische.

KALLIKLES: Aber es fehlt doch sehr viel, Sokrates, dass von den jetzigen einer solche Dinge ausrichtete, wie von jenen jeder, welchen du immer willst, ausgerichtet hat.

[B] SOKRATES: O wunderlicher Kallikles, ich tadle ja auch diese Männer nicht, sofern sie Diener des Staates gewesen sind, vielmehr scheinen sie mir weit dienstbeflissener gewesen zu sein als die jetzigen, und weit geschickter, dem Staate dasjenige zu verschaffen, wonach ihn gelüstete. Aber seine Gelüste umstimmen und ihnen nicht nachsehen, sondern durch Überredung und durch Gewalt ihn zu dem bewegen, wodurch die Bürger besser werden können, darin, dass ich es grade heraus sage, waren diese [C] nichts besser als jene, und dies ist doch das einzige Geschäft des rechten und guten Staatsmannes. Allein Schiffe und Mauern und Werften zu schaffen und vielerlei dergleichen, darin gestehe auch ich dir gern, dass jene weit stärker gewesen sind als diese.

Aber lächerlich machen wir uns, ich und du, in unsern Reden. Denn in der ganzen Zeit, seit wir mit einander sprechen, haben wir noch nicht aufgehört, immer auf dasselbe zurückzukommen, und nicht zu wissen was wir meinen. Ich nämlich denke, du hast oft genug zugestanden und eingesehen, dass es wirklich eine solche zweifache Beschäftigung gibt [D] um den Leib und um die Seele, deren die eine bloß eine dienstbare ist, dass einer im Stande ist, wenn unsern Leib hungert, Speise herbeizuschaffen, wenn ihn durstet Getränk, wenn er friert Kleider, Decken, Schuhe, und anderes wozu sonst dem Leibe Lust ankommt. Und wohlbedacht erläuterte ich es dir durch dieselben Bilder, damit du es leichter begreifst. Wer nun dies zu verschaffen weiß, als Krämer oder Kaufmann oder Verfertiger dieser Dinge, als Koch, Bäcker, Weber, Schuster oder Gerber, [E] kein Wunder, dass der sich selbst dünkt der Versorger des Leibes zu sein, und auch den übrigen, jedem nämlich, der nicht weiß, dass es außer allen diesen eine Kunst gibt, die Heilkunst nämlich und die Gymnastik, welche in Wahrheit die Versorgerin des Leibes ist, und welcher auch gebührt, über alle jene Künste zu herrschen, und sich ihrer Werke zu bedienen, weil sie nämlich weiß, was das Zuträgliche ist und das Verderbliche von Speisen und Getränk für die Vollkommenheit [\[518 St.1 A\]](#) des Leibes, die andern alle aber es nicht wissen. Daher auch jene nur für knechtisch, dienstbar und unedel gelten in ihren Bemühungen um den Leib, diese aber, die Heilkunst und die Gymnastik, mit Recht Herrinnen jener andern sind. Dass ich nun meine,

dass dasselbe ebenso in Beziehung auf die Seele statt finde, dünkst du mich manchmal recht gut zu verstehen, und gibst es zu, als wüsstest du was ich meine, bald darauf aber behauptest du, [B] es hätte doch gar tüchtige und treffliche Staatsmänner gegeben unter uns, und als ich frage, welche denn, nennst du mir Menschen, die sich zur Staatskunst vollständig eben so verhalten, als wenn du mir auf die Frage wegen der Gymnastik, was für ausgezeichnete Männer in Besorgung des Leibes wir wohl gehabt haben oder noch haben, ganz ernsthaft antworten wolltest, Thearion der Bäcker und Mithaikos, der die Sikelische Kochkunst geschrieben hat, und Sarambos der Schenkwirt, diese wären [C] vortreffliche Pfleger des Leibes gewesen, denn der eine hätte wunderschönes Brot geliefert, der andere Speisen, der dritte Wein.

Vielleicht nun wärest du dann unwillig geworden, wenn ich dir gesagt hätte, lieber Mann, du verstehst nichts von der Leibespflge, denn du nennst mir nur dienstbare Menschen, die für die Begierden arbeiten, und nichts Gutes und Schönes hiervon verstehen, die, wenn es sich so trifft, die Leiber der Menschen anfüllen und aufschwemmen, wiewohl von ihnen gelobt, ihnen das alte [D] Fleisch auch noch verderben. Die Leute aber werden aus Unkunde nicht diese, von denen sie so bewirtet wurden, beschuldigen, dass sie Ursache an ihren Krankheiten wären und an dem Verlust ihrer bisherigen Wohlbeleibtheit, sondern diejenigen, welche alsdann grade um sie sind und ihnen Rat geben, wenn nämlich das ehemalige maßlose Essen ihnen lange hernach Krankheiten zuzieht, [E] da es ihnen so ganz ohne alle Rücksicht auf die Gesundheit geboten wurde, diese werden sie beschuldigen und tadeln und ihnen Übles zufügen, wenn sie es vermögen, jene früheren aber, die eigentlich Schuld an dem Übel sind, werden sie loben. Ebenso gehst auch du jetzt zu Werke, Kallikles, und lobpreisest Menschen, welche Andere auf solche Art bewirtet haben, mit allem, wonach sie nur gelüstete, vollauf, und von denen es nun heißt, sie hätten die Stadt zu ihrer Größe erhoben, dass sie aber eigentlich nur aufgedunsen ist und innerlich brüchig durch das Verfahren jener Alten, das merkt man nicht. [\[519 St.1 A\]](#) Denn ohne auf Besonnenheit und Gerechtigkeit zu denken haben sie nur mit ihren Häfen und Schiffswerften und Mauern und Zölle und derlei Possen die Stadt angefüllt. Wenn nun der rechte Ausbruch der Krankheit erfolgen wird, werden sie die derzeitigen Ratgeber anklagen, den Themistokles aber, den Perikles und Kimon, die Urheber des Übels werden sie lobpreisen, und sich dagegen vielleicht an dich halten, wenn du dich nicht hütet, und an meinen Freund Alkibiades, wenn ihr ihnen mit dem Neuerworbenen auch noch das Alte verliert, [B] da ihr doch gar nicht die Urheber des Übels seid, sondern vielleicht nur Mitschuldige. Auch noch etwas ganz unvernünftiges sehe ich jetzt vorfallen, und höre auch gleiches von den Alten. Wenn nämlich die Stadt einen von den Staatsmännern angreift als unrechttuend, dann höre ich sie murren und jammern, als müssten sie schreckliches erdulden, nachdem sie nämlich dem Staate so viele Wohltaten erzeugt, würden sie nun von ihm [C] ungerechter Weise unglücklich gemacht, nach ihrer Rede. Das ist aber alles falsch. Denn auch gar keinem Vorsteher eines Staates kann von eben diesem Staate, dem er vorsteht, irgendetwas Übles ungerechter Weise widerfahren! Nämlich es ist wohl ganz dasselbe mit denen, welche sich für Staatsmänner, wie mit denen, welche sich für Sophisten ausgeben. Denn auch die Sophisten, wie weise sie übrigens sind, begehen hierin ungereimtes. Unerachtet sie nämlich behaupten, Lehrer der Tugend zu sein, beklagen sie sich doch oft über ihre Schüler, dass diese ihnen Unrecht täten, indem sie ihnen Lohn vorenthielten, und sich sonst [D] nicht dankbar gegen sie bewiesen, da sie doch Gutes von ihnen empfangen haben. Und was kann wohl unvernünftiger sein als diese Rede, dass Menschen, die gut und gerecht geworden sind, denen die Ungerechtigkeit von ihren Lehrern weg genommen und die Gerechtigkeit eingepflanzt worden, Unrecht tun sollten, vermöge dessen was sie gar nicht mehr haben? Dünkt dich das nicht ungereimt, Freund? Ordentlich eine Rede zu halten hast du mich gezwungen, Kallikles, weil du nicht antworten wolltest.

[E] KALLIKLES: Kannst du denn gar nicht reden, wenn dir nicht jemand antwortet?

SOKRATES: Es scheint ja doch. Jetzt wenigstens habe ich ja meine Reden ziemlich lang gestreckt, da du mir nicht antworten willst. Aber du Guter, sprich, so lieb du mich hast, dünkt es dich nicht unvernünftig, wenn einer behauptet, er habe einen Andern gut gemacht, und doch

eben diesem vorwirft, dass er, obgleich durch ihn gut geworden und jetzt wirklich gut, dennoch auch schlecht ist?

KALLIKLES: Das dünkt mich wohl so.

SOKRATES: Und hörst du nicht dieses eben diejenigen sagen, welche sich rühmen, die Menschen zur Tugend zu bilden?

[\[520 St.1 A\]](#) KALLIKLES: Freilich wohl. Aber was willst du auch nur sagen von Menschen, die gar nichts wert sind.

SOKRATES: Und was willst du nur von jenen sagen, welche behaupten, sie ständen dem Staate vor, und sorgten dafür, dass er so gut als möglich werde, und dann doch, wenn es sich trifft, ihn wieder anklagen als Wunder wie schlecht? Meinst du, dass diese irgend besser sind als jene? Ganz dasselbe, o Bester, ist ein Sophist wie ein Redner, oder ihm wenigstens sehr nahe und verwandt, wie ich auch zum Polos sagte, du aber meinst aus Unkunde, die eine, die Redekunst sei etwas gar schönes, und die andere dagegen [B] verachtest du. Nach der Wahrheit aber ist die Sophistik noch um so viel schöner als die Redekunst, wie die Gesetzgebung schöner ist als die Rechtspflege, und die Gymnastik schöner als die Heilkunst. Und gerade den Volksmännern und den Sophisten glaubte ich, stehe es nicht zu, sich über das zu beklagen, was sie selbst unterrichten und bilden, als handle es schlecht gegen sie, oder sie müssen mit derselben Rede zugleich auch sich selbst anklagen, dass sie denen nichts nutz gewesen sind, denen sie sich doch rühmen nützlich zu sein. Ist es nicht so?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Und grade ihnen, [C] wie sich zeigt, gebührte es, die Dienste, welche sie leisten können, ohne Lohn zu erweisen, wenn ich anders vorhin Recht hatte. Denn wer in einer andern Sache weiter gefördert ist von jemand, etwa wer schnellfüßiger geworden ist durch den Turnmeister, der kann vielleicht mit dem Dank durchgehen, wenn der Turnmeister ihn freigestellt, und nicht über den Lohn mit ihm eins geworden, sobald er ihm die Schnelligkeit beigebracht, auch sein Geld an sich genommen hat. [D] Denn die Langsamkeit ist nicht das, glaube ich, wodurch die Menschen unrecht tun, sondern die Ungerechtigkeit. Nicht wahr?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Also wenn ihnen jemand eben dies beseitigt, die Ungerechtigkeit, so darf er ja gar nicht bange sein, dass ihm Unrecht getan werde, sondern der allein kann es wagen seine Dienstleistung bedingungslos hinzugeben, wer nur wirklich Andere gut machen könnte. Nicht so?

KALLIKLES: Ich gebe es zu.

SOKRATES: Darum ist auch, wie es scheint, in andern Dingen seinen Rat für Geld erteilen, in Sachen der Baukunst etwa und andern Künsten, [E] gar nichts schändliches.

KALLIKLES: So scheint es.

SOKRATES: In dieser Angelegenheit aber, auf welche Weise wohl jemand möglichst gut werden könnte, und sein Hauswesen oder seinen Staat gut verwalten, darin wird es für schändlich angesehen, wenn jemand seinen Rat versagen wollte, wofern man ihm nicht Geld dafür gäbe. Nicht wahr?

KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Und offenbar ist doch dies die Ursache, weil unter allen Dienstleistungen diese allein dem empfangenden das Verlangen erregt, wieder hilfreich zu sein. So dass dies ein richtiges Kennzeichen ist, wer diesen Dienst gut erwiesen hat, dem wird auch wieder gedient werden, wer aber nicht, dem nicht. Verhält sich dies wirklich so?

[\[521 St.1 A\]](#) KALLIKLES: Ja.

SOKRATES: Zu welcher von beiden Arten den Staat zu behandeln ermahnst du mich also, das bestimme mir. Zu der, welche es durchsetzen will, dass die Athener besser werden, wie es der Arzt macht, oder wie einer, der ihnen dienstbar sein muss, und nur wie es ihnen wohlgefällt, mit

ihnen umgeht? Sage es mir aufrichtig, Kallikles! Denn es gebührt dir, wie du dich freimütig gezeigt hast gegen mich von Anfang an, auch nun dabei zu beharren, dass du mir sagst, [B] was du meinst. Rede also auch jetzt direkt und ungezwungen heraus.

KALLIKLES: So sage ich denn, du sollst ihnen dienstbar sein.

SOKRATES: Ein Schmeichler also zu werden, du edelster Mann, forderst du mich auf.

KALLIKLES: Wenn du lieber ein Mysier heißen willst, Sokrates. Dann wenn du dies nicht tun willst.

SOKRATES: Sage nur nicht, was du schon so oft gesagt hast, dass mich alsdann töten wird, wer Lust hat, damit ich nicht auch wieder sage, ja aber wie ein Schlechter einem Guten wird er mir das tun, auch nicht etwa, dass er mir nehmen wird was ich habe, damit ich nicht [C] wieder sage, ja aber wenn er es genommen, wird er es nicht zu gebrauchen wissen, sondern wie er es ungerecht genommen hat, so wird er es auch ungerecht gebrauchen, und wenn ungerecht auch schlecht, und wenn schlecht auch zu seinem Schaden.

KALLIKLES: Wie scheinst du mir doch, Sokrates, zu glauben, dir könne nichts dergleichen begegnen, als ob du ganz wo anders wohntest, und nicht etwa könntest von dem ersten besten elenden und ganz schlechten Menschen vor Gericht gezogen werden.

SOKRATES: Dann wäre ich wohl ganz unvernünftig, Kallikles, wenn ich nicht glaubte, dass in dieser Stadt jedem Jedes begegnen kann, wie es sich trifft. Aber das weiß ich auch, wenn ich vor Gericht erscheinen muss, [D] und in solche Gefahr komme wie du sagst, so wird das ein schlechter Mensch sein, der mich vorgeladen hat; denn kein guter würde einen unschuldigen Menschen belangen, und es sollte mich gar nicht wundern, wenn ich sterben musste. Soll ich dir sagen, weshalb ich das erwarte?

KALLIKLES: O ja.

SOKRATES: Ich glaube, dass ich, sowie einigen andern wenigen Athenern, damit ich nicht sage ganz allein, mich der wahren Staatskunst befleißige, und die Staatssachen betreibe ganz allein heutzutage. Da ich nun nicht ihnen zum Wohlgefallen rede, [E] was ich jedesmal rede, sondern für das Beste, gar nicht für das Angenehmste, und mich nicht befassen will mit den herrlichen Dingen die du mir anmutest, so werde ich nichts vorzubringen wissen vor Gericht, und es wird mich dasselbe treffen, was ich zum Polos sagte, ich werde nämlich gerichtet werden wie unter Kindern ein Arzt, den der Koch verklagte. Denn bedenke nur, wie sich ein solcher Mensch auf solchen Dingen ertappt verteidigen wollte, wenn ihn einer anklagte und spräche: Ihr Kinder, gar viel Übles hat dieser Mann euch zugefügt, und auch die jüngsten unter euch verderbt er, und ängstigt euch, so dass ihr euch nicht helfen lasst mit Schneiden und Brennen und Abmagern und Schwitzen und [\[522 St.1 A\]](#) mit den bittersten Getränken und lässt euch hungern und dursten, gar nicht wie ich Euch immer mit so viel und vielerlei Süßigkeiten bewirtete. Was glaubst du wird ein Arzt, wenn er in solcher Not drin steckt, wohl sagen können? Oder wenn er etwa die Wahrheit sagte, Ihr Kinder, das alles tat ich zu eurer Gesundheit, was meinst du wohl würden solche Richter für ein Geschrei erheben? Nicht ein großes?

KALLIKLES: Fast sollte man es denken.

SOKRATES: Glaubst du also nicht, dass er in der größten [B] Verlegenheit sein wird, was er wohl sagen soll?

KALLIKLES: Freilich.

SOKRATES: Eben so, weiß ich recht gut, würde es mir auch ergehen, wenn ich vor Gericht käme. Denn keine Lust, die ich ihnen bereitete, werde ich ihnen anführen können was sie doch allein als Verdienst und Wohltat ansehen. Ich aber beneide weder die, welche sie ihnen verschaffen, noch die, die man ihnen verschafft. Und wenn einer sagt, ich verderbe die Jugend, dass sie sich nicht zu helfen wisse, oder ich schmähe die [C] Alten durch bittere Reden über ihr häusliches Leben und über ihr öffentliches, so werde ich weder die Wahrheit sagen können, nämlich, mit Recht sage und tue ich das Alles als nämlich euer Bestes, ihr Richter, noch sonst irgendetwas anderes, so dass ich wahrscheinlich, was sich eben trifft, werde leiden müssen.

KALLIKLES: Glaubst du nun wohl, dass es gut stehe um einen Menschen, der sich in solcher Lage befindet im Staate, und unvermögend ist, sich selbst zu helfen.

SOKRATES: Wenn es ihm nur daran nicht fehlt, was du oftmals zugegeben hast, [D] wenn er sich nur dazu verholfen hat, nichts Unrechtes jemals gegen Menschen oder Götter zu reden und zu tun. Denn dies ist, wie wir oft einig geworden, die wichtigste Hilfe, die jeder sich selbst zu leisten hat. Wenn mich nun jemand überführen könnte, dass ich hierzu unvermögend wäre, mir selbst und Andern zu verhelfen, dann würde ich mich schämen, ich möchte dessen nun vor Vielen, oder vor Wenigen überwiesen werden oder unter Zweien, und wenn ich um dieses Unvermögens willen [E] sterben musste, das würde mich kränken. Wenn ich aber wegen Mangel an schmeichlerischer Redekunst sterben musste, so würdest du sehn, das weiß ich gewiss, wie leicht ich den Tod ertrüge. Denn das Sterben selbst fürchtet ja wohl niemand, wer nicht ganz und gar unverständlich ist und feige, das Unrecht tun aber fürchtet man. Denn mit vielen Vergehen die Seele angefüllt in die Unterwelt kommen, ist unter allen Übeln das ärgste. Willst du, so will ich dir auseinander setzen, dass sich dies wirklich so verhält.

KALLIKLES: Wohl, da du das Andere beendigt hast, so füge auch noch dieses hinzu.

[\[523 St.1 A\]](#) SOKRATES: So höre denn, wie sie zu sagen pflegen, eine gar schöne Rede, die du zwar für ein Märchen halten wirst, wie ich glaube, ich aber für Wahrheit. Denn als volle Wahrheit sage ich dir, was ich sagen werde.

Wie also Homer erzählt, teilten Zeus, Poseidon und Pluton die Herrschaft, nachdem sie sie von ihrem Vater übernommen hatten. Nun war folgendes Gesetz wegen der Menschen unter dem Kronos schon immer, besteht auch noch jetzt bei den Göttern, dass welcher Mensch sein Leben gerecht und fromm geführt hat, der gelangt nach seinem Tode [B] auf die Inseln der Seligen, und lebt dort ohne Übles in vollkommener Glückseligkeit, wer aber ungerecht und gottlos, der kommt in das zur Zucht und Strafe bestimmte Gefängnis, welches sie Tartaros nennen. Hierüber nun waren unter dem Kronos, und auch noch später da schon Zeus die Herrschaft hatte, Lebende der Lebenden Richter, und saßen zu Gericht an dem Tage, da jemand sterben sollte. Schlecht wurden daher die Sachen abgeurteilt. Weshalb denn Pluton und die Vorsteher aus den Inseln der Seligen [C] zum Zeus gingen, und ihm sagten, wie beiderseits bei ihnen unwürdige Menschen ankämen. Da sprach Zeus: Diesem will ich ein Ende machen. Denn jetzt freilich wird schlecht geurteilt, weil, sagte er, die zur Untersuchung gezogenen verhüllt gerichtet werden, denn sie werden lebend gerichtet. Viele nun, sprach er, die eine schlechte Seele haben, sind eingehüllt in schöne Leiber, und Verwandtschaften und Reichtümer, und wenn dann das Gericht gehegt wird, so stellen sich viele Zeugen ein, um ihnen Zeugnis zu geben, dass sie gerecht [D] gelebt haben. Teils nun werden die Richter von diesen überlistet, teils richten auch sie selbst verhüllt, da ja ihre Seele ebenfalls hinter Augen, Ohren und dem ganzen Leibe versteckt ist. Dieses alles nun steht ihnen im Wege, ihre eignen Verhüllungen und der zu Richtenden ihre. Zuerst also, sprach er, muss dieses aufhören, dass sie den Tod vorher wissen, denn jetzt wissen sie ihn vorher. Auch ist [E] dies schon dem Prometheus angesagt, dass er es ändern soll. Ferner sollen sie gerichtet werden entblößt von diesem allem. Wenn sie tot sind nämlich, soll man sie richten. Und auch der Richter soll entblößt sein, ein Toter, um mit der bloßen Seele die bloße Seele eines Jeden anzuschauen, zu der Zeit wenn jeder gestorben ist, entblößt von allen Verwandtschaften, und nachdem sie allen jenen Schmuck auf der Erde zurückgelassen, damit das Gericht gerecht sei. Dies Alles habe ich schon früher eingesehen als ihr, und habe von meinen Söhnen zu Richtern ernannt zwei aus Asia, den Minos und Rhadamanthys, [\[524 St.1 A\]](#) und einen aus Europa, den Aiakos. Diese also, sobald sie nur werden gestorben sein, sollen Gericht halten auf der Wiese am Kreuzwege, wo die beiden Wege abgehen, der eine nach der Insel der Seligen, der andere nach dem Tartaros. Und zwar die aus Asia soll Rhadamanthys richten, und die aus Europa Aiakos. Dem Minos aber will ich den Vorsitz übertragen, um die letzte Entscheidung zu tun, wenn jenen beiden etwas allzu bedenklich ist, damit das Urteil, welchen Weg die Menschen zu wandeln haben, vollkommen gerecht sei.

Dies, o Kallikles, halte ich, wie ich es gehört habe, [B] zuversichtlich für wahr, und erachte, dass daraus folgendes hervorgeht. Der Tod ist, wie mich dünkt, nichts anders, als zweier Dinge Trennung von einander, der Seele und des Leibes. Nachdem sie nun voneinander getrennt sind, hat nichts desto weniger noch jedes von beiden fast dieselbe Beschaffenheit, die es auch hatte, als noch der Mensch lebte. Sowohl der Leib hat seine eigentümliche Natur, und alles was er sich angeeignet hat, [C] und was ihm zugestoßen ist ganz deutlich. Wie wenn jemand von Natur, oder durch seine Lebensweise, oder durch beides, einen großen Leib hatte, so ist auch sein Leichnam noch groß, wenn er tot ist. War er fett, ist auch der Leichnam fett, und alles andere eben so, und mochte einer gern langes Haar tragen, so ist auch der Leichnam langhaarig. Und wiederum wenn einer ein Selbstzüchtiger war, und bei seinen Lebzeiten Spuren von Schlägen an seinem Leibe trug, oder von Hieben und andern Wunden, so wird man auch an dem Leichnam des Toten dieses selbige finden können. Und hatte einer irgend zerbrochene oder verrenkte Glieder im Leben, [D] so zeigt sich dies auch bei dem Toten, mit einem Worte, wie der Leib beim Leben behandelt und was ihm zugefügt wurde, das zeigt sich alles oder doch größtenteils auch nach dem Tode noch einige Zeit. Dasselbe nun dünkt mich auch mit der Seele sich zu begeben, o Kallikles. Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowohl was ihr von Natur eignete, als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dies und jenes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun vor den Richter, [E] und zwar die aus Asia vor den Rhadamanthys, so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin, und beschaut eine jede Seele, ohne zu wissen wessen sie ist, sondern oft wenn er den großen König vor sich hat oder andere Könige oder Fürsten, findet er nichts gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie und voller Schwielen von Meineid und Ungerechtigkeit und [\[525 St.1 A\]](#) wie eben jedem seine Handlungsweise sich in der Seele ausgeprägt hat, und findet alles verrenkt von Lügen und Hochmut und nichts gerades daran, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist, sondern vor aller Gewalttätigkeit und Weichlichkeit, Übermut und Unmäßigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele voll Missverhältnis und Hässlichkeit. Hat er nun eine solche erblickt, so schickt er sie ehrlos gerade ins Gefängnis, wo sie was ihr zukommt erdulden wird.

[B] Dies aber kommt jedem in Strafe verfallenen zu, der von einem Andern auf die rechte Art bestraft wird, dass er entweder selbst besser wird und Vorteil davon hat, oder dass er den Übrigen zum Beispiel gereicht, damit Andere, welche ihn leiden sehen, was er leidet, aus Furcht besser werden. Es sind aber die, welchen selbst zum Vorteil gereicht, dass sie von Göttern und Menschen gestraft werden, diejenigen, welche sich durch heilbare Vergehen vergangen haben. Dennoch aber erlangen sie diesen Vorteil nur durch Schmerz und Pein hier sowohl als in der Unterwelt, denn auf andere Weise ist nicht möglich, von der Ungerechtigkeit entledigt zu werden. [C] Welche aber das äußerste gefrevelt haben und durch solche Frevel unheilbar geworden sind, aus diesen werden die Beispiele aufgestellt, und sie selbst haben davon keinen Nutzen mehr, da sie unheilbar sind. Andern aber ist es nützlich, welche sehen, wie diese um ihrer Vergehen willen die ärgsten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Übel erdulden auf nicht endende Zeit, offenbar als Beispiele aufgestellt dort in der Unterwelt, im Gefängnis, [D] allen Frevlern wie sie ankommen zur Schau und zur Warnung. Von diesen behaupte ich wird auch Archelaos einer sein, wenn Polos die Wahrheit sagt, und wer sonst noch ein solcher Gewalthaber ist. Wie ich denn auch glaube, dass meistens diese Beispiele von den Tyrannen genommen werden, und den Königen und Fürsten, und denen, welche die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet haben. Denn eben diese begehen vermöge ihrer Macht die größten und unheiligsten [E] Verbrechen. Das bezeugt auch Homer, denn Könige und Fürsten hat er in seinen Gedichten angeführt, als mit immerwährenden Strafen in der Unterwelt belegt sind, den Tantalos und Sisypchos und Tityos. Vom Thersites aber und andern geringen Leuten, die euch böse waren, hat niemand gedichtet, dass er mit schweren Strafen behaftet wäre, als ein Unheilbarer. Denn er hatte nicht Macht genug, um ein solcher zu werden, deshalb war er auch glücklicher als die, welche Macht dazu hatten. Sondern unter den Mächtigen, o Kallikles, finden sich die Menschen, welche ausgezeichnet böse werden. Nichts hindert freilich, [\[526 St.1 A\]](#) dass nicht auch unter diesen rechtschaffene Männer sich finden, und gar sehr muss man sich ja freuen über die, welche es

werden. Denn schwer ist es, o Kallikles, und vieles Lobes wert, bei großem Druck zum Unrecht tun dennoch gerecht zu leben, und es gibt nur wenige solche. Gegeben aber hat es sie doch, hier sowohl als anderwärts, und wird auch, denke ich, noch künftig geben, treffliche Männer in dieser Tugend, alles gerecht zu verwalten, was ihnen jemand anvertraut. [B] Einer aber ist sogar vorzüglich berühmt, auch unter den andern Hellenen, Aristeidēs, der Sohn des Lysimachos.

Die meisten aber unter den Mächtigen, o Bester, werden böse. Was ich also sagte, wenn jener Rhadamanthys einen solchen vor sich hat, so weiß er weiter gar nichts von ihm, nicht wer, noch aus welchem Geschlecht er ist, sondern nur, dass er ein böser ist, und so wie er dies ersehen hat, schickt er ihn nach dem Tartaros, bezeichnet je nachdem er ihn dünkt heilbar zu sein oder unheilbar, worauf dann jener bei seiner Ankunft das gebührende leiden muss. [C] Erblickt er aber bisweilen eine andere Seele, die heilig und in der Wahrheit gelebt hat, eines zurückgezogen lebenden Mannes, oder sonst eines, vornehmlich aber meine ich, o Kallikles, eines Weisheit liebenden, der das seinige getan und nicht vielerlei äußerlich betrieben hat, so freut er sich, und sendet sie in die Inseln der Seligen. Ebenso auch Aiaikos. Und diese beiden richten mit einem Stab in der Hand. Nur Minos, die Aufsicht führend, sitzt allein ein goldenes Zepter haltend, wie Odysseus beim [D] Homer sich rühmt, er habe ihn gesehen,

mit goldenem Zepter geschmückt die Gestorbenen richtend.

Ich meines Teils, Kallikles, habe mich durch diese Reden überzeugen lassen, und trachte, wie ich mich mit möglichst gesunder Seele dem Richter darstellen will. Was also andern Menschen für Ehre gilt, lasse ich gern fahren, und will der Wahrheit nachjagend, versuchen wirklich so sehr ich nur kann [E] als der Beste sowohl zu leben als auch, wenn ich dann sterben soll, zu sterben, ermuntere aber auch die übrigen Menschen alle, soweit ich kann. Daher ich meinerseits auch dich ermuntere zu dieser Lebensweise und diesem Wettstreit, welcher vor allem, was man hier so nennt, den Vorzug hat, und es dir zum Schimpf vorhält, dass du nicht vermögend sein wirst, dir selbst zu helfen wenn jenes Gericht und jenes Urteil dir bevorsteht, wovon ich jetzt eben gesprochen; sondern dass wenn du vor deinen Richter, den Sohn der Aigina, kommst, und er dich vornimmt, [\[527 St.1 A\]](#) du dort ebenso mit offenem Munde stehen und dir schwindelig sein wird, wie mir hier, und dort einer vielleicht dich sogar schmähdlich ins Angesicht schlagen könnte, und auf alle Weise beschimpfen. Vielleicht nun dünkt dich dies ein Märchen zu sein, wie ein Mütterchen eins erzählen würde, und du achtest es nichts wert. Und es wäre auch eben nichts besonderes, dies zu verachten, wenn wir nur irgendwie suchend etwas Besseres und Wahreres finden könnten. Nun aber siehst du ja, dass ihr drei, die weisesten unter den Hellenen heutzutage, nicht erweisen konntet, dass man auf eine andere Weise leben müsse, [B] als auf diese, die sich auch dort noch als zuträglich bewährt.

Unter so vielen Reden, die alle widerlegt wurden, ist diese allein richtig geblieben, dass man das Unrecht tun mehr scheuen müsse, als das Unrecht leiden, und dass ein Mensch vor allem andern darnach streben müsse, nicht dass er scheine gut zu sein, sondern dass er es sei in seinem häuslichen Leben sowohl als in dem öffentlichen. Wenn aber Jemand schlecht wird in irgendeiner Hinsicht, dass er dann muss gezüchtigt werden, und dass dies das zweite Gut ist, [C] nächst dem gerecht sein, und um es werden durch Bestrafung dem Recht Genüge leisten. Und dass man alle Schmeichelei, sowohl gegen sich selbst als gegen Andere, seien es nun Viele oder Wenige, fliehen, und nur auf diese Art auch der Redekunst sich bedienen müsse, immer für das Recht, und so auch jedes andern Vermögens. Gib du also mir Gehör, und folge mir dahin, wo angelangt du gewiss glücklich sein wirst im Leben und im Tode, wie unsere Rede verheißt, und lasse dann immer einen dich verachten [D] als unverständlich, und dich beschimpfen wenn er will, ja, beim Zeus, auch jenen schimpflichen Schlag lasse dir getrost zufügen, denn nichts arges wird dir daran begegnen, wenn du nur in der Tat edel und trefflich bist und Tugend übst. Hernach erst, nachdem wir uns so gemeinschaftlich geübt, wollen wir, wenn es uns nötig dünkt, auch der Staatsangelegenheiten uns annehmen, oder worin es uns sonst gut dünkt, wollen wir Rat erteilen, wann wir erst besser dazu geschickt sind als jetzt. [E] Denn schmähdlich ist es uns, so beschaffen, wie jetzt offenbar geworden ist, dass wir sind, noch groß zu prahlen, als wären wir etwas, da wir

doch nie einig sind mit uns selbst über dieselbe Sache, und zwar über die wichtigste, so ganz und gar sind wir noch untauglich.

Zum Wegweiser also lasse uns diese Überlegungen gebrauchen, welche uns jetzt klar geworden sind und welche uns anzeigen, dass dies die beste Lebensweise sei, in Übung der Gerechtigkeit und jeder anderen Tugend zu leben und zu sterben. Dieser also wollen wir folgen, und auch andere dazu aufrufen, nicht jener, welcher du vertraust und mich dazu aufrufst, denn sie ist nichts wert, o Kallikles.

HIPPARCHOS.

(*Lucri cupidus*)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke, ersten Teiles zweiter Band, dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[225 St.2 A\]](#) SOKRATES: Wie also? Was ist wohl die Gewinnsucht, und welche sind Gewinnsüchtige?

HIPPARCHOS: Mich dünkt die, welche gern gewinnen mögen an nichts wertem.

SOKRATES: Meinst du wissend es sei nichts wert oder unwissend? Denn wenn unwissend, so hältst du die Gewinnsüchtigen für unverständlich.

HIPPARCHOS: Keineswegs für unverständlich halte [B] ich sie, sondern für listig und böse, und die dem Vorteil und Gewinn nicht widerstehen können, sondern wohl wissend, dass das nichts wert ist, wovon zu vorteilen sie sich nicht entblößen, sich dennoch nicht entblößen gewinnsüchtig zu handeln aus Unverschämtheit.

SOKRATES: Nennst du also etwa den gewinnsüchtig, wie wenn ein pflanzender Landmann, wohl wissend, dass sein Gepflanztes nichts wert ist, dennoch durch Aufziehen desselben Gewinn ziehen will? Nennst du den etwa einen solchen?

HIPPARCHOS: [C] An allem, Sokrates, glaubt ja der Gewinnsüchtige gewinnen zu müssen.

SOKRATES: Antworte nicht so kurz, als ob als hätte dir jemand etwas zu leide getan, sondern mit Aufmerksamkeit antworte mir, wie wenn ich dich noch einmal von Anfang an fragte, gestehst du nicht ein, dass der Gewinnsüchtige sich sehr wohl versteht auf den Wert dessen, woran er gewinnen will?

HIPPARCHOS: Das gewiss.

SOKRATES: Wer also versteht sich auf den Wert der Gewächse, auf welchem Grunde und zu welcher Stunde [D] - damit auch wir ja auch einiges von dem schönen Wortgeklänge einstreuen, womit die Redner vor Gericht ihre Reden ausschmücken - sie verdienen, dass man sie pflanze?.

HIPPARCHOS: Ich denke der Landmann.

SOKRATES: Und gern gewinnen mögen, meinst du damit wieder etwas anderes, als da du sagtest, er glaube gewinnen zu müssen?

HIPPARCHOS: Nein, sondern das nämliche.

SOKRATES: Dann also versuche nicht mich alten Mann, du, der noch so [\[226 St.2 A\]](#) jung bist, zu betrügen durch Antworten, wie jetzt eben, welche du selbst nicht glaubst, sondern aufrichtig sage, glaubst du es gebe einen, der ein Landmann ist und wohl weiß, dass er ein nichts wertem Gewächs pflanzt, dennoch aber daran zu gewinnen glaubt?

HIPPARCHOS: Nein, beim Zeus, ich nicht.

SOKRATES: Und ein Reiter, welcher weiß, dass er dem Pferde nichts wertem Futter gibt, glaubst du, der sehe nicht ein, dass er sein Pferd verdirbt?

HIPPARCHOS: Ich nicht.

SOKRATES: Also glaubt er auch wohl nicht zu gewinnen an diesem nichts werten Futter.

[B] HIPPARCHOS: Nein.

SOKRATES: Aber wie, ein Steuermann, der mit nichtsnutzern Steuer und nichtsnutzen Segeln sein Schiff auftakelt, glaubst du, der sehe nicht ein, dass er Schaden leiden und Gefahr laufen wird, sowohl selbst umzukommen, als auch das Schiff zu verlieren mit der ganzen Ladung?

HIPPARCHOS: Das glaube ich nicht.

SOKRATES: Also glaubt auch er wohl nicht, zu gewinnen an dieser schlechten Schiffsausrüstung?

HIPPARCHOS: Nein freilich.

SOKRATES: Aber ein Heerführer, welcher weiß, dass sein [C] Heer Waffen führt, die nichts taugen, wird er auch nur wünschen hieran zu gewinnen, und mag gern gewinnen?

HIPPARCHOS: Keineswegs.

SOKRATES: Aber ein Tonkünstler mit einer schlechten Flöte oder Lyra, oder ein Schütze mit schlechtem Bogen, oder überhaupt jeder andere Arbeiter oder sonst sachverständige Mann, der nichts wert Werkzeuge oder sonstige Gerätschaften hat, glaubt daran zu gewinnen?

HIPPARCHOS: Wohl nicht, wie sich zeigt.

SOKRATES: Wen also nennst du wohl gewinnsüchtig? Denn diese doch nicht, [D] die wir durchgegangen sind, welche wissend etwas sei nichts wert, dennoch meinen daran gewinnen zu müssen. Sondern auf die Art, du Wunderlicher, wie du es erklärst, ist kein einziger unter allen Menschen gewinnsüchtig.

HIPPARCHOS: Aber, Sokrates, ich will sagen, dass diejenigen gewinnsüchtig sind, welche aus Habsucht auch nach ganz geringfügigen [E] Dingen von wenigem oder gar keinem Wert übermäßig trachten und daran zu gewinnen suchen.

SOKRATES: Doch wohl nicht, o Bester, indem sie wissen, dass sie von keinem Werte sind, denn hiervon haben wir uns schon selbst überzeugt in unserm Gespräch, dass es unmöglich ist.

HIPPARCHOS: So dünkt mich.

SOKRATES: Also wenn nicht wissend, dann offenbar unwissend, in der Meinung aber, das nichts wert sei viel wert.

HIPPARCHOS: So kommt es heraus.

SOKRATES: Und die Gewinnsüchtigen lieben doch den Gewinn?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Und Gewinn nennst du doch das Gegenteil von Verlust?

[\[227 St.2 A\]](#) HIPPARCHOS: Das tue ich.

SOKRATES: Gibt es nun wohl jemand, dem es gut wäre zu verlieren?

HIPPARCHOS: Niemanden.

SOKRATES: Sondern übel ist es?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Der Verlust also schadet den Menschen?

HIPPARCHOS: Er schadet.

SOKRATES: Der Verlust also ist ein Übel?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Und das Gegenteil vom Verlust ist der Gewinn?

HIPPARCHOS: Das Gegenteil.

SOKRATES: Etwas Gutes also ist der Gewinn?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Die also das Gute lieben nennst du gewinnsüchtig?

HIPPARCHOS: So scheint es.

[B] SOKRATES: Gar nicht unsinnige Leute also, Freund, sind dir die Gewinnsüchtigen! Aber du selbst, liebst du was gut ist, oder liebst du es nicht?

HIPPARCHOS: Ich gewiss.

SOKRATES: Und gibt es etwas Gutes, was du nicht liebst, sondern dagegen etwas Übles?

HIPPARCHOS: Nein, beim Zeus, ich nicht.

SOKRATES: Sondern alles Gute liebst du auf gleiche Weise?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Und fragst du mich, ob nicht auch ich gleichfalls ebenso, so werde ich dir gestehen, dass auch ich das Gute liebe. Allein, auch außer mir und dir die übrigen Menschen insgesamt scheinen dir nicht, dass auch die was gut ist lieben und was übel hasen?

HIPPARCHOS: Mir scheint dies so.

SOKRATES: Und dass der Gewinn gut ist haben wir [C] eingeräumt?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Auf diese Weise also, zeigen sich wiederum alle als gewinnsüchtig. Und wie wir es vorher erklärten, so war keiner gewinnsüchtig. Welcher Erklärung könnte also einer folgen ohne zu irren?

HIPPARCHOS: Wenn einer, so denke ich, Sokrates, den Gewinnsüchtigen richtig auffasst. Richtig aber ist es den für gewinnsüchtig zu halten, der sich um solche Dinge eifrig bemüht, und an ihnen zu gewinnen sucht, an welchen die Rechtschaffenen sich scheuen [D] zu gewinnen.

SOKRATES: Aber du siehst doch, mein lieber Freund, Gewinnen, haben wir eben eingeräumt, sei Vorteil haben.

HIPPARCHOS: Was soll aber das?

SOKRATES: Weil wir auch dieses dazu eingeräumt haben, dass immer alle Menschen das Gute wollen.

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Also wollen auch die Guten jeden Gewinn haben, wenn er doch etwas Gutes ist.

HIPPARCHOS: Nicht solchen jedoch, o Sokrates, wovon sie hernach würden Schaden haben.

SOKRATES: Mit diesem Schaden haben meinst du, [E] sie werden dabei verlieren, oder etwas anderes?

HIPPARCHOS: Nein, sondern eben, dass sie dabei verlieren werden, meine ich.

SOKRATES: Verlieren denn die Menschen beim Gewinn oder beim Verlust?

HIPPARCHOS: Bei beiden. Denn sowohl beim Verlust verlieren sie, als auch beim schlechten Gewinn.

SOKRATES: Dünkt dich denn irgendeine heilsame und gute Sache auch schlecht zu sein?

HIPPARCHOS: Mich nicht.

[\[228 St.2 A\]](#) SOKRATES: Haben wir nun nicht noch vor kurzem zugestanden, der Gewinn sei dem Verlust als einem Übel entgegengesetzt?

HIPPARCHOS: Das behaupte ich.

SOKRATES: Und dass er, als dem Übel entgegengesetzt, gut sei?

HIPPARCHOS: Das haben wir zugestanden, freilich.

SOKRATES: Siehst du also, wie du mich zu betrügen suchst, absichtlich das Gegenteil sagend von dem, was wir nur eben zugestanden?

HIPPARCHOS: Nein, beim Zeus, Sokrates, sondern im Gegenteil du betrügst mich, und drehst und wendest mich in der Rede, ich weiß nicht wie von oben nach unten.

SOKRATES: Sprich besser! Denn ich werde mich wohl davor hüten, [B] so verkehrt zu handeln und so schlecht gegen das Gebot eines guten und weisen Mannes.

HIPPARCHOS: Gegen wen? Und was meinst du nur?

SOKRATES: Gegen meinen und deinen Mitbürger, den Sohn des Peisistratos des Philaiden, den Hipparchos, welcher von den Söhnen des Peisistratos der älteste war und der weiseste. Welcher viele andere schöne Denkmale seiner Weisheit zurückgelassen hat, auch des Homer Gedichte zuerst in dieses Land gebracht und die Rhapsoden genötigt hat, an den Panathenaien sie abwechselnd nach der Reihe vorzutragen, wie sie auch jetzt noch tun, [C] der auch zu Anakreon, dem Tejer, ein fünfzigrudriges Schiff absendete, um ihn in diese Stadt zu holen, den Keier Simonides aber immer um sich hatte und durch großen Lohn und Geschenke festhielt. Das tat er aber um die Bürger zu bilden, damit er über so treffliche Menschen als nur möglich herrsche, und in der Meinung, man müsse niemanden Weisheit vorenthalten, wie er denn ein guter und edler Mann war.

Als ihm nun die Bürger in der Stadt gebildet waren und ihn bewunderten über seine Weisheit, trachtete er auch [D] denen auf dem Lande nach, um sie zu bilden, und stellte ihnen Hermen auf an den Wegen an der Hälfte zwischen der Stadt und jedem Flecken. Dann wählte er aus, was er von seiner Weisheit, die er gelernt und die er selbst erfunden hatte, für das weiseste hielt, und dieses, nachdem er es selbst in elegisches Maß gebracht, ließ er auf die Hermen als seine Gedichte und Beweise seiner Weisheit [E] schreiben, damit zuerst seine Bürger nicht mehr jene weisen Sprüche in Delphoi, das ‚Kenne dich selbst‘ und ‚Nichts zuviel‘ und die andern dazu gehörigen bewundern, sondern vielmehr die Sprüche des Hipparchos für weise halten möchten, und damit sie, wenn sie im hin und herwärts Vorüberziehen läsen und seine Weisheit kosteten, vom Lande fleißig hereinkommen möchten, um sich auch im Übrigen weiter bilden zu lassen.

Zweie waren aber jedesmal der Überschriften. Auf der linken Seite [\[229 St.2 A\]](#) jeder Herme, sagt Hermes in der Überschrift, dass er mitten zwischen der Stadt und diesem Flecken steht. Auf die rechte Seite aber, spricht er:

Dies ist ein Denkmal Hipparchs. Wandle Gerechtes im Sinn.

Solcher Gedichte nun findet man viele schöne auch auf andern Hermen aufgezeichnet, es steht aber an dem Steirischen Wege auch dieses:

[B] *Dies ist ein Denkmal Hipparchs. Nimmer betrüge den Freund.*

Ich also wollte mich ja nicht erdreisten dich meinen Freund zu betrügen, und jenem weisen Manne nicht zu folgen, nach dessen Tode die Athener noch drei Jahre von seinem Bruder Hippias gewaltsam sind beherrscht worden. Du kannst von allen Alten gehört haben, dass nur während dieser drei Jahre eine Tyrannenherrschaft hier gewesen ist in Athen, vorher hingegen die Athener, beinahe als ob Kronos regierte, gelebt haben. Auch sagen die Unterrichteten, dass sein Tod nicht jene Ursache gehabt habe, welche von den Meisten angegeben wird, die Beschimpfung der Schwester des Harmodios, der Korbträgerin, [C] denn das ist ja einfältig, sondern Harmodios sei der Liebling des Aristogeiton gewesen und von ihm gebildet worden. Also auch Aristogeiton setzte einen Ruhm darin einen Menschen auszubilden, und betrachtete den Hipparchos als seinen Nebenbuhler. Um jene Zeit nun habe Harmodios einen der schönen und edlen Jünglinge von damals geliebt, man nennt auch seinen Namen, ich erinnere mich aber dessen nicht. Dieser Jüngling also habe vorher zwar den Harmodios und Aristogeiton bewundert als weise, hernach aber sei er [D] in Umgang mit dem Hipparchos gekommen und habe jene vernachlässigt, und die hätten dann, allzu sehr über die Schmach gekränkt, den Hipparchos so getötet.

HIPPARCHOS: Du also, Sokrates, magst wohl entweder mich nicht für deinen Freund halten, oder wenn du mich dafür hältst, dem Hipparchos nicht gehorchen. Denn dass du mich nicht, ich weiß freilich nicht wie, im Gespräch betrügen solltest, davon kann ich mich nicht überzeugen.

SOKRATES: Aber ich will dir ja gern, so wie im Brettspiel einen Zug, was du willst von unseren Reden zurückgeben, damit du nicht glaubst, [E] dass du betrogen wirst. Soll ich dir also dies zurückgeben, dass nicht alle Menschen das Gute wollen?

HIPPARCHOS: Nein, dieses mir nicht.

SOKRATES: Aber dass Verlieren und Verlust kein Übel ist?

HIPPARCHOS: Nein das nicht.

SOKRATES: Aber dass dem Verlust und dem Verlieren der Gewinn und das Gewinnen entgegengesetzt ist?

HIPPARCHOS: Auch das [\[230 St.2 A\]](#) nicht.

SOKRATES: Aber dass, als dem Übel entgegengesetzt, das Gewinnen etwas Gutes ist?

HIPPARCHOS: Das brauchst du mir wenigstens nicht ganz zurückgeben.

SOKRATES: Du denkst also, wie es scheint, dass von dem Gewinn einiger gut ist, anderer aber schlecht?

HIPPARCHOS: So denke ich.

SOKRATES: Ich gebe dir also dieses zurück, und es sei demnach einiger Gewinn gut anderer schlecht. Aber Gewinn ist doch der gute um nichts mehr als der schlechte. Nicht wahr?

HIPPARCHOS: Wie meinst du das?

SOKRATES: Das will ich dir erklären. Speisen gibt es doch gute und auch schlechte?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Ist aber wohl [B] die eine von beiden mehr als die andere eine Speise? Oder sind sie dieses, Speisen, beide auf gleiche Art, und darin um nichts unterschieden eine von der andern, dass sie Speisen sind, sondern nur darin, dass die eine von ihnen gut ist, die andere schlecht?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: So auch Getränke und alle andere Dinge, welche einerlei sind untereinander, dem einen davon aber zukommt, es gut zu sein, dem andern schlecht, die sind doch insofern nicht verschieden eins vom andern als sie einerlei sind? Wie ja gewiss auch von Menschen der eine gut ist, der andere schlecht?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Aber [C] ein Mensch, glaube ich, ist doch keiner von beiden mehr als der andere, weder der gute als der böse, noch der böse als der gute?

HIPPARCHOS: Darin hast du recht.

SOKRATES: Wollen wir nun also nicht eben so auch vom Gewinn denken, dass Gewinn doch auf gleiche Weise der gute ist und der schlechte?

HIPPARCHOS: Notwendig.

SOKRATES: Also gewinnt doch der eben, sowohl der den schlechten Gewinn hat, als der den guten. Denn als Gewinn zeigt sich ja keiner von beiden minder als der andere, wie wir zugestehen.

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Denn keiner von beiden hat weder das mehr noch minder an sich.

HIPPARCHOS: Freilich nicht.

SOKRATES: [D] Und wie könnte jemand irgendetwas mehr oder minder tun oder leiden vermöge eines solchen, welches keins von jenen beiden an sich hat?

HIPPARCHOS: Unmöglich.

SOKRATES: Da nun beide gleichermaßen Gewinne sind und vorteilhaft, so müssen wir nun auch noch dieses überlegen, weshalb du sie wohl beide Gewinne nennst, und was du gleiches an beiden siehst. So wie wenn du mich fragtest wegen des Vorigen, weshalb ich doch die guten und die schlechten Speisen auf gleiche Weise [E] Speisen nenne, ich dir sagen würde, weil beide trockne Leibesnahrung sind, darum tue ich es. Denn dass dies Speise ist, würdest auch du uns ja wohl zugestehen. Nicht wahr?

HIPPARCHOS: Ich gewiss.

SOKRATES: Und über das Getränk gäbe es dieselbe Art von Antwort, dass die flüssige Leibesnahrung, mag sie gut oder mag sie schlecht sein, [\[231 St.2 A\]](#) diesen Namen Getränk bekommt, und mit dem übrigen ebenso. Versuche nun also auch du mich nachzuahmen mit solcher Antwort. Der gute Gewinn und der schlechte Gewinn, behauptest du doch, sind beide Gewinn, was siehst du nun in beiden gleiches, weshalb doch auch der letztere Gewinn ist? Oder wenn du selbst nicht antworten kannst, so lasse mich reden und gib acht. Nennst du etwa jeden Erwerb Gewinn, den jemand erwirbt entweder ohne einigen Aufwand, oder doch so, dass er durch wenigeres mehreres erhält?

[B] HIPPARCHOS: Das, dünkt mich, nenne ich Gewinn.

SOKRATES: Meinst du auch dergleichen damit, wenn Jemand durch gute Bewirtung, die ihn nichts gekostet, sondern bei der er wohlgelebt hat, eine Krankheit erwirbt?

HIPPARCHOS: Nein beim Zeus, ich nicht.

SOKRATES: Wenn er aber Gesundheit erwürbe durch die Bewirtung, erwürbe er dann Gewinn oder Verlust?

HIPPARCHOS: Gewinn.

SOKRATES: Nicht das ist also Gewinn irgendetwas erwerben?

HIPPARCHOS: Freilich nicht.

SOKRATES: Wird nun nicht, wer Böses, oder auch wer nur kein Gutes erwirbt, [C] keinen Gewinn erwerben?

HIPPARCHOS: Mir leuchtet ein, nur wer Gutes.

SOKRATES: Wenn aber Übles, erwirbt er dann nicht Verlust?

HIPPARCHOS: Mich dünkt.

SOKRATES: Siehst du wohl wie du wiederum auf dasselbe zurückkommst? Der Gewinn erscheint als Gutes, der Verlust als übles.

HIPPARCHOS: Ich nun bin verlegen, was ich sagen soll.

SOKRATES: Nicht mit Unrecht bist du verlegen. Und beantworte mir auch noch dieses, wenn jemand durch Aufwand von Wenigem Mehreres erwirbt, das sagst du sei Gewinn?

HIPPARCHOS: Übles meine ich nicht, sondern, wenn einer durch Aufwand von wenigerem Gold oder Silber Mehreres bekommt.

SOKRATES: Darnach eben bin ich im Begriff zu fragen. Denn sage mir, wenn jemand durch Aufwendung der Hälfte Goldes dem Gewichte nach das zweifache an Silber bekommt, hat er Schaden oder Verlust bekommen?

HIPPARCHOS: Schaden ja wohl, o Sokrates. Denn statt des zwölffachen Gewichtes gilt ihm ja nun das Gold nur zweifaches.

SOKRATES: Aber er hat ja doch mehr bekommen. Oder ist das Zweifache nicht mehr als die Hälfte?

HIPPARCHOS: Dem Werte nach doch nicht Silber als Gold!

SOKRATES: Es muss also, [E] wie es scheint, beim Gewinn auch noch dieses hinzukommen, der Wert. Jetzt wenigstens sagst du, dass das Silber obgleich mehr, doch des Goldes nicht wert sei, das Gold aber obgleich weniger, sei doch mehr wert.

HIPPARCHOS: Das denke ich, verhält sich so.

SOKRATES: Was also etwas wert ist, dabei ist Gewinn, es sei nun klein oder groß, was aber nichts, dabei ist auch kein Gewinn?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Und etwas wert, heißt das etwas anderes als wert, dass man es habe?

HIPPARCHOS: Ja, dass man es habe.

SOKRATES: Und wert, dass man es habe, nennst du das Unnütze oder das Nützliche?

HIPPARCHOS: Das Nützliche doch wohl.

[\[232 St.2 A\]](#) SOKRATES: Ist nun das Nützliche nicht gut?

HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Kommt also nicht, du überaus beharrlicher Mann, der Gewinn uns nun schon zum dritten oder vierten Male als das Gute heraus?

HIPPARCHOS: Es scheint.

SOKRATES: Erinnerst du dich auch wohl, woher diese Erklärung uns gekommen ist?

HIPPARCHOS: Ich glaube wenigstens.

SOKRATES: Wenn etwa nicht, so will ich dich erinnern. Du bestrittest mir die Guten wollten nicht jeden Gewinn gewinnen, sondern nur den guten, den schlechten aber nicht?

[B*] HIPPARCHOS: Ja.

SOKRATES: Hat nun nicht jetzt das Gespräch uns genötigt, jeden Gewinn, groß und klein, für gut anzuerkennen?

HIPPARCHOS: Genötigt freilich, o Sokrates, hat es mich mehr als überzeugt.

SOKRATES: Vielleicht dass es dich in der Folge auch noch überzeugt. Für jetzt also, du magst nun überzeugt sein, oder wie es um dich stehen mag, gibst du uns doch zu, dass jeder Gewinn gut ist, kleiner und größer.

HIPPARCHOS: Das gebe ich zu.

SOKRATES: Auch dass alle gute Menschen alles Gute wollen, gestehst du das zu oder nicht?

HIPPARCHOS: Ich gestehe es zu.

SOKRATES: Du aber sagtest von den Schlechten, dass sie jeden Gewinn liebten, kleinen und großen?

HIPPARCHOS: Das sagte ich.

[C*] SOKRATES: Also wären nach deiner Rede alle Menschen gewinnsüchtig, die Guten und die Schlechten?

HIPPARCHOS: So erscheint es.

SOKRATES: Nicht mit Recht also, schmäht einer einen andern, wenn er ihm vorwirft, er sei gewinnsüchtig. Denn wer so schmäht, ist selbst eben ein solcher.

HIPPIAS MAIOR.

Der größere Dialog.

(De pulchro)

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke, zweiten Teiles dritter Band, dritte Auflage, Berlin 1861,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.*

[\[281 St.3 A\]](#) SOKRATES: O herrlicher und weiser Hippias, wie seit gar langer Zeit kommst du uns endlich einmal wieder nach Athen!

HIPPIAS: Ich hatte eben nicht Muße, Sokrates. Denn wenn Elis irgendetwas auszurichten hat bei einer andern Stadt, so kommt sie immer unter allen Bürgern zuerst zu mir und wählt mich zum Gesandten, weil sie mich für den besten Beurteiler und Berichterstatter dessen hält, was von jeder Stadt vorgetragen wird. So bin ich schon oft auch zu andern Städten abgeschickt worden, am meisten aber, und in den meisten [B] und wichtigsten Angelegenheiten nach Lakedaïmon. Daher komme ich denn, was dich wundert, nicht häufig in diese Gegenden.

SOKRATES: Soviel hat es auf sich, Hippias, in der Tat ein weiser und vollkommener Mann zu sein! Denn du kannst sowohl für dich viel Geld von den jungen Leuten nehmen, wofür du ihnen doch noch mehr leistest als du nimmst, als auch wiederum in öffentlichen Angelegenheiten vermagst du deiner Vaterstadt nützlich zu sein, wie es der Muss, der nicht gering geschätzt werden will, sondern in großem Ansehen stehen bei den Leuten. Jedoch, o Hippias, was mag wohl die Ursache sein, dass jene Alten, deren [C] Namen so hoch berühmt sind ihrer Weisheit wegen, Pittakos und Bias und Thales, der Milesier, und auch noch die Späteren bis auf den Anaxagoras herab, entweder alle oder doch die meisten sich aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben?

HIPPIAS: Was anders meinst du wohl, Sokrates, als dass sie es nicht fähig waren, und nicht geschickt, beides mit ihrer Einsicht zu umfassen, die allgemeinen Angelegenheiten und ihre besonderen.

SOKRATES: Also, beim Zeus, sollen wir, wie die anderen Künste zugenommen haben und, mit den heutigen Meistern verglichen, die alten [D] nur schlecht sind, ebenso so auch von eurer, der Sophisten, Kunst sagen, dass sie fortgeschritten ist, und dass die alten Weisen gegen euch nur schlecht sind?

HIPPIAS: Allerdings vollkommen richtig ist das.

SOKRATES: Wenn uns also jetzt Bias wieder auflebte, so würde er lächerlich [\[282 St.3 A\]](#) erscheinen neben euch, eben wie die Bildhauer sagen, dass wenn Dädalos jetzt lebte und dergleichen Werke bildete, als durch welche er berühmt geworden ist, man ihn auslachen würde?

HIPPIAS: Es verhält sich allerdings, Sokrates, so wie du sagst. Indes pflege ich meines Teils die Alten und die vor uns waren auch vor den jetzigen, und mehr als sie, zu preisen, aus Scheu vor der Abgunst der Lebenden und aus Furcht vor dem Zorn der Verstorbenen.

SOKRATES: Ganz richtig, o Hippias, meinst und bedenkst du es, wie mir scheint. Und ich muss es dir bezeugen, dass du recht hast und dass eure Kunst wirklich so weit fortgeschritten ist, [B]

dass ihr nun auch die öffentlichen Angelegenheiten zu behandeln versteht neben euren besonderen. Denn da ist der Sophist Gorgias, der Leontiner, hierhergekommen von Staats wegen von zu Hause als Gesandter, also doch als der tüchtigste unter allen Leontinern um die öffentlichen Angelegenheiten zu betreiben, und hat sich sowohl den Ruhm erworben vor dem Volke ganz vortrefflich gesprochen zu haben, als auch dadurch, dass er sich auch anderswo hören lässt, und den Jünglingen Unterricht gibt, vieles Geld verdient und empfangen hat in dieser Stadt. Auch, wenn du willst, unser Freund Prodikos ist nicht nur sonst öfters in öffentlichen Angelegenheiten hier gewesen, sondern auch noch das letzte mal ganz neuerlich kam er von Staatswegen aus Kea, [C] und hat sich nicht nur durch eine Rede vor dem Rate großen Ruhm erworben, sondern ebenfalls auch vor andern sich hören lassen, und die Jünglinge um sich versammelt, und damit wer weiß wieviel Geld gewonnen. Von jenen Alten aber begehrte keiner je Geld zu verdienen als Lohn, noch auch sich hören zu lassen vor allerlei Leuten mit seiner Weisheit. So einfältig waren sie, und merkten nicht einmal wieviel Geld das wert wäre. Diese beiden aber haben jeder mehr Geld mit ihrer Weisheit verdient [D] als irgendein anderer Meister welcher Kunst du willst, und noch vor ihnen Protagoras ebenfalls.

HIPPIAS: Du weißt noch gar nicht das rechte von dieser Sache, Sokrates. Denn wenn du wüsstest, wieviel Geld ich verdient habe, würdest du dich erst wundern. Anderes übergehe ich, aber ich kam einst nach Sikilien als eben Protagoras sich dort aufhielt, der sehr berühmt und älter war als ich, und dort habe ich, der viel jüngere, in ganz kurzer Zeit mehr als hundert und fünfzig Minen verdient, ja in einem einzigen ganz kleinen Städtchen Inykos mehr als zwanzig Minen. Und dies brachte ich [E] mit nach Hause als ich zurückkam, und gab es meinem Vater, so dass er und alle meine Landsleute sich wunderten und erstaunten. Ja ich glaube, dass ich mehr Geld verdient habe als irgendwelche zwei Sophisten du sonst willst zusammen.

SOKRATES: Das ist ja ein herrlicher und großer Beweis der Weisheit, Hippias, deiner eigenen [\[283 St.3 A\]](#) sowohl wie überhaupt der unserer jetzigen Männer, wie weit sie die Alten übertreffen. Denn die Früheren beschreibt man doch als sehr dumm, nach deiner Rede. Gleich dem Anaxagoras, sagt man, sei ganz das Gegenteil begegnet wie euch, er habe nämlich ein großes Vermögen, was ihm hinterlassen worden, ganz vernachlässigt und alles verloren, so unverständlich habe er die Weisheit getrieben. Und ähnliches erzählt man auch von andern unter den Alten. Dies dünkt mich also ein schöner Beweis, den du bebringst für die heutige Weisheit im Vergleich mit [B] der früheren, und viele sind gewiss derselben Meinung, dass nämlich der Weise vor allem müsse für sich selbst weise sein. Und davon ist ja die natürliche Erklärung, wer das meiste Geld verdient.

Doch hiervon sei es nun genug. Das sage mir aber, wo hast du wohl das meiste Geld verdient unter allen Städten in die du zu gehen pflegst? Doch wohl gewiss in Lakedaïmon, wo du auch am öftersten warst?

HIPPIAS: Nein, beim Zeus, Sokrates.

SOKRATES: Wie denn? Wohl gar am wenigsten?

HIPPIAS: Ganz und gar nichts, niemals.

[C] SOKRATES: Erstaunlich ist ja das und unbegreiflich, o Hippias. Denn sage mir doch, ist deine Weisheit nicht eine solche, dass sie die, welche mit ihr umgehen und sie erlernen in der Tugend weiter bringt?

HIPPIAS: Gar sehr, Sokrates.

SOKRATES: Also der Inykiner Söhne konntest du wohl besser machen, bei den Spartanern aber vermochtest du es nicht?

HIPPIAS: Das nun ganz und gar nicht.

SOKRATES: Also haben wohl die Sikelier Lust besser zu werden, die Lakedaïmonier aber nicht?

HIPPIAS: Auf alle Weise, o Sokrates, auch die Lakedaïmonier.

SOKRATES: So vermieden sie wohl aus Geldmangel deinen Umgang?

[D] HIPPIAS: Keineswegs, denn dessen haben sie genug.

SOKRATES: Was kann das also wohl sein, dass obschon sie Lust haben und auch Geld und du im Stande bist ihnen den größten Nutzen zu schaffen, sie dich nicht mit Geld beladen entlassen? Aber wie ist es damit, ob nicht die Lakedaimonier ihre Söhne selbst besser als du unterrichten mögen? Oder wollen wir dies so erklären, und gibst du es zu?

HIPPIAS: Nicht im Mindesten.

SOKRATES: Warst du nun in Lakedaimon nicht im Stande, die jungen Leute zu überreden, dass sie durch den Umgang mit dir bessere Fortschritte in der Tugend machen würden, als durch den mit den Ihrigen? [E] Oder vermochtest du nicht ihre Väter zu überreden, dass sie lieber dir ihre Söhne übergeben müssten, als sich ihrer selbst annehmen, wenn ihnen irgend an ihnen gelegen wäre? Denn missgönnt werden sie es doch wohl ihren Söhnen nicht haben, dass sie so vortrefflich würden als möglich?

HIPPIAS: Das glaube ich wohl nicht, dass sie es ihnen missgönnten!

SOKRATES: Und gut regiert ist doch Lakedaimon?

HIPPIAS: Wie sollte es nicht.

SOKRATES: Und in wohl regierten Staaten [\[284 St.3 A\]](#) ist doch das Allergeachtetste die Tugend?

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Und eben sie verstehst du besser als irgendjemand anderen Menschen beizubringen?

HIPPIAS: Bei weitem besser.

SOKRATES: Wer nun am besten verstünde die Reitkunst zu lehren, würde der nicht unter allen hellenischen Ländern am meisten in Thessalien geehrt und belohnt werden, und wo man sich sonst auf diese Sache vorzüglich legte?

HIPPIAS: Wahrscheinlich doch.

SOKRATES: Und wer diejenigen Kenntnisse beizubringen weiß, die am meisten förderlich sind zur Tugend, der wird nicht in Lakedaimon am meisten geehrt werden, und das meiste Geld verdienen [B] wenn er will, und in andern hellenischen Städten welche gut regiert werden, sondern mehr, meinst du, in Sikilien, Freund, und in Inykos? Das sollen wir glauben, Hippias? Denn wenn du es sagst, muss man es glauben.

HIPPIAS: Es ist eben nicht hergebracht bei den Lakedaimoniern, o Sokrates, an ihren Einrichtungen zu rühren oder anders als nach der bestehenden Weise ihre Söhne zu unterrichten.

SOKRATES: Wie sagst du? Es ist nicht hergebracht bei den Lakedaimoniern richtig zu handeln, sondern Fehler zu begehen?

HIPPIAS: Das möchte ich nicht behaupten, Sokrates.

SOKRATES: Würden sie denn nicht richtig handeln, wenn sie ihre jungen Leute besser und nicht schlechter unterrichteten?

HIPPIAS: Richtig allerdings. Allein, einen ausländischen Unterricht [C] zu geben, entspricht bei ihnen nicht dem Gesetz. Denn das wisse nur, wenn irgendjemand jemals dort mit dem Unterricht der Jugend Geld verdient hätte, so würde ich bei weitem das meiste verdient haben. Sie mögen mich wenigstens sehr gern reden hören und loben mich. Aber wie gesagt, das Gesetz gestattet es nicht.

SOKRATES: Das Gesetz aber, Hippias, meinst du denn, das sei ein Verderben für den Staat oder ein Nutzen?

HIPPIAS: Gegeben wird das Gesetz, glaube ich, allerdings des Nutzens wegen, bisweilen aber schadet doch, wenn es schlecht gegeben wird, auch das Gesetz.

SOKRATES: Wie? Die die Gesetze anordnen, setzen die sie nicht ein als das größte Gut für den Staat, und ist es nicht ohne dieses unmöglich, in guter Ordnung zu leben?

[D] HIPPIAS: Ganz recht.

SOKRATES: Wenn also die, welche unternehmen Gesetze zu geben, das Gute verfehlen, so haben sie ja auch das Gesetz und das Gesetzliche verfehlt. Oder wie meinst du?

HIPPIAS: Wenn man es recht genau nimmt, Sokrates, ist es allerdings so, allein die Menschen pflegen doch nicht so zu reden.

SOKRATES: Welche, Hippias, die Kundigen oder die Unkundigen?

HIPPIAS: Die Leute.

SOKRATES: Sind diese wohl des Wahren kundig, die Leute?

HIPPIAS: Wohl nicht.

SOKRATES: Aber die Kundigen werden doch wohl gewiss das Nützlichere für in Wahrheit gesetzmäßiger als das Unnützere halten, und zwar allen Menschen. Oder gibst du das [E] nicht zu?

HIPPIAS: Für in Wahrheit gesetzmäßiger, ja das gebe ich zu.

SOKRATES: Und es ist doch und verhält sich wirklich so, wie die Kundigen dafür halten?

HIPPIAS: Allerdings.

SOKRATES: Nun ist es ja aber für die Lakedaimonier wie du behauptest nützlicher, nach deiner, [\[285 St.3 A\]](#) obgleich ausländischen, Anweisung erzogen zu werden, als nach der einheimischen.

HIPPIAS: Und darin habe ich gewiss recht.

SOKRATES: Und dass das Nützlichere auch das Gesetzmäßigere ist, auch dieses behauptest du, Hippias?

HIPPIAS: Das sagte ich.

SOKRATES: Nach deiner Rede also ist es für die Söhne der Lakedaimonier auch gesetzmäßiger von dem Hippias unterwiesen zu werden, von ihren Vätern aber, das wäre das Gesetzwidrigere, wenn sie doch in der Tat durch dich werden besser gefördert werden.

HIPPIAS: Das werden sie wahrlich besser, Sokrates.

SOKRATES: Gesetzwidrig also handeln die Lakedaimonier, wenn sie dir nicht Geld geben und dir ihre Söhne überlassen.

HIPPIAS: Das gebe ich zu, denn du scheinst zu meinem [B] Vorteil zu reden, und dem darf ich ja nicht widersprechen.

SOKRATES: Als Gesetzwidrige also finden wir die Lakedaimonier, und zwar in den wichtigsten Dingen, da sie doch sonst für die Rechtlichsten gelten. Und dich also, bei den Göttern, loben sie, o Hippias, und hören dich gern reden, wovon doch? Oder gewiss davon, was du am besten verstehst, von den Sternen und dem was am Himmel vorgeht?

HIPPIAS: Keineswegs. Das mögen sie gar nicht leiden.

SOKRATES: Aber von der Geometrie mögen sie gern etwas hören?

[C] HIPPIAS: Mitnichten. Denn viele von ihnen, um es mit einem Worte zu sagen, können nicht einmal zählen.

SOKRATES: Daran ist also nicht zu denken, dass sie dir zuhören sollten, wenn du dich in schwierigen Ausarbeitungen zeigst?

HIPPIAS: Gar nicht, beim Zeus.

SOKRATES: Aber jenes, was unter allen Menschen du am genauesten zu bestimmen verstehst, von den Eigenschaften der Buchstaben und Silben, der Tonverhältnisse und Silbenmaße?

HIPPIAS: Was sprichst du Guter, von Tonverhältnissen und Buchstaben?

SOKRATES: Aber was ist es denn, wobei sie dir gern zuhören und weshalb sie dich loben? Sage es [D] mir doch selbst, da ich es nicht finde.

HIPPIAS: Wenn ich ihnen spreche von den Geschlechtern der Heroen sowohl als der Menschen, und von den Niederlassungen, wie vor alters die Städte sind angelegt worden, und alles überhaupt was zu den Altertümern gehört, das hören sie am liebsten, so dass ich um ihretwillen genötigt worden bin, dergleichen Dinge zu erforschen und zu lernen.

SOKRATES: Beim Zeus, Hippias, da ist es ja ein Glück für dich, dass es [E] den Lakedaimoniern nicht auch Vergnügen macht, wenn ihnen jemand alle unsere Archonten vom Solon an herzählt. Denn sonst hättest du viel Mühe um sie zu lernen.

HIPPIAS: Woher, Sokrates? Wenn ich fünfzig Namen einmal höre, kann ich sie behalten.

SOKRATES: Ist das wahr? Ich bedachte nicht, dass du auch die Gedächtniskunst besitzt, und merke nun wohl, dass die Lakedaimonier recht haben, dich gern zu hören, da du so viel weißt, [\[286 St.3 A\]](#) und dass sie sich deiner bedienen wie die Kinder der alten Mütterchen um ihnen allerlei anmutiges zu erzählen.

HIPPIAS: Ja, aber beim Zeus, Sokrates, auch von allen löblichen und schönen Kenntnissen und Fertigkeiten, deren sich die Jugend befleißigen müsse, habe ich noch neuerlich dort mit großem Ruhme gesprochen. Denn ich habe eine gar herrliche Rede darüber aufgesetzt, die auch sonst, besonders aber was die Worte betrifft, vortrefflich gestellt ist. Die Einkleidung und der Anfang der Rede aber ist so: Nachdem Troja eingenommen worden, heißt es in der Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, welches die rechten Übungen wären, [B] die ein junger Mann üben müsse um zu großem Ruhme zu gelangen. Darauf wird denn Nestor redend eingeführt und gibt ihm gar viel Löbliches und gar Schönes an die Hand. Diese Rede habe ich dort vorgetragen und werde sie auch hier vortragen übermorgen in des Pheidestratos Schule und noch viel anderes Hörenswürdiges. Denn Eudikos, der Sohn des Apemantos, hat mich hierum gebeten. Stelle du dich nur auch ein und bringe noch andere mit, die auch im Stande sind, was geredet wird, zu beurteilen.

SOKRATES: Das soll geschehen, so Gott will, Hippias. Jetzt aber beantworte mir [C] nur ein wenig von hiervon, was du mir zur rechten Zeit in Erinnerung gebracht hast. Denn neulich, bester Mann, hat mich einer recht in Verlegenheit gesetzt, als ich an gewissen Reden einiges tadelte als schlecht, anderes lobte als schön, indem er mich, und das ganz spöttisch, so etwa fragte: Aber woher Sokrates, weißt du mir denn was schön ist und was schlecht? Denn sprich, könntest du wohl sagen was das Schöne ist? Da ward ich mit meiner Unfähigkeit verlegen, und wusste nicht gehörigerweise zu antworten. Wie [D] ich nun weggegangen war aus der Versammlung schmähte und zürnte ich mir selbst und drohte, dass wo ich zuerst einem von euch Weisen begegnete, den wollte ich hierüber hören, und wenn ich es wohl aufgefasst und durchgedacht hätte, wollte ich wieder zu dem Frager hingehen um die Rede durchzufechten. Nun kamst du mir also, wie gesagt, ganz gelegen, und belehre mich nur gründlich über das Schöne selbst was es ist, und suche es mir so genau als möglich zu beantworten, [E] damit ich nicht, wenn ich das zweite Mal wieder zu Schanden werde, mir Gelächter bereite. Denn du weißt es gewiss genau, und es ist wohl nur etwas Geringes unter den vielen Kenntnissen die du besitzt.

HIPPIAS: Etwas gar geringes, o Sokrates, und nichts wert muss ich dir sagen.

SOKRATES: Also werde ich es leicht lernen, und niemand wird mich mehr widerlegen.

HIPPIAS: Niemand gewiss, sonst bestände ich mit meiner Sache schlecht, und es wäre gar [\[287 St.3 A\]](#) nichts damit.

SOKRATES: Herrlich bei der Hera, Hippias, wenn wir den Mann bezwängen. Aber hindert es dich wohl nicht, wenn ich es jenem nachtue, und wenn du mir geantwortet hast, der Rede etwas anzuhaben suche, damit du es mir desto gründlicher beibringest? Denn vielleicht verstehe ich

mich etwas auf Einwendungen, wenn es dir also keinen Unterschied macht, so will ich dir Einwendungen machen, damit ich desto fester und sicherer werde in der Sache.

HIPPIAS: Tue das nur. Denn wie ich schon sagte, diese Frage ist gar nichts großes, und ich wollte dich viel schwereres als dieses beantworten lehren, so dass dich [B] kein Mensch sollte widerlegen können.

SOKRATES: O welche herrliche Verheißung! Wohlan denn, weil du es so willst, so lasse mich so gut als möglich jenen vorstellen und versuchen dich zu fragen. Wenn du ihm als jene Rede vorgetragen hättest, deren du erwähnst, die von den schönen Übungen und Kenntnissen, so würde er dich, wenn du geendigt hättest, nach nichts anderem eher fragen als eben nach dem Schönen, denn das ist so seine Art, und würde sagen, o du Gast aus Elis, sind nicht die Gerechten durch die Gerechtigkeit gerecht? Antworte also [C] Hippias, als ob jener dich fragte.

HIPPIAS: Ich werde antworten, allerdings durch die Gerechtigkeit.

SOKRATES: Also ist dieses doch etwas, die Gerechtigkeit?

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Und die Weisen sind durch die Weisheit weise, und alles Gute durch das Gute gut?

HIPPIAS: Wie anders?

SOKRATES: So nämlich, dass dieses alles etwas ist, und keineswegs doch, dass es nichts wäre?

HIPPIAS: Gewiss, dass es etwas ist.

SOKRATES: Ist also nicht auch alles Schöne durch das Schöne schön?

HIPPIAS: Ja durch das Schöne.

SOKRATES: Welches also doch auch etwas ist?

HIPPIAS: Allerdings etwas. Aber was will er nur?

SOKRATES: So [D] sage mir denn, du Gast, wird er sprechen, was ist denn dieses, das Schöne?

HIPPIAS: Will der nun nicht wissen, wer dieses fragt, Sokrates, was schön ist?

SOKRATES: Nein dünkt mich, sondern was das Schöne ist, Hippias.

HIPPIAS: Und wie ist denn dies verschieden von jenem?

SOKRATES: Dünkt es dich etwa gar nicht verschieden?

HIPPIAS: Nein gar nicht.

SOKRATES: Du weißt es freilich gewiss besser. Indes sieh nur, Guter, er fragt dich ja nicht was schön ist, sondern was das Schöne ist.

HIPPIAS: Ich verstehe, [E] Guter, und ich will ihm beantworten was das Schöne ist, und er soll gewiss nichts dagegen haben. Nämlich wisse nur, Sokrates, wenn ich es dir recht sagen soll, ein schönes Mädchen ist schön.

SOKRATES: Herrlich, o Hippias, beim Hunde, und sehr annehmlich hast du geantwortet. Also nicht wahr, wenn ich dies antworte, werde ich die Frage beantwortet haben, und zwar richtig, [\[288 St.3 A\]](#) und werde nicht widerlegt werden?

HIPPIAS: Wie sollte dir wohl widerlegt werden, o Sokrates, was alle ebenso meinen, und wovon dir alle, die es hören, bezeugen werden, dass es richtig ist?

SOKRATES: Wohl! Freilich auch! Aber lasse mich doch, Hippias, noch einmal für mich selbst überdenken was du sagst. Jener wird mich so ungefähr fragen: Komm Sokrates, und antworte mir. Alles das was du schön nennst, wird, wenn das Schöne selbst was doch ist, schön sein? Und darauf werde ich antworten, wenn eine schöne Jungfrau schön ist, ist alles jenes schön.

HIPPIAS: Glaubst du also, [B] er werde wagen dich zu widerlegen, dass das nicht schön ist, was du anführst, oder wenn er es wagt, werde er sich nicht lächerlich machen?

SOKRATES: Dass er es wagen wird, Bester, weiß ich gewiss, ob er sich aber, wenn er es wagt, lächerlich machen wird, das muss die Sache zeigen. Was er indes sprechen wird, will ich dir wohl sagen.

HIPPIAS: So sage es denn.

SOKRATES: Wie sinnig du bist, Sokrates, wird er sagen, eine schöne Stute aber, ist die nicht schön, die doch der Gott selbst im Orakel gelobt hat? Was sollen wir sagen, Hippias? [C] Müssen wir nicht sagen auch eine Stute sei schön, eine schöne nämlich? Denn wie wollten wir es wagen zu leugnen, dass etwas Schönes nicht schön sei?

HIPPIAS: Du hast recht, Sokrates, und ganz richtig hat auch der Gott dieses gesagt. Denn sehr schöne Stuten gibt es bei uns.

SOKRATES: Wohl, wird er also sagen. Aber wie eine schöne Leier, ist die nicht schön? Sollen wir es bejahen, Hippias?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Darauf, ich kann es mir recht denken, denn ich kenne seine Weise, wird er sagen: Aber, du Bester, wie? Eine schöne Kanne ist die nicht schön?

HIPPIAS: O Sokrates, wer ist der Mensch? Wie ungeschliffen muss er sein, dass er so gemeine Dinge vorzubringen wagt [D] bei einer ernsthaften Sache?

SOKRATES: Es ist ebenso einer, Hippias, gar kein feiner Mann, sondern so aus dem Haufen, der sich um nichts kümmert, als um das Wahre. Aber antworten müssen wir ihm doch schon, und also trage ich vor. Wenn die Kanne von einem guten Töpfer gedreht ist, hübsch glatt und rund und dann schön gebrannt, wie es solche schöne Kannen gibt zweihenklige, von denen die sechs Maß halten, welche sehr schön sind, wenn er eine solche Kanne meint, werden wir wohl gestehen müssen, dass sie schön ist. Denn wie sollten wir sagen, dass etwas Schönes nicht schön sei?

[E] HIPPIAS: Das wollen wir auch nicht, Sokrates.

SOKRATES: Also, wird er sagen, auch eine schöne Kanne ist schön? Antworte.

HIPPIAS: Allein, o Sokrates, es verhält sich glaube ich so. Auch ein solches Gefäß ist freilich schön, wenn es schön gearbeitet ist, aber die ganze Sache verdient nicht mit dazu gezählt zu werden als etwas Schönes im Vergleich mit Pferden, Mädchen und allem sonstigem Schönen.

SOKRATES: Wohl! Nun verstehe ich, [\[289 St.3 A\]](#) Hippias, dass wir dem, welcher dergleichen fragt, so entgegenen müssen: Weißt du denn nicht Mensch, dass Herakleitos recht hat, dass der schönste Affe hässlich ist, mit dem menschlichen Geschlecht verglichen? Und so ist auch die schönste Kanne hässlich, mit Mädchen verglichen, wie der weise Hippias sagt. Nicht so, Hippias?

HIPPIAS: Ganz vortrefflich, o Sokrates, hast du da geantwortet.

SOKRATES: Höre nur. Hierauf nämlich, weiß ich gewiss, wird er sagen: Wie aber, Sokrates, wenn jemand nun die Mädchen im Allgemeinen mit den Göttinnen vergleiche, wird es ihnen nicht eben so ergehen, [B] wie den Kannen im Vergleich mit den Mädchen? Wird nicht das schönste Mädchen hässlich erscheinen? Oder sagt nicht Herakleitos, den du selbst angeführt hast, ganz dasselbige, dass der weiseste Mensch gegen Gott nur als ein Affe erscheinen wird, sowohl an Weisheit als Schönheit und allem übrigen? Sollen wir das zugeben, Hippias, dass das schönste Mädchen mit Göttinnen verglichen hässlich ist?

HIPPIAS: Wer könnte dem wohl widersprechen, Sokrates?

SOKRATES: Wenn wir ihm nun das zugeben, [C] wird er lachen und sagen: Besinnst du dich wohl, Sokrates, was du bist gefragt worden? — Freilich werde ich sagen, was nämlich das Schöne selbst eigentlich ist. — Und also, wird er sagen, nach dem Schönen gefragt antwortest du etwas, was, wie du selbst sagst, um nichts mehr schön ist als hässlich? — Das scheint freilich so, werde ich sagen. Oder was rätst du mir, Lieber, dass ich sagen soll?

HIPPIAS: Dasselbe, rate ich. Denn dass das menschliche Geschlecht im Vergleich mit den Göttern nicht schön ist, darin hat er ganz recht.

SOKRATES: Wenn ich dich nun von Anfang an gefragt hätte, wird er sagen, was ist wohl schön und auch hässlich, [D] und du hättest mir ebenso geantwortet, hättest du dann nicht recht geantwortet? Und dünkt dich noch immer das Schöne selbst, wodurch alles andere verschönt wird und als schön erscheint, wenn jener Begriff ihm zukommt, dünkt dich das noch immer ein Mädchen zu sein oder ein Pferd oder eine Leier?

HIPPIAS: Aber Sokrates, wenn er darnach fragt, das ist ja am allerleichtesten zu beantworten, was das Schöne ist, wodurch alles verschönt wird, und wenn jenes ihm zukommt, als schön erscheint. Der Mensch ist gewiss ganz einfältig und versteht nichts von schönen Sachen. Denn wenn du ihm antwortest: Dieses Schöne, wonach du fragst, ist nichts anders [E] als das Gold, so wird er in die Enge gebracht sein und nicht weiter versuchen dich zu widerlegen. Denn das wissen wir ja alle, dass wo dieses nur hinkommt, alles wenn es auch vorher noch so hässlich war, schön erscheint, wenn es durch Gold verschönt ist.

SOKRATES: Du kennst den Mann nicht, Hippias, wie unartig er ist und nicht etwas annimmt.

HIPPIAS: Wie so das, Sokrates? Denn was richtig gesagt ist muss er doch annehmen, [\[290 St.3 A\]](#) und wenn er es nicht annimmt macht er sich lächerlich.

SOKRATES: Doch aber wird er gewiss diese Antwort, o Bester, nicht nur nicht annehmen, sondern mich gar durchziehen und sagen: Du ganz Vernagelter, hältst du etwa den Pheidias für einen schlechten Meister? Da werde ich, denke ich, sagen, das täte ich keineswegs.

HIPPIAS: Und daran wirst du ganz recht sagen, o Sokrates.

SOKRATES: Ganz recht freilich. Aber wenn ich dann zugegeben habe, dass Pheidias ein trefflicher Künstler ist, wird jener sagen: Und du glaubst also, dass Pheidias das Schöne, was du mir nennst, nicht gekannt habe? — Da werde ich fragen: Wie so? — [B] Weil er, so wird er antworten, seiner Athene die Augen nicht golden gemacht hat, auch sonst weder das Angesicht noch Hände und Füße, wenn es doch golden am schönsten würde erschienen sein, sondern elfenbeinern. Offenbar hat er das aus Einfalt verfehlt, weil er nicht wusste, dass Gold das ist, was alles schön macht, wo es hinkommt. Wenn er nun das sagt, was sollen wir ihm antworten, Hippias?

HIPPIAS: Das ist nicht schwer. Wir wollen sagen, er hätte recht getan. Denn Elfenbeinernes, denke ich, ist auch schön.

SOKRATES: Weshalb aber, wird er dann sagen, hat er nicht die Pupillen auch elfenbeinern gemacht, sondern steinern, und einen, soviel nur möglich [C] dem Elfenbein ähnlichen, Stein dazu aufgefunden. Ist etwa auch ein schöner Stein schön? Sollen wir es bejahen, Hippias?

HIPPIAS: Wir wollen es bejahen, wenn er nämlich schicklich ist.

SOKRATES: Wenn aber nicht schicklich, dann hässlich? Soll ich das zugeben, oder nicht?

HIPPIAS: Gib es zu. Wenn er nicht schicklich ist.

SOKRATES: Wie aber das Elfenbein und das Gold, wird er sagen, du Weiser, werden nicht auch diese, nur wenn sie sich schicken, machen dass etwas schön erscheint, wenn aber nicht, hässlich? Wollen wir das leugnen, oder wollen wir gestehen, daran habe er recht?

HIPPIAS: Das können wir ja zugeben, das was sich [D] für jedes schickt, das macht jedes schön.

SOKRATES: Wenn nun aber jemand, wird er sagen, in der schönen Kanne, von der wir vorher sprachen, schönen Hirsebrei kocht, schickt sich dann ein goldener Rührlöffel dazu oder einer von Feigenholz?

HIPPIAS: Herakles, was für ein Mensch ist das, Sokrates! Willst du mir nicht sagen wer er ist?

SOKRATES: Du kennst ihn ja doch nicht, wenn ich dir auch den Namen sage.

HIPPIAS: Dafür kenne ich ihn doch nun schon, dass es ein dummer Mensch ist.

SOKRATES: Schwer ist ihm beizukommen, o Hippias. Aber doch, welcher Rührlöffel, wollen wir sagen, schicke sich für den Hirsebrei und die Kanne? [E] Offenbar doch der von Feigenholz? Denn er gibt nicht nur dem Hirsebrei einen besseren Geruch, Freund, sondern zugleich sind wir auch sicher, dass er uns nicht die Kanne zerschlägt und den Hirsebrei verschüttet und das Feuer auslöscht, und die, welche bewirtet werden sollen um ein gar schönes Gemüse bringt. Der goldene aber könnte das alles tun, so dass [\[291 St.3 A\]](#) mich dünkt, wir müssen sagen, der Rührlöffel von Feigenholz schicke sich besser als der goldene, wenn du nicht etwas anderes meinst.

HIPPIAS: Freilich schickt sich der besser, Sokrates, aber ich möchte doch mit einem Menschen kein Gespräch führen, der nach solchen Dingen fragt.

SOKRATES: Da hast du auch recht, Lieber. Denn für dich schickt es sich wohl nicht, dich mit solchen Wörtern zu befassen, der du so schön bekleidet bist, und so schön beschuht, und berühmt in jeder Art von Weisheit unter allen Hellenen, mir aber macht es nichts aus mich mit dem Menschen abzugeben. Lehre du mich also nur ein, und antworte mir zu Liebe. Wenn also der [B] von Feigenholz sich besser schickt als der goldene, wird der Mensch sagen, so muss er ja wohl auch schöner sein, da du ja einmal zugegeben hast, o Sokrates, dass das schickliche schöner ist als das nicht schickliche? Also wollen wir zugeben, Hippias, der von Feigenholz sei schöner als der goldene?

HIPPIAS: Soll ich dir sagen, Sokrates, was du sagen musst, dass das Schöne sei, um ihn von allen diesen Weitläufigkeiten abzubringen?

SOKRATES: Allerdings, nur ja nicht bevor du mir erst gesagt hast, welcher von den beiden Rührlöffeln, von denen ich vorhin sagte, ich antworten soll, dass der schickliche und schönere sei?

HIPPIAS: [C] Wenn du willst, so antworte ihm denn, der aus Feigenholz gearbeitete.

SOKRATES: Nun sage mir also, was du eben sagen wolltest. Denn aus dieser Antwort, die ich geben soll, dass das Schöne Gold sei, kommt mir, wie es scheint, heraus, dass Gold um nichts schöner ist als ein Stück Feigenholz. Jetzt aber, was willst du wiederum erklären, dass das Schöne sei?

HIPPIAS: Das will ich dir sagen. Denn du dünkst mich darauf auszugehen, ein solches Schönes zu antworten, was niemals irgendwo irgendjemanden hässlich erscheinen kann.

SOKRATES: Eben das, Hippias, und damit hast du es recht getroffen.

HIPPIAS: So höre denn. [D] Und merke dir, dass wenn hingegen jemand noch etwas einzuwenden hat, ich dann sagen will, dass ich gar nichts verstehe.

SOKRATES: Sage es nur geschwind, bei den Göttern.

HIPPIAS: Ich sage also, dass es immer für jeden und überall das Schönste ist, wenn ein Mann reich, gesund, geehrt unter den Hellenen, in einem hohen Alter, und, nachdem er seine verstorbenen Eltern ansehnlich bestattet, selbst wiederum von seinen Kindern schön und prachtvoll begraben wird.

SOKRATES: Hui, o Hippias, wahrlich wunderbar und herrlich und deiner würdig hast du da gesprochen! Und, bei der Hera, ich freue mich über dich. Denn du scheinst mit dem besten Willen soviel du nur vermagst [E] mir zu Hilfe zu kommen. Allein den Mann treffen wir doch nicht, sondern nun wird er uns erst am ärgsten auslachen, das wisse nur.

HIPPIAS: Das wäre doch ein schlechtes Lachen, Sokrates. Denn wenn er hingegen zwar nichts zu sagen weiß, aber doch lacht, so lacht er sich selbst aus, und wird von allen, [\[292 St.3 A\]](#) die zugegen sind, belacht werden.

SOKRATES: Vielleicht steht es so. Vielleicht aber wird er mich, mir ahnt so etwas, über diese Antwort am Ende nicht nur auslachen.

HIPPIAS: Sondern was denn?

SOKRATES: Ja, wenn er gerade einen Stock hat, und ich mich nicht hüte und ihm aus dem Wege gehe, so wird er suchen, mir tüchtig beizukommen.

HIPPIAS: Was sagst du? Ist der Mensch dein Herr, dass er so etwas tun kann, ohne dass es ihm übel bekomme und er Strafe leiden müsse? Oder gibt es kein Recht in eurer Stadt, sondern man duldet, dass die Bürger einander unrechtmäßigerweise schlagen?

SOKRATES: Gar nicht duldet man das.

HIPPIAS: So muss er ja gestraft werden, wenn er dich ohne Ursache schlägt.

SOKRATES: Das dünkt mich nur gar nicht, [B] Hippias, wenn ich so antworte, sondern sehr recht.

HIPPIAS: Nun so glaube ich es denn auch, Sokrates, da du es ja selbst meinst.

SOKRATES: Soll ich dir nun sagen, weshalb ich glaube, dass ich mit recht geschlagen würde, wenn ich so antwortete? Oder willst du mich auch ungehört schlagen, oder willst du Rede annehmen?

HIPPIAS: Das wäre ja arg, Sokrates, wenn ich das nicht täte. Wie meinst du es also?

SOKRATES: Ich will es dir sagen auf dieselbe Art wie nur eben, indem ich jenen nachahme, damit ich nicht zu dir so rede, wie er mich gewiss anfahren wird mit harten und bösen Worten. [C] Denn wisse nur, so wird er sprechen: Sage mir doch, Sokrates, glaubst du ungerechterweise Schläge zu bekommen, der du mir einen so langen Dithyramben vorsingst, und dabei gar unmusikalisch von der Frage weit abspringst? — Wieso? werde ich fragen. — Wie? Wird er sagen, kannst du dich denn nicht erinnern, dass ich nach dem Schönen selbst fragte, wodurch allem, bei dem es sich befindet dieses zukommt, dass es schön ist, jedes, sei nun Stein oder Holz, Mensch oder Gott und so auch jede Handlung und jede Fertigkeit? Denn nach [D] der Schönheit selbst frage ich dich ja, Mensch, und ich könnte ja nicht mehr schreien, wenn du auch ein Stein wärest, der bei mir säße, und zwar ein Mühlstein ohne Ohren und ohne Hirn. — Würdest du wohl nicht böse werden, Hippias, wenn ich, in Furcht gejagt, hierauf dieses sagte: „Aber Hippias sagt doch, ungeachtet ich ihn ebenso gefragt habe wie du mich, dass dieses das Schöne sei, was immer und für alle schön ist.“ Was sagst du nun, wirst du böse werden, wenn ich dieses sage?

HIPPIAS: Das weiß ich doch gewiss, Sokrates, dass das, was ich sagte, [E] an allen schön ist und so erscheinen wird.

SOKRATES: Ob es aber auch schön sein wird? Wird jener sagen. Denn das Schöne ist doch immer schön?

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Also auch schön war? Wird er sagen.

HIPPIAS: Auch war.

SOKRATES: Auch für den Achilles also, wird er fragen, sagte der Fremde aus Elis, dass es schön sei, nach seinen Ahnen begraben zu werden, und für seinen Großvater Aiakos und für die Andern, die von den Göttern abstammen, [\[293 St.3 A\]](#) und für die Götter selbst?

HIPPIAS: Was ist das wieder? Zum Henker mit ihm! Die Fragen des Menschen sind ja ganz frevelhaft!

SOKRATES: Aber wie? Wenn einer fragt, zu sagen, dass es sich so verhält, ist das nicht ebenso frevelhaft?

HIPPIAS: Vielleicht wohl.

SOKRATES: Vielleicht also bist du der, wird er sagen, der du ja behauptest, es sei immer und für alle insgesamt schön von seinen Kindern begraben zu werden und seine Eltern zu begraben. Oder war nicht auch Herakles einer von diesen allen insgesamt, und alle die wir jetzt erwähnten?

HIPPIAS: Aber die Götter habe ich nicht gemeint.

SOKRATES: Auch die Heroen nicht, wie es scheint?

HIPPIAS: Nicht die, welche Kinder der Götter waren.

SOKRATES: [B] Aber die, die es nicht waren?

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Also nach deiner Rede wiederum ist dies, wie es scheint, unter den Heroen für den Tantalos und Dardanos und Zethos böse, unheilig und schlecht, für den Pelops aber, und die eine ähnliche Abstammung haben, schön?

HIPPIAS: So dünkt mich.

SOKRATES: Also meinst du nun, wird er sagen, was du eben vorhin nicht meintest, dass die Voreltern begraben zu haben und von den Kindern begraben zu werden, manchmal und für manche schlecht ist, ja was noch mehr ist, wie mir scheint, [C] dass dies unmöglich für alle könne schön sein und gewesen sein. So dass es diesem ja ergangen ist gerade wie vorher dem Mädchen und der Kanne, und, noch lächerlicher, ist dies für einige schön, für andere nicht schön. Und, wird er sagen, du wirst wohl auch heute noch nicht im Stande sein, Sokrates, die Frage wegen des Schönen, was es ist, zu beantworten. Diese Vorwürfe und dergleichen mehr wird er mir mit Recht machen, wenn ich ihm so antworte. Meistens freilich, Hippias, spricht er auf diese Weise mit mir, bisweilen aber erbarmt er sich gleichsam meiner Ungeschicktheit und Unwissenheit, so dass er mir selbst etwas vorlegt und fragt, ob mich etwa dies dünkte, das Schöne zu sein, oder wonach eben sonst geforscht wird und wovon die Rede ist.

HIPPIAS: Wie meinst du das, Sokrates?

[D] SOKRATES: Das will ich dir erzählen. „Du wunderlicher Sokrates“, spricht er dann, „dergleichen und auf diese Weise zu antworten höre nur auf, denn das ist gar zu einfältig und gar zu leicht zu widerlegen. Sondern so etwas überlege dir, ob du etwa meinst, schön sei das, worauf wir auch gestoßen sind bei unseren Antworten, als wir nämlich sagten, das Gold sei da schön wo es sich hin schicke, wohin aber nicht, da nicht, und so auch alles andere, dem dieses zukomme. Eben dieses also betrachte dir, das Schickliche, und das Wesen des Schicklichen, ob etwa dieses das Schöne ist.“ Ich nun pflege ihm dergleichen immer beizustimmen, denn ich weiß nicht, was ich [E] sonst sagen soll. Du aber, meinst du das Schickliche sei schön?

HIPPIAS: Auf alle Weise, Sokrates.

SOKRATES: So lass uns zusehen, dass wir nicht auch wieder damit betrogen werden.

HIPPIAS: Das müssen wir freilich zusehen.

SOKRATES: Sieh also zu. Sollen wir nun von dem Schicklichen sagen, [\[294 St.3 A\]](#) es sei das, was alles und jedes, bei dem es sich findet, schön scheinen macht, oder auch schön sein, oder keines von beiden?

HIPPIAS: Das dünkt mich.

SOKRATES: Aber welches doch? Das was schön scheinen macht? Wie zum Beispiel, wenn einer schickliche Kleider und Schuhe antäte, würde er dann, wenn er auch eine Fratze ist, doch schöner erscheinen? Und nicht wahr, wenn das Schickliche etwas schöner scheinen macht als es ist, so wäre das Schickliche eine Täuschung in Bezug auf das Schöne, und nicht das was wir suchen, Hippias? Denn wir suchen ja wohl jenes, wodurch alle schönen Sachen schön sind, so wie alle große Dinge [B] groß sind durch Übertagung. Denn dadurch ist alles groß, auch wenn es nicht so erscheint, ragt aber über anderes, so ist es notwendig groß. Dasselbe wollen wir nun auch von dem Schönen sagen, wodurch alles schön ist, es mag nun so erscheinen oder nicht, was das wohl sein mag. Denn das Schickliche kann es nicht sein, da ja dies nach deiner Rede etwas schöner erscheinen macht als es ist, und es nicht so, wie es ist, auch erscheinen lässt. Sondern das, was schön sein macht, wie ich eben sagte, mag etwas nun so erscheinen oder nicht, das wollen wir versuchen zu beschreiben was es wohl ist. [C] Denn dies suchen wir, wenn wir das Schöne suchen.

HIPPIAS: Aber das Schickliche, Sokrates, macht wo es ist, sowohl schön sein, als schön scheinen.

SOKRATES: Also wäre es unmöglich, dass etwas, was in der Tat schön ist, nicht auch schön zu sein scheine, wenn es doch das scheinen Machende an sich hat?

HIPPIAS: Unmöglich.

SOKRATES: Wollen wir das also zugeben, Hippias, dass alle in Wahrheit schönen Einrichtungen und Handlungsweisen auch immer von allen dafür gehalten werden und so erscheinen? Oder vielmehr ganz im Gegenteil, dass sie verkannt werden, und dass mehr als über irgendetwas über sie Streit und Zank ist, sowohl zwischen den Einzelnen als auch öffentlich zwischen den Staaten?

[D] HIPPIAS: Das letztere vielmehr, Sokrates, dass sie verkannt werden.

SOKRATES: Das könnten sie aber nicht, wenn sie auch das Scheinen an sich hätten, und das hätten sie, wenn das Schickliche das Schöne wäre, und nicht nur schön sein machte sondern auch scheinen. So dass das Schickliche, wenn es das schön sein Machende ist, allerdings das Schöne sein wird was wir suchen, dann jedoch nicht zugleich auch das schön scheinen Machende, wenn aber wiederum das Schickliche das schön scheinen Machende ist, so wird es nicht das Schöne sein welches wir suchen, denn das soll schön sein machen. Beides aber, das Scheinen und das Sein zugleich kann weder, wenn vom Schönen die Rede ist, eines und das selbige bewirken, noch auch wenn von irgendetwas anderem. So lass uns demnach wählen, welches von beiden das Schickliche uns zu sein dünkt, das schön scheinen oder das schön sein Machende?

HIPPIAS: Das scheinen Machende, wie mich dünkt, Sokrates.

[E] SOKRATES: O weh! So ist es uns ja schon wieder entgangen, Hippias, zu erfahren, was das Schöne ist, nun sich ja gezeigt hat, dass das Schickliche etwas anderes ist als das Schöne.

HIPPIAS: Ja beim Zeus, Sokrates, und das zu meinem großen Erstaunen.

[\[295 St.3 A\]](#) SOKRATES: Dennoch wollen wir es noch nicht fahren lassen, Freund. Denn ich habe einige Hoffnung, dass doch noch zum Vorschein kommen wird was das Schöne denn ist.

HIPPIAS: Ganz gewiss, Sokrates! Es ist ja auch gar nicht schwer zu finden. Denn das weiß ich sicher, wenn ich nur auf kurze Zeit allein für mich sein und es bei mir selbst überlegen könnte, so wollte ich es dir ganz genau sagen.

SOKRATES: Sprich ja nicht groß, Hippias! Du siehst ja, wieviel es uns schon hat zu schaffen gemacht, dass es uns nicht gar böse wird und uns noch [B] weiter entflieht. Doch das ist nichts gesagt. Denn du, das glaube ich wohl, wirst es leicht finden, wenn du allein bist. Aber, um der Götter willen, finde es doch in meiner Gegenwart, oder suche es wie bis jetzt mit mir. Finden wir es, so ist das ganz vortrefflich, wo nicht, so werde ich mich wohl in mein Schicksal fügen müssen, du aber wirst fortgehen und es sehr leicht herausbringen. Finden wir es jetzt, so werde ich dir offenbar hernach nicht beschwerlich fallen, und dich fragen, was doch das gewesen ist, was du für dich selbst herausgebracht hast. Nun betrachte also [C] einmal dieses, ob du meinst es sei das Schöne. Ich sage also es sei dies, aber überlege es ja und gib sehr wohl acht, dass ich nicht etwas törichtes vorbringe. Nämlich das soll uns das Schöne sein, was brauchbar ist. Ich sagte das aber im Hinblick hierauf. Schön sind doch, sagen wir, nicht die Augen, die uns so aussehen als ob sie nicht sehen könnten, sondern die, welche es können und brauchbar sind zum Sehen. Nicht wahr?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Sagen wir nicht auch vom ganzen Körper so, dass er schön sei, der eine zum Laufen, der andere zum Ringen, und so auch alle Tiere nennen wir schön, Pferde und Hühner und Wachteln und alle Gefäße und [D] Fahrzeuge zu Lande und zur See, Frachtschiffe und Kriegsschiffe, und alle Werkzeuge die für die Tonkunst und die für andere Künste, ja, wenn du willst, auch alle Beschäftigungen und Einrichtungen. Dies eben alles nennen wir schön in demselben Sinne, darauf sehend bei jedem, wie es geartet, wie es ausgearbeitet ist, in welchem Zustande es sich befindet, sagen wir das Brauchbare, in wie fern es brauchbar ist, und wozu und

wann, sei schön, was aber so überall unbrauchbar ist, auch hässlich. Dünkt dich das nun nicht auch so, Hippias?

[E] HIPPIAS: O ja.

SOKRATES: Richtig also erklären wir es nun, dass ganz gewiss das Brauchbare das Schöne ist.

HIPPIAS: Ganz richtig sicherlich, Sokrates.

SOKRATES: Und nicht wahr, das was etwas zu verrichten vermag, das ist dazu, was es vermag, auch brauchbar, das Unvermögende aber unbrauchbar?

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Vermögen also ist schön, Unvermögen aber hässlich.

HIPPIAS: Gar sehr auch in anderen Dingen, o Sokrates, vorzüglich aber beweist uns, [\[296 St.3 A\]](#) dass es sich wirklich so verhält, auch das bürgerliche Leben. Denn in öffentlichen Dingen in seinem eigenen Staat vermögend sein, das ist das Schönste von allem, unvermögend aber bei weitem das Schlechteste.

SOKRATES: Wohl gesprochen. Ist also etwa auch bei den Göttern, Hippias, eben deshalb die Weisheit bei weitem das Schönste und die Torheit das Hässlichste?

HIPPIAS: Wie wolltest du anders meinen, Sokrates?

SOKRATES: Halt nur stille, lieber Freund, denn mir wird bang, was wir schon wieder vorbringen.

HIPPIAS: Wie so ist dir wieder bange, Sokrates, da dir ja jetzt die Untersuchung [B] herrlich vorwärts geht.

SOKRATES: Ich wünsche es wohl, aber überlege nur das mit mir: könnte einer wohl etwas tun, was er weder verstünde, noch überhaupt vermöchte?

HIPPIAS: Keineswegs! Denn wie sollte er tun, was er nicht vermöchte?

SOKRATES: Die also Fehler begehen und Schlechtes wider Willen verrichten und tun, nicht wahr die würden doch dies nicht getan haben, wenn sie es nicht vermocht hätten?

HIPPIAS: Offenbar.

SOKRATES: Und nicht wahr, wer etwas vermag, vermag es durch ein Vermögen? Denn durch ein Unvermögen doch gewiss nicht!

HIPPIAS: Freilich nicht.

SOKRATES: Es vermögen also doch alle, welche etwas tun, das zu tun, was sie tun.

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: [C] Nun aber tun alle Menschen weit mehr Schlechtes als Gutes von Kindheit an, und fehlen immer wider Willen.

HIPPIAS: So ist es.

SOKRATES: Wie also? Dieses Vermögen und dieses Brauchbare, was brauchbar ist um etwas Schlechtes zu verrichten, sollen wir sagen das sei schön? Oder nichts weniger?

HIPPIAS: Nichts weniger freilich, dünkt mich.

SOKRATES: Also nicht das Vermögende, Hippias, und das Brauchbare ist uns das Schöne.

HIPPIAS: Doch, wenn es Gutes vermag [D] und dazu brauchbar ist.

SOKRATES: Das ist also doch fort geworfen, dass das Vermögende und Brauchbare schlechthin schön ist, sondern das war es wohl eigentlich, Hippias, was wir sagen wollten, dass das Brauchbare und Vermögende um Gutes zu verrichten, das Schöne sei.

HIPPIAS: Das glaube ich auch.

SOKRATES: Das ist aber doch das Nützliche. Oder nicht?

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: So sind wohl auch die schönen Körper und die schönen Einrichtungen und die Weisheit und [E] alles was wir jetzt erwähnten, schön, weil nützlich.

HIPPIAS: Offenbar.

SOKRATES: Das Nützliche also zeigt sich uns nun das Schöne zu sein, o Hippias.

HIPPIAS: Auf alle Weise, Sokrates.

SOKRATES: Aber das Nützliche ist doch das Gute Hervorbringende?

HIPPIAS: Das ist es.

SOKRATES: Das Hervorbringende aber ist doch wohl nichts anders als die Ursache. Nicht wahr?

HIPPIAS: Richtig.

SOKRATES: Die Ursache des Guten also ist das Schöne.

[\[297 St.3 A\]](#) HIPPIAS: So ist es.

SOKRATES: Aber die Ursache, Hippias, und dasjenige wovon eine Ursache Ursache ist, sind zweierlei. Denn die Ursache ist doch wohl nicht der Ursache Ursache. Überlege es so. Zeigte sich die Ursache nicht offenbar als ein wirkendes?

HIPPIAS: Allerdings.

SOKRATES: Von dem Wirkenden wird aber doch offenbar das Werdende bewirkt, nicht aber das Wirkende?

HIPPIAS: So ist es.

SOKRATES: Also ein anderes ist das Werdende, ein anderes das Wirkende.

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Also ist die Ursache nicht der Ursache Ursache, sondern des durch sie Werdenden.

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Wenn also das Schöne die Ursache des Guten ist, so entstände aus dem Schönen das Gute, und wir bemühen uns deshalb, wie es scheint, [B] um Einsicht und um alles andere Schöne, weil desselben Werk und Erzeugnis, nämlich das Gute, der Mühe wert ist, und so mag am Ende, nach dem was wir gefunden haben, das Schöne gleichsam den Vater des Guten vorstellen.

HIPPIAS: Allerdings sehr richtig, Sokrates.

SOKRATES: So ist auch wohl das sehr richtig, dass der Vater nicht Sohn ist, noch auch der Sohn Vater?

HIPPIAS: Richtig freilich.

SOKRATES: Eben so wenig also ist auch die Ursache Bewirktes noch das Bewirkte die Ursache.

HIPPIAS: [C] Wahr gesprochen.

SOKRATES: Beim Zeus, bester Hippias, so ist also auch das Schöne nicht gut, noch das Gute schön. Oder dünkt es dich möglich zuzufolge des Gesagten?

HIPPIAS: Nein, beim Zeus, mir scheint es nicht.

SOKRATES: Kann uns nun wohl das gefallen, und möchten wir es behaupten, dass das Schöne nicht gut ist noch auch das Gute schön?

HIPPIAS: Nein, beim Zeus, mir gefällt es gar nicht.

SOKRATES: Wahrlich, beim Zeus, Hippias, mir gefällt es am wenigsten unter allem was wir gesagt haben.

HIPPIAS: So scheint es freilich.

SOKRATES: Also [D] mag wohl keineswegs, wie uns eben dies die schönste Erklärung schien, dass das Nützliche und das, um etwas Gutes zu bewirken, Brauchbare und Vermögende das Schöne sein. Keineswegs mag es sich so verhalten, sondern diese noch lächerlicher sein wo möglich als die vorigen, da wir glaubten ein Mädchen wäre das Schöne und was wir vorher nacheinander gesagt haben.

HIPPIAS: So scheint es.

SOKRATES: Und ich meines Teils weiß nicht mehr, Hippias, wohin ich mich wenden soll, sondern bin ratlos. Hast du aber etwas zu sagen?

HIPPIAS: Jetzt im Augenblick wohl nicht, aber wie ich eben sagte, wenn ich darüber nachdenke, [E] weiß ich wohl, dass ich es finden werde.

SOKRATES: Ich aber glaube, dass ich aus Begierde es zu wissen gar nicht im Stande bin dein Zaudern abzuwarten. So glaube ich jetzt gleich auch schon wieder etwas ausgedacht zu haben. Sieh nur, wenn wir sagten, dass das uns Vergnügen macht, nicht jede Art von Lust meine ich, sondern vermöge des Gehörs und des Gesichtes, das wäre das Schöne, wie würden wir dann wohl die Sache erklären? [\[298 St.3 A\]](#) Weil doch schöne Menschen, o Hippias, und so auch alle Kunstwerke, Gemälde und Bildnereien, wenn sie schön sind, uns ergötzen wenn wir sie sehen, so auch schöne Töne, die gesamte Musik und Reden und Dichtungen bewirken eben dasselbe. So dass, wenn wir jenem verwegenen Menschen antworten: „Teuerster, das Schöne ist das durch Augen und Ohren uns zukommende Angenehme“, meinst du nicht, dass wir dann seiner Verwegenheit etwas Einhalt tun würden?

HIPPIAS: Mir wenigstens scheint jetzt das Schöne ganz vortrefflich erklärt zu sein, was es ist.

SOKRATES: Aber wie? Sollen wir sagen, dass schöne Handlungsweisen und Einrichtungen, weil sie uns durch Gehör oder Gesicht vergnügen, [B] schön sind, oder dass die unter einen andern Begriff gehören?

HIPPIAS: Vielleicht denkt der Mensch daran gar nicht, Sokrates.

SOKRATES: Beim Hunde, Hippias, von dem aber ist das nicht zu erwarten, vor dem ich mich am meisten scheuen würde, wenn ich albern wäre und mir einbildete etwas zu sagen, da ich doch nichts sagte.

HIPPIAS: Wer ist denn das?

SOKRATES: Sokrates, der Sohn des Sophroniskos, der mir ebenso wenig gestattet etwas, ohne dass ich es gründlich erforscht habe, leicht hin zu sagen, als was ich nicht weiß als wüsste ich es.

HIPPIAS: Mir scheint nun auch das, nachdem du es gesagt hast, etwas anderes zu sein [C] mit dem auf die Gesetze bezüglichen Schönen.

SOKRATES: Sachte, Hippias. Denn ich besorge, wir sind mit dem Schönen in dieselben schlechten Umstände geraten wie vorher, und glauben nur uns in andern guten zu befinden.

HIPPIAS: Wie meinst du das, Sokrates?

SOKRATES: Ich will dir sagen, wie es mir vorkommt ob ich vielleicht recht habe. Denn dieses mit den Handlungsweisen und Gesetzen könnte vielleicht scheinen gar nicht außerhalb der Wahrnehmung zu liegen, die uns durch das Gehör und das Gesicht zuteilwird. Sondern lasse uns die Erklärung festhalten, [D] dass das auf diese Weise entstehende Angenehme schön sei, ohne etwas von Gesetzen dabei vorzubringen. Aber wenn uns nun, sei es dieser, den ich meine, oder irgendein anderer frage: Woher aber, o Hippias und Sokrates, habt Ihr doch von dem Angenehmen überhaupt diese bestimmte Weise des Angenehmen abgesondert, welche euch nun das Schöne sein soll. Was aber durch andere Empfindungen entsteht bei Speise und Trank und der Geschlechtslust und alles andere dieser Art, sagt ihr soll nicht schön sein? Sagt ihr denn auch, dass dies nicht angenehm ist, und dass überall keine Lust [E] in dergleichen ist, und überhaupt in nichts anderem, als dem Sehen und Hören? Was sollen wir sagen, Hippias?

HIPPIAS: Auf alle Weise müssen wir sagen, dass es auch in diesem Anderen sehr große Lust gibt.

SOKRATES: Warum also, wird er sagen, wenn sie ebenso gut Lust sind als jene, beraubt ihr sie dieses Namens, und spricht ihnen ab, dass sie nicht schön sind? Weil uns, wollen wir sagen, [\[299 St.3 A\]](#) jedermann ohne Ausnahme auslachen würde, wenn wir sagten, Essen wäre nicht angenehm sondern schön, und Wohlgeruch wäre nicht angenehm sondern schön. Was aber die Liebesgenüsse betrifft, so würden alle dafür streiten, dass dieses das Allerangenehmste sei, wenn aber jemand dergleichen tut, muss er es doch so tun, dass es niemand sieht, weil es das Schändlichste ist, dabei gesehen zu werden. Wenn wir dies sagen, wird er vielleicht sprechen: „Ich merke wohl, Hippias, dass ihr euch schon lange schämt zu sagen solche Genüsse wären schön, weil die Menschen [B] es nicht dafür halten. Aber ich fragte danach gar nicht, was die meisten Menschen für schön halten, sondern was schön ist.“ Dann werden wir wohl sagen, meine ich, was wir schon aufgestellt haben, dass wir behaupten, dieser Teil des Angenehmen, welcher durch Gesicht und Gehör entsteht, sei das Schöne. Aber weißt du hiermit etwas zu machen, oder sollen wir etwa auch sonst etwas sagen, Hippias?

HIPPIAS: Wir dürfen, wenigstens dem Bisherigen gemäß, nichts anderes sagen als dieses.

SOKRATES: Nun gut, wird er dann sagen, wenn also das durch Gesicht und Gehör entstehende Angenehme [C] schön ist, so muss das nicht hierzu Gehörige Angenehme offenbar nicht schön sein. Wollen wir das zugeben?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Ist also wohl das dem Gesicht zugehörige Angenehme durch das Gesicht und Gehör zugleich angenehm? Oder das dem Gehör zugehörige durch das Gehör und Gesicht zugleich? Wir werden sagen, keineswegs entstehe ja das, was aus dem einen entsteht, aus beiden, denn das scheinst du zu sagen, sondern wir sagten, dass jedes einzelne von diesen für sich schön sei und also auch beide. Wollen wir nicht so antworten?

[D] HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Dann wird er sagen: Ist denn ein Angenehmes vom anderen dadurch unterschieden, dass es angenehm ist? Ich frage nicht, ob eine Lust wohl größer oder kleiner, stärker oder schwächer ist als die Andere, sondern ob eine eben dadurch von der Andern unterschieden ist, dass die eine Lust Lust ist, die andere aber nicht Lust? Das dünkt uns wohl nicht, nicht wahr?

HIPPIAS: Nein, das dünkt mich freilich nicht.

SOKRATES: Also, wird er sagen, habt ihr aus einem andern Grunde, als weil sie Lust sind, diese Arten der Lust aus den anderen herausgehoben, weil ihr etwas an beiden entdeckt habt, [E] was sie unterscheidendes von den übrigen an sich haben, in Beziehung worauf ihr eben sagt, sie wären schön. Denn nicht deshalb ist die durch das Gesicht entstehende Lust schön, weil sie durch das Gesicht entsteht. Denn wenn dies die Ursache wäre, weshalb sie schön ist, so wäre ja die andere aus dem Gehör entstehende nicht schön, denn die ist ja nicht mehr die Lust durch das Gesicht. Da hast du recht, werden wir sagen müssen.

HIPPIAS: Das werden wir müssen.

SOKRATES: Eben so [\[300 St.3 A\]](#) ist auch die Lust durch das Gehör nicht deshalb, weil sie durch das Gehör entsteht, schön, denn sonst wäre die durch das Gesicht nicht schön, weil diese doch nicht mehr die Lust durch das Gehör ist. Sollen wir nun sagen, Hippias, der Mann habe recht wenn er dies sagt?

HIPPIAS: Gewiss.

SOKRATES: Aber beide sind doch schön wie ihr sagt? Denn das sagen wir doch.

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Es ist also etwas einerlei in beiden, was eben macht, dass sie schön sind, dies gemeinsame, was ihnen beiden gemeinschaftlich zukommt und jeder einzelnen für sich. Denn sonst wären sie nicht beide schön, und auch jede einzeln. [B] Antworte mir nun wie jenem.

HIPPIAS: Ich antworte: es dünkt mich auch so zu sein wie du sagst.

SOKRATES: Wenn also diesen Arten der Lust beiden etwas zukäme, jeder einzelnen aber nicht, so wären sie vermöge dieser Eigenschaft nicht schön.

HIPPIAS: Wie sollte das aber wohl zugehen, dass keiner von beiden einzeln irgendwas, was es auch sei, zukäme, und dann doch eben dasselbe, was keiner von beiden zukommt, beiden zukäme?

SOKRATES: Das glaubst du nicht?

HIPPIAS: Ich müsste denn gar nichts verstehen, weder von der Natur dieser Dinge, noch von den Ausdrücken unserer jetzigen Reden.

SOKRATES: Wie du willst, Hippias, und vielleicht bilde ich [C] mir nur ein, etwas zu sehen, womit es sich so verhält, wie du erklärst, es sei unmöglich, sehe es aber doch wirklich nicht.

HIPPIAS: Nicht nur vielleicht, sondern ganz offenbar musst du falsch sehen.

SOKRATES: Und doch schwebt mir gar viel dergleichen vor der Seele, aber ich traue ihnen allen zusammen nicht, weil du es nicht auch siehst, der Mann, der unter allen jetzt Lebenden am meisten Geld mit der Weisheit verdient hat, sondern nur ich, der ich nie das Mindeste [D] damit verdient habe. Nun besinne ich mich, ob du nicht Spott mit mir treibst und mich wissentlich hintergehst, so deutlich und so zahlreich erscheint es mir.

HIPPIAS: Niemand kann ja sicherer erfahren als du, Sokrates, ob ich Scherz treibe oder nicht, wenn du nur versuchen willst zu sagen, was dir denn so erscheint. Denn so wirst du gleich sehen, dass es nichts ist. Denn gewiss wirst du niemals finden, dass was weder mir zukommt noch dir, dieses doch uns beiden zukomme.

SOKRATES: Was sagst du, Hippias? Vielleicht hast du recht, und ich verstehe es nur nicht. Höre aber doch deutlicher von mir, was ich sagen will. Denn mir scheint, [E] was mir nicht zukommt zu sein und ich nicht bin, und auch du nicht bist, doch uns beiden zukommen zu können, und anderes wiederum was uns beiden nicht zugeschrieben werden kann, dass wir es wären, jedem einzelnen zuzukommen.

HIPPIAS: Noch größere Wunder hast du da wieder ausgesprochen, als du nur eben vorher aussprachst. Denn bedenke nur, wenn wir beide gerecht sind, müsste es dann nicht auch jeder von uns beiden sein, oder wenn jeder von uns ungerecht wäre, [\[301 St.3 A\]](#) wären wir es dann nicht auch beide? Oder wenn beide gesund, dann nicht auch jeder? Oder wenn jeder von uns beiden krank wäre, verwundet, geschlagen, oder was sonst jedem von uns könnte begegnet sein, käme dann nicht auch dasselbe uns beiden zu? Ebenso, wenn wir beide golden wären oder silbern oder elfenbeinern, oder wenn du willst, edel, weise, geehrt, alt, jung, oder was du sonst willst, was Menschen sein können, wenn wir das beide wären, ist nicht ganz notwendig, dass auch jeder von uns es sein müsste?

SOKRATES: Allerdings freilich.

HIPPIAS: Aber niemals, Sokrates, siehst du auf das Ganze, und eben so wenig die, mit denen du zu reden gewohnt bist, [B] sondern ihr nehmt euch das Schöne und so auch jedes andere, um daran herum zu klopfen in euren Reden und zerlegt es. Darum entgehen euch ganze große Hauptstücke in dem Wesen der Dinge. Und jetzt bist du so unbedacht gewesen, dass du meinst, es könne irgendeine Beschaffenheit oder Eigenschaft geben, die zwei Dingen zusammen wohl zukomme, jedem einzelnen aber nicht, oder wiederum jedem einzelnen zwar von zweien, beiden zusammen aber nicht. So unnachdenklich und unüberlegt und einfältig und unverständlich seid ihr.

[C] SOKRATES: So müssen wir uns behelfen, o Hippias, wie die Leute im Sprichwort zu sagen pflegen, nicht wie einer will, sondern wie er kann. Aber du besserst uns jedesmal um vieles, wenn

du uns zurechtweist. So auch jetzt. Soll ich dir noch deutlicher zeigen, wie einfältig wir waren, ehe du uns zurechtgewiesen hast, indem ich dir sage, was wir über die Sache denken, oder soll ich es dir nicht sagen?

HIPPIAS: Neues wirst du mir freilich nicht sagen, Sokrates. Denn ich weiß schon von allen, die sich mit Diskussionen abgeben, wie es mit ihnen steht. Wenn es dir aber lieber ist, so sage es nur.

SOKRATES: Lieber ist es mir freilich. Wir nämlich, Bester, waren, ehe [D] du uns das gesagt hattest, so weit zurück, dass wir in der Meinung standen, von mir und dir zum Beispiel, dass jeder von uns beiden einer wäre, und dass dieses, was jeder von uns wäre, beide zusammen nicht wären, denn so wären wir nicht einer sondern zwei, so einfältig waren wir. Nun aber sind wir von dir belehrt, dass wenn wir beide zwei sind, auch jeder von uns beiden zwei sein muss, und wiederum, wenn jeder von uns beiden einer ist, auch notwendig beide nur einer sind. Denn nach den Hauptstücken vom Wesen der Dinge, wie Hippias sagt, kann es ich unmöglich anders verhalten, sondern was beide sind, das ist auch jeder von beiden, und was jeder, das sind auch beide. Davon bin ich also jetzt [E] durch dich überzeugt, und sitze hier. Nur das zeige mir noch zuvor, Hippias, ob wir beide, ich und du nur einer sind, oder ob du zwei bist und ich auch zwei?

HIPPIAS: Was meinst du nur, Sokrates?

SOKRATES: Eben dieses was ich sage. Denn ich fürchte mich vor dir deutlich zu reden, weil du mir böse bist, da du recht zu haben [\[302 St.3 A\]](#) glaubtest. Aber doch sage mir das noch, ist nicht jeder von uns einer und hat dies wirklich an sich, einer zu sein?

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Und nicht wahr, wenn einer, so hat auch jeder von uns eine ungerade Anzahl? Oder hältst du Eins nicht für ungerade?

HIPPIAS: Ich gewiss.

SOKRATES: Haben wir also auch beide zusammen eine ungerade Anzahl, da wir doch zwei sind?

HIPPIAS: Unmöglich, Sokrates.

SOKRATES: Sondern eine gerade Anzahl haben wir beide. Nicht wahr?

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Hat nun etwa, weil wir beide eine gerade Anzahl haben, deshalb auch jeder von uns beiden eine gerade Anzahl?

HIPPIAS: Wohl nicht.

SOKRATES: Also ist es wohl nicht ganz notwendig, wie du doch eben sagtest, dass was beide sind auch jeder einzelne, und was jeder einzelne auch beide [B] sein müssen.

HIPPIAS: In solchen Dingen nicht, aber in allem was ich anführte.

SOKRATES: Das genügt, Hippias. Denn ich bin in diesen Dingen schon zufrieden, wenn nur einiges sich so zu verhalten scheint, anderes aber auch nicht. Denn ich sagte ja selbst, wenn du dich noch erinnerst, woher uns diese Rede gekommen ist, dass die Lust durch das Gesicht und durch das Gehör nicht vermöge desjenigen schön sein könnten, was jeder von beiden zwar zukäme, beiden zusammen aber nicht, noch auch vermöge dessen, was beide zusammen zwar wären, jede einzeln aber nicht, sondern vermöge dessen, was beiden zusammen und auch jeder einzeln zukäme, weil du doch zugabst, dass sie beide schön wären und auch jede einzeln. [C] Darum meinte ich, dass sie vermöge ihres beiderseitigen Wesens schön wären, da sie doch beide schön sein sollen, nicht aber vermöge des einer von ihnen fehlenden, und das glaube ich auch noch. Also sage mir wie von Anfang, wenn die Lust durch das Gesicht und die durch das Gehör beide schön sind und auch jede, muss nicht das, was sie schön macht, beiden gemeinschaftlich zukommen und auch jeder?

HIPPIAS: Freilich.

SOKRATES: Können sie nun etwa deshalb schön sein, weil beide und auch jede einzeln Lust sind? Oder müssten nicht alsdann die übrigen alle [D] ebenso gut schön sein als diese? Denn für Lust erkannten wir sie doch ebenso sehr, wenn du dich erinnerst.

HIPPIAS: Ich erinnere mich.

SOKRATES: Sondern weil sie durch das Gesicht und durch das Gehör kommen, deshalb, wurde gesagt, wären sie schön.

HIPPIAS: Das wurde gesagt.

SOKRATES: So überlege denn ob ich recht habe. Wir sagten nämlich, wie ich in Gedanken habe, dieses wäre schön, nicht alles Angenehme, sondern was durch das Gesicht und durch das Gehör käme.

HIPPIAS: Richtig.

SOKRATES: Ist nun dies nicht etwas, was beiden gemeinschaftlich zukommt, jeder von beiden aber nicht? Denn wie wir auch schon vorher sagten, jede von beiden [E] entsteht doch nicht aus beiden, sondern beide aus beiden, jede von beiden aber nicht. Ist es nicht so?

HIPPIAS: So ist es.

SOKRATES: Nicht also dadurch ist doch jede von beiden schön, was nicht auch jeder von beiden zukommt. Die Entstehung aus beiden kommt aber nicht jeder für sich zu. So dass man von dieser Erklärung aus zwar sagen darf, dass beide zusammen schön sind, dass aber jede von beiden, darf man nicht. Oder was sollen wir sagen? Folgt das nicht?

[\[303 St.3 A\]](#) HIPPIAS: Es scheint wohl.

SOKRATES: Sollen wir also sagen, beide zusammen seien zwar schön, jede von beiden aber nicht?

HIPPIAS: Was hindert uns?

SOKRATES: Dieses dünkt mich, wird uns hindern, Lieber, weil es einiges gab, was den Dingen so zukommt, dass wenn es beiden zukommt, es auch jedem einzelnen zukommen muss, und wenn jedem einzelnen, auch beiden, alles nämlich was du anführtest. Nicht wahr?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Was ich aber anführte, damit verhielt es sich nicht so, wozu eben dieses, das Einzelne und Beides selbst, auch gehörte. Ist es so?

HIPPIAS: So ist es.

SOKRATES: Zu welchem von beiden, o Hippias, dünkt dich nun das Schöne zu gehören? Zu denen welche du anführtest, wie wenn ich und du stark sind, wir es [B] auch beide sind, und wenn ich und du gerecht, auch beide, und wenn beide, dann auch jeder einzeln, ist es so auch, wenn ich und du jeder schön sind, dass wir es dann auch beide sind, und wenn beide, dann auch jeder von beiden? Oder hindert nichts, dass so, wie wenn zwei Dinge zusammen eine gerade Anzahl haben, doch jedes von ihnen sowohl eine ungerade Anzahl haben kann als eine gerade, und wenn von zwei Dingen jedes einzeln unbestimmbar ist, doch beide zusammen sowohl bestimmbar sein können als auch ebenfalls unbestimmbar, und viel anderes dergleichen, was mir, wie ich dir sagte, vorschwebte. Zu welchen von beiden willst du nun das Schöne rechnen? Kommt es dir etwa ebenso vor wie mir? Denn mir scheint es sehr unvernünftig, dass wir beide sollten schön sein können und doch jeder von uns einzeln nicht, oder jeder von uns einzeln [C] wohl, beide zusammen aber nicht. Wählst du also dieselbe Seite wie ich oder die andere?

HIPPIAS: Ich gewiss dieselbe, Sokrates.

SOKRATES: Daran tust du sehr wohl, damit wir noch von einer weiteren Untersuchung los kommen. Denn wenn das Schöne zu diesen Dingen gehört, so kann nicht das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön sein. Denn dieses durch Auge und Ohr macht nur beides schön, jedes für sich aber nicht. Dies war aber unmöglich wie wir beide übereingekommen sind, Hippias.

HIPPIAS: Darin sind wir übereingekommen.

SOKRATES: Unmöglich also ist das durch Auge und Ohr kommende Angenehme [D] schön, weil wenn dies schön sein soll, etwas unmögliches folgt.

HIPPIAS: So ist es.

SOKRATES: So sagt denn, wird er sprechen, noch einmal von Anfang, weil ihr doch dies verfehlt habt, was behauptet ihr denn, dass dieses schöne sei in den beiden Arten der Lust, weshalb ihr diese vor anderen ehret und sie schön nennt? Mich dünkt, Hippias, wir müssen sagen, dass sie die unschädlichsten und besten Arten der Lust sind, sowohl beide als jede für sich. Oder weißt du etwas anderes zu sagen wodurch sie sich von den übrigen unterscheiden?

[E] HIPPIAS: Gar nicht, denn sie sind in der Tat die Besten.

SOKRATES: Das also, wird er sprechen, sagt ihr, sei das Schöne, die nützliche Lust? So scheint es, würde ich sagen. Und du?

HIPPIAS: Auch ich.

SOKRATES: Aber das Nützliche, wird er sagen, ist das Gutes Bewirkende, und das Bewirkende und Bewirkte hatte sich uns als verschieden gezeigt, und so kommt uns die Rede wieder auf die vorige zurück. Denn weder das Gute [\[304 St.3 A\]](#) kann schön sein, noch das Schöne gut, wenn jedes von ihnen etwas anderes ist. Das werden wir auf alle Weise zugeben müssen, Hippias, wenn wir vernünftig sind. Denn es ist nicht erlaubt, was einer richtig sagt, ihm nicht einzuräumen.

HIPPIAS: Aber Sokrates, was soll doch dies alles sein? Das sind ja nur Brocken und Schnitzel von Reden, wie ich schon vorher sagte, ganz ins Kleine zerpfückt. Aber das ist sowohl schön, als viel wert, wenn man im Stande ist eine ganze Rede gut und schön vorzutragen vor Gericht oder im Rat oder vor einer anderen öffentlichen Gewalt an welche die Rede sich wendet, und diese so zu überreden, dass man zuletzt [B] nicht etwa unbedeutende, sondern die höchsten Preise davon trägt, nämlich Sicherheit für sich selbst und für sein Eigentum und seine Freunde. Darauf musst du dich legen, und diese Kleinigkeiten fahren lassen, damit du nicht allzu töricht erweist, wenn du dich wie jetzt immer mit Possen und leerem Geschwätz abgibst.

SOKRATES: Ja, lieber Hippias, du bist freilich glücklicher dran, dass du nicht nur weißt worauf ein Mensch Fleiß wenden soll, sondern auch schon Fleiß genug darauf gewendet hast, wie du sagst. Mich aber, wie es scheint, hat ein böses höheres Geschick in seiner Gewalt, so dass ich immer [C] irre und immer verlegen bin, und wenn ich meine Verlegenheit euch Weisen zeige, wieder von euch mit Worten misshandelt werde, wenn ich sie euch gezeigt habe. Denn ihr sagt mir immer, was du mir auch jetzt sagst, dass ich mich mit albernem, geringfügigen, nichts wertem Dingen abgebe. Wenn ich aber von euch überzeugt, dasselbe sage wie ihr, dass es bei weitem vortrefflicher ist, wenn man versteht eine gut und schön gesetzte Rede vorzutragen vor Gericht oder sonst einer öffentlichen Versammlung, so habe ich wiederum von einigen andern hier, [D] vorzüglich aber von diesem Menschen, der mich immer züchtigt, alles Üble zu hören. Denn er ist mir gar nahe verwandt und wohnt mit mir zusammen. Wenn ich nun zu mir nach Hause komme, und er hört mich so sprechen, so fragt er mich, ob ich mich denn nicht schäme, davon, was man schönes lernen und treiben soll, zu reden, der ich so offenbar überwiesen worden bin, dass ich eben dieses, das Schöne gar nicht einmal weiß was es ist. Wie willst du also wohl wissen, [E] spricht er, ob jemand eine Rede schön ausgeführt hat oder nicht, oder irgendeine andere Handlung, der du von dem Schönen selbst nichts weißt. Und wenn es so um dich steht, meinst du, dass es dir besser sei zu leben als tot zu sein? So geht es mir also, wie gesagt, von euch werde ich gescholten und geschimpft, und von jenem auch. Aber ich werde wohl eben das alles ertragen müssen, und wäre es auch noch so schrecklich, wenn es mir nur nützte. Ich nun, Hippias, glaube allerdings Nutzen zu haben von euer beider Umgang. Wenigstens was das Sprichwort meint, dass das Schöne schwierig ist, das glaube ich nun zu verstehen.

HIPPIAS MINOR.

Der kleinere Dialog.

(De mendacio)

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke, ersten Teiles zweiter Band, dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[363 St.1 A\]](#) EUDIKOS: Du aber, Sokrates, warum schweigst du, nachdem Hippias uns so vieles vorgetragen, und lobst nicht entweder mit uns etwas von dem Gesagten, oder tadelst auch, wenn dir etwas nicht gut gesagt zu sein scheint? Zumal auch nur wir übrig geblieben sind, die wir [B] uns doch vorzüglich bestreben teilzuhaben an philosophischen Erörterungen.

SOKRATES: Allerdings, Eudikos, habe ich einiges, was ich ganz gern erfragen möchte vom Hippias, über das was er eben sprach vom Homer. Denn auch von deinem Vater Apemantos habe ich gehört, die Ilias wäre ein schöneres Gedicht als die Odysseia, und zwar um so viel schöner als Achilleus besser wäre denn Odysseus. Jedes nämlich von diesen Gedichten, sagte er, wäre auf einen, das eine auf den Odysseus gedichtet, das andere auf den Achilleus. [C] Darüber nun möchte ich mich gern, wenn es dem Hippias gelegen ist, weiter befragen, was ihn wohl dünkt von diesen beiden Männern, welchen er für den besseren hält, da er uns ja doch so viel und vielerlei anderes vorgetragen hat über andere Dichter sowohl, als über den Homer.

EUDIKOS: Offenbar wird dir ja Hippias nicht abschlagen, wenn du ihn etwas fragst, zu antworten. Nicht wahr, Hippias, wenn Sokrates dich etwas fragt wirst du antworten? [D] Oder was wirst du tun?

HIPPIAS: Das wäre ja arg, o Eudikos, wenn ich nach Olympia zwar in die Festversammlung der Hellenen, wenn die Spiele gefeiert werden, jedesmal von zu Hause aus Elis hinaufginge nach dem Tempel und mich anböte, sowohl was nur einer will, aus allen von mir ausgearbeiteten Prunkreden vorzutragen, als auch jedem zu antworten, der mich nur was immer fragt, jetzt aber des Sokrates Frage ausweichen wollte!

SOKRATES: In einem glückseligen Zustande befindest du dich, Hippias, [\[364 St.1 A\]](#) wenn du jede Olympiade, in so guter Zuversicht für deine Seele was Weisheit betrifft, zum Feste kommst, und es sollte mich wundern, wenn irgend einer von denen, die sich dort in Leibesübungen zeigen, so furchtlos und fest vertrauend auf seinen Leib dort hinginge zum Kampf, wie du sagst auf deinen Verstand.

HIPPIAS: Ganz natürlich, o Sokrates, dass es mir so ergeht. Denn seitdem ich angefangen bei den Olympischen Spielen im Wettkampf aufzutreten, bin ich noch auf keinen jemals getroffen, der in irgendetwas vortrefflicher [B] gewesen wäre als ich.

SOKRATES: Ein schönes Denkmal der Weisheit, o Hippias, muss dieser dein Ruhm sowohl der Stadt Elis sein als auch deinen Eltern. Allein was sagst du uns wegen des Achilleus und des Odysseus? Welchen hältst du, und worin, für besser? Denn als unserer so viele drin waren und du deine Prunkrede hieltest, konnte ich deiner Rede nicht durchweg gehörig folgen. Doch ich trug

Bedenken dich zu fragen, weil viele Leute drinnen waren, um dir nicht Störung zu machen durch mein Fragen in deiner Rede. [C] Nun wir aber weniger sind und Eudikos mir zuredet zu fragen, so sprich doch und lehre uns deutlicher, was du sagst von diesen beiden Männern? Wie unterschiedest du sie?

HIPPIAS: Ich will dir also noch deutlicher als zuvor erklären, was ich meine von diesen und anderen. Ich behaupte nämlich, Homer habe in seinen Gedichten als den besten unter den nach Troja gekommenen den Achilleus dargestellt, als den weisesten aber den Nestor, und als den vielgewandtesten den Odysseus.

[D] SOKRATES: Mit Verlaub, Hippias! Tatest du mir wohl so viel zu Liebe, mich nicht auszulachen, wenn ich nur mit Mühe begreife was du meinst, und oft weiter frage? So versuche denn mir gern und sanftmütig zu antworten.

HIPPIAS: Das wäre ja schändlich, Sokrates, wenn ich andere zwar eben hierin unterwiese und mir Geld dafür geben ließe, selbst aber von dir befragt keine Nachsicht beweisen und dir nicht sanftmütig antworten wollte.

SOKRATES: Sehr schön gesprochen! Ich also, wie du sagtest, Achilleus werde als der beste dargestellt, [E] glaubte ich zu verstehen was du meintest, so auch wie Nestor als der weiseste. Hernach aber als du vom Odysseus sagtest, der Dichter habe ihn als den vielgewandtesten dargestellt, dieses, um dir die Wahrheit zu sagen, weiß ich ganz und gar nicht wie du es meinst. Sage mir also, ob ich es vielleicht hieraus besser verstehen werde, wird Achilleus nicht als vielgewandt vom Homer dargestellt?

HIPPIAS: Ganz und gar nicht, Sokrates, sondern als höchst einfach. Denn gleich in der Bittgesandtschaft wo er sie mit einander redend vorstellt, sagt sein Achilleus zum Odysseus: [\[365 St.1 A\]](#)

*Edler Laertiad', erfindungsreicher Odysseus,
Sieh ich muss die Rede nur grad' und frank dir verweigern,
So wie im Herzen ich denk und wie's zu vollenden ich meine.
Denn mir verhasst ist Jener so sehr wie des Aides Pforten,
Wer ein Andres im Herzen verbirgt, ein anderes redet.
Aber ich selbst will sagen, so wie's unfehlbar geschehn wird.*

In diesen Versen offenbart er die Gemütsart [B] jedes der beiden Männer, dass nämlich Achilleus wahr sei und einfach, Odysseus aber vielgewandt und falsch. Denn den Achilleus lässt er ja diese Verse dem Odysseus sagen.

SOKRATES: Jetzt mag ich wohl beinahe verstehen, Hippias, was du meinst. Unter dem vielgewandten nämlich meinst du einen falschen, wie sich ja zeigt.

HIPPIAS: Allerdings, Sokrates. Denn als einen solchen stellt Homer den Odysseus dar an vielen Orten, sowohl in der Ilias als in der Odyssee.

SOKRATES: Also dünkte, wie es scheint, den Homer ein anderer Mann wahrhaft zu sein, und wieder ein anderer falsch, [C] nicht aber derselbe?

HIPPIAS: Wie sollte es auch nicht Sokrates?

SOKRATES: Dünkt es etwa dich auch selbst so, Hippias?

HIPPIAS: Vor allen Dingen freilich! Es wäre ja auch arg, wenn nicht.

SOKRATES: So wollen wir dann den Homer jetzt lassen, da es ohnedies unmöglich ist ihn zu befragen, was er sich wohl dachte, als er diese Verse dichtete. Da du aber dich der Sache offenbar annimmst, und du selbst das glaubst, was du behauptest, dass Homer meine, so antworte gemeinschaftlich für den Homer und für dich selbst.

HIPPIAS: Das soll geschehen, und frage nur in kurzem was du willst.

SOKRATES: Meinst du unter den Falschen solche [D] die untüchtig sind etwas zu tun, wie die Kranken, oder die tüchtig sind etwas zu tun?

HIPPIAS: Tüchtige meine ich, und zwar gar sehr zu vielem anderen sowohl, als auch dazu, die Menschen zu hintergehen.

SOKRATES: Tüchtig sind sie also nach deiner Rede wie es scheint und vielgewandt. Nicht wahr?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Vielgewandt nun und betrügerisch sind sie das etwa aus Albernheit und Unklugheit, oder aus einer gewissen List und Klugheit?

HIPPIAS: Aus List allerdings und aus Klugheit.

SOKRATES: [E] Klug sind sie also wie es scheint.

HIPPIAS: Ja beim Zeus gar sehr.

SOKRATES: Und als Kluge sollten sie nicht dessen kundig sein, was sie tun? Oder sind sie es?

HIPPIAS: Wohl sind sie dessen gar sehr kundig, darum eben tun sie ja übel.

SOKRATES: Und als dessen Kundige, sind sie Unverständige oder Erfahrene?

HIPPIAS: Erfahrene allerdings, [\[366 St.1 A\]](#) eben darin im Betrügen.

SOKRATES: Komm denn, lasse uns noch einmal wiederholen, was das ist, was du sagst. Die Falschen, behauptest du, sind tüchtig und klug und kundig und erfahren worin sie falsch sind?

HIPPIAS: Das behaupte ich freilich.

SOKRATES: Und andere sind die Wahren und die Falschen, ganz einander entgegengesetzt.

HIPPIAS: Das meine ich.

SOKRATES: Wohlan also, von den Tüchtigen und Erfahrenen [B] sind die Falschen welche, nach deiner Rede?

HIPPIAS: Ganz gewiss.

SOKRATES: Wenn du nun sagst, tüchtig und erfahren wären auch die Falschen eben darin, meinst du dass sie tüchtig sind zu lügen wann sie wollen, darin, worin sie eben lügen, oder untüchtig?

HIPPIAS: Tüchtig, meine ich.

SOKRATES: Um es also kurz zusammen zu fassen, die Falschen sind erfahren und tüchtig zu lügen?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Ein [C] zum Lügen untüchtiger und unverständiger Mann wäre also nicht falsch?

HIPPIAS: So ist es.

SOKRATES: Tüchtig aber ist doch wohl jeder, der das was er will alsdann tut, wann er es will. Ich meine aber nicht wenn einer aus Krankheit daran verhindert wird, oder des etwas, sondern so wie du vermögend bist meinen Namen zu schreiben, wann immer du willst, so meine ich. Nennst du nicht den tüchtig, mit dem es so steht?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Sage mir also, Hippias, bist du nicht wohl erfahren im Rechnen und der Rechenkunst?

HIPPIAS: Ganz vorzüglich, Sokrates.

[D] SOKRATES: Also wenn auch dich jemand fragte nach dreimal Siebenhundert, welche Zahl das ist, so würdest du, wenn du nur wolltest, ganz vorzüglich und geschwind das Richtige hierüber sagen?

HIPPIAS: Allerdings.

SOKRATES: Etwa weil du der Tüchtigste und Weiseste bist hierin?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Bist du aber wohl nur der Weiseste und Tüchtigste, oder auch der Beste eben darin, worin der Tüchtigste und Weiseste, im Rechnen?

[E] HIPPIAS: Auch der Beste offenbar, Sokrates.

SOKRATES: Das Wahre also hierüber zu sagen wärest du der Tüchtigste, nicht wahr?

HIPPIAS: Ich denke wenigstens.

SOKRATES: Wie aber das Falsche eben hierin? Und beantworte mir das wie das vorige, o Hippias, unverhohlen und edelmütig. Wenn dich jemand fragte nach dreimal Siebenhundert wieviel das ist, würdest du wohl auch am besten lügen, und jedesmal auf gleiche Weise das Falsche hierüber sagen können, wenn du lügen und niemals richtig antworten wolltest, oder könnte der Unverständige im Rechnen besser lügen als du, [\[367 St.1 A\]](#) wenn du wolltest? Oder würde der Unverständige oft, wenn er auch Falsches sagen wollte, das Richtige vorbringen, unvorsätzlich wenn es sich eben träfe, weil er es nämlich nicht weiß? Du aber der Unterrichtete würdest, wenn du doch lügen wolltest, jedesmal gleich gut lügen?

HIPPIAS: Ja, so verhält es sich, wie du sagst.

SOKRATES: Ist nun wohl der Falsche in anderen Dingen zwar falsch, aber nicht in Zahlen? Und könnte er im Zählen nicht lügen?

HIPPIAS: Beim Zeus, auch in Zahlen.

SOKRATES: Setzen wir also auch dies, Hippias, es [B] sei ein Mensch falsch in Rechnungen und Zahlen?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Wer also wäre dieser? Muss ihm nicht, wenn er falsch sein soll, das zukommen, wie du eben eingestandst, dass er tüchtig ist im Lügen? Denn von dem Untüchtigen im Lügen sagtest du, wenn du dich noch erinnerst, dass er nie falsch sein könne.

HIPPIAS: Dessen erinnere ich mich, und so wurde gesagt.

SOKRATES: Und zeigtest du dich nicht eben, als der Allertüchtigste zum Lügen im Rechnen?

HIPPIAS: Ja, auch das wurde gesagt.

SOKRATES: Und bist du nicht auch [C] der Tüchtigste das Richtige zu sagen in Rechnungen?

HIPPIAS: Allerdings.

SOKRATES: Also derselbe ist der Tüchtigste, das Wahre und auch das Falsche zu sagen im Rechnen? Dies aber ist der Gute hierin, der Rechner?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Wer anders wird uns also falsch im Rechnen, Hippias, als der Gute? Denn der ist auch der Tüchtige, der aber ist auch der Wahre?

HIPPIAS: So zeigt es sich.

SOKRATES: Siehst du also, dass derselbe der Falsche ist und auch der Wahre hierin? Und der Wahre um nichts besser als der Falsche? Denn er ist ja derselbe, und keineswegs verhalten sie sich ganz entgegengesetzt, [D] wie du vorhin meintest.

HIPPIAS: Es scheint nicht, hierin wenigstens.

SOKRATES: Willst du, dass wir es auch anders betrachten?

HIPPIAS: Wenn anders auch du es willst.

SOKRATES: Bist du nicht auch in der Geometrie erfahren?

HIPPIAS: Das bin ich.

SOKRATES: Wie nun? Verhält es sich in der Geometrie nicht ebenso? Derselbe ist der Tüchtigste zu lügen und auch das Richtige zu sagen über die Umrisse, der Geometer?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Ist nun hierin ein anderer [E] gut, als eben dieser?

HIPPIAS: Kein anderer.

SOKRATES: Also der gute und weise Geometer ist der Geschickteste zu beidem. Und wenn irgendeiner falsch ist in dem was Umrisse betrifft, so ist er es, der gute. Denn dieser ist tüchtig. Der Schlechte aber war untüchtig zum Lügen, so dass er nie falsch sein kann, da er untüchtig ist zum Lügen, wie wir waren einig geworden.

HIPPIAS: So ist es.

SOKRATES: Nun auch noch den dritten, lasse uns betrachten den Astronomen, in welcher Kunst du noch mehr ein Meister zu sein glaubst, als in den vorigen. [\[368 St.1 A\]](#) Nicht wahr, Hippias?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Ist es nun nicht in der Astronomie ganz dasselbe?

HIPPIAS: Wahrscheinlich wohl Sokrates.

SOKRATES: Auch in der Astronomie also, wenn irgendeiner falsch ist, wird es der gute Astronom sein, der tüchtig ist zum Lügen. Denn der Untüchtige nicht, der ist unverständlich.

HIPPIAS: So ergibt es sich.

SOKRATES: Derselbe also wird auch in der Astronomie der Wahrhafte sein und der Falsche.

HIPPIAS: Das scheint so.

SOKRATES: Komm also, Hippias, und erwäge es überall so [B] in allen Erkenntnissen, ob es sich irgendwo anders verhält oder so. Denn du bist ja in den meisten Künsten unter allen Menschen der weiseste. Wie ich dich auch einmal habe rühmen gehört und deine vielfältige beneidenswerte Weisheit beschreiben auf dem Markt an den Wechseltischen. Du sagtest nämlich, du wärest einmal so nach Olympia gekommen, dass alles, was du an deinem Leibe hattest, deine Arbeit gewesen wäre. Zuerst der Ring den du anhattest, damit [C] fingst du an, wäre deine Arbeit gewesen, dass du also auch Steine zu schneiden verständest, und noch ein anderes Siegel deine Arbeit, und einen Badekratzer und ein Ölfäschchen, die du selbst gemacht. Hernach auch die Schuhe, die du anhattest, behauptetest du selbst geschnitten zu haben, und den Mantel gewebt und das Unterkleid, und was allen das sonderbarste schien und der größten Geschicklichkeit Beleg, als du sagtest, der Gürtel deines Unterkleides sehe zwar aus wie die persischen der Vornehmen, diesen aber hättest du selbst geflochten. [D] Überdies hättest du Gedichte bei dir gehabt, epische und Tragödien und Dithyramben und ungebunden gar viele und mancherlei ausgearbeitete Vorträge. Und so wärest du in jenen Künsten also, deren ich vorhin erwähnte, als ein Meister hingekommen, ausgezeichnet vor den anderen, und auch in der Tonlage und Wohllaut und der Sprachrichtigkeit, und noch überdies in vielen anderen, wie ich mich gar wohl zu erinnern glaube. Wiewohl [E] dein Erinnerungskunststück habe ich ganz vergessen, wie es scheint, worin du glaubtest am meisten zu glänzen. Ich glaube aber auch noch viel anderes vergessen zu haben. Also, was ich eigentlich meine, sowohl in Hinsicht auf deine eigenen Künste, denn auch die sind schon hinreichend, als auch auf anderer ihre, sage mir, ob du irgend findest nach dem bisher unter uns eingestandenen, worin der Wahrhafte und der Falsche getrennt sind, und nicht derselbe. Erwäge dies, an welcher Geschicklichkeit oder Kunststück oder wie du es [\[369 St.1 A\]](#) am liebsten nennen magst, du nur immer willst. Gewiss, du wirst keine finden, Freund, denn es gibt keine. Aber sage selbst.

HIPPIAS: Ich weiß nichts, Sokrates, so jetzt gleich.

SOKRATES: Du wirst auch niemals, wie ich glaube. Wenn ich aber recht habe, so erinnerst du dich doch was uns aus der Rede folgt.

HIPPIAS: Noch merke ich nicht recht, Sokrates, was du willst.

SOKRATES: Jetzt vielleicht bedienst du dich eben nicht deines Erinnerungs-Kunststückes, offenbar weil du glaubst, dass du nicht darfst. [B] Ich will dich aber wohl erinnern. Du weißt doch, dass du sagtest, Achilles sei wahrhaft, Odysseus aber falsch und vielgewandt?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Jetzt aber, merkst du doch, hat sich gezeigt, dass der Wahre und der Falsche derselbe ist, so dass, wenn Odysseus falsch war, er auch wahr wird, und Achilleus, der Wahre auch falsch, und dass die Männer nicht verschieden sind oder entgegengesetzt, sondern ähnlich.

HIPPIAS: O Sokrates, jedesmal flichtst du [C] solcherlei Reden zusammen, und aufnehmend was nur das Schwierigste an einer Sache ist, bleibst du an diesem hängen und greifst es immer nur bei wenigem an, niemals aber streitest du gegen die ganze Sache von der die Rede ist. Denn auch jetzt, wenn du willst, will ich dir durch viele Beweisstellen in einer tüchtigen Rede dartun, dass Homer in seinen Gedichten am Achilleus einen Besseren darstellt als Odysseus, und ohne Falsch, diesen aber als listig und vieles [D] erlugend und schlechter als Achilleus. Wenn du nun willst, so stelle dieser Rede eine andere entgegen, dass jener der bessere ist. Dann werden die hier Anwesenden leichter erfahren, welcher von uns besser spricht.

SOKRATES: O Hippias, ich bestreite das ja gar nicht, dass du nicht weiser wärest als ich. Aber ich pflege jedesmal, wenn jemand etwas sagt, recht acht zu geben, zumal wenn ich den für weise halte, der da redet, und aus Verlangen zu verstehen was er meint, forsche ich nach, und überlege [E] die Sache weiter, und vergleiche das Gesagte um es zu verstehen. Wenn mir aber der Sprechende unbedeutend vorkommt, so frage ich weder weiter, noch kümmere ich mich überhaupt um das was er sagt. Und hieran eben kannst du erkennen, wen ich für weise halte. Denn du wirst mich immer gar emsig darüber finden, was ein solcher sagt, und forschend von ihm, damit ich etwas lerne und gefördert werde dadurch. Daher habe ich auch jetzt während deiner Rede mir bedacht, dass in Absicht der Verse, welche du vorhin anführtest und zeigtest, Achilleus sage sie gegen den Odysseus als gegen einen der leere Worte mache, wie wunderbar es mich bedünken würde, wenn du recht haben solltest, weil Odysseus, der vielgewandte, [\[370 St.1 A\]](#) nirgends als ein Lügner erscheint, Achilleus aber erscheint als ein vielgewandter nach deiner Rede, er lügt wenigstens. Denn nachdem er jene Verse gesprochen, welche auch du vorhin anführtest,

*Denn mir verhasst ist jener so sehr wie des Aides Pforten
Wer ein Andres im Herzen verbirgt ein Anderes redet.*

so sagt er bald darauf, er würde sich weder vom Odysseus und Agamemnon umstimmen lassen, noch überhaupt [B] vor Troja bleiben, sondern morgen, spricht er,

*...bringe ich ein Opfer für Zeus und die anderen Götter,
Wohl dann belad' ich die Schiffe und wann ich ins Meer sie gezogen,
Wirst du schaun so wie du willst, und solcherlei Dinge dich kümmern,
Schwimmen im Morgenrot auf dem flutenden Hellespontos
Meine Schiff' und darin die eifrig rudernden Männer.
[C] Und wenn glückliche Fahrt der Gestaderschütterer gönnet,
Möcht ich am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen.*

Und noch vor diesem hatte er zankend zum Agamemnon gesagt:

*Doch nun geh ich gen Phthia! Denn weit zutrüglicher ist es,
Heim mit den Schiffen zu gehn, den gebogenen! Schwerlich auch wirst du
Weil du allhier mich entehrst, noch Schätz' und Güter dir häufen.*

[D] Ungeachtet er nun dieses gesprochen, das eine Mal vor dem ganzen Heer, das andere Mal zu seinen Freunden, so zeigt sich doch nirgend, dass er weder die geringste Zurüstung gemacht, noch irgend versucht, die Schiffe in See zu lassen um nach Hause zu segeln, sondern vielmehr, dass er sehr vornehm sich wenig daraus macht ob er wahr redet. Deshalb nun, Hippias, fragte ich dich von Anfang an, zweifelhaft ist, welchen von diesen Männern der Dichter als den besseren gedichtet hat, und in der Meinung, dass beide sehr vortrefflich wären, und schwer zu entscheiden, welcher der bessere sowohl in Absicht auf Wahrheit und Falschheit als [E] in jeder anderen Tugend. Denn beide sind auch hierin einander fast gleich.

HIPPIAS: Du untersuchst eben die Sache gar nicht ordentlich, Sokrates. Denn was Achilleus lügt, das lügt er offenbar gar nicht hinterlistig, sondern unvorsätzlich, weil er durch die Unglücksfälle des Heeres genötigt wurde zu bleiben und Hilfe zu leisten, Odysseus aber tut es vorsätzlich und hinterlistig.

SOKRATES: Du betrügst mich, liebster Hippias, und ahmest selbst den Odysseus nach.

HIPPIAS: Keineswegs, [\[371 St.1 A\]](#) Sokrates! Was meinst du aber, und worin?

SOKRATES: Weil du behauptest, Achilleus lüge nicht mit böser Absicht, der doch so listig und tückisch ist noch außer seinen leeren Worten, wie ihn nämlich Homer gedichtet hat, dass er sich um so viel klüger zeigt als Odysseus in der Kunst leicht und unentdeckt mit seinen Worten zu spielen, dass er es sogar wagte in jenes Gegenwart sich selbst zu widersprechen, ohne dass Odysseus es bemerkt. Wenigstens findet sich nirgend, dass Odysseus so mit ihm spricht, als habe er bemerkt, [B] dass jener gelogen.

HIPPIAS: Was meinst du nur hiermit, Sokrates?

SOKRATES: Weißt du nicht, dass nachher einmal redend, er zum Odysseus zwar gesagt hatte, er werde mit der Morgenröte absegeln, zum Ajas aber sagt, er werde nicht absegeln, sondern ganz andere Dinge redet?

HIPPIAS: Wo denn?

SOKRATES: Wo er sagt:

*Denn nicht werd' ich eher des blutigen Kampfes gedenken
[C] Ebe des waltenden Priamos Sohn der göttliche Hektor
Schon die Gezelt' und Schiffe der Myrmidonen erreicht hat
Argos Volk himmordend, und Glut in den Schiffen entflammt.
Doch wird hoff' ich bei meinem Gezelt und dunklen Schiffen
Hektor wie eifrig er ist, sich wohl enthalten des Kampfes.*

Du also, Hippias, glaubst, der Sohn der Thetis und des so sehr weisen Cheiron Zögling sei so vergesslich gewesen, dass, nachdem er kurz zuvor diejenigen aufs heftigste [D] geschmäht, die leere Worte machen, er unmittelbar darauf zum Odysseus gesagt habe, er werde in See stechen, zum Ajas aber, er werde bleiben, es aber doch nicht aus böser Absicht getan habe, noch in der Meinung Odysseus sei einfältig, und er selbst werde ihn im Ränkemachen und Lügen weit übertreffen?

HIPPIAS: Nicht so dünkt mich, Sokrates, sondern auch hier spricht er, weil er sich anders besonnen, aus Einfalt zum Ajas anders als zum Odysseus. Odysseus aber, wenn er wo die Wahrheit sagt, [E] tut er es in böser Absicht, und wenn er lügt ebenso.

SOKRATES: So ist, wie es scheint, Odysseus besser als Achilleus.

HIPPIAS: Keineswegs doch wohl, Sokrates.

SOKRATES: Wie denn? Sind uns nicht eben die vorsätzlich Lügenden besser erschienen als die unvorsätzlich?

HIPPIAS: Und wie sollten doch, o Sokrates, die, welche vorsätzlich beleidigen und anderen Unheil bereiten [\[372 St.1 A\]](#) und Übles zufügen, besser sein, als die es unvorsätzlich tun, gegen die man ja viel Nachsicht pflegt zu haben, wenn jemand ohne Wissen beleidigt oder hintergeht oder sonst etwas Übles tut. Wie denn auch die Gesetze weit härter sind gegen die, welche vorsätzlich etwas Böses tun oder lügen, als gegen die andern.

SOKRATES: Siehst du, Hippias, dass ich recht habe, wenn ich sage, dass ich emsig bin im Fragen der Weisen? Und ich mag wohl nur dies eine Gute haben, im Übrigen aber [B] es schlecht genug um mich stehen. Denn wie die Dinge sich eigentlich verhalten, das entgeht mir und ich weiß davon nichts. Das ist daraus zur Genüge abzunehmen, dass wenn ich mit einem von euch zusammenkomme, die ihr gepriesen werdet um eure Weisheit, und denen alle Hellenen ihre Weisheit bezeugen, ich immer als einer erscheine der nichts weiß. Denn ich bin, um es gerade heraus zu sagen, fast über gar nichts derselben Meinung mit euch. Und welchen größeren Beweis

des Unverstandes könnte es wohl geben, [C] als wenn jemand mit weisen Männern uneins ist. Nur diese eine sonderbare Gute habe ich an mir, was mich noch erhält, ich schäme mich nämlich nicht zu lernen, sondern ich forsche und frage und bin jedem sehr dankbar der mir antwortet, und habe noch nie jemanden diesen Dank entzogen. Denn ich habe noch nie verleugnet, wo ich etwas gelernt hatte, und etwa das Gelernte für das Meinige ausgegeben, als hätte ich es gefunden. Sondern ich lobpreise meinen Lehrer als einen Weisen und zeige [D] was ich von ihm gelernt. So auch jetzt, in dem was du sagst, stimme ich dir nicht bei, sondern weiche gar sehr weit von dir ab. Und so viel weiß ich sehr gut, dass die Schuld davon ganz an mir liegt, weil ich eben ein solcher bin wie ich bin, um nichts größeres auf mich selbst zu sagen. Denn mir, o Hippias, scheint ganz das Gegenteil von dem, was du sagst, dass nämlich wer anderen Schaden tut und sie beleidigt, belügt, betrügt und sonst sich vorsätzlich vergeht, und nicht unvorsätzlich, besser ist, als wer unvorsätzlich. Bisweilen freilich dünkt mich auch [E] wieder das Gegenteil davon, und ich schwanke also über die Sache, offenbar weil ich sie nicht weiß. Jetzt nun in diesem Augenblick habe ich jene Anmutung, dass mich die vorsätzlich in etwas Fehlenden besser dünken als die unvorsätzlich. Ich beschuldige aber die bisherigen Reden an dem jetzigen Zufall Ursache zu sein, dass mir eben jetzt die, welche dies alles unvorsätzlich tun, schlechter erscheinen als welche vorsätzlich. Du also nimm dich meiner an, und schlage mir nicht ab, meine Seele zu heilen. Denn weit größere Wohltat erweist du mir ja, wenn [\[373 St.1 A\]](#) du meine Seele von ihrem Unverstande befreist, als wenn meinen Leib von einer Krankheit. Willst du nun eine lange Rede sprechen, so sage ich dir voraus, dass du mich nicht heilen wirst, denn ich könnte dir nicht folgen. Willst du mir aber so wie bisher antworten, so wirst du mir großen Nutzen schaffen, und auch selbst, glaube ich, keinen Schaden davon haben. Mit Recht auch könnte ich dich zu Hilfe rufen, o Sohn des Apemantos. Denn du hast mich angeregt mit dem Hippias zu reden. Wenn er mir also nun nicht antworten will, so [B] bitte du ihn für mich.

EUDIKOS: Gewiss, Sokrates, ich glaube, dass es bei dem Hippias unserer Bitte gar nicht bedürfen wird. Denn so lautet gar nicht, was er uns vorher gesagt, sondern dass er keines Menschen Frage ausweichen wollte. Nicht wahr, Hippias sagtest du das nicht?

HIPPIAS: Das habe ich gesagt. Aber Sokrates verwirrt einen immer im Gespräch, Eudikos, und tut recht wie einer, der auf Beleidigung ausgeht.

SOKRATES: O bester Hippias, nicht vorsätzlich tue ich das, sonst wäre ich ja gar weise und gewaltig nach deiner Rede, [C] sondern unvorsätzlich, so dass du mir Nachsicht zu beweisen hast. Denn du sagst ja, man müsse, wenn jemand unvorsätzlich beleidigt, Nachsicht beweisen.

EUDIKOS: Tue auch nur ja nicht anders, Hippias, sondern sowohl deiner vorigen Reden, als auch unserer wegen antworte was dich Sokrates fragt.

HIPPIAS: Gut, ich will antworten, da auch du mich bittest. Frage also was du willst.

SOKRATES: Ich trage eben großes Verlangen, o Hippias, das jetzt Besprochene zu erforschen, wer wohl [D] besser ist, die vorsätzlich oder die unvorsätzlich Fehlenden. Nun, glaube ich, so am besten der Untersuchung beizukommen, antworte mir also. Nennst du einen Läufer gut?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Auch schlecht?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Nicht wahr, gut ist der gut läuft, schlecht aber der schlecht?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Und der langsam Laufende läuft schlecht, der geschwind Laufende gut?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Im Laufen also und für den Läufer ist die Geschwindigkeit das Gute, die Langsamkeit das Schlechte?

HIPPIAS: Wie sollte es nicht.

SOKRATES: Welcher ist nun der bessere Läufer, der [E] vorsätzlich langsam läuft, oder der unvorsätzlich?

HIPPIAS: Der vorsätzlich.

SOKRATES: Heißt nun nicht Laufen doch etwas verrichten?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Und wenn verrichten, dann doch auch tun?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Wer also schlecht läuft, der tut Schlechtes und Unrühmliches im Lauf?

HIPPIAS: Schlechtes. Wie sollte er nicht?

SOKRATES: Und schlecht läuft der langsam Laufende?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Der gute Läufer also tut dieses Schlechte und Unrühmliche vorsätzlich, der Schlechte unvorsätzlich?

HIPPIAS: So scheint es wenigstens.

SOKRATES: Im Laufen also ist der nichtsnutziger, der das Schlechte unvorsätzlich, als der es vorsätzlich tut?

HIPPIAS: Im Laufen, ja.

[\[374 St.1 A\]](#) SOKRATES: Und wie im Ringen? Welcher ist der bessere Ringer? Der vorsätzlich fällt oder unvorsätzlich?

HIPPIAS: Der vorsätzlich, scheint es.

SOKRATES: Und was ist doch schlechter und unrühmlicher beim Ringen, das Sich-fallen-lassen oder das Niederwerfen?

HIPPIAS: Das Sich-fallen-lassen.

SOKRATES: Auch im Ringen also ist der vorsätzlich das Schlechte und Unrühmliche tut der bessere Ringer als der unvorsätzlich?

HIPPIAS: Es scheint.

SOKRATES: Und wie in jeder anderen Tätigkeit des Leibes? Kann nicht der dem Leibe nach Bessere beides hervorbringen, das Starke und das Schwache, das Hässliche und das Schöne? So dass, was sie schlechtes in Beziehung auf den Leib verrichten, der dem [B] Leibe nach Bessere vorsätzlich verrichtet, der Schlechtere aber unvorsätzlich?

HIPPIAS: Es scheint auch in Absicht auf die Stärke sich so zu verhalten.

SOKRATES: Und wie in Absicht auf die Schönheit der Bewegungen, Hippias? Wird nicht der schönere Leib sich nur vorsätzlich in schlechte und hässliche Stellungen gestalten, der schlechtere aber unvorsätzlich? Oder wie dünkt dich?

HIPPIAS: Ebenso.

SOKRATES: Also auch von der Hässlichkeit der Bewegungen steht die vorsätzliche auf Seiten der Güte, die unvorsätzliche aber auf Seiten der Schlechtigkeit [C] des Leibes.

HIPPIAS: So zeigt es sich.

SOKRATES: Und was meinst du von der Stimme? Welche hältst du für besser, die vorsätzlich misstönende oder die unvorsätzlich?

HIPPIAS: Die vorsätzlich.

SOKRATES: Und untauglicher, die es unvorsätzlich tut?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Und möchtest du lieber das Gute besitzen oder das Schlechte?

HIPPIAS: Das Gute.

SOKRATES: Möchtest du also lieber, dass deine Füße vorsätzlich hinkten oder unvorsätzlich?

HIPPIAS: Vorsätzlich.

SOKRATES: Und ist nicht das Hinken eine Schlechtigkeit und Ungestaltetheit der Füße?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Und wie? Ist nicht die Fehlsichtigkeit eine Schlechtigkeit der Augen?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: [D] Was für Augen also möchtest du haben, und mit was für welchen zufrieden sein? Mit denen einer vorsätzlich etwas undeutlich sieht und übersieht, oder unvorsätzlich.

HIPPIAS: Mit denen vorsätzlich.

SOKRATES: Besser also achtest du an dir selbst dasjenige, was vorsätzlich etwas schlecht verrichtet als was unvorsätzlich?

HIPPIAS: Ja, in solchen Dingen.

SOKRATES: Nicht auch über alles wie Ohren, Nase und Mund und alle Sinne erstreckt sich diese eine Erklärung, dass man die unvorsätzlich schlechtes verrichtenden nicht zu haben begehrt weil sie schlecht sind, die es aber vorsätzlich tun, wohl zu haben [E] wünscht weil sie gut sind?

HIPPIAS: Mich dünkt es.

SOKRATES: Und welche Werkzeuge im Gebrauch zu haben ist besser, mit denen einer vorsätzlich die Sache schlecht verrichtet oder unvorsätzlich? Wie ein Steuerruder womit einer unvorsätzlich schlecht steuert, ist das besser, oder womit vorsätzlich?

HIPPIAS: Womit vorsätzlich.

SOKRATES: Und Bogen ebenso, und Leier und Flöte, und alles zusammen?

HIPPIAS: Du hast recht.

[\[375 St.1 A\]](#) SOKRATES: Und wie? Ist es besser ein Pferd mit einer solchen Eigenart zu haben, dass es einer nur vorsätzlich schlecht reitet, oder unvorsätzlich?

HIPPIAS: Vorsätzlich.

SOKRATES: Diese also ist die Bessere?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Mit einem Pferd der besseren Eigenart also wird einer die Arbeit dieses Pferdes vorsätzlich schlecht verrichten, mit dem der schlechten unvorsätzlich?

HIPPIAS: Allerdings.

SOKRATES: Nicht auch ebenso bei Hunden und allen andern Tieren?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Und wie, ist es besser einen Schützen mit einer solchen Eigenart zu haben, welche vorsätzlich das Ziel verfehlt, oder welche unvorsätzlich?

HIPPIAS: Welche vorsätzlich.

SOKRATES: Also ist diese die Bessere zum Schießen?

HIPPIAS: [B] Ja.

SOKRATES: Also auch die unvorsätzlich fehlende Seele ist schlechter als die vorsätzlich?

HIPPIAS: Im Schießen, ja.

SOKRATES: Wie aber in der Heilkunde! Ist nicht die, welche vorsätzlich Übles an Leibern anrichtet, heilkundiger?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Besser also ist sie in dieser Kunst als die nicht heilkundige?

HIPPIAS: Besser.

SOKRATES: Und wie die tonkundigere, sei es auf der Leier oder Flöte und so in allem übrigen was Künste und Wissenschaften betrifft, wird nicht überall die bessere vorsätzlich das Schlechte und Unrühmliche und [C] Unrichtige tun, die Schlechtere aber unvorsätzlich?

HIPPIAS: So zeigt es sich.

SOKRATES: Also unserer Knechte Seelen möchten wir wohl lieber so haben, dass sie vorsätzlich, als dass sie unvorsätzlich unrichtig und übel tun, weil jene besser sind hierzu?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Und wie, unsere eigene wollten wir nicht so gut als möglich haben?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Und wird sie nun nicht besser sein, wenn sie vorsätzlich übel und unrichtig tut, als wenn unvorsätzlich?

HIPPIAS: Arg wäre das aber doch, Sokrates, wenn die vorsätzlich Unrecht Tuenden besser sein sollten als die unvorsätzlich.

SOKRATES: Aber es zeigt sich [D] doch so aus dem Gesagten.

HIPPIAS: Mir doch nicht.

SOKRATES: Ich glaubte doch, Hippias, es habe sich dir auch gezeigt. Antworte mir aber noch einmal. Die Gerechtigkeit, ist sie nicht entweder eine Kraft oder eine Erkenntnis oder beides? Oder ist nicht notwendig, dass die Gerechtigkeit eines von diesen ist?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Also wenn die Gerechtigkeit eine Kraft der Seele ist, so ist doch die tüchtigere Seele die gerechtere. Denn als besser war uns eben diese erschienen, Bester.

HIPPIAS: So war sie uns erschienen.

SOKRATES: [E] Und wie, wenn eine Erkenntnis, ist dann nicht die weisere Seele die gerechtere? Und die ungelehrigere die ungerechtere?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Und wie wenn beides, ist dann nicht die, welche beides hat, Erkenntnis und Kraft, die gerechtere? Und die unverständigere auch die ungerechtere? Verhält es sich nicht notwendig so?

HIPPIAS: Es scheint.

SOKRATES: Und die tüchtigere und weisere, hatte sich die nicht auch als die bessere gezeigt und die mehr im Stande ist beides zu verrichten, das Schöne sowohl als das Schlechte bei jeder Tätigkeit?

[\[376 St.1 A\]](#) HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Wenn sie also Schlechtes verrichtet, so verrichtet sie es vorsätzlich durch Kraft und Kunst. Und dieses scheint zur Gerechtigkeit zu gehören, entweder beides oder eins von beiden.

HIPPIAS: Das scheint.

SOKRATES: Und Unrecht tun heißt Schlechtes verrichten, nicht Unrecht tun aber Schönes?

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Also die tüchtigere und bessere Seele, wenn sie Unrecht tut, wird sie vorsätzlich Unrecht tun, die Schlechtere aber unvorsätzlich?

HIPPIAS: Es scheint.

SOKRATES: Und der gute Mann ist doch, der die gute Seele hat, der schlechte aber, der die schlechte.

HIPPIAS: Ja.

SOKRATES: Der gute [B] Mann also wird vorsätzlich Unrecht tun, der schlechte aber unvorsätzlich, wenn doch der gute die gute Seele hat.

HIPPIAS: Die hat er freilich.

SOKRATES: Der also vorsätzlich unrichtig und das Schlechte und Unrechte tut, o Hippias, wenn es einen solchen gibt, wäre kein anderer, als der Gute.

HIPPIAS: Auf keine Weise kann ich dir dieses doch einräumen, o Sokrates.

SOKRATES: Doch auch ich nicht mir selbst, Hippias. Aber es erscheint uns doch jetzt notwendig so aus unserer Rede. Indes wie ich schon gesagt habe, ich schwanke hierüber bald so, bald so, und bleibe mir [C] niemals gleich in meiner Meinung. Und dass ich schwanke oder ein Ungelehrter schwankt, ist wohl nichts Verwunderliches. Wenn aber auch ihr schwanken würdet, ihr Weisen, das wäre dann ein großes Unglück auch für uns, wenn wir nicht einmal bei euch zur Ruhe kommen können von unserem Schwanken.

ION.

(De Iliade)

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke, ersten Teiles zweiter Band, dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[530 St.1 A\]](#) SOKRATES: Willkommen dem Ion! Woher kommst du zu uns jetzt gewandert? Wohl von zu Hause aus Ephesos?

ION: Mitnichten, Sokrates, sondern von Epidauros vom Feste für Asklepios.

SOKRATES: Halten etwa die Epidaurier dem Gotte zu Ehren auch einen Wettstreit von Rhapsoden?

ION: Jawohl, so wie ja auch in den übrigen Musenkünsten.

SOKRATES: Wie also? Hast du uns mit gekämpft? Und mit welchem Erfolge hast du gekämpft?

ION: Den ersten Preis haben wir davon getragen, Sokrates.

SOKRATES: Vortrefflich getan! Wohlan denn, Sorge dafür, [B] dass wir auch in den Panathenaien siegen.

ION: Das soll geschehen, so Gott will.

SOKRATES: Wie oft habe ich schon euch Rhapsoden beneidet um eure Kunst. Denn sowohl, dass auch am Leibe immer geschmückt zu sein und euch aufs schönste zu zeigen eurer Kunst angemessen ist, als auch dass ihr in der Notwendigkeit seid mit vielen andern trefflichen Dichtern euch zu beschäftigen, besonders aber mit dem Homer dem trefflichsten und göttlichsten der Dichter, und seinen Sinn zu verstehen, nicht seine Worte nur, das ist [C] beneidenswert. Denn es kann doch keiner ein Rhapsode sein, wenn er nicht versteht was der Dichter meint, da ja der Rhapsode den Zuhörern den Sinn des Dichters überbringen soll, und dies gehörig zu verrichten, ohne einzusehen, was der Dichter meint, ist unmöglich. Dies alles also ist beneidenswert.

ION: Ganz recht, Sokrates. Auch hat mir dies die meiste Mühe gemacht bei meiner Kunst, und ich glaube, dass ich am besten unter allen Menschen über [D] den Homer rede, und dass weder Metrodoros, der Lampsakener, noch Stesimbrotos, der Thasier, noch Glaukon, noch irgend einer, der je gewesen, so viele schöne Auslegungen über den Homer vorzutragen weiß als ich.

SOKRATES: Wohl gesprochen, Ion. Denn so wirst du mir auch nicht missgönnen mir davon zu zeigen.

ION: Es lohnt auch schon zu hören, Sokrates, wie gut ich den Homer zu Ehren gebracht habe. So dass ich glaube, ich verdiene von den Verehrern Homers mit goldenem Kranze bekränzt zu werden.

SOKRATES: Gewiss werde ich mir auch die Zeit nehmen um dich zu hören. Jetzt aber [\[531 St.1 A\]](#) beantworte mir nur dieses, ob du nur über den Homer so gewaltig bist oder auch über den Hesiod und Archilochos?

ION: Keineswegs, sondern über den Homer nur. Auch dünkt mich das genug.

SOKRATES: Gibt es aber nicht manches, welches Homer und Hesiod gleichermaßen behandeln?

ION: Das glaube ich, und gar vieles.

SOKRATES: Würdest du nun wohl besser auslegen, was Homer hierüber sagt, als was Hesiod?

ION: Das wohl gleich gut, glaube ich, worüber sie dasselbe sagen.

SOKRATES: Und wie, worüber sie nicht dasselbe sagen? Wie, über das Wahrsagen spricht [B] doch Homer und auch Hesiod?

ION: Freilich.

SOKRATES: Wie also? Was auf gleiche Art und was auf abweichende diese beiden Dichter über die Wahrsagekunst sagen, würdest du das besser auslegen oder einer von den guten Wahrsagern?

ION: Von den Wahrsagern einer.

SOKRATES: Wenn du nun ein Wahrsager wärest, würdest du nicht, wie du das auf ähnliche Art Gesagte auszulegen wüsstest auch das abweichende auszulegen wissen?

ION: Offenbar wohl.

SOKRATES: Wie kannst du also über den Homer so Bescheid wissen, nicht aber über die anderen Dichter? Spricht etwa Homer über andere Dinge [C] als worüber alle anderen Dichter auch? Handelt er nicht meistens vom Kriege und von dem Verkehr guter und böser Menschen untereinander, und Unkundiger und Kundiger, und von dem Umgang der Götter untereinander und mit den Menschen wie sie mit ihnen umgehen, und von den Ereignissen im Himmel und in der Unterwelt und von der Abkunft der Götter und der Heroen? Ist es nicht dies, worüber Homer seine Gedichte gedichtet hat?

ION: Ganz richtig, Sokrates.

SOKRATES: Und wie? Die andern Dichter nicht gleichfalls über eben dieses?

ION: Ja, Sokrates. Aber sie haben doch gar nicht so gedichtet wie Homer.

SOKRATES: Wie doch? Schlechter?

ION: Bei weitem.

SOKRATES: [D] Und Homer besser?

ION: Besser, ja wohl, beim Zeus.

SOKRATES: Wenn nun, du edelster Freund Ion, unter vielen, die über Arithmetik sprechen, einer am besten spricht, so wird man doch den erkennen, der gut spricht?

ION: Das denke ich.

SOKRATES: Doch wohl derselbe, der auch die schlecht Sprechenden, oder ein anderer?

ION: Derselbe gewiss.

SOKRATES: Nicht wahr, der die Arithmetik inne hat, der ist es?

ION: Ja.

SOKRATES: Und wie, wenn über die Zuträglichkeit der Speisen unter vielen einer am besten spricht, wird ein anderer [E] den am besten Sprechenden erkennen, dass er am besten spricht, und wiederum ein anderer den schlechteren, dass er schlechter? Oder derselbe?

ION: Offenbar ja doch derselbe.

SOKRATES: Wer ist es? Welchen Namen hat er?

ION: Der Arzt ist es.

SOKRATES: Wollen wir nun nicht im Allgemeinen sagen, dass allemal, wo über dieselben Dinge viele sprechen, einer und derselbe den erkennen wird, der gut spricht, und den der schlecht. Oder

wenn [\[532 St.1 A\]](#) jemand nicht den schlecht Redenden erkennt, dann offenbar auch nicht den gut Redenden von derselben Sache.

ION: Das wollen wir.

SOKRATES: Derselbe also wird uns richtig urteilen in beiden Fällen?

ION: Ja.

SOKRATES: Nun behauptest du doch, dass Homer und die anderen Dichter, unter denen ja auch Hesiod und Archilochos sind, über dieselben Dinge sprechen, aber nicht auf gleiche Art, sondern jener gut, diese aber schlechter.

ION: Und das ist auch wahr wie ich es sage.

SOKRATES: Also wenn du den gut Sprechenden erkennst, so musst du ja auch die schlechter Sprechenden erkennen, dass sie schlechter sprechen.

ION: [\[B\]](#) Das scheint wohl.

SOKRATES: Also, Bester, wenn wir sagen, Ion sei gleich stark im Homer und in den andern Dichtern, so werden wir nicht fehlen, indem er ja selbst gesteht, ein und derselbe Beurteiler reiche hin für alle, welche von denselben Dingen reden, die Dichter aber dichteten alle fast über das nämliche.

ION: Was ist also wohl die Ursache, Sokrates, dass ich, wenn jemand über einen anderen Dichter spricht, weder sonderlich achtgebe, noch auch irgendetwas der Rede wert mit beizubringen im Stande bin, sondern vor Langeweile geradezu einschlummere, sobald aber jemand den Homer erwähnt, dann [\[C\]](#) gleich erwache und aufmerke und gar vieles zu sagen weiß.

SOKRATES: Das ist nicht schwer aufzufinden, Freund, sondern es ist wohl jedem deutlich, dass du nicht aus Kunst und Wissenschaft über den Homer zu reden vermögend bist. Denn vermöchtest du es durch Kunst, so vermöchtest du auch über alle anderen Dichter zu reden. Denn die Dichtkunst allgemein ist doch wohl das Ganze, oder nicht?

ION: Ja.

SOKRATES: Wenn nun jemand auch irgendeine andere Kunst als Ganzes nimmt, so ist es immer dieselbe Betrachtungsart in allen Künsten. Wie ich das meine, willst du wohl von mir hören, Ion?

[\[D\]](#) ION: Gar sehr, o Sokrates, beim Zeus, denn ich mag gar gern euch Weisen zuhören.

SOKRATES: Ich wollte wohl, du sprächest wahr, Ion! Aber weise seid wohl eigentlich ihr, ihr Rhapsoden und Schauspieler, und die, deren Gedichte ihr singt, ich aber rede eben nur die Wahrheit wie es sich für einen ungelehrten Menschen schickt. So auch darüber, wonach ich dich jetzt fragte, betrachte nur wie laienhaft und ungekünstelt, so dass jeder Mensch es einsehen kann, das ist, [\[E\]](#) was ich eben sagte, dass es nur eine und dieselbe Untersuchung sei, wenn jemand eine Kunst im Ganzen nimmt. Lasse es uns aber durchgehen. Die Malerei ist doch eine Kunst insgesamt?

ION: Ja.

SOKRATES: Und auch viele Maler gibt es und hat gegeben, gute und schlechte.

ION: Freilich.

SOKRATES: Hast du nun wohl je einen gesehen, der stark darin ist zu zeigen, was Polygnotos, des Aglaophon Sohn, gut malt und was nicht, von andern Malern aber es nicht kann? [\[533 St.1 A\]](#) Und wenn jemand Werke von anderen Malern vorzeigt, dann schlummert und verlegen ist, und seinerseits nichts beizubringen hat, wenn er aber über den Polygnotos oder welchen andern einzelnen Maler du sonst willst, seine Meinung mitteilen soll, dann erwacht und voller Teilnahme ist und vieles zu sagen weiß?

ION: Beim Zeus nein, dergleichen nicht.

SOKRATES: Oder wie, hast du wohl in der Bildnerei einen gesehen, der von Daidalos, dem Sohne des Meton, [B] oder Epeios, des Panops Sohn, oder Theodoros, dem Samier, oder irgend einem anderen einzelnen Bildner stark wäre zu erklären, was er gut gebildet hat, bei anderer Bildner Werken aber verlegen wäre und vor Langeweile schlummerte, und nicht weiß was er sagen soll?

ION: Nein, beim Zeus, auch einen solchen habe ich nicht gesehen.

SOKRATES: Auch nicht, glaube ich, über das Flötenspielen oder über den Gesang zur Lyra oder über das Spiel darauf, noch auch über die Rhapsodenkunst, glaube ich, wirst du einen gesehen haben, der über den Olympos stark ist sich zu erklären, oder über den Thamyras oder Orpheus oder Phemios, den Ithakesischen Rhapsoden, [C] über Ion, den Ephesier, aber ratlos wäre, und nichts darüber zu sagen wüsste, was der gut vorträgt und was schlecht!

ION: Dagegen weiß ich dir nicht zu widersprechen, Sokrates, jenes aber bin ich mir wohl bewusst, dass ich über den Homer am besten unter allen Menschen rede und sehr reichhaltig, so dass auch alle andern sagen ich redete gut, über die andern aber nicht. Also sieh zu, was das wohl sein mag.

SOKRATES: Ich sehe ja zu, o Ion, und fange schon an, dir zu zeigen, was mich dies zu sein dünkt. Nämlich [D] dies wohnt dir nicht als Kunst bei, gut über den Homer zu reden, wie ich eben sagte, sondern als eine musische Kraft, welche dich bewegt, wie in dem Steine, der vom Euripides der Magnet, gewöhnlich aber der Herakleische genannt wird. Denn auch dieser Stein zieht nicht nur selbst die eisernen Ringe an, sondern er teilt auch den Ringen die Kraft mit, dass sie eben dieses tun können wie der Stein selbst, nämlich andere Ringe anziehen, so dass bisweilen eine ganze lange Reihe von Eisen und Ringen aneinander hängt, [E] für alle diese aber stammt ihre Kraft von jenem Steine. Ebenso auch macht zuerst die Muse selbst Begeisterte, und an diesen hängt eine ganze Reihe anderer durch sie sich Begeisterter. Denn alle rechten Dichter alter Sagen sprechen nicht durch Kunst, sondern als Begeisterte und Besessene alle diese schönen Gedichte, und ebenso die rechten Liederdichter, so wenig, die, welche vom korybantischer Begeisterung befallen sind [\[534 St.1 A\]](#) in vernünftigem Bewusstsein tanzen, so dichten auch die Liederdichter nicht bei vernünftigem Bewusstsein diese schönen Lieder, sondern, wenn sie von der Harmonie und vom Rhythmos erfüllt sind, darin werden sie den Bakkchen ähnlich, und begeistert, wie diese aus den Strömen Milch und Honig, nur wenn sie begeistert sind, schöpfen, wenn aber ihres Bewusstseins mächtig, dann nicht. So bewirkt auch der Liederdichter Seele dieses, wie sie auch selbst sagen. Es sagen uns nämlich die Dichter, dass sie aus [B] honigströmenden Quellen aus gewissen Gärten und Hainen der Musen pflückend diese Gesänge uns bringen wie die Bienen, auch ebenso umherfliegend. Und wahr reden sie. Denn ein leichtes Wesen ist ein Dichter und geflügelt und heilig, und nicht eher vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist und bewusstlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt. Denn so lange er diesen Besitz noch festhält ist jeder Mensch unfähig zu dichten oder Orakel zu sprechen. Wie sie nun nicht [C] durch Kunst dichtend vieles und schönes über die Dinge sagen, eben wie du über den Homer, sondern durch göttliche Schickung, so ist nun deshalb jeder nur dasjenige schön zu dichten vermögend, wozu die Muse ihn antreibt, der Dithyramben, der Lobgesänge, der Tänze, der Sagen, der Jamben, und im Übrigen ist jeder schlecht. Nämlich nicht durch Kunst bringen sie dieses hervor, sondern durch musische Kraft. Denn wenn [D] sie durch Kunst über eines schön zu reden wüssten, würden sie es auch über alles andere. Daher auch die Muse, nur nachdem sie ihnen die Vernunft genommen, sie und die Orakelsänger und die göttlichen Wahrsager zu Dienern gebraucht, damit wir Hörer gewiss wissen mögen, dass nicht diese es sind, welche das sagen was so viel wert ist, denen ihre Vernunft ja nicht inne wohnt, sondern dass die Muse selbst es ist, die es sagt, und dass sie nur durch diese zu uns spricht. Ein großer Beweis dafür, dies zu sagen, ist Tynnichos, der Chalkidier, der nie irgend ein anderes Gedicht gedichtet hat, [E] dessen es nur lohnte zu erwähnen, doch aber diesen Pāan, den jedermann singt, wohl unter allen Liedern das schönste, recht, wie er selbst sagt, einen Fund der Musen. Denn an ihm scheint ganz besonders die Muse uns dieses gezeigt zu haben, damit wir ja nicht zweifeln, dass

diese schönen Gedichte nicht menschliches sind und von Menschen, sondern göttliches und von Göttern, die Dichter aber nichts sind als Sprecher der Götter, besessen jeder von dem, der ihn eben besitzt. Um dies zu zeigen hat recht absichtlich die Muse durch den schlechtesten Dichter [\[535 St.1 A\]](#) das schönste Lied gesungen. Oder dünkt dich nicht, dass ich recht habe, Ion?

ION: Ja, beim Zeus, mich dünkt es gewiss. Denn du ergreifst mir recht die Seele mit deinen Worten, Sokrates und ich glaube wohl, dass durch göttliche Schickung die rechten Dichter uns dies von den Göttern überbringen.

SOKRATES: Und nicht wahr ihr Rhapsoden überbringt wieder jenes von den Dichtern?

ION: Auch daran hast du Recht.

SOKRATES: Ihr seid also Sprecher der Sprecher?

ION: Allerdings.

SOKRATES: Komm aber, und sage mir [B] auch dies, Ion, und verheimliche es mir nicht, was ich dich fragen will. Wenn du die Verse schön vorträgst und deine Zuschauer am meisten hinreißt, es sei nun, dass du den Odysseus singst, wie er auf die Schwelle springt, sich den Freiern offenbart und sich die Pfeile ausgießt vor die Füße, oder den Achilleus, wie er gegen den Hektor dringt, oder auch etwas klagendes von der Andromache oder der Hekabe oder dem Priamos, bist du dann bei völligem Bewusstsein, oder gerätst du außer dich und glaubt deine begeisterte Seele bei den Ereignissen zu sein, von welchen [C] du sprichst, sie mögen nun in Ithaka sein oder in Troja oder wo sonst das Gedicht sich aufhält?

ION: Welchen deutlichen Beweis für deine Ansicht hast du mir da aufgestellt, Sokrates! Denn ich will dir nichts davon verheimlichen. Wenn ich nämlich etwas Klagendes vortrage, so füllen sich mir die Augen mit Tränen, wenn aber etwas Furchtbares und Schreckliches, so sträuben sich die Haare aufwärts vor Furcht, und das Herz pocht.

SOKRATES: Was wollen wir also sagen, Ion? Dass derjenige bei vollem Bewusstsein ist, welcher [D] mit bunten Kleidern und goldenen Kränzen geschmückt mitten unter Opfern und Festlichkeiten weint, ohne dass ihm von jenen Herrlichkeiten etwas entgeht, oder sich fürchtet mitten unter zwanzigtausend befreundeten Menschen, ohne dass ihn jemand berauben oder sonst ihm Leides zufügen will?

ION: Nein, beim Zeus, Sokrates, nicht eben, wenn ich doch die Wahrheit sagen soll.

SOKRATES: Und du weißt wohl, dass ihr auch unter den Zuschauern gar viele eben dahin bringt?

ION: Gar sehr weiß ich das. Denn ich betrachte sie jedesmal oben herab von der Bühne wie sie [E] weinen und furchtbar dreinblicken und mitstaunen über das Gesagte. Auch muss ich ja wohl gar sehr auf sie achtgeben, denn habe ich sie recht weinen gemacht, so habe ich hernach zu lachen weil ich Geld einnehme, habe ich sie aber zu lachen gemacht, so wird mir selbst zum Weinen sein, weil ich an Geld einbüße.

SOKRATES: Merkst du nun, dass dieser Zuschauer der letzte ist von den Ringen, von welchen ich sagte, dass sie aus dem herakleotischen Stein einer durch den andern ihre Kraft empfangen? Der mittlere aber bist du, der Rhapsode und Darsteller, und der [\[536 St.1 A\]](#) erste ist der Dichter selbst. Die Musen aber ziehen durch alle diese die Seelen der Menschen wohin sie wollen, indem der einen Kraft an den andern überträgt. Und wie an jenem Steine, so hängt auch hier eine gar lange Reihe von Chorsängern und Lehrern des Chors und Unterlehrern, die wieder seitwärts angehängt sind, an den an der Muse hängenden Ringen. Und der eine Dichter hängt an dieser, der andere an jener Muse, wir sagen zwar sie besitzt ihn, das ist aber ziemlich dasselbe, denn sie hält ihn doch immer. An diesen ersten [B] Ringen nun, an denen der Dichter, hängen wieder an jedem andere und sind begeistert, einige vom Orpheus, andere vom Musaios, die meisten aber werden vom Homer besessen und gehalten, von denen auch du, Ion, einer bist und vom Homer gehalten wirst. Wenn daher jemand von einem andern Dichter etwas singt, so schlummerst du und hast nichts zu sagen, wenn aber jemand ein Lied von diesem Dichter anstimmt, so wachst du sogleich und deine Seele tanzt und gar vieles weißt du [C] zu sagen. Denn nicht durch Kunst oder

Wissenschaft sagst du, was du vom Homer sagst, sondern durch göttliche Schickung und Besetzung, so wie die Korybanten nur bei jenem Gesang erwachen, der von ihrer Göttin, der Kybele, herrührt, welche sie besitzt, und auf diese Weise einen Reichtum an Gebärden und Worten haben, um andere sich aber gar nicht bekümmern, so hast auch du, Ion, wenn jemand den Homer erwähnt, großen Vorrat an Redestoff, bei andern aber gar keinen. [D] Und die Ursache hiervon, wonach du mich fragst, weshalb du nur über den Homer etwas weißt, über andere aber nicht, ist die, dass du nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Schickung so gewaltig bist als ein Verherrlicher des Homer.

ION: Sehr gut zwar sprichst du, Sokrates, jedoch wollte ich mich wundern, wenn du so gut sprächest, dass du mich überreden könntest, ich verherrlichte den Homer durch Verzückung und der Besinnung nicht mächtig. Ich glaube auch, es würde nicht einmal dir so vorkommen, wenn du mich hörtest über den Homer reden.

[E] SOKRATES: Gewiss will ich dich ja hören, nicht eher jedoch bis du mir dies beantwortest. Worüber von allem, wovon Homer spricht, sprichst du gut? Denn über alles und jedes doch wohl nicht?

ION: Das wisse nur, Sokrates, über alles ohne Ausnahme.

SOKRATES: Doch aber nicht darüber, wovon du nichts verstehst, und Homer doch spricht?

ION: Was für Dinge wären das, wovon Homer zwar spricht, ich aber nichts verstehe?

SOKRATES: Redet nicht auch Homer von allerlei Künsten an vielen Orten über [\[537 St.1 A\]](#) vielerlei Künste? So wie von der Kunst des Wagenführers, wenn mir die Verse einfallen, will ich sie dir sagen.

ION: Ich will sie dir schon sagen, mir fallen sie gewiss ein.

SOKRATES: So sage mir denn, was Nestor zu seinem Sohne Antilochos spricht, indem er ihn erinnert sich wohl vorzusehen mit der Wendung beim Wagenrennen zu Ehren des Patroklos.

ION: *Selber zugleich dann beug' in dem schön geflochtenen Sessel,
Sanft zur Linken dich hin, und das rechte Ross des Gespannes*

[B] *Treib mit Geißel und Ruf, und lass ihm die Zügel ein wenig,
Während dir nah am Zielstein das linke Ross sich herumdreht,
Dass es so scheint, als stoße die Nabe des kunstvollen Rades
Gegen den Stein, und doch ihn wirklich zu treffen vermeide.*

SOKRATES: Genug. Ob also, o Ion, in diesen Versen Homer richtig spricht oder nicht, [C] welcher von beiden wird das besser verstehen, der Arzt oder der Wagenführer?

ION: Der Wagenführer allerdings.

SOKRATES: Etwa weil er diese Kunst versteht, oder sonst weswegen?

ION: Nein, sondern deswegen.

SOKRATES: Ist nun nicht jeder Kunst von der Gottheit ein Werk angewiesen, das sie vermögend ist zu verstehen. Denn was wir durch die Steuermannskunst verstehen, das verstehen wir doch nicht durch die Heilkunst.

ION: Nein freilich.

SOKRATES: Und was durch die Heilkunst, [D] das nicht auch durch die Baukunst?

ION: Nein freilich.

SOKRATES: Und wird es nicht mit allen Künsten so sein, dass, was wir durch die eine verstehen, wir nicht auch durch eine andere verstehen? Zuerst aber beantworte mir das, behauptest du auch, dass diese Kunst eine ist, und jene wieder eine andere?

ION: Ja.

SOKRATES: Auch wohl wie ich urteilend, wenn nämlich die eine die Erkenntnis dieser Dinge ist und die andere wieder jener, diese dann eine andere Kunst nenne, [E] und jene wieder eine andere, so auch du?

ION: Ja.

SOKRATES: Denn wenn eine jede die Erkenntnis derselben Gegenstände wäre, warum soll man sagen die eine wäre diese und die andere wieder jene, wenn man doch durch beide nur einerlei weiß? So wie ich weiß, dass dies fünf Finger sind, und du dies ganz ebenso weißt wie ich, und wenn ich dich nun fragte, ob auch wohl durch dieselbe Kunst, nämlich die Arithmetik, wir beide das nämliche wissen, ich und du, oder durch eine andere, du doch wohl sagen würdest: durch dieselbe.

ION: Ja.

SOKRATES: Was ich dich also schon vorher [\[538 St.1 A\]](#) fragen wollte, das sage mir nun, ob es dich auch in Absicht aller Künste so dünkt, dass man notwendig durch dieselbe Kunst auch dasselbe erkennt, durch eine andere aber nicht dasselbe, sondern da sie ja eine andere ist, sie auch notwendig etwas anderes erkennen muss?

ION: So dünkt es mich, Sokrates.

SOKRATES: Also wer irgendeine Kunst nicht besitzt, der wird auch was vermöge dieser Kunst geredet oder getan wird nicht richtig zu beurteilen vermögen.

ION: Wahr gesprochen.

SOKRATES: Wirst nun wohl über die Verse, welche du eben hersagtest [B] ob sie gut gesagt sind vom Homer oder nicht, du besser urteilen können oder ein Wagenführer?

ION: Ein Wagenführer.

SOKRATES: Denn du bist ein Rhapsode und kein Wagenführer.

ION: Ja.

SOKRATES: Und die Kunst der Rhapsoden ist eine andere als die der Wagenführer?

ION: Ja.

SOKRATES: Wenn also eine andere, so ist sie auch Erkenntnis anderer Dinge.

ION: Ja.

SOKRATES: Wie nun, wenn Homer sagt, dass Hekamede, des Nestors Leibdienerin, dem verwundeten Machaon einen Kühltrank zu trinken reicht, [C] und er so etwa sagt:

*Menge des Pramnischen Weins und rieb mit eberner Raspel
Ziegenkäse darauf mit weißem Mehl ihn bestreuend,*

ob dies Homer recht sagt oder nicht, ist das die Sache der Arzneikunst richtig zu beurteilen oder der rhapsodischen?

ION: Der Arzneikunst.

SOKRATES: Und wie wenn Homer sagt:

*Jene sank einer Bleikugel gleich in die Tiefe hinunter
[D] Welches über dem Horn des geweideten Stieres befestigt
Sinkt den gefräßigen Fischen des Meers das Verderben zu bringen,*

wollen wir sagen dies gehöre mehr für die Fischerkunst zu beurteilen oder für die rhapsodische, was er hier sagt und ob es recht ist oder nicht?

ION: Offenbar, Sokrates, für die Fischerkunst.

SOKRATES: So erwäge also, wenn du nun der Fragende wärest und mich fragtest: Da du nun, Sokrates, für alle diese Künste etwas findest im Homer was ihnen zusteht zu beurteilen, so [E] komm und finde mir auch heraus, was für den Wahrsager und die Wahrsagekunst gehört, was das wohl sein mag, was denen gebührt beurteilen zu können ob es gut oder schlecht gedichtet ist, so sieh wie leicht und richtig ich dir antworten werde. Denn gar oft sagt er dergleichen auch in der Odyssee, wie was der Seher der Melampodideer Theoklymenos zu den Freiern sagt:

[\[539 St.1 A\]](#) *Ach unglückliche Männer was duldet ihr?
Rings ja in Nacht sind Euch gehüllt die Häupter, die Angesichte und die Glieder!
Schrecklich ertönt Wehklag', und tränenbenetzt sind die Wangen!
Voll der Schattengebild ist die Flur und voll auch der Vorhof,
die zum Erebos eilen zur Finsternis! Aber die Sonn'
[B] ist ausgelöscht am Himmel und rings herrscht grässliches Dunkel!
Oft auch in der Ilias wie im "Mauergefecht", denn auch hier sagt er:
Denn ein Vogel erschien, da sie überzugehn sich entschlossen.
Ein hochfliegender Adler der links hin streifend das Kriegsbeer
[C] Eine Schlang' in den Klauen dahertrug rot und gewaltig,
Lebend annoch und zappelnd, noch nicht vergessend der Streitlust.
Denn dem haltenden Adler durchstach sie die Brust an dem Halse
Rückwärts drehend das Haupt, er schwang sie hinweg auf die Erde
Hart von Schmerzen gequält, und sie fiel in die Mitte der Heerschar,
[D] Aber er selbst entflog gellend im Hauche des Windes.*

Dieses würde ich sagen gehört für den Wahrsager zu betrachten und zu beurteilen.

ION: Sehr wahr sprichst du daran, o Sokrates.

SOKRATES: Auch du sprichst hieran sehr wahr, o Ion! So komm denn, und wie ich dir ausgesucht habe aus der Odysseia und Ilias, was für den Wahrsager gehört, und was für den Arzt und was für den Fischer, so suche du nun auch mir heraus, da du ja des Homer [E] kundiger bist als ich, was doch für den Rhapsoden gehört, o Ion, und für die rhapsodische Kunst, und was diesem gebührt zu betrachten und zu beurteilen vor den übrigen Menschen.

ION: Ich behaupte eben, alles, Sokrates.

SOKRATES: So eben, Ion, wolltest du doch nicht behaupten, alles. Oder bist du so vergesslich? Das ziemt ja wohl einem Rhapsoden nicht vergesslich zu sein?

ION: Was [\[540 St.1 A\]](#) vergesse ich denn?

SOKRATES: Erinnerst du dich nicht, dass du behauptetest, die Kunst des Rhapsoden wäre eine andere als die des Wagenführers?

ION: Das erinnere ich mich.

SOKRATES: Und dass sie als eine andere auch anderes verstehe, gestandst du das auch?

ION: Ja.

SOKRATES: Nicht alles also wird doch die rhapsodische Kunst nach deiner Rede verstehen und der Rhapsode?

ION: Ausgenommen vielleicht dergleichen, Sokrates.

SOKRATES: Mit diesem dergleichen meinst du doch ausgenommen was für alle übrigen Künste gehört? Aber was wird er denn verstehen, wenn doch nicht alles?

[B] ION: Was einem Manne zu sprechen ziemt, glaube ich, und was einer Frau, was einem Knechte und was einem Freien, was einem Gehorchenden und was einem Gebietenden.

SOKRATES: Meinst du etwa, was dem Gebietenden über ein auf dem Meere mit dem Sturme kämpfenden Schiff, zu sprechen geziemt, werde der Rhapsode besser verstehen als der Steuermann.

ION: Nein, sondern dies wohl der Steuermann.

SOKRATES: Aber was dem, der über einen Kranken gebietet, zu sprechen geziemt, das wird der Rhapsode [C] besser verstehen als der Arzt?

ION: Auch das nicht.

SOKRATES: Aber was einem Knechte geziemt, sagst du?

ION: Ja.

SOKRATES: Was einem Knechte, der das Vieh hütet, zu sprechen gebührt, wenn ihm die Rinder wild werden und er ihnen zuredet, das wird der Rhapsode verstehen und nicht der Ochsenhirte?

ION: Freilich wohl nicht.

SOKRATES: Aber was einer webenden Frau geziemt von der Verarbeitung der Wolle zu sprechen?

ION: Nein.

SOKRATES: Was aber einem [D] Heerführer zu sprechen geziemt, der den Kriegern zuredet, wird er verstehen?

ION: Ja, dergleichen wird der Rhapsode verstehen.

SOKRATES: Wie doch? Ist die Kunst des Rhapsoden die des Heerführers?

ION: Ich würde wenigstens schon verstehen, was einem Heerführer zu sprechen geziemt!

SOKRATES: Vielleicht bist du eben auch ein Heerführer der Kunst nach. Denn wenn du dich zugleich auf die Reitkunst verstündest und ein Künstler auf der Lyra wärest, so verständest du dich auch auf Pferde, die gut und schlecht zugeritten wären. Aber wenn ich dich dann fragte: durch welche Kunst, o Ion, erkennst du die gut zugerittenen Pferde? Durch die, vermöge der du ein Reiter [E] bist, oder durch die, vermöge der ein Lyraspieler? Was würdest du mir antworten?

ION: Durch die, vermöge welcher ich ein Reiter bin, antwortete ich.

SOKRATES: Also wenn du auch die, welche die Lyra gut spielen, erkennst, so würdest du gestehen, sie durch die, vermöge deren du selbst die Lyra spielst, zu erkennen, nicht durch die, vermöge der du ein Reiter bist?

ION: Ja.

SOKRATES: Wenn du also was zur Heerführung gehört verstehst, verstehst du es insofern du der Kunst nach ein Heerführer, oder insofern du ein guter Rhapsode bist?

ION: Das dünkt mich gar nicht unterschieden zu sein.

SOKRATES: Wie [\[541 St.1 A\]](#) meinst du gar nicht unterschieden? Meinst du das wäre nur eine Kunst, die des Rhapsoden und die des Heerführers oder zwei?

ION: Eine scheint es mir wenigstens.

SOKRATES: Wer also ein guter Rhapsode ist, der ist auch ein guter Heerführer?

ION: Ganz gewiss, o Sokrates.

SOKRATES: Und auch wer ein guter Heerführer ist, ist also ein guter Rhapsode?

ION: Das dünkt mich wieder nicht.

SOKRATES: Aber jenes dünkt dich, wer nur ein guter Rhapsode ist, sei auch ein guter Heerführer?

ION: Gar sehr.

SOKRATES: Nun bist du doch unter den Hellenen der beste Rhapsode?

[B] ION: Bei weitem, Sokrates.

SOKRATES: Bist du etwa auch, o Ion, der beste Heerführer unter den Hellenen?

ION: Wisse nur, Sokrates, dass ich auch das aus dem Homer gelernt habe.

SOKRATES: Warum also doch bei den Göttern, o Ion, wenn du unter den Hellenen beides der beste bist, Rhapsode und Heerführer, gehst du zwar umher und singst den Hellenen vor als Rhapsode, führst sie aber nicht an als Heerführer? Oder glaubst du, dass um einen mit goldenem

Kranze bekränzten Rhapsoden zwar große Not ist unter den Hellenen, [C] um Heerführer aber nicht?

ION: Unsere Stadt wird ja von Euch regiert und beschützt und bedarf keines Heerführers, die eurige aber, Sokrates, und Lakedaimon würden mich nicht zum Heerführer wählen, denn ihr glaubt dazu selbst genug zu sein.

SOKRATES: Bester Ion, kennst du nicht Apollodoros, den Kyzikener?

ION: Was doch für einen?

SOKRATES: Den die Athener als einen Fremden doch schon oft zu ihrem Heerführer gewählt haben, wie auch den Phanosthenes aus Andros und Herakleides, den Klazomenier, welche, obgleich Fremde, die aber [D] gezeigt haben was sie wert sind, die Stadt zu Heerführer sowohl als zu andern Staatsämtern erhebt. Und Ion, den Ephesier, also sollte sie nicht zum Heerführer wählen und sonst ehren, wenn sie glaubt, dass er der Rede wert sei. Und wie? Seid ihr Ephesier nicht noch überdies Athener von alters her, und ist Ephesos nicht geringer als irgendeine andere Stadt.

Aber du, o Ion, wenn du recht daran hast, dass du durch Kunst und Wissenschaft im Stande bist [E] den Homer zu verherrlichen, so tust du Unrecht, da du doch viel Schönes über den Homer zu wissen behauptest und mir versprochen hast, davon zu zeigen, dass du mich betrügst und weit gefehlt, dich mir mit jenem zu zeigen, mir nicht einmal sagen willst, was das ist, worin du gewaltig bist, wonach mich doch schon lange recht gelüstet. Sondern ordentlich wie Proteus vervielfältigst du dich und drehst dich von oben nach unten bis du mir endlich ganz entschlüpfst und mir als Heerführer wieder erscheinst, um nur nicht zu zeigen wie stark du bist, in der Weisheit [\[542 St.1 A\]](#) über den Homer. Wenn du also als ein Künstler um dein Versprechen, dessen ich eben erwähnte, dass du dich mir über den Homer zeigen wolltest, mich betrügst, so tust du Unrecht. Wenn du aber kein Künstler bist, sondern durch göttliche Schickung am Homer festgehalten, ohne etwas zu wissen viel und schönes sagst über den Dichter, wie ich eben von dir sagte, dann tust du nicht unrecht. So wähle nun, wofür du lieber von uns willst gehalten werden, für einen unrechtlichen Mann oder für einen Gottbegeisterten.

ION: Ein großer Unterschied ist das, Sokrates! Denn weit schöner [B] ist es für einen Gottbegeisterten gehalten zu werden.

SOKRATES: Dieses Schönerer also, o Ion, wird dir von uns zuteil, ein Gottbegeisterter zu sein, nicht aber ein kunstverständiger Lobredner des Homer.

KLEITOPHON.

(*Exhortatorius*)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke, zweiten Teiles dritter Band, dritte Auflage, Berlin 1861,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Edition Typographia Societatis Bipontinae angezeigt.*

[\[406 St.3 D*\]](#) SOKRATES: Hat mir doch neulich jemand vom Kleitophon, dem Sohne des Aristonymos, erzählt, dass er im Gespräch mit dem Lysias des Sokrates Art zu lehren getadelt, des Thrasymachos Umgang dagegen über die Maßen gerühmt habe.

KLEITOPHON: Wer das auch sei, o Sokrates, so hat er dir nicht richtig, was ich mit Lysias von dir geredet, berichtet. Denn einiges freilich habe ich an dir nicht gelobt, anderes aber habe ich auch gelobt. Da du nun offenbar unzufrieden mit mir bist, wiewohl du dir das Ansehen gibst, dich nichts darum zu kümmern, so möchte ich dir am liebsten selbst die Gespräche erzählen, zumal wir allein sind, damit du nicht so sehr glaubst, dass ich mich schlecht gegen dich betrage. [E*] Denn nun hast du es vielleicht nicht richtig gehört, und zeigst dich deshalb unwilliger gegen mich als recht ist. Gewährst du mir also Freimütigkeit, so nehme ich das gern an und will reden.

SOKRATES: Das wäre ja schmachlich, da du dir die Mühe geben willst [\[407 St.3 A\]](#) mir nützlich zu sein, wenn ich dir nicht zuhören wollte. Denn offenbar, wenn ich erfahre, worin ich schlechter bin und worin besser, werde ich das eine üben und ihm nachtrachten, und das andere vermeiden aus allen Kräften.

KLEITOPHON: So höre denn. Oft nämlich, o Sokrates, war ich im Umgang mit dir ganz erstaunt, wenn ich dich hörte, und du scheinst mir vor allen anderen Menschen am vortrefflichsten zu reden, so oft du die Leute strafend gleichsam wie ein Gott aus der Theatermaschine einer tragischen Bühne deine Stimme erhobst und sagtest: Wo treibt ihr hin, Leute, und wisst nicht, dass ihr nichts tut von dem was ihr solltet, die ihr um Geld und Gut euch alle ersinnliche Mühe gebt damit ihr es erlangt, um die Söhne [B] aber, denen ihr doch dies alles hinterlassen müsst, wie sie wohl verstehen werden alles dies recht zu gebrauchen, unbekümmert bleibt, und ihnen weder Lehrer sucht für die Gerechtigkeit, wenn sie denn lehrbar ist, oder, falls sie nur will eingeübt und eingewöhnt sein, solche, die sie hinlänglich einüben und eingewöhnen, noch auch habt ihr vorher euch selbst dieses angedeihen lassen. Allein wenn ihr nun seht, euch selbst und eure Kinder, dass sie die Sprache, die Musik und die Gymnastik hinlänglich gelernt haben, was ihr für die vollständigste Anleitung zur Tüchtigkeit in allen Dingen haltet, und dass sie sich nichts desto weniger schlecht zeigen wo es auf Geld und Gut ankommt, weshalb verachtet ihr nicht diese Erziehung, und sucht nicht Leute, [C] die euch dieses Missstandes entledigen? Da ja doch eben um dieser Verderbtheit und Fahrlässigkeit willen, nicht aber weil der Fuß nicht rechten Takt hält mit der Leier, ein Bruder mit dem anderen und eine Stadt mit der anderen in taktlose und verstimmte Verhältnisse kommen, und in bürgerlichen Unruhen und Kriegen das Äußerste einander antun, und voneinander erdulden. Ihr aber behauptet nicht aus Unerzogenheit und Unwissenheit, sondern freiwillig, seien die Ungerechten ungerecht, und habt dann doch wieder das Herz zu sagen, die Ungerechtigkeit sei schändlich und gottlos. Wie sollte nun wohl ein solches Übel jemand freiwillig wählen? — Ja, sagt ihr, [D] wer den Lüsten unterliegt. — Aber dann ist ja dieses wieder unfreiwillig, wenn das Siegen freiwillig ist. So dass auf alle Weise in der Rede herauskommt, dass das Ungerechtheit unfreiwillig ist, und dass also jeder für sich, und für das Gemeinsame alle Städte, größere Sorgfalt als die bisherige hierauf wenden müssen.

Dergleichen also, o Sokrates, wenn ich dich oftmals sagen höre, habe ich große Bewunderung dafür, und lobe es sehr. So auch wiederum, wenn du das hierauf folgende vorträgst, dass diejenigen, welche den Leib zwar üben, die Seele aber vernachlässigen, zugleich etwas solches tun, dass sie das, was herrschen soll, vernachlässigen, [E] und sich um das, was beherrscht werden soll, Mühe geben, und wenn du sagst, dass welches Ding jemand nicht zu gebrauchen versteht, dessen Gebrauch er besser tue zu unterlassen, wenn also jemand seine Augen nicht zu brauchen verstehe oder seine Ohren oder seinen gesamten Leib, dem sei es auch besser, weder zu hören, noch zu sehen, noch irgend einen anderen Gebrauch seines Leibes zu machen, als ihn nur irgendwie zu gebrauchen. Und mit allem was Kunst ist ebenso. [\[408 St.3 A\]](#) Denn wer nicht verstehe seine eigene Leier zu gebrauchen, der offenbar auch nicht die seines Nachbarn, und wer nicht die der anderen, der auch nicht seine eigene, noch ebenso irgendein anderes Werkzeug oder Besitztum. Und sehr schön endigt dir diese Rede darin, dass, wer die Seele nicht zu gebrauchen verstehe, dem wäre es besser, wenn seine Seele gar nicht tätig wäre, und nicht zu leben besser, als zu leben sich selbst überlassen, wenn ihm aber eine Notwendigkeit wäre zu leben, so sei es also für einen solchen besser ein Knecht zu sein, als frei sein Leben lang, gleichsam wie bei einem Schiffe die Steuerruder seiner Seele einem anderen übergebend, der nämlich [B] die Steuerkunst der Menschen gelernt hat, welche du, o Sokrates, immer die Staatskunst nennst, und sagst, dieselbe sei auch die Kunde und Pflege des Rechts und die Gerechtigkeit. Diesen Reden also und anderen solchen, sehr vielen und sehr schön gesprochenen, dass man neben dem, was außer der Tugend lehrbar sei, vor allem anderen auf sich selbst Sorge wenden müsse, habe ich gewiss wohl niemals widersprochen, noch ist mir bange, dass ich es jemals in Zukunft tun werde, sondern ich halte sie für anregend und heilsam im höchsten Grade, und die uns recht wie aus dem Schlafe aufwecken.

[C] Ich gab also recht acht um nun auch das weitere zu hören, und fragte zuerst nicht dich, o Sokrates, sondern von meinen Gefährten und Mitstreibern, deinen Freunden oder wie man dieses ihr Verhältnis gegen dich bezeichnen soll, von diesen fragte ich zuerst diejenigen, welche am meisten von dir dafür geachtet wurden etwas zu sein, um von ihnen zu erfahren, welches denn nun die weitere Rede sei, und gewissermaßen nach deiner Art die Sache aufgreifend, sagte ich ihnen:

O ihr Besten, wie sollen wir doch wohl nun des Sokrates Anregung zur Tugend ansehen? So, als ob dieses das Einzige wäre, das zählt, aber nicht weiter zu gehen [D] in der Sache und sie vollständig zu ergreifen möglich ist? Sondern soll dieses unser ganzes Leben lang immer unsere Aufgabe sein, die noch nicht Angeregten anzuregen und diese wiederum andere? Oder sollen wir nicht den Sokrates und uns einander nun auch des Weiteren ausfragen, nachdem wir einig geworden, dass eben dieses der Mensch tun müsse, was also nun weiter? Wie, sagen wir nun, soll man es anfangen um die Gerechtigkeit zu erlernen? So, wie wenn einer uns anregen wollte Sorge zu wenden an unseren Leib, der da sähe, dass wir gar nicht bedächten, wie Kinder, dass es eine Gymnastik und eine Heilkunde gibt, und uns also schelten würde und sagte: Es wäre doch schändlich auf Weizen und Gerste und Trauben allen Fleiß zu wenden, und auf alles, was wir um des Leibes willen [E] verarbeiten und erwerben, für ihn selbst aber, dass er so gut als möglich gedeihe, durchaus keine Kunst oder Geschicklichkeit aufzufinden imstande seien, und wir diesen, der uns so anregte, weiter fragten: Welches, sagst du, sind diese Künste? [\[409 St.3 A\]](#) Er uns vielleicht sagen würde die Gymnastik und die Heilkunst, so auch jetzt, welches behaupten wir denn nun sei die zur Tugend der Seele führende Kunst? Das muss doch gesagt werden.

Der nun unter ihnen schien der Tüchtigste zu sein, sagte mir zur Antwort hierauf, diese Kunst sei dieselbe, welche, sprach er, du immer vom Sokrates nennen hörst, keine andere als die Gerechtigkeit.

Als ich nun sagte: Sage mir aber nicht den Namen allein, sondern so. Eine Kunst heißt doch die Heilkunst. Was nun diese bewirkt ist zweierlei. Das eine, dass sie zu den Ärzten, welche es schon gibt, immer neue bildet, das andere ist die Gesundheit. Hiervon nun ist das eine nicht mehr Kunst, [B] sondern vielmehr das Werk der lehrenden und erlernten Kunst, welches wir die Gesundheit nennen. Und bei der Baukunst auf gleiche Weise ist das Haus und die Baukunst jenes

das Werk und dieses die Lehre. So nun soll es der Gerechtigkeit ebenfalls zukommen, einmal Gerechte zu machen, wie auch dort jede ihre Künstler, das andere aber, das Werk, welches der Gerechte im Stande sein soll uns hervorzubringen, welches behaupten wir denn sei dies, das erkläre mir.

So antwortete nun dieser, glaube ich, das Zuträgliche, ein anderer das Geziemende, wieder einer das Nützliche, und einer das Vorteilhafte.

Ich aber holte noch weiter aus und sagte: Auch dort verwendet man ja eben dieselben Ausdrücke in einer jeden Kunst, nämlich richtig handeln [C] und zweckmäßig und nützlich und alle dergleichen, aber worauf nun alles dieses sich bezieht, das wird jede Kunst auf ihre Art sagen, wie die Zimmerkunst wird sagen, gut schön und richtig dazu, dass hölzerne Geräte entstehen, was ja nicht die Kunst selbst ist. Dieses sagt mir nun von der Gerechtigkeit.

Endlich nun antwortete mir einer, o Sokrates, von deinen Freunden, welcher ja am besten schien zu sprechen, dieses wäre das eigentümliche Werk der Gerechtigkeit, was sie mit keiner anderen Kunst teile, Freundschaft in den Staaten zu bewirken. Dieser nun, [D] weiter befragt, sagte, die Freundschaft sei ein Gut und niemals ein Übel. Die Freundschaften der Kinder aber und der Tiere, die wir auch mit diesem selbigen Namen benennen, nahm er nicht an, dass sie Freundschaften wären als er weiter gefragt ward, denn es ergab sich ihm, dass dergleichen mehrenteils mehr schädlich sind als gut. Darum wich er diesem aus, und behauptete, dergleichen wären auch nicht einmal Freundschaften, sondern falsch würden sie benannt von denen, die sie so benennen, die wahrhafte und rechte Freundschaft aber sei offenbar eine Gleichgesinntheit. Als er aber gefragt wurde, ob er unter der Gleichgesinntheit eine Gleichheit der Meinung verstehe oder eine Erkenntnis, so verschmähte er die Gleichheit der Meinung, denn wir wurden darauf geführt, dass häufig auch schädliche Meinungsgleichheiten unter den Menschen entstehen, [E] die Freundschaft aber hatte er behauptet, sei durchaus ein Gut und das Werk der Gerechtigkeit. Darum nun erklärte er für dasselbe mit ihr die Gleichgesinntheit als welche Erkenntnis sei, nicht Meinung.

Als wir nun soweit waren in der Rede, konnten schon die Anwesenden ihm Vorwürfe machen [\[410 St.3 A\]](#) und zeigen, dass diese Erklärung wieder auf dasselbe hinauslaufe wie die früheren, indem sie ihm sagten: auch die Heilkunst ist ja eine Gleichgesinntheit und alle anderen Künste, und sie wissen auch zu sagen worin, die aber von dir beschriebene Gerechtigkeit oder Gleichgesinntheit weiß selbst nicht wohin sie zielt, und unbekannt ist, welches wohl ihr Werk sein mag.

Eben dieses nun, o Sokrates, fragte ich zuletzt dich selbst. Da sagtest du mir zuerst, der Gerechtigkeit läge ob, den Feinden zu schaden und den Freunden wohl zu tun. Hernach aber zeigte sich, dass der Gerechte niemals irgendjemanden schade, sondern alles täte er allen nur zum Besten.

Dies nun habe ich nicht einmal nur oder zweimal, sondern eine lange Zeit hindurch mir gefallen lassen und immer ausgehalten, [B] bis ich endlich müde geworden bin und die Meinung gefasst habe, dass zum Fleiß in der Tugend anregen, dieses du unter allen Menschen am trefflichsten leistest, aber eins von beiden, entweder nur so viel könntest, weiter aber nichts, wie das auch bei jeder anderen Kunst sein kann, wie dass einer, der kein Steuermann ist, doch das Lob dieser Kunst darlegen kann, dass sie den Menschen gar vieles wert ist, und bei allen andern Künsten ebenso. Dasselbe nun könnte einer auf dich anwenden in Bezug auf die Gerechtigkeit, dass du nämlich deshalb um nichts mehr dich auf die Gerechtigkeit verstehen müsstest, weil du sie [C] so schön loben kannst. Allein, so meine ich ist es nicht, sondern nur eins von beiden, dass du dich entweder nicht darauf verstehst, oder mir nichts davon mitteilen willst. Darum also werde ich nun, denke ich, zum Thrasymachos gehen, und anders wohin ich nur immer kann, aus Verlegenheit. Denn wenn du nur wolltest auf diese nur aufmunternden Reden gegen mich zu verzichten, so wie wenn du mich angeregt hättest zur Gymnastik, dass man den Leib nicht vernachlässigen dürfe, du mir wohl auch was auf die ermunternde Rede folgst, würdest gesagt haben, nämlich wie mein Leib von Natur [D] beschaffen wäre, und welcherlei Pflege er also

bedürfe, so auch hier dasselbe: Nimm nur an, Kleitophon habe schon eingestanden, dass es ganz lächerlich sei, auf alles andere Sorgfalt zu wenden, die Seele aber, um derentwillen wir auf alles andere hinarbeiten, gänzlich zu vernachlässigen, und alles übrige denke dir, dass ich nun ebenso gesagt hätte was damit zusammenhängt, wie ich es auch nur eben durchgegangen bin. Und ich sage dies, dich bittend, o Sokrates, dass du es doch ja nicht anders machen mögest, damit ich nicht, wie jetzt, einiges zwar an dir lobe gegenüber dem Lysias und den übrigen, anderes aber auch wieder tadle. Denn dass du einem noch nicht angeregten Menschen [E] alles wert bist, werde ich immer behaupten, aber einem schon angeregten Menschen kannst du beinahe sogar ein Hindernis sein, durch Vollendung in der Tugend glücklich zu werden.

KRATYLOS.

(De recta nominum ratione)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke. Zweiten Teiles zweiter Band, dritte Auflage, Berlin 1857,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[383 St.1 A\]](#) HERMOGENES: Willst du also, dass wir auch den Sokrates unserer Unterredung hinzuziehen?

KRATYLOS: Wenn du meinst.

HERMOGENES: Kratylos hier, o Sokrates, behauptet, jegliches Ding habe seine von Natur ihm zukommende richtige Benennung, und nicht das sei ein Name, wie Einige unter sich ausgemacht haben etwas zu nennen, indem sie es mit einem Teil ihrer besonderen Sprache anrufen, sondern es gebe eine [B] natürliche Richtigkeit der Wörter, für Hellenen und Barbaren insgesamt die nämliche. Ich frage ihn also, ob denn Kratylos in Wahrheit sein Name ist, und er gesteht zu, ihm gehöre dieser Name. Und dem Sokrates? fragte ich weiter. Sokrates, antwortet er. Haben nun nicht auch alle andern Menschen jeder wirklich den Namen wie wir jeden rufen? Wenigstens der deinige, sagte er, ist nicht Hermogenes, und wenn dich auch alle Menschen so rufen. Allein wie ich ihn nun weiter frage, und gar zu gern wissen will was er eigentlich meint, erklärt er sich [\[384 St.1 A\]](#) gar nicht deutlich, und zieht mich noch auf, wobei er sich das Ansehen gibt als hielte er etwas bei sich zurück was er darüber wüsste, und wodurch er mich, wenn er es nur heraus sagen wollte, auch zum Zugeständnis bringen könnte, und zu derselben Meinung wie er. Wenn du also irgendwie den Spruch des Kratylos auszulegen weißt, möchte ich es gern hören. Oder vielmehr, wie du selbst meinst, dass es mit der Richtigkeit der Benennungen stehe, das möchte ich noch lieber erfahren, wenn es dir gelegen ist.

SOKRATES: Es ist ein altes Sprichwort, Sohn des Hipponikos, dass das Schöne schwierig ist, [B] zu lernen wie es sich verhält und so ist auch dies von den Wörtern kein kleines Lehrstück. Hätte ich nun schon bei dem Prodikos seinen Vortrag für fünfzig Drachmen gehört, den man, wie er behauptet, nur zu hören braucht um hierüber vollständig unterrichtet zu sein, dann sollte dir nichts im Wege stehen, sogleich das Wahre über die Richtigkeit der Benennungen zu erfahren. Nun aber [C] habe ich ihn nicht gehört, sondern nur den für eine Drachme, also weiß ich nicht, wie es sich eigentlich mit dieser Sache verhält. Gemeinschaftlich jedoch mit dir und dem Kratylos sie zu untersuchen bin ich gern bereit. Dass er aber leugnet, Hermogenes sei in Wahrheit dein Name, daran merke ich, dass er spöttelt. Denn er meint wohl gar, du möchtest gern reich werden aber gar nicht wie vom Hermes abstammend, verfehltest du es immer. Allein, wie ich eben sagte, es ist schwer dergleichen zu wissen, gemeinschaftlich aber müssen wir es vornehmen und zusehen, [D] ob es sich so wie du meinst, verhält, oder wie Kratylos.

HERMOGENES: Ich meines Teils, Sokrates, habe schon oft mit diesem und vielen Andern darüber gesprochen, und kann mich nicht überzeugen, dass es eine andere Richtigkeit der Namen gibt, als die sich auf Vertrag und Übereinkunft gründet. Denn mich dünkt, welchen Namen jemand einem Dinge beilegt, der ist auch der Rechte, und wenn man wieder einen andern an die Stelle setzt und jenen nicht mehr gebraucht, [E] so ist der letzte nicht minder richtig als der zuerst beigelegte, wie wir unsern Knechten andere Namen geben. Denn kein Name keines Dinges gehört ihm von Natur, sondern durch Anordnung und Gewohnheit derer, welche die Wörter zur

Gewohnheit machen und gebrauchen. Ob es sich aber anderswie verhält, bin ich sehr bereit es zu lernen und zu hören, nicht nur vom Kratylos, sondern auch von jedem Andern.

[\[385 St.1 A\]](#) SOKRATES: Vielleicht ist doch etwas in dem was du sagst, Hermogenes. Lasse uns nur zusehen. Wie jemand festsetzt jedes zu nennen, das ist denn auch eines jeden Dinges Namen?

HERMOGENES: So dünkt mich.

SOKRATES: Nenne es nun ein Einzelner so, oder auch der Staat?

HERMOGENES: Das behaupte ich.

SOKRATES: Wie nun, wenn ich irgend ein Ding benenne, wie was wir jetzt Mensch nennen, wenn ich das Pferd rufe, und was jetzt Pferd, Mensch, dann wird dasselbe Ding öffentlich und allgemein Mensch heißen, bei mir besonders aber Pferd, und das andere [B] wiederum bei mir besonders Mensch, öffentlich aber Pferd. Meinst du es so?

HERMOGENES: So dünkt es mich.

SOKRATES: Wohlan sage mir dies. Nennst du etwas wahr reden, und etwas falsch?

HERMOGENES: O ja.

SOKRATES: Also wäre auch eine Rede wahr und eine andere falsch?

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Und nicht wahr, die von den Dingen aussagt, was sie sind, ist wahr, die aber, was sie nicht sind, ist falsch?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Also findet dieses doch statt, durch eine Rede aussagen was ist, und auch was nicht ist?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Die [C] wahre Rede aber, ist die zwar ganz wahr, ihre Teile aber nicht wahr?

HERMOGENES: Nein, sondern auch ihre Teile.

SOKRATES: Und sind etwa nur die größeren Teile wahr, die kleineren aber nicht? Oder alle?

HERMOGENES: Alle, denke ich doch.

SOKRATES: Und kannst du wohl einen kleineren Teil einer Rede sagen als ein Name?

HERMOGENES: Nein, dies ist der kleinste.

SOKRATES: Also auch das Wort in einer wahren Rede wird wahr gesagt?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Und ist dann ein wahres, wie du behauptest?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Und ist der Teil einer falschen Rede nicht falsch?

HERMOGENES: Das behaupte ich.

SOKRATES: Also kann man falsche Namen und wahre sagen, wenn auch solche [D] Sätze und Reden.

HERMOGENES: Wie anders!

SOKRATES: Und soll noch, was jeder als eines Dinges Namen angibt, auch eines jeden Namen sein?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Etwa auch so viele Namen einer sagt dass ein Ding habe, so viele hat es auch, und dann, wenn er es sagt?

HERMOGENES: Ich wenigstens, Sokrates, weiß von keiner andern Richtigkeit der Benennungen als von dieser, dass ich jedes Ding mit einem andern Namen benennen kann, den

ich ihm beigelegt habe, und du wieder mit einem andern, den du. Und so sehe ich auch, [E] dass für dieselbe Sache bisweilen einzelne Städte ihr eigenes eingeführtes Wort haben, und Hellenen ein anderes als andere Hellenen, und Hellenen auch wiederum andere als andere Völker.

SOKRATES: Wohlan lass uns sehen, Hermogenes, ob dir vorkommt, dass es auch mit den Dingen ebenso steht, dass ihr Sein und Wesen für jeden besonders ist, wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, [\[386 St.1 A\]](#) dass also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind, und wiederum wie dir, so auch für dich? Oder dünkt dich dass sie in sich eine Beständigkeit ihres Wesens haben?

HERMOGENES: Ich bin wohl sonst schon in der Verlegenheit auch dahin geraten, Sokrates, auf dasselbe, was auch Protagoras sagt, ganz und gar so, glaube ich jedoch nicht, dass es sich verhalte.

SOKRATES: Wie aber? Bist du auch darauf schon geraten, dass du nicht glauben konntest, ein Mensch sei gar schlecht?

HERMOGENES: Nein, [B] beim Zeus, vielmehr ist mir schon oft begegnet, dass mir Menschen gar schlecht vorgekommen sind, und zwar recht viele.

SOKRATES: Und wie? Gar gut hast du noch nicht geglaubt, dass Menschen wären?

HERMOGENES: Nur sehr wenige.

SOKRATES: Also doch welche?

HERMOGENES: O ja.

SOKRATES: Wie aber meinst du es? Etwa so, dass die gar guten auch gar vernünftig sind, und die gar schlechten auch gar unvernünftig?

HERMOGENES: Ich meine es gerade so.

SOKRATES: Können nun wohl, wenn Protagoras [C] wahr redete, und dies die Wahrheit ist, dass für jeden, wie ihm etwas erscheint, so es auch ist, alsdann Einige von uns vernünftig sein und Andere unvernünftig?

HERMOGENES: Nicht füglich.

SOKRATES: Auch dies, denke ich, glaubst du gar sehr, dass wenn es Vernunft und Unvernunft gibt, dann eben gar nicht möglich ist, dass Protagoras Recht habe. Denn es wäre ja in Wahrheit nicht Einer vernünftiger als der Andere, wenn was Jedem schiene auch für jeden wahr wäre.

HERMOGENES: Das ist richtig.

SOKRATES: Aber auch nicht mit dem Euthydemos, denke ich, hältst du es, dass allen alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukommt. Denn auch so können nicht [D] Einige gut und Andere schlecht sein, wenn gleichermaßen Allen immer Tugend und Laster zukommt.

HERMOGENES: Ganz recht.

SOKRATES: Also wenn weder Allen Alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukommt, noch auch jedes Ding für jeden auf eine besondere Weise da ist, so ist offenbar, dass die Dinge an und für sich ihr eignes bestehendes Wesen haben, und nicht nur je nachdem wir sind, oder von uns [E] hin und her gezogen nach unserer Einbildung, sondern für sich bestehend, je nach ihrem eigenen Wesen seiend, wie sie geartet sind.

HERMOGENES: So verhält es sich meines Erachtens, Sokrates.

SOKRATES: Sollen nun sie selbst zwar so geartet sein, ihre Handlungen aber nicht nach der selbigen Weise? Oder sind nicht auch diese eine eigene Art dessen was ist, die Handlungen?

HERMOGENES: Allerdings auch diese.

SOKRATES: Also [\[387 St.1 A\]](#) auch die Handlungen gehen nach ihrer eigenen Natur vor sich, und nicht nach unserer Vorstellung. Wie wenn wir unternehmen etwas zu schneiden, teilen, sollen wir dann jedes schneiden wie wir wollen und womit wir wollen? Oder werden wir nur dann, wenn wir jedes nach der Natur des Schneidens und Geschnittenwerdens, und mit dem ihm angemessenen schneiden wollen, nur dann es wirklich schneiden und auch einen Vorteil davon

haben, und die Handlung recht verrichten, wenn aber gegen die Natur, dann es verfehlen und nichts ausrichten?

HERMOGENES: So dünkt [B] es mich.

SOKRATES: Nicht auch, wenn wir etwas unternehmen zu brennen, müssen wir es nicht nach jeder Weise wie sie uns zuerst einfällt brennen, sondern nach der richtigen, und das ist die, wie eines jeden Natur ist zu brennen und gebrannt zu werden und womit?

HERMOGENES: Gewiss.

SOKRATES: Nicht auch so in allem übrigen?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Wird also [C] wohl Einer, wenn er so redet wie er eben glaubt, dass man reden möge, richtig reden? Oder nur dann, wenn er auf die Weise und vermittelt dessen, wie es der Natur des Sprechens und Gesprochenwerdens angemessen ist, von den Dingen redet, nur dann Vorteil davon haben und wirklich etwas sagen, wenn aber nicht, dann es verfehlen und nichts damit ausrichten?

HERMOGENES: So dünkt es mich, wie du sagst.

SOKRATES: Und ein Teil des Redens ist doch das Benennen. Denn durch [D] Benennung besteht jede Rede?

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Also ist auch das Benennen eine Handlung, wenn das Reden ein Handeln mit den Dingen war?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Die Handlungen aber waren, wie sich gezeigt hatte, nicht nur je nachdem wir waren, sondern hatten jede ihre eigene Natur?

HERMOGENES: So ist es.

SOKRATES: Also auch benennen muss man so, und vermittelt dessen, wie es in der Natur des Benennens und Benanntwerdens der Dinge ist, [E] nicht aber so wie wir etwa jedesmal möchten, wenn uns anders dies mit dem vorigen übereinstimmen soll, und nur so werden wir etwas davon haben und wirklich benennen, sonst aber nicht?

HERMOGENES: Offenbar.

SOKRATES: Wohlan! Was man schneiden musste, musste man doch, sagen wir, vermittelt etwas schneiden.

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Und was weben, vermittelt etwas weben, und was bohren, mittelst etwas bohren?

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Also auch was man benennen musste, musste man mittelst etwas benennen?

[\[388 St.1 A\]](#) HERMOGENES: So ist es.

SOKRATES: Was ist nun jenes, womit man bohren muss?

HERMOGENES: Der Bohrer.

SOKRATES: Und womit man weben muss?

HERMOGENES: Die Weberlade.

SOKRATES: Und wie, womit benennen?

HERMOGENES: Der Name.

SOKRATES: Richtig. Ein Werkzeug ist also auch der Name.

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Wenn ich nun fragte: Was für ein Werkzeug war doch die Weberlade? [B] Nicht das, womit man webt?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Was tut man aber wenn man webt? Nicht dass wir den Einschlag und die ineinander verworrene Kette wieder sondern?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Und ebenso wirst du mir auch über den Bohrer und die übrigen antworten können.

HERMOGENES: Gewiss.

SOKRATES: Kannst du mir nun ebenso auch über den Namen Rechenschaft geben? Indem wir mit dem Namen als Werkzeug benennen, was tun wir?

HERMOGENES: Das weiß ich nicht zu sagen.

SOKRATES: Lehren wir etwa einander etwas und sondern die Gegenstände voneinander, je nachdem sie beschaffen sind?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Der Name ist also ein belehrendes Werkzeug, [C] und ein das Wesen unterscheidendes und sonderndes, wie die Weberlade das Gewebe sondert.

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Und die Lade gehört zur Weberei?

HERMOGENES: Wie anders!

SOKRATES: Der Weberkünstler also wird die Lade recht zu gebrauchen wissen, recht aber heißt weberkünstlerisch. Und der Lehrende den Namen, und recht heißt belehrend.

HERMOGENES: Ja.

[D] SOKRATES: Und wessen Werk gebraucht dann der Weber recht, wenn er die Weberlade gebraucht?

HERMOGENES: Des Tischers Werk.

SOKRATES: Und ist Jeder ein Tischler, oder nur wer diese Kunst inne hat?

HERMOGENES: Nur der letzte.

SOKRATES: Und wessen Werk gebraucht der Bohrende recht, wenn er den Bohrer braucht?

HERMOGENES: Des Kleinschmieds.

SOKRATES: Und ist Jeder ein Kleinschmied, oder der die Kunst inne hat?

HERMOGENES: Der die Kunst innehat.

SOKRATES: Wohl! Wessen Werk [E] gebraucht nun aber jener Lehrende, wenn er den Namen gebraucht?

HERMOGENES: Auch das weiß ich wieder nicht.

SOKRATES: Weißt du auch das nicht zu sagen, wer uns die Namen überliefert, die wir gebrauchen?

HERMOGENES: Auch nicht.

SOKRATES: Dünkt es dich nicht der Gebrauch und die eingeführte Ordnung zu sein, was sie uns überliefert?

HERMOGENES: Das scheint wohl.

SOKRATES: Es ist also ein Werk dessen, der die Gebräuche einrichtet, des Gesetzgebers, dessen jener Beherrschende sich bedient, wenn er sich der Namen bedient?

HERMOGENES: So scheint es mir.

SOKRATES: Und meinst du, dass jedermann ein Gesetzgeber ist, oder nur der die Kunst inne hat?

HERMOGENES: Der die Kunst innehat.

SOKRATES: Also, o Hermogenes, kommt es nicht Jedem zu Namen einzuführen, [\[389 St.1 A\]](#) sondern nur einem besonderen Namensgeber. Und dieser ist, wie es scheint, der Gesetzgeber, von allen Künstlern unter den Menschen der seltenste.

HERMOGENES: So scheint es.

SOKRATES: Wohl, so betrachte nun weiter, [B] worauf der Gesetzgeber wohl sieht, indem er die Namen bestimmt. Mache es dir nur aus dem vorigen klar. Worauf wohl der Tischler, wenn er die Weberlade macht? Nicht auf so etwas, dessen Natur und Wesen eben dies ist, das Gewebe zu schlagen?

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Und wie wenn ihm die Lade während der Arbeit noch zerbricht, wird er eine andere wieder machen indem er auf die zerbrochene sieht, oder wieder auf jene selbige Vorstellung, nach welchem er auch die zerbrochene gemacht hatte?

HERMOGENES: Auf jenes dünkt mich.

SOKRATES: Jenes also könnten wir mit Recht die wahre Weberlade nennen, das was sie wirklich ist.

HERMOGENES: Das meine ich auch.

SOKRATES: Also wenn [C] für dichtes Zeug oder für klares, für leinenes oder für wollenes, oder wofür sonst eine Weberlade zu machen ist, so müssten diese insgesamt der Vorstellung der Weberlade entsprechen, wie sie aber nun für jedes insbesondere am besten geeignet wäre, diese Eigenschaft müsste ebenfalls in jedes Werk hineingelegt werden.

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Und mit allen anderen Werkzeugen auf die nämliche Weise. Das seiner Natur nach jedem [D] angemessene Werkzeug muss man ausgefunden haben, und dann in dem niederlegen, woraus das Werk so gemacht werden soll, nicht wie es Jedem einfällt, sondern wie es die Natur mit sich bringt. Denn wie für ein jedes insbesondere der Bohrer geartet sein muss, diese Art muss man wissen, in das Eisen, aus dem der Bohrer gemacht wird, hineinzulegen.

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Also die für jedes von Natur geeignete Weberlade in das Holz?

HERMOGENES: So ist es.

SOKRATES: Denn von Natur gehört wie wir sahen jeder Art von Gewebe seine besondere Weberlade, und so in allen indem Dingen?

[E] HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Also, Bester, muss wohl auch den für jedes seiner Art nach gearteten Namen jener Gesetzgeber wissen in den Tönen und Silben niederzulegen, und so indem er auf jenes sieht, was der Name wirklich ist, alle Namen machen und bilden, wenn er ein tüchtiger Namensgeber sein will. Wenn aber nicht jeder solche Gesetzgeber den Namen in dieselben Silben niederlegt, das muss uns nicht irren. Denn auch nicht jener Schmied, der zu demselben Zweck dasselbe Werkzeug macht, legt dieselbe Vorstellung in dasselbe Eisen hinein. Dennoch so lange er nur dieselbe Gestalt wiedergibt, wenn [\[390 St.1 A\]](#) auch in anderem Eisen, ist doch das Werkzeug ebenso gut und richtig gemacht, mag es einer hier oder unter den Barbaren gemacht haben. Nicht wahr?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Eben so wirst du auch dafür halten, dass unser Gesetzgeber, der hiesige wie der unter den Barbaren, so lange er nur die Vorstellung des Namens, wie sie jedem insbesondere

zukommt, wiedergibt, in was für Silben es auch sei, alsdann der hiesige [B] kein schlechterer Gesetzgeber ist, als einer irgendwo anders?

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Wer wird nun aber erkennen, ob die gehörige Vorstellung der Weberlade in irgendeinem Holze liegt? Der sie gemacht hat, der Tischler, oder der sie gebrauchen soll, der Weber?

HERMOGENES: Wohl eher, o Sokrates, der sie gebrauchen soll.

SOKRATES: Wer ist es nun, der des Kitharenmachers Werk gebrauchen soll, und ist er nicht auch der, welcher am besten bei der Verfertigung die Aufsicht führen, und die verfertigten auch am besten [C] beurteilen würde, ob sie gut gearbeitet sind oder nicht?

HERMOGENES: Gewiss.

SOKRATES: Aber wer?

HERMOGENES: Der Kitharenspieler.

SOKRATES: Und wer das Werk des Schiffbauers?

HERMOGENES: Der Steuermann.

SOKRATES: Wer aber könnte am besten über dieses Geschäft des Gesetzgebers die Aufsicht führen und seine Arbeit beurteilen, hier sowohl als unter den Barbaren? Nicht der, der sie auch gebrauchen soll?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Ist das [D] nun nicht der, welcher zu fragen versteht?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Und derselbe doch auch zu antworten?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Und der zu fragen und zu antworten versteht, nennst du den anders als einen Dialektiker?

HERMOGENES: Nein, sondern so.

SOKRATES: Des Zimmermanns Geschäft also wäre ein Steuerruder zu machen unter Aufsicht des Steuermannes, wenn das Ruder gut werden soll.

HERMOGENES: Richtig.

SOKRATES: Des Gesetzgebers aber, wie es scheint, auch Namen, wobei er zum Aufseher hätte einen dialektisch gebildeten Mann, [E] wenn er die Namen gut bilden soll.

HERMOGENES: Offenbar.

SOKRATES: Also mag es doch wohl nichts so geringes sein, wie du glaubst, Hermogenes, Namen zu bilden und Benennungen festzusetzen, auch nicht schlechter Leute Sache oder des ersten Besten, sondern Kratylos hat Recht, wenn er sagt, die Benennungen kämen den Dingen von Natur zu, und nicht jeder sei ein Meister im Namengeben, sondern nur der, welcher auf die einem jeden von Natur eigene Benennung achtend, ihre Art und Eigenschaft in die Buchstaben und Silben hineinzulegen versteht.

HERMOGENES: Ich weiß freilich nicht, Sokrates, inwiefern ich, dem was du sagst, widersprechen soll. Es mag aber wohl nicht leicht sein, auf diese Art [\[391 St.1 A\]](#) so schnell überzeugt zu werden, allein ich glaube, so würde ich leichter überzeugt werden, wenn du mir zeigtest, worin denn jene natürliche Richtigkeit der Benennungen bestehen soll.

SOKRATES: Ich, du guter Hermogenes, weiß ja von gar keiner, sondern du hast vergessen, was ich nur eben noch sagte, dass ich es nicht wüsste, aber es wohl mit dir untersuchen wollte. Nun aber ist durch unsere Untersuchung dir und mir so viel schon klar gegen das vorige, dass der Name [B] von Natur eine gewisse Richtigkeit hat, und dass nicht jeder versteht es irgendeinem Dinge gehörig beizulegen. Oder nicht?

HERMOGENES: Gewiss.

SOKRATES: Also nächst dem müssen wir untersuchen, wenn du es zu wissen begehrt, was nun eigentlich die Richtigkeit desselben sei.

HERMOGENES: Freilich begehre ich es zu wissen.

SOKRATES: So überlege denn!

HERMOGENES: Wie soll ich es überlegen?

SOKRATES: Die richtigste Überlegung, Freund, ist die man mit den Sachverständigen anstellt, denen man Geld dafür [C] zahlt, und noch Dank dazu weiß. Dies sind aber die Sophisten, denen auch dein Bruder Kallias so viel Geld eingebracht, dass er nun wohl für weise gilt. Da du nun nicht im Besitz des väterlichen Vermögens bist, so musst du deinem Bruder schön tun, und ihn bitten, dass er dich lehre, was hierin richtig ist, wie er es vom Protagoras gelernt hat.

HERMOGENES: Ungereimt wäre doch wohl die Bitte von mir, Sokrates, wenn ich die Wahrheit des Protagoras im allgemeinen gar nicht annehme, [D] doch aber mit dem, was in Folge dieser Wahrheit gesagt wird, zufrieden sein wollte, als wäre es etwas wert.

SOKRATES: Also wenn dir das wieder nicht gefällt, so müssten wir es vom Homer lernen und von den andern Dichtern.

HERMOGENES: Und was sagt denn Homer von der Richtigkeit der Benennungen, o Sokrates, und wo?

SOKRATES: An gar vielen Orten, vorzüglich aber und am schönsten da wo er an den selbigen Dingen unterscheidet, welche Namen die Menschen ihnen beilegen und welche die Götter. Oder meinst du nicht, dass er an diesen Stellen [E] vortreffliche und wunderbare Dinge sagt von der Richtigkeit der Wörter? Denn offenbar werden doch die Götter wohl vollkommen richtig mit den Wörtern benennen, die es von Natur sind. Oder meinst du nicht?

HERMOGENES: Soviel weiß ich ja wenigstens, dass wenn sie etwas benennen, sie es auch richtig benennen. Aber was meinst du nur eigentlich?

SOKRATES: Weißt du nicht, dass er von dem Fluss bei Troja, welcher einen Zweikampf mit dem Hephaistos hatte, sagt:

Xanthos im Kreis der Götter genannt, von Menschen Skamandros?

HERMOGENES: Das weiß ich, und was dann?

SOKRATES: Glaubst du nicht, [\[392 St.1 A\]](#) dass das etwas hochwichtiges sein muss, zu verstehen, wieso es richtiger ist, jenen Fluss Xanthos zu nennen als Skamandros? Oder wenn du lieber willst, wegen jenes Vogels von dem er sagt, er werde

Chalkis von Göttern genannt, und Nachtaar unter den Menschen,

hältst du es für eine geringfügige Einsicht wie viel richtiger es ist, dass dieser Vogel Chalkis heiße als Nachtaar? Oder Batieia und springgeübte Myrine, [B] und viel Anderes bei diesem Dichter und andern? Doch dergleichen ist vielleicht zu groß, als dass ich und du es herausbringen sollten, von Skamandrios und Astyanax aber, welche Namen beide, wie er sagt, der Sohn des Hektor gehabt, mag es menschenmöglicher sein wie mich dünkt und leichter aufs reine zu bringen, wie er es wohl mit ihrer Richtigkeit meint. Du kennst doch wohl die Verse worin das steht was ich meine?

HERMOGENES: [C] Allerdings.

SOKRATES: Von welchem Namen also meinst du, dass Homer geglaubt, er sei dem Kinde richtiger beigelegt worden, Astyanax oder Skamandrios?

HERMOGENES: Das weiß ich nicht zu sagen.

SOKRATES: Überlege es nur so. Wenn dich jemand fragte: Wer glaubst du wohl, kann richtiger Namen beilegen, die Vernünftigeren oder die Unvernünftigeren?

HERMOGENES: Offenbar die Vernünftigeren, würde ich sagen.

SOKRATES: Scheinen dir nun wohl die Weiber die Vernünftigeren in der Stadt zu sein oder die Männer, wenn man es so im Allgemeinen sagen soll?

[D] HERMOGENES: Die Männer.

SOKRATES: Nun weißt du doch, Homer sagt das Söhnchen des Hektor sei von den Troern Astyanax genannt worden, also Skamandrios wohl von den Weibern, wenn die Männer ihn Astyanax nannten?

HERMOGENES: So scheint es ja.

SOKRATES: Nun hielt doch auch Homer wohl die Troer für verständiger als ihre Weiber?

HERMOGENES: So glaube ich wenigstens.

SOKRATES: Also glaubte er, der Knabe hieße richtiger Astyanax als Skamandrios.

HERMOGENES: Das ist deutlich.

SOKRATES: Lass uns denn zusehen, weshalb wohl. Oder gibt er [E] uns selbst das Warum am besten an die Hand? Er sagt nämlich,

denn er allein beschirmte die Stadt und die türmenden Mauern.

Darum mag es ganz Recht sein des Beschützers Sohn Astyanax, einen Stadtherrn, zu nennen dessen was sein Vater beschützte, wie Homer sagt.

HERMOGENES: Das leuchtet mir ein.

SOKRATES: Wieso denn? Ich selbst verstehe es ja jetzt noch nicht recht, und du verstehst es?

HERMOGENES: Nein, beim Zeus, ich auch nicht.

[\[393 St.1 A\]](#) SOKRATES: Hat etwa, du Guter, auch dem Hektor selbst Homer seinen Namen beigelegt?

HERMOGENES: Wie so?

SOKRATES: Weil es mir damit fast ebenso zu sein scheint wie mit dem Astyanax, und diese Namen ganz hellenischen gleichen. Denn Anax, Herr, und Hektor, Inhaber, bedeuten fast dasselbe, und scheinen beides [B] königliche Namen zu sein. Denn worüber einer Herr ist, davon ist er auch Inhaber, denn offenbar beherrscht er es und besitzt es und hat es. Oder scheine ich dir nichts zu sagen und täusche mich, indem ich glaube die Spur ausgefunden zu haben von Homers Meinung über die Richtigkeit der Benennungen?

HERMOGENES: Nein, beim Zeus, das nicht, wie mich dünkt, sondern du hast wahrscheinlich wohl etwas gefunden.

SOKRATES: Recht ist es wenigstens, wie mir scheint, eines Löwen Abkömmling Löwen zu nennen, und eines Pferdes Abkömmling Pferd. Nicht so meine ich es, wenn, als ein Wunder, einmal von einem Pferde etwas anderes geboren würde als ein Pferd, sondern was einer Gattung Abkömmling ist der Natur nach, das meine ich, so dass, [C] wenn ein Pferd widernatürlich ein Kalb geboren hätte, was seiner Natur nach Abkömmling eines Stieres ist, man dies auch nicht Füllen nennen müsste, sondern Kalb. Eben so wenig, meine ich, müsste man, wenn was von einem Menschen geboren würde nicht eines Menschen Abkömmling ist, sondern ein anderer, diese Ausgeburt Mensch nennen. Und ebenso mit Bäumen und allem anderen. Oder dünkt dich nicht so?

HERMOGENES: Mich ebenfalls.

SOKRATES: Wohl gesprochen. Hüte mich nur, dass ich dich nicht übervorteile. Denn nach demselben Verhältnis muss nun auch was von einem Könige geboren wird König genannt werden. Ob aber in solchen oder in anderen Silben dasselbe bedeutet wird, daran liegt nichts, auch nicht ob ein Buchstabe zugesetzt oder weggenommen wird, auch das ist keine Sache, so lange nur das Wesen des benannten Dinges sich durch den Namen zu offenbaren.

HERMOGENES: Wie meinst du das?

SOKRATES: Gar nichts Besonderes, sondern wie du weißt, dass wir auch die Buchstaben mit Namen nennen, und nicht unmittelbar sie selbst, die bekannten Selbstlaute E, Y, O und A

ausgenommen, den übrigen aber, Selbstlauten und [E] Mitlauten, weißt du wohl, fügen wir noch andere Buchstaben bei, und bilden einen Namen daraus. Allein so lange wir nur die Eigentümlichkeit des Buchstaben mit hineinbringen, und sie sich darin zeigt, ist es ganz recht, ihn bei diesem Namen zu nennen, der ihn uns zu erkennen gibt. Wie beim Zeta, siehst du wohl, dass die Hinzufügung dieses e und t keinen Schaden tut, dass sich nicht dennoch durch den ganzen Namen die Natur jenes Buchstaben kundgeben sollte, den der Gesetzgeber wollte. So gut verstand er den Buchstaben ihre Namen beizulegen.

HERMOGENES: Du scheinst mir Recht zu haben.

SOKRATES: Ist es nun nicht mit dem Könige ebenso? Denn von [\[394 St.1 A\]](#) einem Könige kommt doch ein König, von einem Guten ein Guter, von einem Schönen ein Schöner, und so in allem übrigen, aus jedem von einer Gattung ein eben solcher Abkömmling, wenn kein Wunder geschieht. Also ist dieser mit demselben Namen zu benennen, abwechseln aber kann man mit den Silben, so dass es dem Unkundigen scheint, als hätte jeder einen andern Namen, ungeachtet es dieselben sind, so wie uns die Mittel der Ärzte durch färbende und riechende Stoffe vermännigfaltigt andere zu sein scheinen, obgleich sie dieselben sind, der Arzt aber, welcher nur auf die Wirkung der Mittel sieht, erkennt sie als dieselben und lässt sich nicht irre machen durch die [B] Beimischungen. Ebenso sieht auch wohl, wer sich auf die Namen versteht, nur auf die Bedeutung als ihre Wirkung, und wird nicht irre, wenn wo ein Buchstabe hinzugetan oder weggenommen oder versetzt ist, oder wenn auch in ganz andere Buchstaben die Bedeutung des Wortes gelegt ist. So haben in unserm jetzigen Beispiel Astyanax und Hektor gar keinen Buchstaben gemein als nur das t, und bedeuten doch einerlei. Auch Archepolis, der in der Stadt regiert, wieviel hat es wohl von den Buchstaben der vorigen, und bedeutet doch dasselbe? Und so gibt es noch viele andere Benennungen, die alle [C] einen König anzeigen, und wiederum andere einen Heerführer, wie Agis, Führer; Polemarchos, Kriegesherr; Eupolemos, Gutkampf. Andere beziehen sich auf die Heilkunst wie Iatrokles, Heilbekannt; und Akesimbrotos, Heilmann; und so könnten wir noch mehrere finden, die in Buchstaben und Silben ganz ungleich klingen, der Bedeutung nach aber dasselbe aussprechen. Scheint es dir so oder nicht?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Das naturgemäß entstandene also muss auch denselben Namen empfangen.

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Wie aber was widernatürlich nach Art eines Wunders entstanden ist? Wie wenn von einem guten und frommen Manne [D] ein Gottloser abstammt? Nicht auch, wie vorher, wenn ein Pferd geboren hätte was eigentlich von einem Stier abstammt, uns dies nicht nach dem Erzeugenden seine Benennung erhalten durfte, sondern nach der Gattung, der es angehört?

HERMOGENES: So war es.

SOKRATES: So auch der von dem Frommen abstammende Ruchlose muss seinen Namen erhalten von seiner Art?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Also nicht Theophilos, Gottlieb; wie es scheint, auch nicht Mnesitheos, Fürchtgott; [E] oder dergleichen etwas, sondern was das Gegenteil hiervon bedeutet, wenn anders Richtigkeit in der Benennung sein soll.

HERMOGENES: Auf alle Weise, Sokrates.

SOKRATES: So scheint auch Orestes, wenn du an Oreinion denkst, ganz richtig genannt zu sein, es sei nun, dass ihm ein Zufall den Namen beigelegt, oder auch ein Dichter um das wilde, raue, rastlose seiner Gemütsart, wie durch die Ähnlichkeit mit einem rauen Gebirge, in seinem Namen anzudeuten.

HERMOGENES: So scheint es [\[395 St.1 A\]](#) allerdings, Sokrates.

SOKRATES: Auch sein Vater scheint einen seiner Natur ganz angemessenen Namen gehabt zu haben.

HERMOGENES: Das glaub ich wohl.

SOKRATES: Denn ein solcher scheint doch Agamemnon zu sein, dass, wenn er beschlossen hat etwas durchzuführen und darauf zu bestehen, er seine Beschlüsse auch durch Tapferkeit zum Ziele bringt. Beweis seiner Beharrlichkeit ist ja seine Ausdauer vor Troja mit einem solchen Heer. Dass also dieser Mann [B] bewundernswürdig ist im Ausharren, Agastos, in der Epimone, bedeutet sein Name Agamemnon. Vielleicht ist auch Atreus, von Atereus, ebenso richtig. Denn die Ermordung des Chrysippos, und was er Grausames gegen den Thyestes verübte, alles dies ist doch ganz verderblich und unverträglich, atera, mit sittlicher Art. Ein wenig weicht freilich dieser Name ab und versteckt seine Bedeutung, dass er nicht jedem gleich die Natur des Mannes [C] kundgibt. Aber denen, die sich auf Namen verstehen offenbart er hinlänglich was Atreus sagen will. Denn man nehme nun das ateiros, unbeugsam, heraus, oder atreiston, furchtlos, oder das ateron, frevelhaft, von allen Seiten ist der Name richtig. Ebenso angemessen scheint auch dem Pelops der seinige beigelegt, denn er deutet darauf, dass einer der nur auf das Nahe sieht, von pelas und ops, solchen Namens würdig ist.

HERMOGENES: Wieso?

SOKRATES: Was ja über den Mann gesagt wird wegen Ermordung des Myrtilos, wie er gar nicht fähig war [D] vorauszusehen oder zu ahnen was in der Ferne lag für sein Geschlecht und wie er es mit Unheil überlud, sondern nur das Nahe und Augenblickliche sehend, und das heißt doch Pelas, als er so alles daran setzte, um nur auf alle Weise die Ehe mit der Hippodameia zu vollziehen. Wie richtig aber und natürlich dem Tantalos sein Namen gegeben ist, das kann Jeder sehen, wenn nämlich wahr ist, was man von ihm erzählt.

HERMOGENES: Was doch?

SOKRATES: Das vielfältige [E] und schwere Unglück was ihm bei seinem Leben widerfuhr, und sich mit der gänzlichen Zerstörung seines Vaterlandes endigte, und dann auch nach seinem Tode jenes Schweben, Talanteia, des Steines über seinem Haupte stimmt wunderbar gut zu seinem Namen, und es sieht offenbar aus, als ob ihn jemand hätte den allerelendesten, Talantatos, nennen gewollt, statt dessen aber, um es zu verbergen, Tantalos gesagt, so etwa scheint auch diesen Namen die Sage zufällig gebildet zu haben. Auch für seinen angeblichen Vater Zeus eignet sich offenbar dessen Namen gar herrlich, nur ist es nicht leicht zu merken. [\[396 St.1 A\]](#) Nämlich ordentlich wie eine Erklärung ist der Name des Zeus, nur haben wir ihn geteilt und Einige bedienen sich der einen, Andere der anderen Hälfte. Die Einen nämlich nennen ihn Zeus, die Anderen Dis, beide aber zusammengestellt offenbaren uns das Wesen des Gottes, welches ja eben, wie wir sagen, ein Name soll ausrichten können. Denn keiner ist [B] für uns und alles insgesamt so sehr die Ursache des Lebens, als der Herrscher und König über alles. Ganz richtig also wird dieser Gott benannt als der durch welchen zu leben alle Lebendigen sich rühmen. Nur wie gesagt, der Namen, der eigentlich einer ist, ist geteilt in Dis von durch und Zen oder Zeus von leben. Dass nun dieser der Sohn des Kronos ist, könnte anfänglich frevelhaft scheinen, wenn man es nur schnell und überhin hört. Natürlich ist aber doch, dass Zeus der Abkömmling einer großen Verstandeskraft ist, und so bedeutet das Koros in diesem Namen nicht Kind, sondern das reine und ungetrübte des Geistes, Nus. Dieser selbst ist wiederum ein Sohn des Uranos, und mit Recht wird die Hinaufsicht zur Höhe, mit diesem Namen die himmlische, urania, genannt, welche sieht was oben ist, horosa to ano, von wannen ja eben, wie die Himmelskundigen sagen, der reine Verstand herkommen soll, dass also Uranos seinen Namen mit Recht führt. [D] Hätte ich nun die Beschreibung der Geschlechter des Hesiod nur in Gedanken, was für Vorfahren er noch von diesen höher hinauf angibt, so würde ich kein Ende finden, zu zeigen, wie richtig ihre Namen ihnen beigelegt sind, bis ich diese Weisheit ganz durchgeprüft hätte, ob sie mir versagen würde oder nicht, die jetzt so plötzlich über mich gekommen ist, ich weiß nicht woher.

HERMOGENES: Allerdings, Sokrates, scheinst du ordentlich wie ein Begeisterter auf einmal Orakel von dir zu geben.

SOKRATES: Ich vermute wohl, Hermogenes, [E] dass sie vornehmlich durch Euthyphron aus Prospalte über mich gekommen ist. Denn ich war diesen Morgen viel mit ihm und hörte ihm zu.

Und so scheint es, dass er in seiner Begeisterung mir nicht nur die Ohren angefüllt hat mit seiner herrlichen Weisheit, sondern auch die Seele muss sie mir ergriffen haben. Mich dünkt also, wir wollen es so halten, dass wir sie heute nun schon gewähren lassen, und auch das übrige noch durchnehmen von den Namen, morgen aber, wenn ihr auch der Meinung seid, wollen wir sie schließlich davon schicken und uns reinigen, wenn wir einen finden können, der es versteht uns hiervon zu reinigen, sei es nun ein Priester [\[397 St.1 A\]](#) oder ein Sophist.

HERMOGENES: Ich bin es sehr zufrieden, denn gar gern möchte ich auch noch das weitere über die Namen hören.

SOKRATES: Also wollen wir deinen Wunsch erfüllen. Wobei sollen wir nun unsere Untersuchung anfangen, da wir einmal auf eine gewisse Zuordnung geraten sind. Um nun zu erfahren, ob die Benennungen selbst uns Bestätigung dafür geben werden, dass sie keineswegs nur aufs Geratewohl jedem [B] beigelegt werden, sondern dass sie eine gewisse Richtigkeit haben? Die üblichen Namen von Menschen und Heroen könnten uns nun wohl leicht hintergehen. Viele nämlich werden beigelegt nach Benennungen der Vorfahren, und sind einigen gar nicht angemessen, wie wir auch anfangs sagten, viele wiederum teilt man aus als gute Wünsche, wie Eutychides gleichsam Glückskind, Sosias, wohlbehalten, Theophilos, Gottlieb, und viele andere. Dergleichen, denke ich, müssen wir beiseitelassen, und vermuten, [C] dass wir das richtige vornehmlich bei demjenigen finden werden, was immer da ist und in der Natur fortbesteht, denn hierauf muss sich doch wohl die Bildung der Namen am meisten befleißigen haben, und vielleicht sind auch einige von diesen durch eine göttlichere, als der Menschen Kraft festgesetzt worden.

HERMOGENES: Sehr richtig scheint mir was du sagst, Sokrates!

SOKRATES: Ist es nun nicht billig von den Göttern die Untersuchung anzufangen, [D] wie wohl eben diesen Namen die Götter mit Recht bekommen haben?

HERMOGENES: Ganz billig.

SOKRATES: Hierüber nun vermute ich dieses. Es scheint mir, dass die ältesten Bewohner von Hellas die allein für Götter, Deos, gehalten haben, welche auch jetzt noch vielen Barbaren dafür gelten, nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel, wie sie nun dies alles immer in seiner Bahn sich bewegen, und im Lauf, deionta, sahen, so haben sie sie von dieser Eigenschaft des Umlaufens Götter genannt. Hernach als ihnen auch die andern bekannt geworden, haben sie auch diese insgesamt mit demselben Namen angeredet. Sieht dir das aus wie etwas Wahres, was ich sage oder nicht?

HERMOGENES: Gar sehr sieht es so aus.

SOKRATES: Was sollen wir nun nächst dem vornehmen?

[E] HERMOGENES: Offenbar doch die Dämonen, Daimon; die Heroen, Heros; und die Menschen, Anthropolos.

SOKRATES: Die Dämonen? Ja in der Tat, Hermogenes, was soll wohl dieser Name Daimon bedeuten? Sieh zu, ob dir das gefallen wird was ich sage.

HERMOGENES: Sage nur.

SOKRATES: Du weißt doch, was Hesiod sagt, was die Dämonen wären.

HERMOGENES: Ich entsinne mich nicht.

SOKRATES: Auch nicht, dass er sagt, das erste Geschlecht der Menschen wäre das goldene gewesen?

HERMOGENES: Ja, das weiß ich wohl.

SOKRATES: Von diesem nun sagt er:

Aber nachdem nun jenes Geschlecht entrückte das Schicksal
[\[398 St.1 A\]](#) *Werden sie fromme Dämonen der oberen Erde genennet,*
Gute, des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter.

HERMOGENES: Und wie weiter?

SOKRATES: Ich denke nämlich, er meint das goldene Geschlecht nicht so, als ob es von Gold gewesen wäre, sondern dass es gut war und edel. Schließen kann ich das daraus, dass er auch uns das eiserne Geschlecht nennt.

HERMOGENES: Richtig.

SOKRATES: Also glaubst du doch, er würde, wenn es auch unter den jetzt Lebenden Gute gibt, auch von diesen sagen, dass sie [B] zu dem goldenen Geschlecht gehören?

HERMOGENES: Gewiss.

SOKRATES: Und die Guten sind die nicht vernünftig?

HERMOGENES: Vernünftig.

SOKRATES: Und dies, dünkt mich, will er eben vor allem sagen, sei den Daimonen begegnet, weil sie vernünftig waren. Daher sagt er ganz recht, wie auch viele andere Dichter tun, dass wenn ein Guter stirbt, er großer Ehre und Glückes teilhaftig und ein Daimon wird. Eben das nun nehme ich an, dass jeder der [C] tugendhaft ist, dämonisch, daimonios, ist im Leben und im Tode, und wird mit Recht ein Daimon genannt.

HERMOGENES: Darin, o Sokrates, werde auch ich, dünkt mich, dir ganz beistimmen. Aber ein Heros, was bedeutet das wohl?

SOKRATES: Das ist gar nicht schwer zu sehen. Denn nur ein klein wenig ist der Namen verändert, und deutet darauf, dass die Heroen ihre Entstehung dem Eros verdanken.

HERMOGENES: [D] Wie meinst du das?

SOKRATES: Weißt du nicht, dass die Heroen Halbgötter sind?

HERMOGENES: Ja, und nun?

SOKRATES: Also sind sie alle entstanden dadurch, dass Eros entweder einen Gott einer Sterblichen, oder eine Göttin einem Sterblichen zuführte. Du musst nur auch dieses nach der alten attischen Mundart betrachten um es noch leichter zu finden, denn dann wirst du sehen, dass von dem Eros woher die Heroen entstehen, nur ein wenig abgewichen ist des Namens wegen. Also entweder will der Name dieses von den Heroen sagen, oder weil rufen und auch wohl reden ehemals haren hieß, sagt er dass sie weise waren, [E] gewaltige Redner und dialektische Männer, so dass die Heroen Redner bedeuten und Ausfrager, erotan, so dass dieser ganze heroische Stamm ein Geschlecht von Rednern und Sophisten wird. Dies war also nicht schwer einzusehen, weit mehr aber von wegen der Menschen, warum die doch Menschen heißen. Weißt du es zu sagen?

HERMOGENES: Woher doch, du Guter, sollte ich es wissen? Und wenn ich auch vielleicht im Stande wäre es zu finden, verzichte ich doch auf die Anstrengung, weil ich glaube, du wirst es weit besser finden als ich.

[\[399 St.1 A\]](#) SOKRATES: Also hältst du etwas auf die Eingebung des Euthyphron, wie es scheint?

HERMOGENES: Ganz sicher.

SOKRATES: Du hast schon recht. Denn auch dies, glaube ich, habe ich gar sinnvoll gefasst, und werde am Ende, wenn ich mich nicht bescheide, heute noch weiser sein als ich sollte. Sieh nur zu, was ich meine. Zuerst aber musst du dir dies merken wegen der Namen, dass wir oft Buchstaben einsetzen, oft auch herauswerfen, wenn wir etwas wovon benennen wollen, und ebenso auch oft den [B] Ton versetzen. Wie zum Beispiel an Dii philos, gottgeliebt, damit uns hieraus ein Wort werde anstatt eines ganzen Satzes, werfen wir das Ende des einen Wortes heraus, und das andere stumpfen wir ab, dass es unbetont gesprochen wird, da es vorher betont war und sagen Diphilos. Bei andern Wörtern wiederum setzen wir Buchstaben dazwischen und schärfen das unbetonte.

HERMOGENES: Richtig.

SOKRATES: Dergleichen etwas ist nun auch bei der Benennung Anthropos, Mensch, begegnet, wie mich dünkt. Denn es ist ein ganzer Satz zu einem Worte geworden, dadurch, dass man Anfang und Ende herausgeworfen, und [C] dafür einer stumpfen Silbe den Ton gegeben und sie geschärft hat.

HERMOGENES: Wie meinst du das?

SOKRATES: So. Dieser Name Anthropos, Mensch, bedeutet, dass die andern Tiere von dem was sie sehen nichts betrachten noch vergleichen oder forschend erwägen, der Mensch aber sobald er gesehen hat auch forschend betrachtet, anathrei, und erwägt. Daher wird unter allen Tieren der Mensch allein Anthropos, Mensch, genannt, weil er betrachtet was er gesehen hat, anathron ha opopein.

[D] HERMOGENES: Wie nun? Soll ich dir sagen, was ich nächst dem gern wüsste?

SOKRATES: Allerdings.

HERMOGENES: Mich wenigstens dünkt unmittelbar an diesem hier etwas zu hängen. Denn dem Menschen schreiben wir doch zu Leib, Soma, und Seele, Psyche?

SOKRATES: Wie sollten wir nicht?

HERMOGENES: Versuchen wir also auch diese abzuleiten wie das vorige?

SOKRATES: Du meinst, wir sollen untersuchen, woher doch wohl die Seele verständigerweise diesen Namen trägt, und dann auch der Körper.

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Wenn ich nun jetzt im Augenblick [E] etwas hierüber sagen soll, so meine ich, diejenigen, welche die Psyche, Seele, so benannten, haben sich dieses dabei gedacht, dass sie, wenn sie sich bei, oder wie man sonst sagte, im Leib verharrend, die Ursache ist, dass er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Atmens mitteilt, und ihn dadurch als ein Selbst hält und erfrischt, anapsychon, sobald aber dieses selbige fehlt, kommt der Leib um und stirbt, deshalb, glaube ich, haben sie sie Seele genannt. Aber noch besser, warte nur, denn ich glaube etwas zu sehen, was Leuten wie Euthyphron viel wahrscheinlicher vorkommen wird als das vorige. [\[400 St.1 A\]](#) Denn jenes fürchte ich werden sie uns verachten, und für plump und ungeschickt halten. Aber dieses erwäge nun, ob es auch dir gefällt.

HERMOGENES: Sage es nur.

SOKRATES: Die Natur, Physis, des ganzen Leibes, so dass er lebt und umhergeht, wodurch glaubst du wird wohl diese gehalten und geleitet, eichein tei kai ochein, als durch die Seele?

HERMOGENES: Durch nichts anders.

SOKRATES: Und wie? Glaubst du nicht dem Anaxagoras, dass auch was aller andern Dinge Sein ordnet und leitet, Geist und Seele ist?

HERMOGENES: Das glaube ich.

SOKRATES: Sehr gut also [B] schickte sich dieser Name Physeiche, naturerhaltend, für dasjenige, welches das Sein leitet und ist demnach so zu nennen. Und dann kann man es noch schön machen und Psyche, Seele, sagen.

HERMOGENES: Sehr schön, und dies dünkt mich allerdings sachgerechter zu sein als jenes.

SOKRATES: Das ist es auch, aber ganz lächerlich kommt offenbar das Wort heraus, wenn man es genau so nimmt wie es heißt.

HERMOGENES: Aber was sollen wir nun von dem andern sagen?

SOKRATES: [C] Dem Soma, Körper, meinst du?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Auf vielerlei Weise dünkt mich dies möglich zu sein, wenn man auch nur gar wenig ändert. Denn Einige sagen, die Körper wären das Grabmal, Sema, der Seele, als sei sie darin begraben liegend für die gegenwärtige Zeit. Und wiederum weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will, auch deshalb heißt er mit Recht so gleichsam

Kennzeichen, Sema. [D] Am richtigsten jedoch scheinen mir die Orphiker diesen Namen eingeführt zu haben, weil nämlich die Seele, weswegen es nun auch sei, Strafe leide, und deswegen nun diese Verwahrung, sozetai, habe, damit sie doch wenigstens erhalten werde wie in einem Gefängnis. Dieses also sei nun für die Seele, bis sie ihre Schuld abgebußt hat, genau was er heißt, so dass man kaum einen Buchstaben zu ändern brauche, der Körper, Soma, ihr Kerker.

HERMOGENES: Das scheint mir gut genug gesagt zu sein, Sokrates. [E] Aber könnten wir auch von andern Göttern, wie du es vorher vom Zeus erklärt hast, auf dieselbe Weise untersuchen, in welcher Beziehung wohl ihre Namen ihnen mit Recht beigelegt sind?

SOKRATES: Ja beim Zeus, Hermogenes, können wir es, wenn wir doch Vernunft haben, auf eine und zwar die schönste Weise, dass wir nämlich von den Göttern nichts wissen, weder von ihnen selbst noch von ihren Namen, wie sie sich unter einander nennen. Denn offenbar werden sie selbst sich richtig benennen. Die nächst dieser am meisten richtige Art aber wäre, wie es bei den Gebeten Gebrauch ist, dass, wie und woher sie selbst begehren genannt zu werden, so auch wir sie nennen, weil wir nämlich weiter von nichts wissen. [\[401 St.1 A\]](#) Denn das scheint mir ein sehr guter Gebrauch. Willst du also, so wollen wir den Göttern dies gleichsam vorher bedeuten, dass wir über sie gar keine solche Untersuchung anstellen wollen, denn wir bilden uns gar nicht ein, dies zu können, sondern nur über die Menschen, von was für Gedanken sie wohl ausgegangen sind [B] bei Bestimmung ihrer Namen. Denn dies ist wohl ohne Frevel?

HERMOGENES: Das ist ja gar bescheiden gesprochen, Sokrates, und so wollen wir es demnach machen.

SOKRATES: So lasse uns denn, wie es Sitte ist, von der Hestia anfangen.

HERMOGENES: Ganz recht.

SOKRATES: Was soll man also sagen, dass sich der mag gedacht haben, der die Hestia so genannt hat?

HERMOGENES: Beim Zeus, auch das scheint mir gar nicht leicht.

[C] SOKRATES: Es mögen wohl, mein guter Hermogenes, die ersten, welche Namen festgesetzt haben, keine einfältigen Leute gewesen sein, sondern von den Naturkundigen und Dialektikern welche.

HERMOGENES: Wie so?

SOKRATES: Mir wird es ganz klar, dass die Bestimmung der Namen von solchen Leuten herrührt, und wenn man die fremden Wortformen mit in Betrachtung zieht, findet man erst recht was Jeder sagen will. [D] So auch hierbei, das Sein, welches wir Usia nennen, nennen Einige Esia und Andere wieder Osia. Zuerst nun nach der einen von diesen Spracharten hat es ja ganz guten Grund, dass das wahre Sein und Wesen der Dinge Hestia genannt wird, so auch wenn wir wiederum das was an diesem Sein Anteil hat Hestia nennen, so wäre auch das in dieser Beziehung richtig, denn auch wir mögen statt Usia ehemals Esia gesagt haben. Ja auch wenn man bedenkt, wie es bei den Opfern gehalten wird, muss man glauben, bei Festsetzung dieses Namens sei hieran gedacht worden. Denn ganz angemessen opfern wohl diejenigen vor allen andern Göttern [E] zuerst der Hestia, welche das Wesen aller Dinge Hestia nannten. Die aber Osia gesagt haben, mögen wohl, sollte man denken, mit dem Herakleitos geglaubt haben, alles Seiende gehe, und es bleibe nichts fest, die Ursache also und das Regierende für Alles sei das stoßende, othon, woher es denn mit Recht Osia genannt wurde. Auch das aber wollen wir nur als Nichtwissende gesagt haben. Nach der Hestia nun wenden wir uns billig zur Rhea und dem Kronos. Doch des Kronos Namen haben wir ja schon durchgenommen. Aber vielleicht ist es Nichts, was ich sagen will.

HERMOGENES: Was doch, Sokrates?

SOKRATES: O Guter, ich erblicke einen ganzen Schwarm von Erkenntnissen.

HERMOGENES: Was doch für einen?

SOKRATES: Lächerlich ist es freilich zu sagen, aber ich glaube doch, [\[402 St.1 A\]](#) es hat seine Wahrscheinlichkeit.

HERMOGENES: In welcher Art denn?

SOKRATES: Ich glaube zu sehen, dass Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar dasselbe von Kronos und Rhea was auch Homer schon gesagt hat.

HERMOGENES: Wie meinst du das?

SOKRATES: Herakleitos sagt doch, dass alles, Chorein, davon geht und nichts bleibt, und indem er alles Seiende einem strömenden Fluss vergleicht, [B] sagt er, man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen.

HERMOGENES: Ganz richtig.

SOKRATES: Wie nun? Dünkt dich der viel anders gedacht zu haben als Herakleitos, der aller andern Götter Urahnen Kronos und Rhea genannt hat? Oder meinst du, es sei ohne Absicht, dass er beiden ihre Namen von Flüssen gegeben hat? Wie auch Homer den Okeanos den Vater der Götter nennt, und Tethys die Mutter, und ich glaube auch Hesiod. Ja auch Orpheus sagt

*[C] wo erst Okeanos selbst der geräuschige schreitet zur Ehe,
Der sich mit Tethys von Mutterseit' ihm Schwester begattet.*

Betrachte nur, wie dies Alles unter sich zusammenstimmt, und wie es auch alles auf des Herakleitos Lehre sich bezieht.

HERMOGENES: Daran scheint wohl etwas zu sein, Sokrates, nur sehe ich noch nicht, was der Namen der Tethys will.

SOKRATES: Das erklärt sich ja von selbst, dass es nur etwas versteckt der Namen einer Quelle ist. Denn das sickernde und tanzende [D], diattomenon und athumenon, ist das Bild einer Quelle, und aus diesen beiden Worten ist der Namen Tethys zusammengesetzt.

HERMOGENES: Das war gar herrlich, Sokrates.

SOKRATES: Was wollte es nicht! Aber wie weiter? Den Zeus haben wir schon gehabt?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Wollen wir also seine Brüder erklären, den Poseidon, und Pluton, nebst dem andern Namen, den man diesem beilegt?

HERMOGENES: Das wollen wir.

[E] SOKRATES: Poseidon nun mag wohl deswegen so benannt worden sein von dem, der ihn zuerst so nannte, weil ihn im Gehen die Gewalt des Meeres aufhielt und ihn nicht weiter schreiten ließ, sondern ihm gleichsam eine Fessel wurde für seine Füße. Daher nannte er den diese Gewalt beherrschenden Gott Poseidon, weil er ein Posidesmos war, und das ist vielleicht nur der Schicklichkeit wegen zum ei verlängert. Vielleicht aber wollte er auch das nicht sagen, sondern es waren anstatt des s zwei l, [\[403 St.1 A\]](#) weil nämlich der Gott ein Polla eidos ist, vieles weiß. Vielleicht heißt er aber auch der Erschütternde, ho seion, und das p und d sind nur hineingesetzt.

Pluton aber ist offenbar in Beziehung auf die Gabe des Reichtums, Plutos, so genannt worden, weil nämlich der Reichtum von unten aus der Erde kommt. Über den Namen Hades aber dünkt mich, die meisten Menschen meinen, dass er eigentlich ein Unsichtbares und ein Dunkel, Aeides, bezeichnet, darum scheuen sie auch diesen Namen und nennen ihn [B] lieber Pluton.

HERMOGENES: Was meinst aber du davon, Sokrates?

SOKRATES: Mir scheinen auf gar vielerlei Art die Menschen das eigentliche Wesen dieses Gottes zu verkennen, und ihn zu fürchten ohne seine Schuld. Denn dass, wer von uns einmal gestorben ist, immer dort bleibt, davor fürchten sie sich, und auch dass die Seele vom Leibe entblößt dorthin zu ihm geht, auch das schreckt sie, mir aber scheint, dies Alles auf eins und dasselbe hinzuzielen, sowohl die Macht des Gottes als sein Namen.

HERMOGENES: Wie doch?

SOKRATES: Ich will dir sagen wie ich es mir denke. [C] Sage mir nur, welches von beiden ist wohl für jedes Lebende, wenn es irgendwo bleiben soll, das stärkere Band, der Zwang oder das Verlangen.

HERMOGENES: Bei weitem stärker, Sokrates, ist das Verlangen.

SOKRATES: Meinst du nun nicht, dass dem Hades Viele entfliehen würden, wenn er nicht die dort hingegangenen mit den stärksten Banden bände?

HERMOGENES: Offenbar.

SOKRATES: Also wie es scheint, bindet er sie mit irgendeinem Verlangen, wenn er sie mit dem stärksten Bande bindet, nicht durch Zwang.

HERMOGENES: Das leuchtet ein.

SOKRATES: [D] Gibt es aber nicht auch vielerlei Verlangen?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Mit dem mächtigsten Verlangen also unter allen bindet er sie, wenn er sie durch das stärkste Band festhalten soll?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Gibt es nun wohl ein stärkeres Verlangen, als wenn Jemand glaubt, durch den Umgang mit einem ein besserer Mann zu werden.

HERMOGENES: Ein stärkeres auf keine Weise, Sokrates.

SOKRATES: Deshalb also, das wollen wir sagen, hat keiner Lust von dort hierher zurückzukehren, selbst die Sirenen nicht, sondern diese sind ebenso gut bezaubert wie alle anderen, so vortreffliche Reden, scheint es, [E] weiß Hades ihnen zu halten, und so wäre, wenigstens wie hieraus folgen würde, dieser Gott ein vollendeter Lehrer und ein großer Wohltäter derer die bei ihm sind, wie er denn auch denen die noch hier leben so großes Gut herauf schickt, so viel Überfluss hat er dort und eben davon führt er auch den Namen Pluton. Ferner dass er nicht mit Menschen verkehren will, die noch ihre Leiber haben, sondern erst dann mit ihnen umgeht, wenn die Seele rein ist von allen dem Leibe anhängenden [\[404 St.1 A\]](#) Übeln und Begierden, dünkt dich das nicht recht eines Weisen würdig, der sich wohl überlegt, dass er sie in diesem Zustande wohl, gebunden mit dem Verlangen nach der Tugend, festhalten könnte, so lange sie aber mit den Trieben und der Wut des Leibes behaftet sind, nicht einmal sein Vater Kronos sie bei sich festhalten könnte, wenn er sie auf die Art bände die wir seine Bande nennen?

HERMOGENES: Darin magst du wohl Recht haben, Sokrates.

SOKRATES: [B] Und weit gefehlt, dass der Namen Hades von dem Dunkel, Aeides, sollte hergenommen sein, ist der Gott vielmehr deshalb, weil er alles Schöne, *aei eidenai*, weiß, von dem Namengeber Hades genannt worden.

HERMOGENES: Gut. Aber die Demeter und Hera, den Apollon und die Athene, den Hephaistos und Ares und die übrigen Götter, wie erklären wir die?

SOKRATES: Die Demeter scheint mir von dem Verleihen der Nahrung, weil sie diese als Mutter gibt, *didusa meter*, Demeter genannt zu sein.

[C] Die Hera aber als eine liebenswürdige, *Erate*, wie auch vom Zeus gesagt wird, dass er immer verliebt in sie bleibe. Vielleicht aber hat auch als ein naturkundiger Namengeber die Luft, *Aer*, Hera genannt, halb versteckt, indem er den Anfang als Ende setzte, und wenn du den Namen Hera oft hinter einander aussprichst, musst du merken, dass er so herauskommt.

Den Namen der Pherrhephatta, den fürchten ebenfalls Viele, auch den Apollon, offenbar aus Unkenntnis der richtigen Beziehung der Namen. [D] Denn weil sie ihn verändern und so die Phersephone betrachten, kommt er ihnen schrecklich vor. Er bedeutet aber nichts, als dass die Göttin weise ist. Denn wenn alle Dinge sich bewegen, so ist doch, was sie berührt und betastet und ihnen zu folgen vermag, Weisheit. Wegen ihrer Weisheit also, mit der sie das bewegliche ergreift, wegen der Epaphe des Pheromenon, hieße die Göttin mit Recht Pherepapha oder so

ungefähr, [E] und darum lebt auch der weise Hades mit ihr, weil sie eine solche ist. Nun aber verdrehen sie ihren Namen, weil sie den Wohlklang höher achten als die Wahrheit, so dass sie sie Pherrhephatta nennen. Ebenso ist es mit dem Apollon wie ich sage. Viele sind bange vor dem Namen des Gottes, als deute er auf etwas furchtbares. Oder hast du das nie bemerkt?

HERMOGENES: Allerdings, und du hast sehr recht.

SOKRATES: Mir aber scheint er ganz herrlich sich zu schicken für die Eigenschaft des Gottes.

HERMOGENES: Wie so?

SOKRATES: Ich will versuchen dir zu erklären was ich meine. Unmöglich nämlich könnte sich [\[405 St.1 A\]](#) ein einziger Namen besser schicken zu den vier Eigenschaften des Gottes, so dass er auf alle anspielte, und gewissermaßen die Tonkunst und das Weissagen und die Heilkunst und die Kunst des Schützen bezeichnete.

HERMOGENES: Sprich nur, denn gar wunderbar kündigest du den Namen an.

SOKRATES: Sehr wohl gesetzt ist er, wie es dem Gotte der Tonkunst geziemt. Zuerst nämlich das Waschen und die Reinigungen in der Heilkunst sowohl als beim Wahrsagen und, [B] es sei nun mit Arzneien oder Reinigungsmitteln, alle Räucherungen und Bäder und Besprengungen, welche dabei vorgehen, diese haben alle einen und denselben Zweck, nämlich den Menschen rein darzustellen an Leib und Seele. Oder nicht?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Der reinigende und abwaschende Gott und der erlösende von solchen Übeln also wäre dieser?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Also in Beziehung auf die Abwaschungen und Erlösungen von solchen Übeln [C] könnte er als Arzt mit Recht Apolyon heißen. Aber wegen des Weissagens und des wahren und einfältigen, haplun, darin, denn das ist einerlei, würde er mit Recht so heißen wie ihn die Thessalier nennen, in ganz Thessalien nämlich nennt man diesen Gott Aplon. Weil er ferner als Schütze immer seines Zieles gewiss ist, deswegen heißt er der stets treffende, Aei Ballon. [D] Der Tonkunst wegen endlich muss man annehmen, dass, wie in Akoluthos, Begleiter, und Akoitis, Lagergenossin, auch sonst oftmals das A soviel bedeutet als zugleich, und dadurch sein Mitgehen, homa Polesis, angedeutet worden, teils das um den Himmel, die Pole, teils auch in jener Zusammenstimmung beim Gesange welche man Harmonie nennt, wie denn auch die, welche sich auf Tonkunst und Astronomie verstehen wollen, [E] behaupten, dass auch jenes alles zusammen in einer gewissen Harmonie gehe. Der Harmonie nun steht dieser Gott vor, und führet so dies alles mit einander bei Göttern und Menschen. Wie wir nun einen Beigänger, homokeleuthos, und eine Beischläferin, homokoitis, durch Zusammenziehung des 'homo in a Akoluthos' nennen und Akoitis, so nennen wir auch jetzt den Gott, der ein Begleiter, Homopolon, ist, Apollon, indem wir noch ein l hineinsetzen, weil er sonst gleichnamig würde mit dem harten Worte, welches auch jetzt noch Einige darin zu sehen glauben, und darüber die eigentliche Bedeutung des Namens unrichtig auffassen, so dass sie ihn fürchten, als bedeute er irgend ein Verderben, da er vielmehr, wie eben gezeigt ist, [\[406 St.1 A\]](#) auf alle Eigenschaften des Gottes zugleich anspielt, auf seine Wahrhaftigkeit, seine Sicherheit im Treffen, sein erlösendes Abwaschen und seine ordnende Umherführung, und also in sich enthält den haplos, aei ballon, apoluon und homopolon. Die Musen aber und überhaupt die Musik hat er wohl offenbar vom Nachsinnen (Mosthai) also von der Liebe zum Nachforschen und zur Weisheit so genannt.

Die Leto ferner von der Gutmütigkeit der Göttin, und weil sie sich willig beweiset, wenn einer etwas bedarf. Vielleicht ist es auch wie die Ausländer sprechen, [B] deren viele Letho sagen, und dann schiene sie von denen die sie so nennen, weil sie keine raue Gemütsart hat, sondern eine sanfte und zarte, leion ethos, deshalb Letho genannt zu sein.

Artemis aber bedeutet das unverletzte und züchtige, artemes, wegen ihrer Liebe zur Jungfräulichkeit, Artemes. Vielleicht wollte auch der Benennende sie eine Kennerin der Tugend (Aretes histora) nennen. Vielleicht auch weil sie die Beiwohnung des Mannes hasst (ton aroton

miseusa), [C] aus einer von diesen oder aus allen diesen Ursachen hat die Göttin ihren Namen bekommen.

HERMOGENES: Wie aber Dionysos und Aphrodite?

SOKRATES: Da fragst du schwere Dinge, Sohn des Hipponikos! Doch es gibt ja sowohl eine ernsthafte als eine scherzhafte Art, die Namen dieser Götter auszulegen. Nach der ernsthaften Frage bei gewissen anderen, die scherzhafte aber hindert uns nichts durchzugehen, denn diese Götter selbst [D] lieben den Scherz. Dionysos nun könnte als der Geber des Weines, didus oionon, Didoinysos im Scherze genannt worden sein, und der Wein selbst, weil er vielen Trinkenden die Meinung erregt Verstand zu haben, obschon sie ihn nicht haben, wird gewiss mit vollem Recht Oionus genannt.

Wegen der Aphrodite ist nicht Not dem Hesiod zu widersprechen, [E] sondern man kann ihm zugeben, sie sei wegen ihrer Entstehung aus dem Schaume des Meeres, aphros, so genannt worden.

HERMOGENES: Aber Sokrates, du wirst doch nicht als Athener die Athene vergessen, oder den Hephästos und Ares?

SOKRATES: Das wäre wohl auch nicht recht.

HERMOGENES: Freilich nicht.

SOKRATES: Der eine von ihren Namen ist wohl gar nicht schwer zu erklären, woher er rührt.

HERMOGENES: Was für einer?

SOKRATES: Wir nennen sie doch Pallas?

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Wenn wir nun glaubten, dieser sei ihr beigelegt wegen des Waffentanzes, so würden wir, denke ich, ganz recht glauben. Denn sich selbst oder etwas anderes von der Erde in die Höhe heben, oder in den Händen so halten, [\[407 St.1 A\]](#) das nennen wir doch schweben und schwingen, pallein?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Also Pallas insofern.

HERMOGENES: Und ganz richtig. Aber den andern Namen, wie erklärst du den?

SOKRATES: Athene meinst du?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Das ist schon schwieriger, Freund. Es scheinen aber die Alten von der Athene eben das gehalten zu haben, was noch jetzt die, welche sich auf den Homer verstehen. Denn die meisten von diesen sagen auch bei ihren Auslegungen des Dichters, [B] er habe durch die Athene Verstand und Einsicht vorgestellt, und eben dergleichen etwas scheint auch, wer die Namen bestimmt, von ihr gedacht zu haben, nur drückte er es noch stärker aus, indem er sie gleichsam Gottes Vernunft, 'Theu noesin' nennt, so dass sie 'ha Theonoe' ist, indem er sich nur auf ausländische Art des a statt e bedient. [C] Doch vielleicht auch nicht einmal so, sondern weil sie das göttliche bedenkt, 'theia noei', hat er sie vorzüglich vor allen Theonoe genannt. Auch steht nichts im Wege, dass er das Vernünftige in der Gesinnung, was eben diese Göttin sein soll, habe Ethonoe nennen gewollt, und nur er selbst oder Andere nach ihm es verschönern wollten, wie sie meinten, und sie dann Athenai nannten.

HERMOGENES: Wie aber mit dem Hephaistos, wie erklärst du den?

SOKRATES: Meinst du den rechten, der sich auf das Licht versteht, 'Phaeos historia'?

HERMOGENES: Ja wohl.

SOKRATES: Ist das nicht [D] Jedem einleuchtend, dass dieser eigentlich Phaistos heißt, und das E nur vorgesetzt ist?

HERMOGENES: Das mag wohl sein, wenn dir nicht etwa, wie ich fast glaube, noch etwas anderes einfällt.

SOKRATES: Damit das nicht geschehe, so frage lieber gleich nach dem Ares.

HERMOGENES: Ich frage also.

SOKRATES: Also wenn du willst kann dieser von dem mannhaften und tapfern, arrhen und andreion, Ares heißen. Oder auch von seinem harten unbiegsamen Wesen, was ja arrhaton heißt, auch hiervon dürfte ein ganz [E] kriegerischer Gott Ares genannt werden.

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Aber nun lass uns, bei den Göttern, von den Göttern aufhören, denn es ängstigt mich von ihnen zu reden. Willst du aber irgend andere, die lege mir nur vor, dass du erkennst, wie doch Euthyphrons Rosse geübt sind.

HERMOGENES: Das will ich tun. Nur um einen frage ich dich noch vorher, nämlich den Hermes, weil doch Kratylos leugnet, dass ich ein Hermogenes sei. Versuchen wir also von dem Hermes auch auszufinden, was sein Namen bedeutet, damit wir auch sehen, ob wohl dieser irgend Recht hat.

SOKRATES: Auf alle Weise muss doch Hermes etwas auf die Rede bezüglichen bedeuten, denn dass er Dolmetscher ist und Bote, auch hinterlistig und betrügerisch in Reden, [\[408 St.1 A\]](#) und auf dem Markte Verkehr treibt, dieses ganze Geschäft beruht doch auf der Kraft der Rede. Wie wir nun auch schon vorher sagten, 'to eirein' ist der Gebrauch der Rede, und was beim Homer so oft vorkommt, 'emesato' bedeutet erfinden. Aus diesen beiden zusammen befiehlt uns also der Namengeber gleichsam, [B] den welcher das Reden und die Rede erfunden hat, diesen Gott, ihr Leute, müsset ihr doch billig Eiremes nennen. Nun aber, wie mir scheint, putzen wir den Namen aus, und nennen ihn Hermes. Auch die Iris ist offenbar von 'eirein' benannt, weil sie Botin war.

HERMOGENES: So mag, beim Zeus, Kratylos wohl ganz Recht gehabt haben, dass ich kein Hermogenes bin, denn keineswegs [C] bin ich erfinderisch im Reden.

SOKRATES: Und dass Pan, der Sohn des Hermes, so zwittrhaft ist, das lässt sich auch sehr gut begreifen, Freund.

HERMOGENES: Wie so?

SOKRATES: Du weißt doch, dass die Rede Alles, 'to pan', andeutet, und immer umher sich wälzt und geht, und dass sie zwiefach ist, wahr und falsch?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Also das wahre an ihr ist glatt und göttlich, und wohnt oben unter den Göttern, [D] das falsche aber unten unter dem großen Haufen der Menschen, und ist rau und böckisch, was tragisch auch bedeutet, wie denn auch die meisten Fabeln und Unwahrheiten sich finden auf dem Gebiete des tragischen.

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Mit recht also ist der alles andeutende und immer wandelnde, 'Aei polon', Pan 'Aipolos' genannt worden, der zwittrhafte Sohn des Hermes, oben glatt, unten aber rau und bocksähnlich. Und offenbar ist doch Pan die Rede [E] oder der Bruder der Rede, wenn er ein Sohn des Hermes ist, und dass Geschwister einander ähnlich sehen, ist ganz natürlich. Aber wie ich sagte, lass uns nun machen, Bester, dass wir von den Göttern fortkommen.

HERMOGENES: Von diesen wohl, Sokrates, wenn du willst. Aber was hindert dich jene andern durchzugehen, wie Sonne, Mond und Sterne, Erde und Äther, Luft, Feuer, Wasser, Jahr und Jahreszeiten.

SOKRATES: Gar vielerlei legst du mir da auf. Indes, wenn es dir nur recht sein wird, so will ich wohl.

HERMOGENES: Sehr recht gewiss.

SOKRATES: Was willst du also zuerst? Oder sollen wir, wie auch du eben, mit der Helios, Sonne, anfangen.

HERMOGENES: Ganz recht.

SOKRATES: Diese nun könnte so heißen, weil sie, wenn sie aufgegangen ist, die Gegenstände voneinander sondert, denn die Dorier nennen sie Halios, [\[409 St.1 A\]](#) auch deshalb weil sie sich in ihrem Laufe um die Erde immer so wendet, auch weil sie was aus der Erde hervorwächst während ihres Umlaufes mit Farben schmückt, aiolein, so dass das Sehen eine Wonne wird.

HERMOGENES: Wie aber der Selene, Mond?

SOKRATES: Dieser Namen scheint den Anaxagoras in Bedrängnis zu bringen.

HERMOGENES: Wie so?

SOKRATES: Er scheint kund zu machen, dass das schon etwas älteres ist was [B] dieser erst neuerlich gesagt hat, dass nämlich der Mond sein Licht von der Sonne hat.

HERMOGENES: Wie das?

SOKRATES: Glanz, Selas, und Licht sind doch dasselbe?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Und neu, neon, und alt, enon, ist dieser Schein immer am Monde, wenn anders die Anaxagoreer Recht haben. Denn so oft die Sonne im Kreise um ihn herumgeht, wirft sie immer neuen Schein auf ihn, der alte aber ist der vom vorigen Monat.

HERMOGENES: So ist es.

SOKRATES: Es nennen ihn aber viele Selanaia.

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Weil nun der Mond immer neuen und alten Schein hat, kann er mit Recht eigentlich [C] Selaënneoacia heißen, und zusammengezogen heißt das Selanaia.

HERMOGENES: Das ist ja gar ein dithyrambischer Namen, Sokrates. Aber was machst du aus dem Monat und den Sternen?

SOKRATES: Der Monat, Meis, könnte vom Abnehmen, meïusthai, ein Meies heißen. Die Sterne, Astra, aber ihren Namen von den Strahlen haben, die Strahlen selbst aber, weil alle geblendet, anastreiphei, werden, die immer hinein sehen wollten, eigentlich Anastrophe geheißen haben, [D] nun aber hat man das schöner gemacht und Astrape gesagt.

HERMOGENES: Wie aber mit Feuer und Wasser?

SOKRATES: Vom Feuer, Pyr, weiß ich gar nichts, und entweder muss mich des Euthyphrons Muse verlassen haben, oder dies allzu schwer sein. Sieh nun zu, welchen Kunstgriff ich anbringe bei allen dergleichen, von denen ich nichts zu sagen weiß.

HERMOGENES: Was für einen?

SOKRATES: Das will ich dir sagen. Antworte mir nur. Weißt du zu sagen, [E] weshalb das Feuer, Pyr, so heißt?

HERMOGENES: Ich, beim Zeus, gewiss nicht.

SOKRATES: So sieh zu, was mir davon ahnt. Ich denke nämlich, dass die Hellenen, zumal die in der Nähe der Barbaren wohnenden, gar viele Worte von den Barbaren angenommen haben.

HERMOGENES: Und was weiter?

SOKRATES: Wenn einer nun aus der hellenischen Sprache erklären will, in wie fern diese mögen richtig gebildet sein, und nicht aus jener, der das Wort wirklich angehört, so siehst du wohl, dass er nichts schaffen wird.

HERMOGENES: Ganz natürlich.

[\[410 St.1 A\]](#) SOKRATES: Also sieh zu, ob nicht auch dieses Wort ein barbarisches ist. Denn einerseits ist gar nicht leicht, es an die hellenische Sprache anzuknüpfen, andererseits ist ganz bekannt, dass die Phryger es mit einer kleinen Abweichung ebenso nennen, was auch von Wasser, Hydor, Hund, Kyneis, und vielen andern gilt.

HERMOGENES: Richtig.

SOKRATES: Solchen muss man also keine Gewalt antun, denn sonst könnte einer wohl etwas von ihnen sagen. Aus diesem Grunde nun [B] halte ich mir das Feuer und das Wasser vom Leibe. Die Luft, Aer, aber, Hermogenes, sollte die etwa deshalb so heißen, weil sie Dinge von der Erde erhebt, airei? Oder weil sie fortwährend strömt, aei rei? Oder weil aus ihrer Bewegung der Wind entsteht?

Den Wind, Aetheier, [C] nämlich nennt man auch wohl dichterisch Hauch, und sagt von ihm, dass er weht. Vielleicht also ist sie, als ob man sagen wollte Laufhauch, Aetorrhun, daher Luft genannt worden. Den Äther aber stelle ich mir so vor, weil er den Luftraum selbst umfließt und sich immer dreht, konnte er sehr leicht der sich Umalldreher, Aetheir, genannt werden.

Was aber Erde, Ge, sagen will, das versteht man besser, wenn man Welt dazunimmt, wofür die Alten Gaia sagen, wodurch sich beides verwandt zeigt und offenbar wird, dass Erde eigentlich und mit Recht die Erzeugerin, Genneteira, so genannt wird, wie Homer sie nennt.

HERMOGENES: Gut.

SOKRATES: Was war uns nun das nächste?

HERMOGENES: Die Jahreszeiten, Orai, und das Jahr, Etos.

SOKRATES: Die Jahreszeit, Horen, muss man nur attisch nach alter Weise [D] aussprechend Horai nennen. Denn Horai heißt sie, weil sie den Winter und Sommer begrenzt, horizusai, die Zeit der Winde und die Zeit der Früchte, dieser Bestimmung wegen heißt sie mit Recht Horai.

Jahr, Etos oder Eniautos, aber und Jahreszeit erscheinen als zusammen gehörend. Denn was alles wachsende und werdende an seinem Teil ans Licht bringt und durch sich selbst, 'en heauto', Jedes gar macht [E] und reift, das kann mit Recht Jahr heißen. Und von Jahreszeit gälte dann das umgekehrte von dem was wir vorher über den Namen Zeus sagten, wie nämlich dort eine Erklärung in zwei Namen zerteilt sich zeigte, und Einige sich des einen bedienten, Andere des andern, so sind hier gleichsam zwei Erklärungen in ein und dasselbe Wort zusammengebracht, und werden von Allen verbunden, wenn sie Jahreszeit sagen.

HERMOGENES: Wahrhaftig, Sokrates, du machst große Fortschritte.

SOKRATES: Offenbar ja komme ich schon weit in diesen Erkenntnissen.

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Und bald wirst du es noch mehr sagen.

[\[411 St.1 A\]](#) HERMOGENES: Aber nächst dieser Art möchte ich nun gern jene schönen Namen betrachten, was für eine Richtigkeit sie wohl bei sich führen, die auf die Tugend gehen, wie Gesinnung, Verstand, Gerechtigkeit und die übrigen hierher gehörigen.

SOKRATES: Da störst du uns keine schlechte Art von Wörtern auf, Freund! Indes da ich einmal die Löwenhaut umgetan habe, darf ich ja keine Furcht zeigen, sondern muss zusehen, wie es steht um [B] Gesinnung, Verstand, Einsicht, Erkenntnis und die andern schönen Wörter, welche du meinst.

HERMOGENES: Freilich dürfen wir ja nicht eher ablassen.

SOKRATES: Und wahrlich, beim Hunde, das dünkt mich gar keine schlechte Ahnung zu sein, was ich auch vorher schon bemerkt habe, dass die ganz Alten, welche die Benennungen bestimmt haben, gerade wie jetzt die meisten unter den Weisen, weil sie sich so oft und vielfältig herumdrehen müssen bei der Untersuchung, wie es sich mit den Dingen verhält, immer gar sehr schwindlig werden [C] und ihnen dann scheint, als ob die Dinge sich herumdrehen und auf alle Weise in Bewegung wären. Sie suchen aber die Schuld von dieser Erscheinung nicht innerlich in dem was ihnen selbst begegnet, sondern in den Dingen selbst, die eben so geartet wären, dass nichts fest und beständig bleibe, sondern alles fließe und sich rege und immer in voller Bewegung und Erzeugung sei. Das sage ich mit Hinsicht auf alle die Wörter, mit denen wir jetzt zu tun haben.

HERMOGENES: Wie so das, Sokrates?

SOKRATES: Du hast sie vielleicht nicht recht darauf angesehen, dass offenbar den Dingen nur unter [D] dieser Voraussetzung, dass sie fließen und werden und sich bewegen, diese Namen sind beigelegt worden.

HERMOGENES: Das bin ich gar nicht gewahr worden.

SOKRATES: Gleich zuerst jenes was wir erst nannten hat auf alle Weise eine solche Beziehung.

HERMOGENES: Welches denn?

SOKRATES: Die Überlegung, Phronesis. Denn diese ist offenbar der Sinn für das Bewegende, 'phoras onesis', und Junge, jung aber sind die Dinge, weil sie immer werdend sind. Man könnte auch sagen, das gehende Sein in uns; auf alle Weise deutet es auf Bewegung. Oder wenn du willst, die Einsicht, Gnome, bezeichnet offenbar die [E] Ansicht und das Sehen des Eilens, 'gonos nomesis', und Eilen ist doch eine Art sich zu bewegen. Ebenso, wenn du willst, die Vernunft, Noesis, ist von Vernehmen, das Nehmen des Werdens, denn dass nach diesem die Seele trachtet, macht der kund, der diesen Namen gleichsam 'Neoesin' gesetzt hat. Denn Vernunft hieß so nicht vor Alters, sondern man müsste Neoeisis sprechen.

Die Besonnenheit, Sophrosyne, aber oder Besinnung, 'soteria tes phroneseion', ist offenbar das Behalten dessen, was wir eben schon betrachtet haben, der Gesinnung.

[\[412 St.1 A\]](#) Das Wissen, Episteme, aber deutet sicher darauf, dass indem die Dinge sich bewegen, die Seele, die tüchtige nämlich, sie begleitet und weder hinter ihnen zurückbleibt noch ihnen voraneilt. Darum muss man es, Pisteme, treue Begleiterin nennen.

Einsicht, Synesis, aber von den Dingen scheint das zu sein, was man durch Folgerungen, Syllogismos, erlangt, denn bedient sich jemand des Ausdrucks 'synienai', zusammengehen, [B] so drückt dies dasselbe aus wie 'epistasthai', dabei stehen bleiben.

Auch die Weisheit, Sophia, bedeutet nichts anders als des Wehenden Gewissheit, freilich etwas dunkler und wunderlicher. Allein man muss sich nur erinnern aus den Dichtern und ihrer Sprache, dass von allen schnellen und kaum sichtbaren Bewegungen das Wehen gebraucht wird. Von dieser Bewegung nun gewiss zu sein, dass bedeutet die Weisheit, offenbar also unter Voraussetzung, dass die Dinge sich bewegen. Zum Beispiel führte ein Lakedaimonier, ein angesehener [C] Mann, den Namen Sus, denn so nennen die Lakedaimonier die schnelle Bewegung. Das Fassen dieser Bewegung also bezeichnet Sophia.

Ebenso das Gute, Agathon, will eigentlich dem göltigen in der gesamten Natur, Agaston, diesen Namen geben. Wenn nämlich alle Dinge sich bewegen, so gibt es doch darin Schnelligkeit und Langsamkeit, und es ist nicht alles Schnelle und Mutige göltig und [D] zu loben, sondern nur einiges davon ist so göltig, und eben dieses göltig mutige heißt das Gute.

Die Gerechtigkeit, Dikaiosyne, nun ist leicht zu verstehen, dass sie auf die Tunlichkeit des Gerechten, 'dikaiou synesis', geht. Das Gerechte, Dikaion, selbst aber ist schwer. Denn das sieht man wohl, bis zu einer gewissen Stelle sind die Meisten darüber einig, darüber hinaus aber ist Streit. Die nämlich welche glauben, dass [E] alles im Gange ist, denken sich das meist so, dass es eben nichts anderes ist als ein Fortgehen. Durch dieses Alles aber gehe ein anderes hindurch, vermittelt dessen alles Werdende werde, und welches also erst das recht gehende sei. Dieses müsse das schnellste sein und das dünnste. Denn es könnte sonst nicht durch alles Gehende hindurch gehen, diaion, wenn es nicht das dünnste wäre, so dass nichts es fassen und festhalten kann, und zugleich das schnellste, so dass dieses recht gehende alles andere behandelt als stehendes. Da es nun durch alles hindurchgehend über alles Aufsicht führt und ihm seine Richtung gibt, so führt es wohlverdient diesen Namen des gehend richtenden, der nur des Wohlklangs wegen in gerecht zusammengezogen worden. Bis hierher nun, wie ich eben sagte, sind die meisten einig über das Gerechte. [\[413 St.1 A\]](#) Und ich, o Hermogenes, der ich besonders wissbegierig danach bin, habe dies alles im Vertrauen mich belehren lassen, und dass dieses Gerechte auch das Ursächliche, Aition, ist, denn wodurch etwas wird, das ist die Ursache, und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieße es eben mit Recht so. Wenn ich ihn aber, nachdem ich dies alles gehört, nichts desto weniger ganz ruhig weiter fragte: Was, o Bester, ist

doch aber nun das Gerechte, wenn dies alles sich so verhält, dann dünkt ihnen, dass ich weiter frage als sich ziemt, und über die Schranken hinaus springe. Denn sie meinen, ich hätte ja nun schon genug erfahren und gehört vom Gerechten, [B] und wenn sie nun doch versuchen wollen mir satt und genug zu geben, dann spricht jeder etwas anderes und sie stimmen nicht mehr zusammen. Der Eine sagt wohl, das Gerechte sei die Sonne, denn diese gehe durch alles hindurch, Aufsicht führend und allem seine Richtung gebend. Wenn ich denn dies, hoherfreut als hätte ich etwas herrliches gehört, einem andern erzähle, so lacht mich der aus, wenn er es gehört hat, und fragt mich, ob ich denn glaube es sei keine Gerechtigkeit zu finden unter den Menschen nach Sonnenuntergang? Und bin ich [C] dann wieder neugierig danach, was der wohl meint, so sagt er, es sei das Feuer, und das ist wahrlich nicht leicht zu verstehen. Ein Anderer sagt wieder, nicht das Feuer selbst, sondern die dem Feuer einwohnende Wärme. Ein Anderer sagt, er lache alle diese aus, und das Gerechte sei, was auch schon Anaxagoras gesagt, die Vernunft. Denn diese sei, sagt er, selbstherrschend, und mit nichts anderem vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht. So kam ich denn in weit größere Verwirrung, Bester, als worin ich war, [D] ehe ich mich bemühte zu erfahren, was das Gerechte wohl wäre. Weshalb wir aber jetzt danach fragten, dem Namen, der scheint ihm aus dieser Ursache zuzukommen.

HERMOGENES: Dies hast du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jetzt aus dem Stegreif vorgebracht.

SOKRATES: Wie aber? Das andere auch?

HERMOGENES: Nein das wohl nicht.

SOKRATES: So höre denn. Vielleicht kann ich dich auch mit dem übrigen noch hintergehen, dass du glaubst, ich hätte es nicht sonst wo gehört. Also was [E] ist uns noch übrig nach der Gerechtigkeit? Die Tapferkeit, Andreia, glaube ich sind wir noch nicht durchgegangen. Denn die Ungerechtigkeit, Adikia, ist ohne weiteres die Verhinderung des gehend richtenden. Die Tapferkeit aber zeigt, dass sie in Beziehung auf Streit so genannt worden, und Streit gibt es unter den Dingen, wenn sie sich bewegen, keinen andern als die entgegengesetzte Bewegung. Offenbar aber ist nicht die einer jeden entgegengesetzte Bewegung Tapferkeit, sondern nur welche der bei dem gerechten vorbeilaufenden sich entgegensetzt, denn sonst könnte ja die Tapferkeit nicht gelobt werden.

[\[414 St.1 A\]](#) Eben so bedeuten Mann, Aner, und mannhaft, arrhen, woran man doch bei tapfer denken muss, das mächtig angehende. Weib hingegen will wohl offenbar Werden und Leib sagen. Weib, Gyne, aber scheint von Gebären, 'gone', und Mutterbrust, 'Thele', benannt zu sein. Die 'Thele aber, o Hermogenes, von dem ihr Genährten Gedeihen, 'teithelenai', wie bei dem durch Anfeuchten zum Wachsen angeregten.

HERMOGENES: Das mag wohl sein, Sokrates.

SOKRATES: Und Gedeihen, Thallein, bildet im frisch und erfrischen selbst [B] das Wachstum der Jugend ab, dass es rasch und eifrig geschieht. Aber du gibst nicht gut Acht auf mich, dass ich aus der Bahn springe, wenn ich auf eine glatte Stelle komme, denn es sind mir noch mehrere von jenen wichtigen Namen übrig.

HERMOGENES: Ganz recht.

SOKRATES: Hiervon ist nun eines auch die Kunst, Techne, [C] zu wissen was die wohl sagen will.

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Das ist nun wohl der Kunst Sinn, wenn du nur das t wegwirfst, und das o einfügst, 'Echonoë'.

HERMOGENES: Das ist sehr notdürftig, Sokrates.

SOKRATES: Aber weißt du denn nicht, du Schwieriger, dass die ursprünglichen Namen schon ganz zusammengeschmolzen worden sind von denen, welche sie prächtig machen wollten, und nun Buchstaben darum hersetzten, und andere herausnahmen des bloßen Wohlklangs wegen, so dass sie auf vielerlei Weise verdreht [D] sind teils der Verschönerung wegen, teils aus Schuld der

Zeit. So wie in Spiegel, Katoptron, scheint dir da nicht auch ganz ungereimt das τ hineingesetzt zu sein? Aber dergleichen, denke ich, tun die, welche sich um die Richtigkeit nichts bekümmern, sondern nur der Stimme wohl tun wollen, und deshalb oft so viel zu den ersten Namen hinzutun, dass zuletzt kein Mensch mehr verstehen kann, was das Wort sagen will, wie sie auch eine Sphinx anstatt Phinx nun Sphinx nennen und vieles andere.

HERMOGENES: Das ist freilich wohl so, Sokrates.

SOKRATES: Wenn man aber wieder [E] jeden lässt nach Belieben Buchstaben hineinsetzen in die Worte und herausnehmen, so muss es wohl sehr leicht sein, jeden Namen jeder Sache anzupassen.

HERMOGENES: Da hast du Recht.

SOKRATES: Recht freilich, aber ich denke, du weiser Aufseher musst eben achthaben, dass Maß und Billigkeit beobachtet werde.

HERMOGENES: Das wollte ich wohl gern.

SOKRATES: Und ich will es auch mit dir, Hermogenes. Aber nimm es nur nicht gar zu genau, du Wunderlicher, [\[415 St.1 A\]](#) dass du mir nicht den Mut nimmst. Denn ich komme jetzt zum Gipfel alles bisherigen, wenn wir nach der Kunst erst noch den Kunstgriff, Mechane, betrachtet haben. Mechane nämlich scheint mir dasjenige anzudeuten, wodurch man es weit bringt. Daher muss, wenn doch alles in Bewegung ist, aus diesen beiden dem in die Weite, 'mechos', gehen, und dem sich schicken in das Gehen, 'anein', [B] der Name Mechane zusammengesetzt sein.

Doch wie gesagt, wir müssen nun zu dem Gipfel alles dessen, was wir jetzt vorhaben, kommen, indem wir untersuchen, was wohl die Namen der Tugend, Arete, und der Schlechtigkeit, Chakia, sagen wollen. Das eine nun sehe ich noch nicht, das andere scheint mir aber deutlich zu sein, es stimmt wenigstens mit allem bisherigen überein. Wenn nämlich alle Dinge gehen, [C] so muss alles schlecht hingehende Schlechtigkeit sein, am meisten aber muss was in der Seele ein solches schlecht hingehen zu den Dingen ist, den Namen des Ganzen führen und Schlechtigkeit sein. Was aber schlecht gehen heißt, das glaube ich zeigt sich auch an der Feigheit, Deilia, welche wir nicht mitgenommen, sondern übergangen haben, da wir sie sollten nach der Tapferkeit betrachtet haben, so haben wir wohl auch vieles andere übergangen. Die Feigheit also deutet darauf, dass sie ein festes Band für die Seele ist, [D] denn das Ziehen ist etwas bindendes, und die Feigherzigkeit ist ein fest sich herziehen der Seele, wie auch die Verlegenheit etwas Schlechtes ist, und alles, wie es scheint, was die Bewegung und das Gehen hindert. Jenes schlecht gehen deutet also auf eine aufgehaltene und gehinderte Bewegung, wodurch die Seele, wenn sie eine solche hat, voll Schlechtigkeit wird. Heißt nun aus dieser Ursache die Schlechtigkeit so, so muss ja [E] die Tugend das Gegenteil bedeuten, nämlich eine Unbefangenheit zuerst, und dann, dass der Fluss einer guten Seele immer frei ist, so dass also ein unaufgehaltener und ungehinderter Gang, wie es scheint, durch dieses Wort bezeichnet wird. Richtig also hieße sie als immer zu gehend, Aeireite. Vielleicht aber meint er auch das tunliche Gehen als die vorzüglichste Beschaffenheit der Seele, es wird aber zusammengezogen und heißt Tugend, Arete. Vielleicht sagst du nun wieder ich künstele, ich behaupte aber, dass wenn die Schlechtigkeit, wie ich sie vorher erklärte, richtig ist, dann auch dieser Name für die Tugend richtig sein muss.

HERMOGENES: Aber das Schlechte, Chakon, selbst, [\[416 St.1 A\]](#) woraus du mehreres vorher erklärtest, was meint wohl das Wort?

SOKRATES: Das scheint mir, beim Zeus, gar wunderlich und schwer zu erklären. Daher muss ich auch hierbei jenen Kunstgriff anwenden.

HERMOGENES: Welchen doch?

SOKRATES: Dass ich sage, auch das sei ein barbarisches Wort.

HERMOGENES: Und wohl mit Recht magst du das sagen, Sokrates. Also, wenn du meinst, wollen wir dies lassen, und dagegen das Schöne, kalon, [B] und das Hässliche, aiskron, versuchen auszufinden, worin das wohl gegründet ist.

SOKRATES: Das Hässliche scheint mir gar sehr deutlich, was es meint, denn auch dieses stimmt mit dem vorigen überein. Nämlich alles, was die Dinge am Fließen hindert und darin aufhält, scheint mir der Namensgeber überall zu schmähen, daher hat er auch hier dem, was den Fluss stets hemmt diesen Namen gegeben, das 'aei iskon'. [C] Nun aber ziehen sie es zusammen und nennen es hässlich, aiskron.

HERMOGENES: Wie aber das Schöne?

SOKRATES: Das ist schwerer zu entdecken. Wiewohl doch in der Aussprache nur der Wohlklang und die Länge des Tons abweicht.

HERMOGENES: Wie so?

SOKRATES: Es scheint mir nämlich dieses Wort eigentlich eine Bezeichnung [D] der Vernunft zu sein.

HERMOGENES: Wie meinst du das?

SOKRATES: Sprich doch, was glaubst du denn ist Ursache daran, dass von jedem Ding geredet wird? Nicht jenes, welches die Namen bestimmt?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Und dies ist doch gewiss die Vernunft der Götter oder der Menschen oder beider?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Also das die Dinge benennende, kalon, und das Schöne, Kalon, ist dieses selbige, die Vernunft.

HERMOGENES: [E] So scheint es.

SOKRATES: Und nicht wahr, was Vernunft und Verstand verrichten, das ist das löbliche, was aber nicht, das tadelnswerte?

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Das heilende Vermögen nun verrichtet heilsames, und das bildende bildnerisches? Oder wie meinst du?

HERMOGENES: Eben so allerdings.

SOKRATES: Und das Schöne also schönes?

HERMOGENES: So muss es wohl.

SOKRATES: Und das ist, wie wir sagen, der Verstand?

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Also ist ganz richtig das Schöne eine Benennung der Vernunft, welche ja dergleichen verrichtet, was wir als schön bezeichnen.

HERMOGENES: So scheint es.

SOKRATES: Was ist uns nun wohl noch übrig von dergleichen?

HERMOGENES: Dieses, was sich gleichfalls auf das Gute und Schöne bezieht, das Zuträgliche, [\[417 St.1 A\]](#) Vorteilhafte, Nützliche, Gewinnbringende und das Gegenteil hiervon.

SOKRATES: Das Zuträgliche, Sympheron, könntest du wohl schon selbst finden aus dem vorigen, wenn du es überlegtest. Denn es scheint mir sehr verwandt mit der Erkenntnis. Es deutet nämlich auf nichts anderes als auf das Fortgehen der Seele mit den Dingen. Was hierdurch ausgerichtet wird scheint zuträglich, sympheiron, und angemessen, symphoron, von dem zum Heil mit fortgehen zu heißen.

HERMOGENES: Natürlich.

SOKRATES: Gewinnbringend, Kerdaleion, aber kommt von Gewinn, Kerdos. [B] Der Sinn des Wortes ist zu erkennen, wenn statt des 'd' ein 'n' gesetzt wird, denn es bezeichnet dann das Gute auf andere Weise. Weil es nämlich durch alles hindurchgeht und damit sich vermischt, kerannytai, gab ihm der Namensgeber ihm diesen Namen.

HERMOGENES: Was ist aber das Vorteilhafte, Lysiteilun?

SOKRATES: Das scheint mir gar nicht so, wie etwa die Künstler und Handwerker sich dessen bedienen, für dasjenige, was zu ihrem Zweck das rechte Maß hat und ihn also erreicht, wirklich zu verstehen zu sein, sondern weil es als das schnellste überall [C] die Dinge nicht stehen oder die Bewegung sich mäßigen und zu Ruhe und Stillstand kommen lässt, sondern wenn etwas ihr Maß verringern will, sie immer wieder weckt, 'lyei', und sie dadurch unaufhörlich und unvergänglich macht, deswegen scheint mir das Gute als vorteilhaft dargestellt zu werden, und das was die ihr Maß verlierende Bewegung weckt, vorteilhaft, Lysiteilun, zu heißen.

Nützlich, Ophelimion, vom Nutzen heißt so, vom nur zugehen, förderlich aber kommt von fördern, welches ein nicht überall gewöhnliches Wort für das Mehren und Spenden ist, das ebenfalls fortreiben bedeutet und dessen sich auch Homer an vielen Stellen, in dem 'ophellein' bedient hat.

[D] HERMOGENES: Wie steht es nun aber mit den Entgegengesetzten von diesen?

SOKRATES: So viele davon bloß das jetzt gesagte verneinen, haben wir wohl nicht nötig erst durchzugehen.

HERMOGENES: Was für welche meinst du?

SOKRATES: Solche wie das Unzuträgliche, das Unnütze, das Unvorteilhafte und das Gewinnlose.

HERMOGENES: Du hast recht.

SOKRATES: Aber das Schädliche, Blabeiron, und das Nachteilige, Zemiodes.

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: [E] Das Schädliche besagt, was das Gehen fängt oder schadet, fangen aber bedeutet fest hängen, 'blapton', und alles tieffestigende, bindende, haltende tadelt er überall. Was nun das Gehen fängt, hieße am richtigsten bulapterun, verschönert aber soll es nun sein, glaube ich, indem man es Blabeiron nennt.

HERMOGENES: Nun geraten dir die Namen gar wunderlich und bunt, Sokrates. Und recht als wolltest du das Vorspiel zu dem Gesang der Athene zwischen den Lippen brummen, so kam es mir vor, [\[418 St.1 A\]](#) wie du das 'bulapterun' herausbrachtest.

SOKRATES: Ich kann nicht dafür, Hermogenes, sondern die welche das Wort gemacht haben.

HERMOGENES: Da hast du Recht. Was wäre denn aber das Nachteilige, Zemiodes?

SOKRATES: Was das Nachteilige ist? Sieh nur, Hermogenes, wie Recht ich habe, wenn ich sage, dass durch Hinzutun und Ausmerzen von Buchstaben der Sinn der Worte oft so sehr verändert wird, dass wenn man dann nur noch ein wenig daran dreht, sie [B] gerade das entgegengesetzte bedeuten können. Wie bei dem Geziemenden, theon, da hatte ich es schon bemerkt, und es fiel mir eben jetzt wieder ein bei dem was ich dir sagen sollte, dass unsere neue schöne Sprache das theon und das zemiodes bis zur Andeutung des Gegenteils herumgedreht und ganz unkenntlich gemacht hat, was die Worte meinen, die alte aber legt deutlich zu Tage was beide wollen.

HERMOGENES: Wie meinst du das?

SOKRATES: Ich will es dir sagen. Du weißt doch, dass unsere Alten sich häufig des [C] 'i' und des 'd' bedienten, vor allem die Frauen, bei denen sich die alte Sprechart am längsten erhält, jetzt aber kehren sie das 'i' in 'ei' oder in 'e' um, und statt des 'd' sagen sie 'ts', als wäre das vornehmer.

HERMOGENES: Wie so?

SOKRATES: Zum Beispiel unsere Alten sagten: Tag, Himera, jetzt aber sagen sie Hemera.

HERMOGENES: Das ist wahr.

SOKRATES: Nun siehst du aber doch, dass nur das alte Wort den Sinn des Namensgebers kund macht, denn weil er den Menschen sagt was da ist, indem er ihn aus der [D] Finsternis in das Licht versetzt, deshalb ist er Himera genannt worden.

HERMOGENES: Das scheint mir.

SOKRATES: Nun aber ist es so prächtig geworden, dass du gar nicht merken kannst, was Tag bedeutet, wiewohl Einige sagen, weil der Tag den Menschen taugt zu ihren Verrichtungen, deshalb heiße er Hemera.

HERMOGENES: Das mag wohl sein.

SOKRATES: Und das Joch, Zygon, weißt du noch, nannten die Alten Duogon.

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Zygon nun bedeutet [E] gar nichts, aber Duogon ist es ganz richtig aus zwei, duo, und Frachtbefrderung, Agoge, gebildet worden. Nun heißt es aber Zygon, und so ist es mit gar vielen andern.

HERMOGENES: Offenbar.

SOKRATES: Eben so deutet zuerst das Geziemende, 'to deon', wenn man es so spricht, das Gegenteil an von allen Worten durch welche das Gute bezeichnet wird. Denn obgleich es auch eine Art des Guten ist, scheint es doch ein Liegendes und ein Bindendes für die Bewegung zu sein, als wäre es der Fessel, Desmon, verwandt.

HERMOGENES: Allerdings, Sokrates, gar sehr scheint es so.

SOKRATES: Aber gar nicht, wenn du dich des alten Wortes bedienst, welches mir weit richtiger vorkommt als das jetzige, sondern [\[419 St.1 A\]](#) es stimmt vielmehr mit allem bisherigen Guten überein, wenn du statt des 'e' das 'i' wieder herstellst. Dion nennt dann, nicht Deon, das Gute der Namensgeber, wie er das immer lobt, und ist gar nicht mit sich selbst im Streite, sondern geziemend, nützlich, förderlich, ersprilich, gut, zuträglich und zugänglich. Euporon, deutet durch verschiedene Namen dasselbe an, nämlich das durchziehende und fortgehende überall zu loben, das aufhaltende und bindende aber zu tadeln. [B] So wird auch das Hinderliche, Zemiodes, wenn du nur bedenkst, dass dies noch von der alten Aussprache herrührt, dir ganz dieselbe Beziehung anzeigen, dass nämlich das Bindende, 'deon to ion', aber das Hinderliche, Demiodes, genannt wird.

HERMOGENES: Wie ist es aber mit der Wollust, Hedone; dem Schmerz, Lupe; der Begierde, Epidymia; und dergleichen Worten, Sokrates?

SOKRATES: Die scheinen mir eben nicht sehr schwer, Hermogenes. Die Wollust, Hedone, nämlich ist für die zum Genuss, Onesis, hinstrebende Handlung der Namen, man hat nur das 'd' eingeschoben, [C] und sagt statt Heone jetzt Hedone.

Der Schmerz, Lupe, aber scheint gleichsam von dem Schmelzen und Aufgelstsein des Herzens, Dialysis, den Namen zu haben, welches sich bei diesem Zustande vorfindet.

Die Unlust, Ania, aber ist das Verhindernde der Lust und des Genusses.

Die Pein, Algedon, ist wohl etwas wunderlich gebildet von dem Beengen des Gehens, algeinon.

Die Betrübnis, Odyne, aber scheint vom hineingetrieben werden, Endysis, des Schmerzens genannt zu sein.

Die Beschwerde, Achthedon, sieht wohl Jeder, dass sie die Schwierigkeit, Achthos, des Werdens darstellen soll.

[D] Die Freude, Chara, dagegen scheint von dem freien und leichten Fluss, Diachysis, der Seele so zu heißen.

Das Vergnügen, Terpsis, aber müsste von dem genügsamen Werden, 'terpnon', in der Seele, des Hauches, Pnoe, der sich in der Seele ausbreitet, Herpsis, was es bezeichnen soll, mit der Zeit aber hat man Vergnügen, Terpnon, daraus gemacht.

Die Fröhlichkeit, Euphrosyne, bedarf nicht erst erklärt zu werden, [E] denn Jedem muss klar sein, dass sie von dem Fortteilen, Eupheirosyne, der Seele mit den Dingen den Namen bekommen hat, doch sagen wir von frohes Bewegtwerden, zymphereisthai, nun Euphrosyne.

Auch die Begierde, Epithymia, ist nicht schwer. Es hat von dem Herbeistrmen des Triebes den Namen, der Trieb aber von dem Treiben und Heben der Seele, 'epi ton thymon'. Ferner der Reiz,

Thymos, ist als der die Seele am stärksten ziehende, Thysis, Fluss so genannt worden, weil er rege fließt und sich nach den Dingen hinzieht, und [\[420 St.1 A\]](#) so die Seele heftig dahinzieht vermöge dieses regen Fließens.

Die Sehnsucht, Pothos, aber deutet durch ihren Namen an, dass sie nicht auf ein gegenwärtiges fließendes und bewegliches geht, sondern auf ein anderwärts, 'pothen', gesehenes und gesuchtes, weshalb sie Sehnsucht heißt, so dass das nämliche, wenn das zugegen ist, wonach Jemand strebt, Reiz, Himeros, heißt, wenn es aber entfernt ist, alsdann Sehnsucht.

Die Zuneigung, Eros, ferner, weil diese Bewegung von außen hineingeht und nicht einheimisch ist bei dem der sie hat, sondern erst aufgenommen durch die Augen, ist von diesem hineingehen, esrein, anfangs Hineingehung, Esros, genannt worden.

Aber warum sagst du nicht etwas neues, [B] was wir vornehmen sollen?

HERMOGENES: Was meinst du also von Meinung, Doxa, und dergleichen?

SOKRATES: Meinung ist entweder nach der Verfolgung, dioxis, des Denkens benannt, wodurch die Seele das Wissen sucht, oder von dem Schuss des Bogens, 'toxu bole'. Doch gefällt mir jenes besser. Auch stimmt der Glaube, Oiesis, damit überein, welches des Menschen Einigung mit den Dingen ist, wodurch er erfährt, [C] wie alles was ist geeignet ist, 'oion estin', so wie auch Entwurf und Beratschlagung, Bule, von Schlägen und Werfen und Nachdenken, das nach den Dingen Lenken der Seele, dies alles hiermit zusammenhängt und auf mancherlei Weise den Wurf, Bole, bezeichnet, so wie im Gegenteil der Zweifel, Atychia, bedeutet, dass einer vom Ziel weit ab gefehlt, und also nichts getroffen hat was er entwarf, oder worüber er [D] beratschlagt und nachgedacht hatte.

HERMOGENES: Nun kommt es mir schon fast zu dicht aufeinander, Sokrates.

SOKRATES: Ich eile eben dem Ende zu. Nur die Notwendigkeit, Anaxe, möchte ich noch gern durchgehen, weil er doch mit dem letzten zusammenhängt, und das Freiwillige, Hekusion.

HERMOGENES: So tue das.

SOKRATES: Das Freiwillige, Hekusion, wird als das was nicht widerstrebt, eikon, sondern sich vereinigen will mit dem eiligen, durch diesen Namen bezeichnet für das, was nach unserm Entwürfe kommt.

Die Notwendigkeit, Anaxaion, [E] hingegen als widerstrebend und gegen unsern Entwurf, gehört zum Verfehlen und zur Torheit, und ist deshalb bezeichnet als das zwischen dem Engen durchgehende, weil dies als schwierig und rau und holperig das Gehen aufhält. Daher heißt er vielleicht der Zwang, weil er abgebildet ist als der Gang zwischen dem Engen, Axe.

So lange nun noch Kraft da ist, wollen wir ihr nichts nachlassen, also lasse du auch nicht nach, sondern frage.

HERMOGENES: So frage ich denn nach dem größten [\[421 St.1 A\]](#) und schönsten, nämlich dem Wahren, Aletheia, und Falschen, Pseudos, und dem Seienden, to on, ja nach dem wovon wir jetzt immer reden, dem Namen, Onoma, was das wohl für eine Benennung ist.

SOKRATES: Du nennst doch etwas forschen, maieisthai?

HERMOGENES: Allerdings das Suchen.

SOKRATES: Onoma mag also wohl ein aus der Erklärung zusammengezogenes Wort sein, indem einer sagen wollte, es wäre das was man sucht. [B] Du siehst es aber wohl leichter, wenn wir es so ausdrücken, dass es ganz bestimmt zum Vorschein kommt, 'onomaston', genannt ist nämlich das, wonach geforscht ist. Nennen, 'to onomason', zeigt dies und 'Onomasma', das Benannte.

Die Wahrheit, Aletheia, aber ist eben wie die übrigen auch zusammengezogen, so dass das göttliche ungetrübte in der Bewegung des Seienden, 'theia ale', angedeutet wird durch diesen Namen, Wahrheit nämlich als heitere Währung.

Das Falsche, Pseudos, aber ist das Gegenteil der Bewegung, und hier finden wir das Stillgestellte und zur Ruhe, Katheudusi, gezwungene [C] schon wieder geschimpft. Es wird nämlich

hergenommen vom Schlaf, Eudein, und ist ganz dasselbe, nur, wunderlich genug, umgekehrt, um eben die Meinung des Wortes zu verbergen.

Das Seiende, On, aber und das Wesen, Usia, trifft ganz mit der Wahrheit, Alethes, zusammen, denn es ist das in der Zeit gehen, Ion, und das Währen, und ebenso im Gegenteil das Nichts, 'ux on', ist das nie geht, 'ux ion', was manche auch 'uxi on' aussprechen.

HERMOGENES: Das scheinst du mir sehr tüchtig zusammengestellt zu haben, Sokrates. Wenn dich aber nun einer fragt nach diesem [D] Gehen, 'to ion', und Fließen, 'to rheon', und Binden, 'to dun' selbst, worin wohl die Richtigkeit dieser Benennungen besteht.

SOKRATES: Was ich dem antworten würde, meinst du?

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Eins habe ich schon vorher vorgebracht, was mich wohl dünkt eine gute Antwort zu sein.

HERMOGENES: Was war das?

SOKRATES: Zu sagen, wenn wir etwas nicht verstehen können, dies sei ein ausländisches Wort. [E] Vielleicht ist manches unter diesen in der Tat ein solches, es kann aber auch von ihrem Alter herrühren, dass die ersten Namen uns unerforschlich sind. Denn da die Wörter so nach allen Seiten herumgedreht werden, wäre es wohl nicht zu verwundern, wenn sich die alte Sprache zu der jetzigen nicht anders verhielte als eine ausländische.

HERMOGENES: Das wäre wohl gar nicht aus der Weise.

SOKRATES: Ich sage freilich was sich hören lässt, allein unser Bemühen scheint mir keine Ausrede zu gestatten, sondern wir müssen doch versuchen die Namen zu erklären. Lasse uns nur bedenken, wenn jemand immer nach den Wörtern, aus welchen eine Benennung herkommt, fragen will, und dann wieder nach jenen, woraus diese herkommen, forscht, und damit gar nicht aufhören will, wird dann nicht der Antwortende zuletzt notwendig verstummen?

HERMOGENES: Das dünkt mich.

[\[422 St.1 A\]](#) SOKRATES: Wann aber hätte er wohl ein Recht sich loszusagen, dass er nicht weiter könne? Nicht wenn er bei jenen Wörtern angekommen wäre, welche gleichsam die Urbestandteile der übrigen sowohl Ausdrücke als Namen sind. Denn von diesen könnte man ja wohl billigerweise nicht mehr zeigen wollen, dass sie aus andern Wörtern zusammengesetzt sind, wenn es sich wirklich wie angenommen mit ihnen verhält. So wie wir eben das Gute, Agathon, erklärt haben als zusammengesetzt aus dem Bewundernswerten, 'agastos', und dem Schnellen, 'thoós', das Schnelle aber wieder von etwas anderem herleiten könnten, und [B] dies wieder von etwas anderem, wenn wir aber endlich eins erhalten hätten, das nicht wieder aus irgend anderen Wörtern entsteht, dann erst mit Recht sagen könnten, dass wir nun bei einem Urbestandteil oder Stammworte wären, welches wir nicht wieder auf andere Wörter zurückführen dürften.

HERMOGENES: Du scheinst mir hierin Recht zu haben.

SOKRATES: Sind nun etwa auch die Wörter, nach denen du jetzt fragst, solche Stammwörter, und müssen wir also ihre Richtigkeit schon auf eine andere Weise untersuchen, worin sie besteht?

HERMOGENES: Wahrscheinlich wohl.

[C] SOKRATES: Wahrscheinlich freilich, Hermogenes, wenigstens scheinen doch alle vorigen auf diese zurückgekommen zu sein. Wenn sich nun dies so verhält, wie ich glaube dass es sich verhalte, so komm und erwäge mit mir worin ich sage, dass die Richtigkeit der ersten Wörter bestehen müsse, oder ob ich wohl irre rede.

HERMOGENES: Sprich nur, soviel es in meinen Kräften steht, will ich es mit erwägen.

SOKRATES: Dass es nun nur eine und dieselbe Richtigkeit gibt für jedes Wort, sei es ein erstes oder ein letztes, und dass in Absicht auf das [D] Wort sein, die einen sich nicht von den andern unterscheiden, das glaube ich, ist auch deine Meinung.

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Aber die Richtigkeit der bis jetzt von uns durchgegangenen Wörter wollte doch darin bestehen, dass sie kund machte, wie und was jedes Ding ist?

HERMOGENES: Was sollte sie anders wollen?

SOKRATES: Dies also müssen die ersten nicht minder leisten als die letzten, wenn doch jene auch Wörter sein sollen.

HERMOGENES: Freilich.

SOKRATES: Allein die späteren oder abgeleiteten Wörter, wie es scheint, konnten dies [E] vermittelt der früheren bewirken.

HERMOGENES: So scheint es.

SOKRATES: Gut. Aber die ersten Wörter, denen noch nicht andere zum Grunde liegen, auf welche Weise werden uns diese wohl so weit als möglich die Dinge deutlich machen, wenn sie doch Wörter sein sollen? Beantworte mir nur dieses: Wenn wir weder Stimme noch Zunge hätten, und doch einander die Gegenstände kund machen wollten, würden wir nicht, wie auch jetzt die Stummen tun, versuchen sie vermittelt der Hände, des Kopfes und der übrigen Teile des Leibes anzudeuten?

HERMOGENES: Wie sollten wir es anders machen, Sokrates?

[\[423 St.1 A\]](#) SOKRATES: Wenn wir also, meine ich, das leichte und obere ausdrücken wollten, so würden wir die Hand gen Himmel erheben, um die Natur des Dinges selbst nachzuahmen. Wenn aber das untere und schwere, so würden wir sie zur Erde senken. Und wenn wir ein laufendes Pferd oder anderes Tier darstellen wollten, so weißt du wohl, würden wir unseren Leib und unsere Stellung möglichst jenen ähnlich zu machen suchen.

HERMOGENES: Notwendig, denke ich, verhält es sich so wie du sagst.

SOKRATES: So denke ich entstände wenigstens eine Darstellung vermittelt des Leibes, [B] wenn der Leib das was er darstellen will nachahmte.

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Nun wir aber mit der Stimme, dem Munde und der Zunge kund machen wollen, wird uns nicht alsdann was durch sie geschieht, eine Darstellung von irgendetwas sein, wenn vermittelt ihrer eine Nachahmung entsteht von irgendetwas?

HERMOGENES: Notwendig, denke ich.

SOKRATES: Das Wort also ist, wie es scheint, eine Nachahmung der Stimme [C] dessen was es nachahmt, und derjenige benennt etwas, der was er nachahmt mit der Stimme nachahmt?

HERMOGENES: Das dünkt mich.

SOKRATES: Beim Zeus, mich aber dünkt noch nicht, dass dies gut erklärt ist, Freund!

HERMOGENES: Wie so?

SOKRATES: Wir müssten dann denen, welche den Schafen nachblöken und den Hähnen nachkrähen und so mit andern Tieren, auch zugestehen, dass sie das benennen was sie nachahmen.

HERMOGENES: Da hast du Recht.

SOKRATES: Hältst du also das vorige für gut?

HERMOGENES: Das nicht. Aber was für eine Nachahmung wäre dann das Wort?

SOKRATES: Zuerst, wie mich dünkt, nicht wenn [D] wir die Dinge so nachahmen, wie wir sie in der Tonkunst nachahmen, wiewohl wir sie auch dann durch die Stimme nachahmen, ferner auch nicht, wenn wir dasjenige nachahmen, was die Tonkunst auch nachahmt, auch dann glaube ich werden wir nichts benennen. Ich meine es nämlich auf diese Weise: Die Dinge haben doch jedes seine Gestalt und seinen Klang, auch Farbe wohl die meisten?

HERMOGENES: Allerdings.

SOKRATES: Mir scheint nun nicht, wenn Jemand diese nachahmt, und nicht in Nachahmungen dieser Art die benennende Kunst zu bestehen. Denn diese gehören die einen zur Tonkunst, die andern zur Malerei. [E] Nicht wahr?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Und was sagst du hierzu? Meinst du nicht auch, dass jedes Ding sein Wesen hat, so gut als seine Farbe und was wir sonst so eben erwähnten? Denn haben nicht zuerst gleich Farbe und Stimme selbst jede ihr Wesen? Und so alles, dem überhaupt diese Bestimmung, das Sein, zukommt?

HERMOGENES: Ich glaube wenigstens.

SOKRATES: Wie nun, wenn eben dies, das Wesen eines jeden Dinges Jemand nachahmen und darstellen könnte durch Buchstaben und Silben, würde er dann nicht kund machen, was jedes ist? Oder etwa nicht?

[\[424 St.1 A\]](#) HERMOGENES: Ganz gewiss.

SOKRATES: Und wie würdest du den nennen, der dies könnte? So wie du doch die vorigen den einen Tonkünstler nanntest, den andern Maler, wie ebenso diesen?

HERMOGENES: Eben das, o Sokrates, was wir schon lange suchen, scheint mir dieser zu sein, der Namensgeber.

SOKRATES: Wenn nun dies wahr ist, so werden wir nun wohl wegen jener Worte nach denen du fragtest, des Flusses und des Gehens und Haltens zusehen müssen, [B] ob sie durch Buchstaben und Silben das Sein jener Dinge ergreifen, so dass sie ihr Wesen abbilden, oder ob nicht.

HERMOGENES: Das werden wir müssen.

SOKRATES: Wohlan lass uns sehen, ob diese allein zu den Stammwörtern gehören, oder ob noch viele andere?

HERMOGENES: Ich wenigstens glaube auch noch andere.

SOKRATES: Man sollte es meinen. Auf welche Art sollen wir aber nun das einteilen wovon der Nachahmende seine Nachahmung anfängt? Wird es nicht, da doch die Nachahmung des Wesens in Silben und Buchstaben geschieht, am richtigsten sein, zuerst die Buchstaben zu bestimmen, wie diejenigen, welche sich mit den Silbenmaßen abgeben, zuerst die Eigenschaften der Buchstaben bestimmen, [C] dann der Silben, und so erst mit ihrer Betrachtung zu den Silbenmaßen gelangen, eher aber nicht?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Sollen nicht ebenso auch wir zuerst die Vokale bestimmen, hernach wiederum die übrigen ihrer Art nach, nämlich Konsonanten und die welche weder Laut noch Ton haben, die stummen Laute, denn so nennen sie doch die, welche sich hierauf verstehen? Und so auch unter den Lautenden die [D] sich voneinander unterscheidenden Arten. Haben wir dann dies richtig eingeteilt, dann müssen wir wiederum ebenso alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte, und zusehen ob es auch hier so etwas gibt worauf sich alle zurückbringen lassen wie die Buchstaben, woraus man sie selbst erkennen kann, und ob es auch unter ihnen verschiedene Arten gibt auf dieselbe Weise wie bei den Buchstaben. Haben wir nun auch diese alle wohl kennen gelernt, dann müssen wir verstehen nach Maßgabe der Ähnlichkeit zusammenzubringen und auf einander zu beziehen, sei nun einzeln eines auf eines zu beziehen oder mehrere zusammenmischend auf eines, wie [E] die Maler wenn sie etwas abbilden wollen bisweilen Purpur allein auftragen, und ein andermal wieder eine andere Farbe, dann aber auch wieder viele unter einander mengen, wenn sie zum Beispiel Fleischfarbe bereiten oder etwas anderes der Art, je nachdem, meine ich, jedes Bild der Farbgebung bedarf. So wollen auch wir die Buchstaben den Dingen auftragen, bald einem einen, wenn uns das nötig scheint, bald mehrere zusammen indem wir bilden was man Silben nennt, und wiederum Silben zusammensetzend, [\[425 St.1 A\]](#) aus denen Wörter, Haupt- und Zeitwörter zusammengesetzt werden, und aus diesen endlich wollen wir dann etwas Großes,

Schönes und Ganzes bilden, wie dort das Gemälde für die Malerei so hier den Satz oder die Rede mittels der Sprach- oder Redekunde, oder wie die Kunst heißen mag. Oder vielmehr nicht wir wollen dies, denn ich habe mich zu weit verleiten lassen, sondern [B] zusammengesetzt haben sie schon, so wie wir es bereits finden, die Alten und wir müssen nur, wenn wir verstehen wollen dies alles kunstgerecht zu untersuchen, ob die Wörter ursprünglich sowohl als spätere nach einer ordentlichen Weise bestimmt worden seien oder nicht, dies nach solcher Einteilung und auf diese Weise betrachten. Auf's Geratewohl aber sie zusammenraffen möchte wohl schlecht sein, und nicht nach der Ordnung, lieber Hermogenes.

HERMOGENES: Ja wohl, beim Zeus, Sokrates.

SOKRATES: Wie also? Traust du dir zu, dies alles so zu erklären? Denn ich [C] keineswegs mir.

HERMOGENES: Weit gefehlt also, dass ich es sollte.

SOKRATES: Lassen wir es denn. Oder willst du, dass wir, so gut wir es vermögen, wenn wir auch nur wenig davon einsehen können, es dennoch versuchen, indem wir vorher erklären, wie nur eben den Göttern, dass wir, ohne etwas von der Wahrheit zu wissen, nur die Meinungen der Menschen von ihnen mutmaßlich angeben wollten, so auch jetzt, ehe wir weiter gehen, uns selbst die Erklärung tun, dass wenn [D] die Sache gründlich sollte abgehandelt werden, es sei nun von jemand anderem oder von uns, es allerdings so geschehen müsse, wir aber jetzt nichts tun könnten, als nur, wie man sagt, nach Vermögen uns daran versuchen. Ist dir das recht, oder was meinst du?

HERMOGENES: Allerdings ist es mir gar sehr recht.

SOKRATES: Lächerlich wird es freilich herauskommen, glaube ich, Hermogenes, wie durch Buchstaben und Silben nachgeahmt die Dinge kenntlich werden. [E] Aber es muss doch so sein, denn wir haben nichts Besseres als dieses, worauf wir uns wegen der Richtigkeit der ursprünglichen Wörter beziehen könnten. Wir müssten denn, auf ähnliche Art, wie die Tragödienschreiber, wenn sie sich nicht zu helfen wissen, zu den Maschinen ihre Zuflucht nehmen und Götter herabkommen lassen, uns auch hier aus der Sache ziehen, indem wir sagten, die ursprünglichen Wörter hätten die Götter eingeführt, und darum wären sie richtig. Soll auch uns dies die beste Erklärung dünken, oder jene, dass wir manche unter ihnen von den Barbaren übernommen hätten, wie die Barbaren denn allerdings älter sind als wir, oder auch die, dass ihr Alter es [\[426 St.1 A\]](#) ebenso unmöglich machte sie zu erklären, wie ihr barbarischer Ursprung? Denn dies wären wohl sämtlich Ausreden, und zwar recht stattliche, für den, der nicht Rechenschaft geben wollte von den ursprünglichen Wörtern, inwiefern sie richtig wären. Indes aus welchem Grunde auch Jemand die Richtigkeit der ursprünglichen Wörter nicht verstünde, es müsste ihm immer gleich unmöglich sein, die der abgeleiteten zu verstehen, welche notwendig aus jenen müssen erklärt werden, von denen er nichts versteht. Sondern offenbar muss, wer hierin [B] ein Kunstverständiger zu sein behauptet, dies an den ursprünglichen Wörtern vorzüglich und am meisten zeigen können, oder er wisse, dass er bei den abgeleiteten nur leeres Geschwätz treiben wird. Oder dünkt es dich anders?

HERMOGENES: Keineswegs anders, o Sokrates.

SOKRATES: Was ich nun von den ursprünglichen Wörtern bemerkt habe, dünkt mich gar wild und lächerlich. Davon will ich dir also gern mitteilen, wenn du willst, weißt du aber irgendwoher etwas Besseres zu nehmen, so versuche mir das auch mitzuteilen.

HERMOGENES: [C] Das will ich tun, sprich du nur getrost.

SOKRATES: Zuerst nun scheint mir das R gleichsam das Organ jeder Bewegung, Kinesis, zu sein, welche wir ja selbst auch noch nicht erklärt haben, woher sie diesen Namen führt. Aber es ist wohl offenbar, dass er auch ein Gehen bedeuten will, und er kommt von Weg her, nur dass wir kein einfaches Zeitwort mehr haben. Sich bewegen heißt aber soviel als sich auf den Weg machen, und Bewegung also drückt das auf dem Wege sein aus, indes könnte man auch das [D] Gehen, Iesis, dazu nehmen, und Weggehung sagen oder Weggang. Das Stehen, Stasis, aber will nur ein Stillen des Gehens, Aiesis, ausdrücken, der Verschönerung wegen aber ist es Stasis

genannt worden. Der Buchstabe R also, wie ich sage, schien dem, welcher die Benennungen festsetzte, ein schönes Organ für die Bewegung, indem er sie durch seine Rührigkeit selbst abbildet, daher bedient er sich desselben hierzu auch gar häufig. Zuerst schon in Strömen, Rhein, und Strom, Rhoe, stellt er durch diesen Buchstaben die Bewegung dar, [E] ebenso in Zittern, tromos, und in rau, trachis, und in allen solchen Zeitwörtern wie rasseln, reiben, reißen, zertrümmern, krümeln, drehen, alle dergleichen bildet er größtenteils ab durch das R. Denn er sah, dass die Zunge hierbei am wenigsten still bleibt, sondern besonders erschüttert wird, daher gewiss hat er sich dessen hierzu bedient. Das I hingegen zu allem dünnen und zarten, was am leichtesten durch alles hindurchgeht, daher stellt er das [\[427 St.1 A\]](#) Gehen, ienai, und das Eilen, iesthai, durch das 'i' dar. Wie im Gegenteil durch Psi, S und Z, weil die Buchstaben etwas Zischendes haben, stellt er alles dergleichen dar und benennt damit, schaudern, siedend, zischen, schwingen, schweben. Auch wenn er das Windartige nachahmt, scheint der Wortbildner meistens dergleichen Buchstaben anzuwenden. [B] Dagegen scheint er das Zusammendrücken und Anstemmen der Zunge bei 'd' und 't' und der Lippen bei 'b', und 'p', für eine nützliche Eigenschaft zu halten zur Nachahmung des bindenden dauernden sowie des Pech und Teer. Ebenso hat er bemerkt, dass bei dem 'l' die Zunge am behändesten schlüpft, und hat sich dieser Ähnlichkeit bedient um das lose, lockere und schlüpfrige selbst, und das leckere und leimige und viel anderes dergleichen zu benennen. Wo nun aber [C] der entschlüpfenden Zunge die Kraft des 'g' oder 'k' zu Hilfe kommt, dadurch bezeichnet er das glatte, gleitende, gelinde, klebrige. Von dem 'n' bemerkte er, dass es die Stimme ganz nach innen zurückhält, und benannte daher damit das innere und innige, um durch den Buchstaben die Sache abzubilden. Das 'a' widmete er dem Ganzen, Langen, das 'e' dem gedehnten ebenen, weil die Buchstaben groß und vollständig tönen. Für das Runde brauchte er das 'o' als Zeichen, und drängte daher in den Namen des Runden besonders so viel davon zusammen als möglich. Und so scheint auch im Übrigen der Wortbildner sowohl durch Buchstaben als Silben jeglichem Dinge seine eigene Bezeichnung und Benennung angewiesen [D] und hieraus denn das übrige ebenfalls nachahmend zusammengesetzt zu haben. Dieses nun, o Hermogenes, scheint mir die Richtigkeit der Benennungen sein zu wollen, wenn nicht unser Kratylos etwas anderes meint.

HERMOGENES: Mir wenigstens, Sokrates, macht Kratylos oft und viel hiermit zu schaffen, wie ich auch gleich anfangs sagte, indem er zwar behauptet, es gebe eine Richtigkeit der Worte, aber gar nichts bestimmtes darüber sagt, worin sie bestehen soll, so dass ich nicht einmal weiß, ob er mit Willen oder wider Willen jedesmal so unbestimmt darüber spricht. Jetzt also, [E] Kratylos, sage in Gegenwart des Sokrates, ob dir das gefällt was Sokrates über die Benennungen sagt, oder ob du anderswie etwas Besseres darüber zu sagen hast, und hast du das, so sage es, um entweder selbst vom Sokrates zu lernen, oder uns beide zu belehren.

KRATYLOS: Wie doch, Hermogenes, denkst du, es sei so leicht, auch nur irgendetwas so in der Geschwindigkeit zu lernen oder zu lehren, viel weniger etwas so wichtiges, dass man es wohl unter das Größte rechnen muss.

HERMOGENES: Das [\[428 St.1 A\]](#) denke ich beim Zeus nicht! Nur scheint mir Hesiod ganz recht zu haben, dass

wenn noch so geringes zu noch so geringem du legest,

es immer ein Vorteil ist. Wenn du uns also nur um ein Weniges weiter bringen kannst, so lasse es dich nicht verdrießen, sondern tue dem Sokrates diesen Dienst, und auch mir, denke ich, bist du es wohl schuldig.

SOKRATES: Wollte doch ich selbst, Kratylos, nichts von dem beschwören, was ich gesagt, sondern ich habe die Sache nur so wie sie mir erschien, mit dem Hermogenes [B] durchgenommen. Deshalb also sage nur unbesorgt, was du etwa Besseres hast, ich will es wohl aufnehmen. Und wenn du etwas schöneres als dieses zu sagen hättest, wollte ich mich nicht wundern, denn ich merke wohl, du hast sowohl selbst hierüber nachgedacht, als auch von andern gelernt. Bringst du also etwas schöneres vor, so nehme mich nur auch unter deine Schüler in der Sprachkunde.

KRATYLOS: Allerdings, Sokrates, habe ich mich wie du auch sagst, viel mit diesen Dingen beschäftigt, und [C] machte dich vielleicht wohl zu meinem Schüler. Ich fürchte nur, es geschieht ganz das Gegenteil, weil mir in den Sinn kommt dir zu sagen, was Achilleus in der Bittgesandtschaft zum Aias sagt. Er sagt nämlich:

*Aias, göttlicher Sohn des Telamon, Völkergebieter,
Alles hast du beinahe mir aus der Seele geredet.*

So hast auch du, Sokrates, mir gar sehr nach meinem Sinne gesprochen, es sei nun, dass du vom Euthyphron begeistert warst, oder dass eine andere Muse [D] dir schon lange unbewusst eingewohnt hat.

SOKRATES: Ja, guter Kratylos, ich wundere mich selbst schon lange über meine eigne Weisheit, und kann kaum daran glauben. Daher dünkt mich, ich sollte wohl noch einmal genauer zusehen, was wohl eigentlich daran ist. Denn von sich selbst hintergangen zu werden ist doch das allerärgerste. Denn wenn der Betrüger auch nicht auf ein Weilchen sich entfernt, sondern immer bei der Hand ist, wie sollte das nicht schrecklich sein? Daher muss man, denke ich, wieder umkehren zu dem zuvor Gesagten, [E] und versuchen, nach jenem Dichter,

zugleich vorwärts zu schauen und rückwärts.

So lass uns jetzt sehen, was wir doch gesagt haben. Die Richtigkeit des Wortes, sagten wir, besteht darin, dass es anzeigt wie die Sache beschaffen ist. Wollen wir sagen, dies sei gründlich gesprochen?

KRATYLOS: Mir wenigstens scheint es gar sehr, Sokrates.

SOKRATES: Also der Belehrung wegen werden Worte gesprochen?

KRATYLOS: Freilich.

SOKRATES: Sagen wir nun, dass dies auch eine Kunst ist, und es Meister darin gibt?

KRATYLOS: Freilich.

SOKRATES: Wer sind diese?

KRATYLOS: Die [\[429 St.1 A\]](#) auch du anfänglich nanntest, die Gesetzgeber.

SOKRATES: Wollen wir nun zugeben, dass auch diese Kunst auf dieselbige Weise unter den Menschen besteht wie auch die übrigen, oder nicht? Ich will nämlich dieses sagen, Maler gibt es doch einige bessere, andere schlechtere?

KRATYLOS: Allerdings.

SOKRATES: Und nicht wahr, die besseren machen ihre Werke, die Bilder nämlich, besser, die anderen aber schlechter? Und ebenso einige Baumeister bauen bessere Häuser, andere schlechtere?

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Fertigen so auch einige Gesetzgeber ihre Werke besser, andere schlechter?

[B] KRATYLOS: Das möchte ich nicht mehr zugeben.

SOKRATES: Also meinst du nicht, dass einige Gesetze besser sind, andere schlechter?

KRATYLOS: Nein eben.

SOKRATES: Also auch von den Wörtern, wie es scheint meinst du wohl nicht, dass einige besser beigelegt sind, andere nicht so gut?

KRATYLOS: Nein eben.

SOKRATES: Also sind alle Wörter und Benennungen gleich richtig?

KRATYLOS: Was nun insoweit Benennungen sind.

SOKRATES: Wie also, was auch schon erwähnt ist, sollen wir sagen, unser Hermogenes hier führe diesen Namen gar nicht, wenn ihm nämlich gar nichts irgendwie von einer Abstammung vom Hermes [C] zukommt? Oder er führe ihn zwar, jedoch nicht mit Recht?

KRATYLOS: Er führe ihn auch gar nicht einmal, dünkt mich, Sokrates, sondern er scheine ihn nur zu führen, der Namen gehöre aber einem Andern zu, der auch eine solche Natur hat, wie der Namen andeutet.

SOKRATES: Lügt auch etwa nicht einmal derjenige, welcher sagt, er heiße Hermogenes? Dass nur nicht am Ende auch das nicht möglich ist, zu sagen er sei Hermogenes, wenn er es nicht ist?

KRATYLOS: Wie meinst du das?

SOKRATES: Ob dies etwa, dass man überhaupt nichts [D] falsches sagen könne, ob dies der Gehalt deines Satzes ist? Denn gar Manche behaupten dies, lieber Kratylus, jetzt und auch sonst schon.

KRATYLOS: Wie sollte denn auch, Sokrates, wenn einer doch das sagt, was er sagt, er nicht etwas sagen was ist? Oder heißt das nicht eben falsches reden, sagen was nicht ist?

SOKRATES: Dieser Satz, Freund, ist für mich und für mein Alter zu hoch. Doch aber sage mir nur dieses, hältst du etwa zwar das nicht für möglich, falsches sagen, wohl [E] aber sprechen?

KRATYLOS: Nein, dünkt mich, auch nicht sprechen.

SOKRATES: Auch nicht plaudern oder behaupten? Wie wenn dir einer auf einer Reise begegnete, dich bei der Hand fasste und rief: Willkommen, Hermogenes, athenischer Fremdling, Sohn des Smikrion, würde der dieses sagen oder sprechen oder rufen, oder anreden, immer aber wenn er es so tut nicht dich, sondern diesen Hermogenes? Oder Niemanden?

KRATYLOS: Mir scheint dieser dies nur vergeblich zu sprechen.

SOKRATES: Auch damit bin ich zufrieden. Hätte nun aber, [\[430 St.1 A\]](#) wer dies spräche, es richtig gesprochen oder falsch? Oder etwas davon richtig und anderes falsch? Denn auch daran hätte ich schon genug.

KRATYLOS: Ich würde sagen, ein solcher mache nur ein Geräusch, und setze sich ganz unnütz in Bewegung, wie wenn einer an Metall schlägt, dass es tönen muss.

SOKRATES: Komm lass sehen, Kratylus, ob wir irgendwie zueinander kommen. Du gibst doch zu, dass eines der Name ist, und ein anderes das, dessen Namen es ist?

KRATYLOS: Das tue ich.

SOKRATES: Auch gestehst du, der Name sei eine gewisse Nachahmung des Dinges?

KRATYLOS: Auf alle Weise dieses.

SOKRATES: Aber auch [B] die Gemälde, sagst du, sind auf eine andere Weise Nachahmungen gewisser Dinge.

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Wohlan, so verstehe ich vielleicht nur nicht was das ist was du meinst, und du kannst dennoch Recht haben. Kann man wohl diese beiderlei Nachahmungen, die Bilder sowohl als die Namen unter die Dinge verteilen und ihnen zuschreiben, deren Nachahmungen sie sind oder nicht?

KRATYLOS: Das kann man.

SOKRATES: Zuerst bedenke dieses. Es kann doch einer das Bild des Mannes dem Manne zuweisen und das des Weibes dem Weibe, und so auch andere?

KRATYLOS: Allerdings.

[C] SOKRATES: Aber auch umgekehrt das Bild des Mannes der Frau, und das der Frau dem Manne?

KRATYLOS: Auch das kann man.

SOKRATES: Sind nun diese Zuweisungen etwa beide richtig oder nur eine von beiden?

KRATYLOS: Nur die eine von beiden.

SOKRATES: Diejenige doch, denke ich, welche jedem das ihm zukommende und ähnliche zuteilt.

KRATYLOS: So scheint es mir wenigstens.

SOKRATES: Damit also Freunde wie ich und du sich nicht um Worte streiten, so lass dir gefallen was ich sage. Nämlich eine solche Zuweisung beider Nachahmungen, der Bilder sowohl als der Namen, nenne ich richtig, die der Namen [D] aber zugleich auch wahr, die andere aber, welche unähnliches einander gibt und beilegt, nenne ich unrichtig, und wenn sie mit den Namen vorgeht, zugleich falsch.

KRATYLOS: Aber Sokrates, wenn nur nicht bei den Bildern zwar dieses stattfindet, das unrichtig verteilen, bei den Namen aber nicht, sondern es da immer richtig geschieht!

SOKRATES: Wie meinst du das? Worin unterscheidet sich das eine von dem andern? Kann man nicht zu einem Manne hingehen [E] und ihm sagen, dies hier ist dein Bild, und ihm dabei wenn es sich trifft sein eigenes Bildnis zeigen, wenn es sich trifft aber auch ein weibliches? Zeigen aber nenne ich, ihm vor den Sinn des Gesichtes bringen.

KRATYLOS: Freilich kann man das.

SOKRATES: Und wie, kann man nicht eben zu demselben auch gehen und ihm sagen, das ist dein Name? Der Name ist aber doch ebenso wohl eine Nachahmung als das Bild. Ich meine also dieses. Kann man ihm etwa nicht sagen, [\[431 St.1 A\]](#) dies ist dein Name, und dabei wiederum ihm vor den Sinn des Gehörs bringen, bald wie es sich trifft seine Nachahmung, indem man zu ihm sagt Mann, bald auch wenn es sich trifft die des weiblichen Teiles der menschlichen Gattung, indem man zu ihm sagt, Frau? Glaubst du nicht, dass das möglich ist, und dass dergleichen bisweilen geschieht?

KRATYLOS: Ich will es dir einräumen, Sokrates, und es soll so sein.

SOKRATES: Und wohl tust du daran. Lieber, wenn es sich doch so verhält, denn du musst ja nun nicht den Streit darüber so weit treiben als möglich. Wenn also eine solche Zuweisung auch hier stattfindet, so wollen wir das eine von diesen beiden [B] wahr reden nennen, das andere unwahr reden. Wenn sich nun dieses so verhält und es möglich ist, auch nicht richtig die Namen oder Hauptwörter zu verteilen, und nicht jedem sein zugehöriges anzuweisen, so muss es auch möglich sein, eben dieses mit den Zeitwörtern zu tun. Wenn man aber Zeitwörter sowohl als Hauptwörter auf diese Weise setzen kann, dann notwendig auch Sätze. Denn Sätze sind doch, wie ich meine, die Verbindung jener beiden. [C] Oder was meinst du, Kratylus?

KRATYLOS: Eben das, denn das dünkt mich gut gesagt.

SOKRATES: Wenn wir nun wiederum die Stammwörter mit Zeichnungen vergleichen, so kann man doch bei Gemälden bisweilen alle dazu gehörigen Farben und Züge darstellen, bisweilen auch nicht alle, sondern einige auslassen, andere hinzusetzen bald mehr bald weniger. Oder kann man das nicht?

KRATYLOS: Man kann es.

SOKRATES: Wer nun alle darstellt, der wird auch schöne Zeichnungen und Bilder darstellen, wer aber etwas hinzusetzt oder wegnimmt, der macht zwar auch Bilder und Zeichnungen, aber schlechte.

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Wie nun, wer in Silben und Buchstaben das Wesen der Dinge nachbildet? Wird nicht auf dieselbe Weise, wenn er alles dem Dinge zukommende wiedergibt, [D] sein Bild schön sein, dies ist nämlich der Name, wenn er aber ein Weniges auslässt oder bisweilen hinzufügt, es zwar auch ein Bild werden, aber kein schönes, so dass doch wohl einige Namen gut werden gebildet sein, andere schlecht?

KRATYLOS: Vielleicht.

SOKRATES: Vielleicht also wird auch im Wortbilden der eine ein guter Künstler sein, der andere ein schlechter.

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Und der hieß doch der Gesetzgeber?

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Vielleicht also wird, beim Zeus, wie bei den anderen Künsten, auch der eine [E] Gesetzgeber ein guter, der andere ein schlechter sein, wenn es bei jenem vorigen bleiben soll.

KRATYLOS: So ist es freilich. Aber du siehst doch, Sokrates, wenn wir nun diese Buchstaben, das 'a' und 'b' und so auch die anderen den Wörtern anweisen gemäß der Sprachkunde, [\[432 St.1 A\]](#) so kann man, wenn wir hernach einen wegnehmen oder hinzusetzen oder auch nur versetzen, nicht sagen, dass wir das Wort zwar geschrieben haben, aber nur nicht richtig, sondern wir haben es ganz und gar nicht geschrieben, indem es gleich ein anderes ist, sobald ihm so etwas begegnet ist.

SOKRATES: Dass wir nur nicht die Sache unrichtig nehmen, wenn wir sie so nehmen, Kratylos!

KRATYLOS: Wie so?

SOKRATES: Vielleicht stände es um dasjenige, was notwendig nur vermöge einer Zahl ist oder nicht ist, so wie du sagst, wie zum Beispiel Zehn oder jede andere Zahl welche du willst, wird freilich, wenn du etwas hinwegnimmst oder dazutust, sogleich eine andere geworden sein. Die [B] Richtigkeit dessen aber, was vermöge einer gewissen Beschaffenheit ist, was es ist und so auch jedes Bildes, mag wohl nicht eine solche sein, sondern es wird im Gegenteil ganz und gar nicht einmal dürfen alles Einzelne so wiedergeben wie das abzubildende ist, wenn es ein Bild sein soll. Sieh nur zu, ob ich Recht habe. Wären dies wohl noch so zwei verschiedene Dinge wie Kratylos und des Kratylos Bild, wenn einer von den Göttern nicht nur deine Farbe und Gestalt nachbildete, wie die Maler, sondern auch alles Innere ebenso machte wie das deinige, [C] mit denselben Abstufungen der Weichheit und der Wärme, und dann auch Bewegung, Seele und Vernunft, wie dies alles bei dir ist, hineinlegte, und mit einem Worte alles wie du es hast noch einmal neben dir aufstellte, wären dies denn Kratylos und ein Bild des Kratylos, oder zwei Kratylos?

KRATYLOS: Das, dünkt mich, wären zwei Kratylos.

SOKRATES: Du siehst also nun, Lieber, dass wir für das Bild sowohl eine andere Richtigkeit aufsuchen müssen, als die der vorher erwähnten Dinge, als auch besonders, [D] dass wir nicht darauf bestehen dürfen, dass sobald etwas fehle oder hinzukomme es gleich nicht mehr ein Bild sei. Oder merkst du nicht, wie viel den Bildern daran fehlt, dasselbe zu haben wie das, dessen Bilder sie sind?

KRATYLOS: Das merke ich wohl.

SOKRATES: Lächerliches wenigstens, o Kratylos, würde den Dingen widerfahren von den Wörtern die ihre Benennungen sind, wenn diese ihnen in allem auf alle Weise ähnlich gemacht würden. Alles nämlich würde zwiefach da sein, und man würde von keinem von beiden mehr angeben können, welches das Ding selbst wäre, und welches das Wort.

KRATYLOS: Richtig gesprochen.

SOKRATES: Wage also das nur immer zuzugeben, tapferer Freund, [E] dass auch die Wörter teils gut abgefasst sind teils schlecht, und bestehe nicht darauf, dass sie alle Buchstaben so haben sollen, dass sie ganz und gar dasselbe seien, wie das dessen Namen jedes ist, sondern lasse immer auch einen nicht gehörigen Buchstaben hineinsetzen. Und wenn einen Buchstaben, dann auch ein Wort in einen Satz, und wenn ein Wort, dann auch einen Satz in eine Rede, wie es den Dingen nicht eben ganz angemessen ist, hineinsetzen, und nichts desto weniger die Dinge noch benannt und besprochen sein, so lange nur noch die Grundzüge der Gegenstände darin sind, von dem eben die Rede ist, [\[433 St.1 A\]](#) wie es der Fall ist bei den Namen der Buchstaben, wenn du dich noch erinnerst, was ich und Hermogenes vorhin sagten.

KRATYLOS: Ich erinnere mich wohl.

SOKRATES: Gut also, so lange nur dieses bleibt, soll uns, wenn auch nicht alles Gehörige vorhanden ist, der Gegenstand doch noch ausgesprochen sein, gut wenn alles, schlecht wenn nur wenig davon da ist. Immer doch wollen wir das Gesprochen sein zugeben, Bester, damit wir nicht in Strafe verfallen, wie in Ägina die, welche des Nachts spät auf der Straße herumgehen, so

auch wir auf diese Art in Wahrheit scheinen später als schicklich [B] zu den Dingen zu kommen. Oder suche eine andere Richtigkeit, und gib nicht zu, der Name sei seines Gegenstandes Kundmachung durch Silben und Buchstaben, denn wenn du dieses und zugleich auch jenes sagst, kannst du nicht mit dir selbst einig sein.

KRATYLOS: Dagegen scheint nichts aufzubringen, Sokrates, und ich nehme es so an.

SOKRATES: Da wir nun hierüber einig sind, so lasse uns nächst dem dieses bedenken. Wenn ein Wort gut gebildet sein soll, so muss es, sagen wir, seine gehörigen Buchstaben haben.

KRATYLOS: Ja.

[C] SOKRATES: Es gehören aber dazu die den Dingen ähnlichen?

KRATYLOS: Allerdings.

SOKRATES: Die also gut gebildet sind, sind so gebildet. Wenn aber eines nicht gut abgefasst ist, so kann es vielleicht größtenteils aus ihm gehörigen ähnlichen Buchstaben bestehen, wenn es doch ein Bild sein soll, aber auch etwas Ungehöriges haben, um dessentwillen es eben nicht gut und ein nicht recht gut abgefasster Name wäre. Wollen wir so sagen oder anders?

KRATYLOS: Es hilft wohl nicht, glaube ich, weiter zu streiten, Sokrates. Denn mir gefällt es nun nicht, zu sagen es sei etwas zwar ein Name, er sei aber nicht [D] recht abgefasst.

SOKRATES: Gefällt dir etwa das nicht, dass der Name eine Darstellung des Gegenstandes sein soll?

KRATYLOS: Dieses, o ja.

SOKRATES: Aber dass einige Namen aus früheren zusammengesetzt, andere aber Stammworte sind, scheint dir das nicht richtig gesagt zu sein?

KRATYLOS: O ja.

SOKRATES: Aber wenn die Stammwörter Darstellungen von etwas sein sollen, weißt du eine andere bessere Art wie sie Darstellungen sein können, als wenn man sie möglichst so macht, [E] wie dasjenige, was sie ausdrücken sollen? Oder gefällt dir die Art besser, welche Hermogenes vorträgt, und viele andere, dass die Wörter Verabredungen sind, und nur darstellen für die Verabredenden, denen die Dinge vorher bekannt sind, und dass also die Richtigkeit der Namen nur hierin liege, im Verträge, und es gar keinen Unterschied mache, ob Jemand sie so festsetze, wie sie jetzt bestehen, oder auch ganz entgegengesetzt, was wir jetzt klein nennen, groß nenne, und was wir groß klein? Welche von beiden Weisen gefällt dir?

KRATYLOS: Bei weitem [\[434 St.1 A\]](#) und ohne Frage ist es vorzüglicher, Sokrates, durch ein Ähnliches darzustellen, was Jemand darstellen will, als durch das erste.

SOKRATES: Wohl gesprochen. Wenn also nun der Name dem Gegenstande ähnlich sein soll, so müssen notwendig auch von Natur den Gegenständen die Buchstaben ähnlich sein, aus denen man die Stammwörter zusammensetzen muss. Ich meine es so. Könnte wohl Jemand, wovon wir auch schon sprachen, ein Gemälde irgendeinem Dinge ähnlich ausarbeiten, wenn nicht schon von Natur die Färbemittel, aus denen das Gemälde zusammengesetzt wird, jenen Dingen ähnlich wären, welche die Malerei nachahmt? [B] Oder wäre das unmöglich?

KRATYLOS: Unmöglich!

SOKRATES: Eben so demnach würden auch die Wörter nie irgend einem Dinge ähnlich werden, wenn nicht zuvor jenes, woraus die Wörter müssen zusammengesetzt werden, eine gewisse Ähnlichkeit hätte mit dem, dessen Nachbildungen die Wörter sind. Zusammengesetzt aber müssen sie werden aus Buchstaben?

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Nimm du also nun auch Teil an dem, was ich vorher mit Hermogenes ausführte. Dünt dich, dass wir Recht haben zu sagen, das R gehöre sich für den Strom und die Bewegung und das Reiten? oder nicht Recht?

KRATYLOS: [C] Recht dünt mich.

SOKRATES: Das 'l' aber für das glatte und weiche und was wir damals mehr anführten?

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Weißt du auch wohl, dass wo wir Sklerotes, Härte, sagen, die Eretrier Skleroter?

KRATYLOS: Freilich.

SOKRATES: Sind nun r und s beide einem und demselben ähnlich, und stellt das Wort dasselbe dar für jene, denen es sich mit dem s, und für uns, denen es sich mit dem r endigt? Oder stellt es für den einen Teil nicht dar?

KRATYLOS: Es stellt gewiss allen beiden dar.

SOKRATES: Etwa [D] inwiefern r und s ähnlich sind, oder inwiefern nicht?

KRATYLOS: In wie fern sie ähnlich sind.

SOKRATES: Sind sie das denn aber ganz und gar?

KRATYLOS: Vielleicht um das Strömen darzustellen.

SOKRATES: Ist es auch so mit dem 'l' in Sklerotes? Drückt das nicht das Gegenteil der Härte aus?

KRATYLOS: Vielleicht ist das auch nicht richtig in dem Worte, und wie du auch oft, als du vorher mit dem Hermogenes sprachst, Buchstaben herausnahmst und hineinsetztet wo es nötig war, und das dünkte mich ganz richtig, so sollte man auch dort vielleicht statt des 'l' ein r setzen.

SOKRATES: Wohl gesprochen. Aber wie weiter? [E] So wie wir jetzt sprechen, verstehen wir etwa so einander nicht, wenn einer Sklerotes sagt, und verstehst du mich auch jetzt nicht, was ich meine?

KRATYLOS: Ich verstehe es wohl, weil ich es gewohnt bin, Freund.

SOKRATES: Und wenn du Gewohnheit sagst, glaubst du etwas anderes zu sagen als Verabredung? Oder meinst du unter Gewohnheit etwas anderes, als dass ich wenn ich dieses Wort ausspreche jenes denke, und dass du erkennst, dass ich jenes denke? Meinst du nicht das?

[\[435 St.1 A\]](#) KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Wenn du es nun, indem ich es ausspreche, erkennst, so wird es dir ja durch mich kund gemacht?

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Und zwar durch das dem Unähnliche, was ich mir denke und aussprechen will, wenn doch das 'l' dem was du Sklerotes, Härte, nennst unähnlich ist. Wenn sich aber dies so verhält, wie kann es anders sein, als dass du es mit dir selbst so verabredet hast, und so wird dir doch die Verabredung der Grund der Richtigkeit der Wörter, da ja die unähnlichen Buchstaben nicht weniger als die ähnlichen kund machen, sobald sie Gewohnheit und Verabredung für sich haben. Und wenn denn auch ja Gewohnheit nicht Verabredung ist, so ist [B] es deshalb doch nicht richtig zu sagen, dass in der Ähnlichkeit die Darstellung liege, sondern in der Gewohnheit müsste man sagen, denn diese wie es scheint stellt dar, durch Ähnliches wie durch Unähnliches. Wenn wir dieses nun eingestehen, Kratylos, denn ich will dein Stillschweigen als ein Geständnis annehmen, so würden ja notwendig auch Verabredung und Gewohnheit etwas beitragen zur Kundwerdung der Gedanken, indem wir sprechen. Denn, Bester, wenn du nur an die Zahlen denken willst, woher willst du wohl den einzelnen Zahlen lauter ähnliche Namen beizulegen haben, wenn du nicht auch deiner Übereinkunft und Verabredung etwas einräumen willst [C] bei Bestimmung der Richtigkeit der Wörter. Denn mir ist es auch gar recht, dass nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein, allein wenn nur nicht in der Tat, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich, der Ähnlichkeit nach, gar zu dürftig ist, und es notwendig wird, jenes übliche, die Verabredung, mit zu Hilfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Benennungen. Denn auf das bestmögliche werden sie wohl gebildet sein, wenn jedes ganz oder größtenteils aus ähnlichen Buchstaben besteht, denn das sind doch die gehörigen, und aufs schlechteste, wenn

das Gegenteil eintritt. Das aber sage mir noch hiernächst, [D] was für ein Vermögen die Namen eigentlich haben, und was wir sagen wollen, dass sie uns schönes ausrichten?

KRATYLOS: Mich dünkt, dass sie lehren, Sokrates, und dass man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Namen verstehe, der verstehe auch die Dinge.

SOKRATES: Vielleicht meinst du das wohl so, Kratylos, dass wenn einer einen Namen recht versteht wie es eigentlich ist, und es ist eben wie das Ding, er dann auch das Ding verstehen wird, da es ja dem Namen ähnlich ist, und doch eine und dieselbe Kunst für alles gilt was einander ähnlich ist. [E] In dieser Beziehung, dünkt mich, könntest du sagen, dass, wer die Namen versteht, auch die Dinge verstehen werde.

KRATYLOS: Ganz vollkommen richtig.

SOKRATES: Halt aber, lass uns sehen, wie eigentlich auf diese Weise der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, die du jetzt beschreibst, und ob es etwa zwar noch eine andere gibt, diese aber die bessere ist, oder ob es überall nicht einmal eine andere gibt als diese. Welches von beiden glaubst du?

KRATYLOS: Das [\[436 St.1 A\]](#) glaube ich, dass es gar keine andere gibt, sondern nur diese eine und beste.

SOKRATES: Auch dass nur auf dieselbe Weise die Dinge auch gefunden werden, so dass wer die Namen gefunden hat auch dasjenige gefunden habe, wovon sie die Benennungen sind? Oder dass Suchen und Finden zwar auf eine andere Weise geschehen muss, das Lernen aber auf diese?

KRATYLOS: Allerdings, auch suchen und finden muss man eben so ganz auf dieselbe Weise.

SOKRATES: Wohlan denn, lass uns bedenken, Kratylos, wenn einer in seiner Forschung nach den Dingen den Namen nachgeht, [B] erwägend, was jedes wohl sagen will, merkst du nicht, dass der keine kleine Gefahr läuft irregeführt zu werden?

KRATYLOS: Wie so?

SOKRATES: Offenbar hat doch, wer zuerst die Namen festsetzte, so wie er meinte, dass die Dinge wären, so auch die Namen festgesetzt, wie wir behaupten, nicht wahr?

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Wenn nun jener nicht richtig meinte, und doch die Namen so setzte, wie er meinte, was wird wohl uns, die wir ihm nachgehen, begegnen? [C] Nicht dass wir irregeführt werden?

KRATYLOS: Wenn das aber nur nicht gar nicht so sein kann, sondern vielmehr so sein muss, dass wer die Namen festgesetzt hat ein Wissender muss gewesen sein, wo nicht, wie ich schon lange gesagt habe, sie gar keine Namen sein werden! Und der beste Beweis, dass er das rechte nicht verfehlt hat, ist der, es würde ihm nicht alles so zusammenstimmen. Oder hast du nicht bemerkt in deinem eigenen Vortrage, wie alle Worte auf dieselbe Weise und in derselben Beziehung gebildet waren?

SOKRATES: [D] Mit dieser Verteidigung, mein guter Kratylos, ist es nun wohl nichts. Denn wenn der Namensgeber, nachdem er sich zuerst geirrt, hernach alles andere nach diesem ersten eingerichtet und genötigt hat damit übereinzustimmen, so ist es wohl kein Wunder, wie bei Figuren bisweilen, auch der erste nur ein kleiner und unmerklicher Fehler ist, wenn alles übrige gar viele, was aus dem ersten folgt unter sich übereinstimmt. Daher muss eben [E] über den Anfang jeder Sache Jedermann die genaueste Überlegung anstellen und die genaueste Untersuchung, ob er richtig gelegt ist oder nicht, und dann, wenn dieser gehörig geprüft ist, das übrige so darstellen, wie es aus ihm folgt. Indes sollte es mich dennoch wundern, wenn die Namen so unter sich zusammenstimmten. Darum lass uns noch einmal übersehen, was wir vorher durchgenommen haben. Also ob nämlich alles ströme und fließe und in Bewegung sei, dahin, sagten wir, deuten uns die Benennungen das Sein und Wesen der Dinge. Nicht wahr, so dünkt dich, stellen sie es uns dar.

KRATYLOS: Allerdings, und deuten es [\[437 St.1 A\]](#) also ganz richtig.

SOKRATES: Lass uns einmal sehen, wenn wir nun wieder aufnehmen zuerst etwa das Wort Episteme, Kenntnis, wie zweideutig es ist, und weit eher anzudeuten scheint, dass unsere Seele bei den Gegenständen stehen bleibt, als dass sie sich mit ihnen herumbewegt, und wie es weit richtiger ist, wie jetzt den Anfangsbuchstaben 'e' mitzusprechen, als mit Einschub eine 'e' zu sagen Epeisteme oder mit eingeschobenem 'i' Epiisteme. Das Wort bebaios, fest, zeigt, dass es die Nachbildung einer Grundlage, Basis, und eines Stillstandes, Stasis, nicht aber einer Bewegung ist. Dann auch die Benennung Forschung, Historia, [B] deutet doch wohl an, dass sie das Gehen zum Stillstand bringt, und ebenso Gedächtnis, Mneme, deutet doch in jedem Fall auf Verharren, Mone. Willst du aber den Benennungen Verfehlung, Amartia, und Missgeschick, Kymphora, nachgehen, so erweisen sie sich als dasselbe mit der Einsicht, Kinesis, und dem Wissen, Episteme, und allen übrigen Benennungen des Vortrefflichen. Dann auch die Unwissenheit, Amathia, und die Unbändigkeit, Akolasia, zeigen sich fast ebenso, [C] denn die erste ist, was getragen von den Dingen geht, 'hama theo iontos', und die andere ist, ein Begleiten, akoluthia, der Dinge. Auf diese Weise also zeigt sich, was wir als Benennungen des schlechtesten ansehen, ganz ähnlich dem Vortrefflichsten, und ich glaube, es könnte einer der sich Mühe geben wollte, noch vielerlei anderes finden, woraus man wieder glauben sollte, der Namesgeber habe die Dinge nicht als fließend und bewegt, sondern als bleibend und [D] feststehend angedeutet.

KRATYLOS: Aber du siehst doch, Sokrates, dass er das meiste auf jene Art bezeichnet hat.

SOKRATES: Was soll nun das, Kratylos? Wollen wir die Wörter zählen, wie die Steinchen beim Stimmensammeln, und soll sich dadurch die Richtigkeit zeigen? Welches von beiden die meisten Wörter anzudeuten scheinen, das soll das wahre sein?

KRATYLOS: Nein, das [E] wohl nicht.

SOKRATES: Ganz gewiss nicht, Lieber. Allein dies wollen wir nun hier gut sein lassen. Das aber lass uns in Erwägung ziehen, ob du auch darin mit uns einig bist, oder nicht. Sprich, die welche in den verschiedenen Gegenden sowohl hellenischen als barbarischen zu verschiedenen Zeiten die Benennungen festgesetzt haben, sind wir nicht vorher übereingekommen, dass diese Gesetzgeber wären, und die Kunst welche dies vermag der gesetzgebenden angehöre?

KRATYLOS: Allerdings.

SOKRATES: Sage mir also, als die ersten Gesetzgeber die ersten Benennungen festsetzten, kannten sie die Gegenstände, für welche sie sie festsetzten, oder kannten sie sie nicht?

KRATYLOS: Ich meines Teils denke, sie kannten sie.

[\[438 St.1 A\]](#) SOKRATES: Kaum, lieber Freund, könnten sie sie auch wohl ohne sie zu kennen getan haben.

KRATYLOS: Nein freilich.

SOKRATES: Lasse uns also noch einmal auf das zurückgehen, von wo aus wir hierher gekommen sind. Eben sagtest du doch, und auch im vorigen wenn du dich erinnerst, der die Benennungen bestimmt habe, habe dies notwendig getan mit Kenntnis dessen, wofür er sie bestimmte. Bist du noch dieser Meinung oder nicht?

KRATYLOS: Noch.

SOKRATES: Auch der die Stammwörter gebildet, glaubst du, habe es mit dieser Kenntnis getan?

KRATYLOS: Mit dieser Kenntnis.

SOKRATES: Vermittelst welcher Wörter nun hat er wohl die Kenntnis der Gegenstände erlernt oder gefunden, wenn doch [B] die ersten Wörter noch nicht gegeben waren, wir aber sagen, es sei nicht möglich zur Erkenntnis der Dinge weder durch Lernen noch durch eignes Finden anders zu gelangen, als indem man die Wörter erlernt oder selbst findet, wie sie beschaffen sind?

KRATYLOS: Das scheint mir beachtenswert zu sein, Sokrates.

SOKRATES: Auf welche Weise also konnten wohl jene nach Erkenntnis Wörter festsetzen oder Wortbildende Gesetzgeber sein, ehe überhaupt noch irgendeine Benennung vorhanden und

ihnen bekannt war, wenn es nicht möglich ist zur Erkenntnis der Dinge anders zu gelangen als durch die Wörter?

KRATYLOS: Ich bin [C] daher der Meinung, Sokrates, die richtige Erklärung hierüber werde die sein, dass es eine größere als menschliche Kraft gewesen, welche den Dingen die ersten Namen beigelegt, und dass sie eben deshalb notwendig richtig sind.

SOKRATES: Und also sollte wer sie bestimmt, sie mit sich selbst im Widerspruch bestimmt haben, wenn er ein Dämon oder ein Gott gewesen? Oder ist alles nichts gewesen, was wir vorher gesagt haben?

KRATYLOS: Aber die einen von beiden mögen wohl keine Benennungen sein.

SOKRATES: Welche doch, Bester, die auf das Stehen oder die auf das Fließen führen? Denn nach der Menge soll das doch, [D] wie wir eben ausgemacht haben, nicht entschieden werden?

KRATYLOS: Das wäre freilich nicht recht, Sokrates.

SOKRATES: Wenn also die Benennungen in Streit geraten, und die einen sagen, sie selbst wären die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber sie, wodurch sollen wir es nun entscheiden oder mit Rücksicht worauf? Doch wohl nicht wieder auf andere Wörter als diese? Denn es gibt ja keine. Sondern offenbar muss etwas anderes aufgesucht werden als Benennungen, [E] was uns ohne Wörter offenbaren kann, welche von diesen beiden die richtigsten sind, indem es uns nämlich das Wesen der Dinge zeigt.

KRATYLOS: Das dünkt mich auch.

SOKRATES: Es ist also doch möglich, wie es scheint, Kratylos, die Dinge kennen zu lernen ohne Hilfe der Benennungen, wenn sich dies so verhält.

KRATYLOS: So scheint es.

SOKRATES: Durch was anders erwartest du noch die Dinge selbst sie kennen zu lernen? Nicht wie es am natürlichsten und einleuchtendsten ist durch einander, wenn sie irgend verwandt sind, und jedes durch sich selbst? Denn etwas von ihnen unterschiedenes und fremdartiges würde auch nur etwas fremdes und verschiedenes andeuten, nicht aber sie.

KRATYLOS: Das leuchtet mir ein als richtig gesagt.

[\[439 St.1 A\]](#) SOKRATES: Wohlan denn, beim Zeus, haben wir nicht oft eingestanden, dass wohl abgefasste Benennungen müssten demjenigen welchem sie als Namen beigelegt sind ähnlich, und also Bilder der Gegenstände sein.

KRATYLOS: Ja.

SOKRATES: Wenn man also zwar auch wirklich die Dinge durch die Namen kann kennen lernen, man kann es aber auch durch sie selbst, welches wäre wohl dann die schönere und sicherere Art zur Erkenntnis zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet ist, und dann auch das Wesen selbst, dessen Bild es war, [B] oder aus dem Wesen erst dieses selbst, und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist?

KRATYLOS: Notwendig ja, dünkt mich, die aus dem Wesen.

SOKRATES: Auf welche Weise man nun Erkenntnis der Dinge erlernen oder selbst finden soll, das einzusehen sind wir vielleicht nicht genug, ich und du, es genüge uns aber schon, darin übereinzukommen, dass nicht durch die Namen, sondern weit lieber durch sie selbst man sie erforschen und kennen lernen muss, als durch die Namen.

KRATYLOS: Offenbar, Sokrates.

SOKRATES: Auch das lasse uns noch bedenken, dass nicht doch etwa diese vielen Benennungen, [C] welche sich alle auf dieselbe Vorstellung zurückgehen, uns betrügen, und in der Tat diejenigen zwar, welche sie bildeten es in diesem Gedanken getan haben, als ob alles immer im Fluss und in Bewegung sei, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen die Besinnung verloren haben, und uns nun auch mit sich hineinziehen. Denn überlege nur, teuerster Kratylos, was mir oft so vorschwebt im

Traume, ob wir [D] wohl sagen wollen, dass das Gute, das Schöne und so jegliches wirklich etwas sei oder nicht?

KRATYLOS: Es muss doch wohl etwas sein, Sokrates.

SOKRATES: Dies also selbst lasse uns betrachten, nicht ob irgend ein Angesicht schön ist oder dergleichen etwas, und dies Alles zu vergehen scheint, sondern das Schöne selbst lasse uns sagen, ob es nicht immer so ist wie es ist?

KRATYLOS: Notwendig.

SOKRATES: Wäre es nun wohl möglich, wenn es uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur, dass es jenes ist, und dann dass es so und so beschaffen ist? Oder müsste es nicht notwendig, [E] indem wir noch reden, gleich ein anderes werden, und uns entslüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?

KRATYLOS: Notwendig.

SOKRATES: Wie wäre das also etwas, was nie auf gleiche Weise ist? Denn wenn es nur irgendwann sich gleich bleibt, so kann aber es doch zu dieser Zeit in keiner Verwandlung begriffen sein. Wenn es aber immer sich gleich bleibt und dasselbe ist, wie könnte wohl auch dieses sich verwandeln und bewegen, was aus seiner ursprünglichen Gestalt gar nicht herausgeht?

KRATYLOS: Auf keine Weise.

SOKRATES: Ja es könnte das stets sich Ändernde nicht einmal von Jemand erkannt werden. [\[440 St.1 A\]](#) Denn indem der, welcher erkennen wollte, hinzuträte, würde es schon immer ein anderes und verschiedenes sehen, so dass gar nicht erkannt werden könnte wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielte. Keine Erkenntnis aber erkennt was sie erkennt unter gar keiner Beschaffenheit.

KRATYLOS: Das ist wie du sagst.

SOKRATES: Ja es ist nicht einmal möglich zu sagen, dass es eine Erkenntnis gebe, wenn alle Dinge sich verwandeln und nichts bleibt. Denn nur wenn dieses selbst, die Erkenntnis von dem Erkenntnis sein nicht weicht, so bliebe sie dann immer Erkenntnis und es gäbe eine Erkenntnis. Soll aber auch diese die Erkenntnis an und für sich selbst sich verwandeln, [B] so verwandelt sie sich in etwas von anderer Art als die Erkenntnis, und es gibt dann keine Erkenntnis. Verwandelte sie sich aber immer, so gibt es immer keine Erkenntnis, und davon ausgehend gibt es weder ein Erkennendes noch eines, das zu erkennen ist. Ist aber immer das Erkennende und das Erkannte, ist das Schöne, ist das Gute, ist jegliches Seiende, so scheint mir dies, wie wir es jetzt sagen, gar nicht mehr einem Fluss ähnlich oder einer Bewegung. Ob nun dieses sich so verhält, oder vielmehr so wie Herakleitos mit den Seinigen und noch viele andere behaupten, [C] das mag wohl gar nicht leicht zu untersuchen sein. Gewiss aber mag das einem vernünftigen Menschen gar nicht wohl anstehen sich selbst und seine Seele lediglich den Wörtern in Pflege hinzugeben und im Vertrauen auf sie, und die welche sie eingeführt haben, dann seiner Sache so sicher zu sein, als wisse er etwas, indem er über sich sowohl als alles andere was ist so aburteilt, ergibt nichts richtiges daran, sondern alles sei zerbrechlich wie Töpferzeug, und indem er glaubt, dass, so wie Menschen an Ausflüssen leiden, so auch die Dinge sich ebenso befinden und von Reißen und [D] Ausflüssen geplagt werden. Vielleicht nun verhält es sich so, lieber Kratylos, vielleicht auch nicht. Nachdenken aber musst du tüchtig darüber und nichts leichtsinnig annehmen, denn du bist jung und hast noch Zeit, und wenn du es durch dein Nachdenken gefunden hast, dann teile es auch mir mit.

KRATYLOS: Das will ich wohl tun. Aber glaube mir nur, Sokrates, dass ich auch jetzt schon nicht ganz neu in der Sache bin, und wie ich mehr darüber nachdenken und [E] mich darauf verlegen werde, mir keine Durcharbeitung eine noch größere als die besprochene, gegenüber dem was Herakleitos sagt, Richtigkeit zu haben scheint.

SOKRATES: So unterrichte mich davon ein andermal, Freund, wenn du zurückgekehrt sein wirst, jetzt aber, wie du dich schon dazu bereitest hattest, gehe nur aufs Land, Hermogenes wird dich begleiten.

KRATYLOS: Das soll geschehen, Sokrates. Tue du nur auch das deinige, um dies noch näher zu untersuchen.

[EDITION OPERA-PLATONIS.DE](http://EDITION-OPERA-PLATONIS.DE)

KRITIAS. (*Atlanticus*)

*Nach der Übersetzung von Dr. Franz Susemihl
in: Platon's Werke, vierte Gruppe achttes Bändchen, Stuttgart 1857,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[106 St.3 A\]](#) TIMAIOS: Wie froh bin ich, mein Sokrates, dass ich nun, gleich als ob ich von einem langen Marsch ausruhe, den Weg meiner Erörterung glücklich zurückgelegt habe! Zu dem Gotte aber, der in der Tat schon lange vorher bestand, aus meiner Beschreibung aber soeben erst hervorging, flehe ich, er möge von derselben alles das, was das Richtige trifft, uns zum Heile gedeihen lassen, wenn wir aber wider unsern Willen [B] etwas Irriges über den betreffenden Gegenstand vorgebracht haben, uns dafür die gebührende Strafe auferlegen. Die rechte Strafe aber besteht darin, dass er aus Irrenden uns zu Kundigen mache. Damit wir also in Zukunft über die Entstehung der Götter die Wahrheit reden, so flehen wir ihn an, er möge uns als Heilmittel, und zwar als das vollkommenste und beste aller Heilmittel, die Erkenntnis verleihen, und nachdem wir also den Gott angerufen, überlassen wir unserer Übereinkunft gemäß dem Kritias die Fortsetzung.

KRITIAS: Wohl, mein [C] Timaios, ich übernehme sie. Doch was auch du zu Anfange getan hast, dass du nämlich wegen der Schwierigkeit des zu behandelnden Gegenstandes dir Nachsicht erbatest, eben das erbitte auch ich mir tun zu dürfen und wünsche desselben in noch weit höherem Grade für meine folgende [\[107 St.3 A\]](#) Ausführung teilhaftig zu werden. Ja, obgleich es mir nicht so ganz entgeht, dass ich damit eine sehr anmaßende und mehr als recht, eine unziemliche Bitte tun werde, so muss ich sie dennoch aussprechen. Denn dass deine Darlegung nicht vortrefflich gewesen wäre, welcher Verständige dürfte das zu behaupten wagen! Umso mehr aber muss ich es irgendwie dartun, dass die Erfüllung der von mir übernommenen Aufgabe größere Schwierigkeiten darbietet und daher auch größerer Nachsicht bedarf. Nämlich, lieber Timaios, es ist leichter befriedigend vorzutragen, wenn man über die Götter vor den Menschen, [B] als wenn man über die Sterblichen vor uns spricht. Denn wenn man über dasjenige reden soll, worin die Zuhörer unerfahren, ja gänzlich unwissend sind, so gewährt eben dieser ihr Zustand hierfür eine große Erleichterung. Wie wir uns nun in Betreff der Götter verhalten, wisst ihr. Damit ich euch aber noch deutlicher machen kann, wie ich es meine, so bitte ich euch meiner Erörterung hierüber zu folgen. Wie eine Nachahmung und Abbildung muss man nämlich doch wohl den einem jeden von uns aufgetragenen Vortrag bezeichnen. [C] Betrachten wir nun aber einmal, mit welcher Leichtigkeit oder Schwierigkeit die Maler bei ihren Nachbildungen von Götter- und von Menschenkörpern es erreichen, dass sie den Beschauern dieselben hinlänglich ähnlich dargestellt zu haben scheinen, und wir werden sehen, dass, wenn einer die Erde und Berge, Flüsse und Wälder und das ganze Weltgebäude mit allem, was sich innerhalb seines Umkreises befindet und bewegt, auch nur einigermaßen der Ähnlichkeit entsprechend darzustellen im Stande ist, wir zunächst hiermit schon zufrieden sind, und dass wir überdies noch, da wir doch über jene Dinge [D] selbst keine genauen Kenntnisse haben, auch die Zeichnungen nicht näher untersuchen und prüfen, vielmehr uns bei ihnen eine ungenaue und auf Täuschung berechnete Perspektivmalerei gefallen lassen, dass dagegen, wenn jemand unsere

Körper abzumalen versucht, wir in Folge unserer natürlichen oft wiederholten Beobachtung derselben genau darauf merken, ob irgendetwas mangelt, und strenge Richter sind, wenn wir nicht [E] alle Ähnlichkeiten in allen Stücken wiedergegeben sehen. Eben dasselbe wird sich daher auch bei der mündlichen Darstellung wahrnehmen lassen, dass wir nämlich hinsichtlich der himmlischen und göttlichen Dinge mit einem auch nur annähernden wahr Scheinen derselben zufrieden sind, hinsichtlich des Sterblichen und Menschlichen aber eine genaue Prüfung mit ihr anstellen.

Deshalb müsst ihr hinsichtlich dessen, was ich nunmehr ohne weitere Vorbereitung schildern werde, Nachsicht mit mir haben, wenn ich nicht ganz das Geziemende wiederzugeben im Stande sein werde, denn ihr müsst erwägen, dass es nicht leicht, sondern schwierig ist, menschliche Verhältnisse so zu schildern, dass man der Erwartung entspricht. Um euch nun hierauf aufmerksam zu machen und mir nicht weniger, [\[108 St.3 A\]](#) sondern mehr Nachsicht für das von mir zu Erörternde zu erbitten, habe ich dies alles angeführt, mein Sokrates. Wenn ich euch also mit recht diese Gabe zu erbitten scheine, so gewährt sie mir aus freiem Antriebe.

SOKRATES: Warum sollten wir sie dir nicht gewähren, mein Kritias! Und ebenso mag das Gleiche auch dem Hermokrates als dem Dritten von uns gewährt werden. Denn es lässt sich voraussehen, dass er gleich hernach, wenn er sprechen soll, sich dieselbe Gunst, wie ihr, erbitten wird. Damit er also einen anderen Anfang ausfindig [B] mache und nicht sich gezwungen sehe, eben denselben vorzubringen, so mag er reden wie einer, der dieser Nachsicht bereits zuvor versichert ist. Ich eröffne dir jedoch, lieber Kritias, im Voraus die Ansicht deiner Zuhörerschaft, dass die Dichtung deines Vorgängers einen so außerordentlichen Ruhm bei ihr eingelegt hat, dass die Nachsicht dir in der Tat in vollem Maße nötig sein wird, damit du die Fortsetzung derselben zu übernehmen im Stande seist.

HERMOKRATES: Damit kündigst du denn auch mir das Gleiche an, mein Sokrates, wie dem Kritias. Indessen mutlose Männer haben noch nie ein Siegeszeichen errichtet, lieber Kritias, [C] und so ziemt es dir denn, mutig zur Sache zu schreiten und nach Anrufung des Pöan und der Musen die Vortrefflichkeit der alten Staatsbürger darzutun und zu preisen.

KRITIAS: Mein lieber Hermokrates, du bist noch guten Mutes, weil erst hinterher die Reihe an dich kommt und noch ein anderer vor dir spricht. Wie es daher mit diesem deinem Mute bestellt ist, wird schon die Sache selber dich lehren. Wie dem aber auch sein mag, so ziemt es sich doch deinem Zuspruch und deiner Ermunterung Folge zu leisten und neben den genannten [D] Göttern auch alle anderen anzurufen, vor allen aber die Mnemosyne. Ruht doch der Haupterfolg meiner Rede ganz in der Macht dieser Göttin, denn wenn ich nur hinlänglich mich dessen zu erinnern und es hiernach zu berichten weiß, was einst von den Priestern dem Solon mitgeteilt und von ihm hierher mitgebracht wurde, so glaube ich zu wissen, dass ich meiner Zuhörerschaft hier meine Aufgabe so ziemlich werde gelöst zu haben scheinen. So mag es denn nun geschehen, und ich will nicht länger mehr zaudern.

Vor allem nun wollen wir uns zunächst das ins Gedächtnis [E] zurückrufen, dass es im Ganzen neuntausend Jahre her sind, seitdem, wie angegeben worden, der Krieg zwischen denen, welche jenseits der Säulen des Herakles und allen denen, welche innerhalb derselben wohnten, entstand, welchen ich jetzt vollständig zu erzählen habe. Nun wurde schon angeführt, dass an der Spitze der Letzteren unsere Stadt stand und den ganzen Krieg zu Ende führte, während über die Ersteren die Könige der Insel Atlantis herrschten, welche, wie ich bemerkt habe, einst größer war als Libyen und Asien zusammen, jetzt aber durch Erderschütterungen untergegangen ist und dabei einen undurchdringlichen Schlamm zurückgelassen hat, welcher sich denen, [\[109 St.3 A\]](#) die mit dem Schiff auf das jenseitige Meer hinausfahren wollen, als Hindernis ihres weiteren Vordringens entgegenstellt. Ein Bild nun der vielen ungrischen Völker und sämtlicher Hellenenstämme, welche es damals gab, wird das Verfolgen unserer Erzählung im Einzelnen, wie es gerade die Gelegenheit mit sich bringt, entrollen, die Verhältnisse der alten Athener und ihrer Gegner, mit denen sie Krieg führten, das heißt die Macht und die Staatseinrichtungen von

beiden, dagegen ist es nötig sogleich vorzuschicken. Unter ihnen selber aber verdient die Schilderung der hiesigen Zustände den Vorrang.

Die Götter nämlich verteilten einst [B] die ganze Erde nach ihren einzelnen Gegenden unter sich, und zwar ohne Streit, denn es würde keinen vernünftigen Sinn haben anzunehmen, dass die Götter nicht gewusst haben sollten, was einem jeden von ihnen zukäme, oder aber, dass einige von ihnen das, was sie vielmehr als anderen zustehend erkannt, dennoch diesen abzustreiten und in ihren eigenen Besitz zu bringen versucht hätten. Durch richtig bestimmte Verteilung also erhielten sie was ihnen lieb war, und wählten hiernach ihre Wohnsitze, und nachdem dies geschehen war, so zogen sie uns als ihre Besitztümer und Pfleglinge auf wie die Hirten ihre Herden, [C] nicht so jedoch, dass sie mit körperlicher Gewalt unsere Körper lenkten, wie die Hirten ihr Vieh mit Schlägen, sondern sie führten und leiteten das ganze Menschengeschlecht, als das lenksamste aller lebendigen Wesen, gleichsam nur wie mit einem Steuerruder vom Schiffshinterteile aus, indem sie sich vermöge ihrer Einsicht durch Überredung der Seelen bemächtigten. So nahmen denn nun, was andere Gegenden anlangt, andere Götter dieselben in Besitz und statteten sie aus. Hephästos aber und Athene hatten, so wie sie von Natur zusammengehören, teils als Geschwister von [D] väterlicher Seite her, teils wegen ihrer gleichen Liebe zur Wissenschaft und Kunst, so auch beide unser Land zum gemeinsamen Eigentum empfangen, weil dasselbe von Natur eine ihnen verwandte und angemessene Tüchtigkeit und Einsicht hervorzubringen geeignet war, und sie pflanzten daher wohlgeartete Männer als Eingeborene auf diesen Boden und legten darauf in ihren Geist die Anordnung der Staatsverfassung. Von diesen sind die Namen erhalten, ihre Taten aber wegen des Unterganges derer, die sie von ihnen übernommen, und der Länge der Zeit in Vergessenheit geraten. Denn das jedesmal übrig bleibende Geschlecht [D] pflegt, wie schon früher bemerkt wurde, das auf den Bergen lebende und der Schrift unkundige zu sein, welches bloß die Namen der Herrscher im Lande gehört hat und dazu etwas wenig von ihren Taten. Sie mussten sich daher damit begnügen, ihren Nachkommen diese Namen zu überliefern, die Tugenden und die Staatseinrichtungen ihrer Vorfahren aber kannten sie nicht, es sei denn einige dunkle Gerüchte über Einzelnes, und da sie überdies mitsamt ihren Abkömmlingen viele Geschlechter hindurch an dem Notwendigen Mangel litten und daher vielmehr auf die Befriedigung dieses Mangels [\[110 St.3 A\]](#) ihren Sinn richten mussten, so sprachen sie auch vielmehr hierüber miteinander und vernachlässigten das einst bei ihren Vorfahren und vor alters Geschehene. Denn die Erzählung alter Sagen und die Erforschung der Vorzeit tritt erst mit der Muße in den Staaten ein, wenn sie die Sorge um die Notdurft des Lebens bei Manchen als eine schon überwundene vorfindet, und nicht früher. Darum also sind uns die Namen der Alten ohne ihre Taten erhalten geblieben. Dies aber nehme ich daraus ab, weil Solon erzählte, [B] die ägyptischen Priester hätten über den damaligen Krieg dergestalt berichtet, dass sie jene alten Athener meistens mit allen denjenigen Namen benannten, nämlich mit dem des Kekrops, Erechtheus, Erichthonios, Erysichthon und den meisten anderen, wie ein jeder auch wirklich von den Vorgängern des Theseus im Umlauf ist, und ebenso sei es mit denen der Frauen gewesen. Und ebenso ist auch die Gestalt und das Bild der Göttin. Denn wie damals die Belange des Krieges Frauen und Männern gemeinsam waren, so sollen diesem Brauche entsprechend die damaligen Athene die gewappnete Göttin als Tempelbild geweiht haben, ein Beweis dafür, dass alle lebendigen Wesen, welche sich paarweise finden, weiblich und männlich, [C] von Natur imstande dazu sind, die beiden Geschlechtern zukommende Tüchtigkeit auch beiderseits gemeinschaftlich in Ausübung zu bringen.

Es wohnten nun damals in diesem Lande diejenigen Bürger, welche sich mit den Gewerben und mit dem Gewinne von den Früchten der Erde beschäftigten, das Geschlecht der Krieger aber, welches durch gottbegeisterte Männer gleich im Anfang von ihnen ausgesondert war, wohnte getrennt von ihnen, ausgerüstet mit allem, was zur Erziehung und Bildung erforderlich ist, und keiner von ihnen hatte ein ausschließliches Eigentum, [D] sondern alle sahen alles als ihnen gemeinsam an, so wie sie denn auch über den erforderlichen Unterhalt hinaus irgendetwas von den übrigen Bürgern anzunehmen verschmähten, und überhaupt alle diejenigen Bestrebungen verfolgten, welche gestern den bloß vorausgesetzten Wächtern zugeschrieben wurden.

Aber auch was sodann in Betreff unseres Landes erzählt wurde, ist glaubwürdig und wahr, zuerst, dass sich damals seine Grenzen bis an den Isthmos und gegen das übrige Festland bis [E] zu den Höhen des Kitäron und Parnes ausgedehnt, und dass sich diese Grenzen dergestalt abwärts gezogen hätten, dass sie das Gebiet von Oropos zur Rechten hatten, zur Linken aber den Asopos vom Meere abgrenzten, sodann aber, dass an Fruchtbarkeit die ganze Erde von unserem Lande übertroffen wurde, weshalb denn dasselbe auch im Stande gewesen wäre, ein großes Heer von Einwohnern zu ernähren. Ein bedeutender Beweis aber für diese Güte des Bodens ist der Umstand, dass auch der gegenwärtige Überrest desselben in Ergiebigkeit an jeglicher Frucht und an Nahrung für jede Art Wesen es noch mit allen anderen Ländern aufnimmt, [\[111 St.3 A\]](#) damals aber gar trug er dies alles in Schönheit und reichlicher Fülle. Wie nun aber möchte dies als glaubwürdig erscheinen, nämlich in wie fern dies gegenwärtige Land mit Recht ein Überrest des damaligen heißen? Das Ganze, so wie es vom übrigen Festlande ab sich langhin in das Meer erstreckt, liegt da, wie ein Vorgebirge, denn das Meeresbecken, welches dasselbe umgibt, ist voll an Küsten von großer Tiefe, und da nun viele bedeutende Überschwemmungen während der neuntausend Jahre stattgefunden haben, denn so viele sind ja deren seit jener Zeit bis auf die gegenwärtige verstrichen, so hat die Erde, welche während dieser Zeit und unter diesen Einwirkungen von den Höhen herabgeschwemmt wurde, [B] nicht, wie in anderen Gegenden, einen Damm, welcher der Rede wert wäre, aufgeworfen, sondern wurde jedesmal herumgeschwemmt und ist so in der Tiefe verschwunden. So sind denn, wie es auch bei kleinen Inseln zu geschehen pflegt, im Vergleich zu dem damaligen Lande in dem gegenwärtigen gleichsam wie von einem durch Krankheit dahingeschwundenen Körper nur noch die Knochen übrig geblieben, indem die Erde, soweit sie fett und weich war, rings herum abgezehrt und nur das magere Gerippe des Landes zurückgelassen ist. Damals aber, als es noch unversehrt war, [C] waren seine Berge hoch und mit Erde bedeckt, und ebenso waren seine Ebenen, welche jetzt als Steinboden bezeichnet werden, voll fetter Erde, auch trug es vieles Gehölz auf den Bergen, von welchem es auch jetzt noch deutliche Spuren gibt. Denn von den Bergen bieten zwar einige jetzt nur noch den Bienen Nahrung dar, es ist aber noch nicht gar lange Zeit her, als noch Dächer, welche aus den Bäumen verfertigt waren, die man dort als Sparrenholz für die größten Gebäude fällte, unversehrt dastanden. Es gab aber auch noch viele andere hohe Bäume, und zwar Fruchtbäume, und für die Herden brachte das Land unglaublich reiche Weide hervor. Ferner [D] genoss es einer jährlichen Bewässerung vom Zeus, und verlor dieselbe auch nicht wieder, wie jetzt, wo sie von dem dünnen Fruchtboden ins Meer abfließt, sondern wie es damals denselben reichlich besaß, so sog es auch den Regen in ihn ein und bewahrte denselben eingesogen in Tonerde auf, indem es das gesammelte Wasser von den Höhen in die Tiefen hinabfließen ließ, und bereitete so an allen Orten reichhaltige Quellen und Flüsse, von denen auch noch jetzt da, wo einst ihre Ursprünge waren, heilige Merkzeichen für die Wahrheit meiner gegenwärtigen Erzählung über unser Land geblieben sind.

So war nun das übrige [E] Land von Natur beschaffen und wurde auch in gehöriger Weise angebaut von Ackerleuten, die in Wahrheit diesen Namen verdienten und sich eben nur hiermit beschäftigten und dabei pflichteifrig und von tüchtigem Schlage waren, so wie ihnen denn auch der schönste Boden und Wasser in reicher Fülle und in der Luft die trefflichste Mischung der Jahreszeiten zuteil geworden war. Die Stadt aber war in der damaligen Zeit auf folgende Weise angelegt. Die Burg insbesondere bot damals einen ganz anderen Anblick als jetzt. Denn inzwischen hat eine besonders regnerische Nacht [\[112 St.3 A\]](#) die Erde rings herum aufgelockert und von ihr weggespült, indem zugleich Erdbeben und eine gewaltige Wasserflut, die dritte vor der Zerstörung zu Deukalions Zeit, entstanden waren. Sodann zog sich ihre Ausdehnung in früherer Zeit bis zum Eridanos und Ilissos hinab, fasste die Pnyx in sich und hatte der Pnyx gegenüber den Berg Lykabettos zur Grenze, auch war die ganze Höhe mit Erde bedeckt und mit wenigen Ausnahmen eben auf ihrer Oberfläche. Es wurde aber die Gegend außerhalb [B] derselben, unmittelbar unter ihren Abhängen, von den Handwerkern und denjenigen Landleuten, welche den nahe gelegenen Acker bebauten, bewohnt, die Höhe selbst aber war um das Heiligtum der Athene und des Hephästos herum von dem Geschlecht der Krieger gesondert für

sich in Besitz genommen, indem sie dasselbe wie den Garten eines gemeinsamen Hauses mit einer einzigen Mauer umgeben hatten. Sie bewohnten nämlich den nördlichen Teil der Burg, wo sie mit gemeinschaftlichen Häusern und Speisesälen für den Winter und überhaupt mit allem, was in ihrem Gemeinwesen zur Einrichtung von Gebäuden für sie selbst und die Priester erforderlich war, ausgerüstet waren, jedoch nicht mit Gold und Silber, [C] denn dessen bedienten sie sich niemals in irgendwelcher Art, und wie sie vielmehr überhaupt zwischen Übermut und unfreiem Sinne den Mittelweg befolgten, so waren auch ihre Wohnungen von mäßig guter Einrichtung, in denen sie selbst und auch noch ihre Kindeskinde alt wurden, und wie das eine Geschlecht stets dem anderen ähnlich war, so übergab es ihm dieselben auch immer in dem gleichen Zustande. Was aber den südlichen Teil der Burg anlangt, so gebrauchten sie denselben zu dem gleichen Zwecke, wenn sie, wie dies im Sommer zu geschehen pflegte, ihre Gärten, Übungsplätze und Speisesäle verließen. Es gab ferner damals nur einen einzigen Brunnen an der Stelle, wo jetzt die Burg steht, nach dessen Versiegen in Folge von Erdbeben noch die kleinen Wässerchen von ihm übrig geblieben sind, welche sich rings um sie herumziehen, er gewährte aber eine völlig zureichende Wassermenge für alle, die damals lebten, und besaß im Winter wie im Sommer das richtige Wärmeverhältnis. [D] In dieser Weise also wohnten sie dort, als Beschützer ihrer eignen Mitbürger, so wie frei gewählte Führer aller andern Hellenen, und wachten nach Möglichkeit dafür, dass die Zahl ihrer eigenen kriegstüchtigen Mitglieder, an Männern und Weibern, für ewige Zeiten dieselbe bleibe, welche auch damals bereits sich auf ungefähr zwanzigtausend belief.

Da sie nun also von solcher Beschaffenheit waren und etwa in der beschriebenen Weise ihren eigenen Staat, so wie ganz Griechenland, mit Gerechtigkeit lenkten, so waren sie in ganz Europa und Asien sowohl wegen ihrer Körperschönheit als auch ihrer mannigfachen geistigen [E*] Vorzüge angesehen, ja die namhaftesten unter allen damals lebenden Völkern. Doch nun will ich auch die Verhältnisse ans Licht stellen, wie sie bei ihren Gegnern bestanden und wie sie sich von Anfang an bei denselben entwickelten, wenn anders mich mein Gedächtnis nicht bei dem, was ich bereits als Knabe gehört habe, im Stiche lässt, um auch euch, meinen Freunden, die Kunde hiervon mitzuteilen.

Indessen muss ich [\[113 St.3 A\]](#) meinem Berichte noch die Bemerkung unmittelbar vorausschicken, dass ihr euch nicht etwa wundern möget, wenn ihr ungrischen Männern griechische Namen geben hört, denn ihr sollt den Grund davon erfahren. Da nämlich Solon ja diese Erzählung zu einem Gedichte zu verwenden bezweckte, so forschte er nach der Bedeutung der Namen, und da fand er nun, dass jene Ägypter, welche sie zuerst aufgezeichnet, sie in ihre eigene Sprache übersetzt hatten, und so nahm er seinerseits wieder den Sinn jedes Namens vor und schrieb ihn so nieder, wie er, in unsere Sprache übertragen, lautete. Und diese Aufzeichnungen [B] befanden sich denn auch bei meinem Großvater, und ich besitze sie noch, und sie sind von mir in meinen Knabenjahren sorgfältig durchgelesen worden. Wenn ihr daher eben solche Namen hört, wie hier zu Lande, so lasst euch das nicht Wunder nehmen, denn ihr wisst jetzt die Ursache davon. Von der langen Erzählung lautete der Anfang nun damals ungefähr folgendermaßen.

Wie im Obigen erzählt wurde, dass die Götter die ganze Erde unter sich teils in größere, teils in kleinere Teile verteilt und sich selber ihre Heiligtümer und Opferstätten gegründet hätten, so fiel auch dem Poseidon die Insel Atlantis zu, und er verpflanzte seine Sprösslinge, die er mit einem sterblichen Weibe erzeugt hatte, auf einen Ort der Insel von ungefähr folgender Beschaffenheit. Ziemlich in der Mitte der ganzen Insel, [C] jedoch so, dass sie an das Meer stieß, lag eine Ebene, welche von allen Ebenen die schönste und von ganz vorzüglicher Güte des Bodens gewesen sein soll. Am Rande dieser Ebene aber lag wiederum, und zwar etwa sechzig Stadien vom Meere entfernt, ein nach allen Seiten niedriger Berg. Auf demselben nun wohnte einer von den daselbst im Anfang aus der Erde entsprossenen Männern, namens Euenor, zusamt seiner Gattin Leukippe, und sie hatten eine einzige Tochter, Kleito, erzeugt. Als nun dies Mädchen in das Alter der Mannbarkeit gekommen war, starben ihr Mutter und Vater, Poseidon aber ward von Liebe zu ihr ergriffen und verband sich mit ihr. Er trennte auch den Hügel, auf welchem sie wohnte, rings herum [D] durch eine starke Umhegung ab, indem er mehrere kleinere und größere Ringe

abwechselnd von Wasser und von Erde umeinander fügte, und zwar ihrer zwei von Erde und drei von Wasser, alle von der Mitte der Insel gleichweit entfernt, wodurch denn der Hügel für Menschen unzugänglich wurde, denn Schiffe und Schiffahrt gab es damals noch nicht. Für [E] seine Zwecke aber stattete er die in der Mitte liegende Insel, wie es ihm als einem Gotte nicht schwer war, mit allem Nötigen aus, indem er zwei Wasserquellen, den einen warm und den andern kalt, dergestalt, dass sie aus einer gemeinsamen Quelle flossen, aus der Erde emporsteigen und mannigfache und reichliche Frucht aus ihr hervorgehen ließ. An männlicher Nachkommenschaft aber erzeugte er fünf Zwillingspaare und zog sie auf, zerlegte sodann die ganze Insel Atlantis in zehn Landgebiete und teilte von ihnen dem Erstgeborenen [\[114 St.3 A\]](#) des ältesten Paares den Wohnsitz seiner Mutter und das umliegende Gebiet, als das größte und beste, zu und bestellte ihn auch zum König über die anderen Söhne, aber auch diese machte er zu Herrschern, indem er einem jeden die Herrschaft über viele Menschen und vieles Land verlieh. Auch legte er allen Namen bei, und zwar dem ältesten und Könige den, von welchem auch die ganze Insel und das Meer, welches ja das atlantische heißt, ihre Benennungen empfangen, nämlich Atlas ward dieser erste damals herrschende König geheißen. Dem nach ihm geborenen Zwilling Bruder ferner, welcher den äußersten Teil der Insel, [B] von den Säulen des Herakles bis zu der Gegend welche jetzt die gadeirische heißt und von der damals so genannten diese Bezeichnung empfangen hat, als seinen Anteil erhielt, gab er in der Landessprache den Namen Gadeiros, welcher auf Griechisch Eumelos lauten würde und auch jene Benennung des Landes hervorrufen sollte. Von dem zweiten Paare sodann nannte er den einen Ampheres und den andern Euämon, von dem dritten den erstgeborenen Mnaseas und den folgenden Autochthon, von dem vierten den ersten Elasippos und den zweiten Mestor, von dem fünften endlich empfing der Frühergeborne den Namen Azaes und der Letztgeborne den Namen Diaprepes. Diese alle nun samt ihren Abkömmlingen wohnten hier viele Generationen hindurch und beherrschten auch noch viele andere [C] Inseln des Meeres, überdies aber, wie schon vorhin bemerkt wurde, auch noch die diesseits, nach uns zu wohnenden bis nach Ägypten und Tyrrenien hin.

Vom Atlas nun stammte ein zahlreiches Geschlecht, welches auch in seinen übrigen Gliedern hochgeehrt war, namentlich aber dadurch, dass der jedesmalige König die königliche Gewalt immer dem ältesten seiner Söhne überlieferte, viele Geschlechter hindurch sich den Besitz dieser Gewalt und damit eines Reichtums von solcher Fülle bewahrte, wie er wohl weder zuvor in irgend einem Königreiche bestanden hat, noch so leicht künftig wieder bestehen wird, und war mit allem [D] versehen, was in der Stadt und im übrigen Lande herbeizuschaffen nötig war. Denn vieles wurde diesen Königen von auswärtigen Ländern her in Folge ihrer Herrschaft zugeführt, das Meiste aber bot die Insel selbst für die Bedürfnisse des Lebens dar, zunächst alles, was durch den Bergbau gediegen oder in schmelzbaren Erzen hervorgegraben wird, darunter auch die Gattung, welche jetzt nur noch ein Name ist, damals aber mehr als dies war, nämlich die des Goldkupfererzes, welches an vielen Stellen der Insel aus der Erde gefördert und unter den damals lebenden Menschen nächst dem Golde am höchsten geschätzt ward. Ferner brachte sie alles, [E*] was der Wald zu den Arbeiten der Handwerker darbietet, in reichem Maße hervor und nährte reichlich wilde und zahme Tiere. Sogar die Gattung der Elefanten war auf ihr sehr zahlreich, denn nicht bloß für die übrigen Tiere insgesamt, welche in Sümpfen, Teichen und Flüssen, so wie die, welche auf den Bergen [\[115 St.3 A\]](#) und welche in den Ebenen leben, war reichliches Futter vorhanden, sondern in gleichem Maße für diese Tiergattung, welche die größte und gefräßigste von allen ist. Was überdem die Erde jetzt nur irgend an Wohlgerüchen nährt, sei es von Wurzeln oder Gras oder Hölzern oder hervorquellenden Säften oder Blumen oder Früchten, das alles trug und hegte die Insel vielfältig, nicht minder den Wein und das Getreide, dessen wir zur Nahrung bedürfen, und alle, deren wir uns sonst zur Speise bedienen und deren Arten wir mit dem Namen der Gemüse bezeichnen, ferner die, welche baumartig wächst und Trank und Speise und Salböl [B] liefert, ferner die schwer aufzubewahrende Frucht der Obstbäume, welche uns zur Freude und zur Erheiterung geschaffen ist, und was wir zum Nachtsch aufzutragen pflegen als erwünschte Reizmittel des angefüllten Magens für die Übersättigten, dies alles brachte die Insel,

die damals durchweg in der Sonne lag, in vortrefflicher und bewundernswerter Gestalt und in der reichsten Fülle hervor. Indem nun Atlas und seine Nachkommen dies alles aus der Erde empfangen, gründeten sie Tempel, Königshäuser, Häfen und Schiffswerften, und richteten auch das ganze übrige Land ein, [C] wobei sie nach folgender Anordnung verfahren.

Zuerst schlugen sie Brücken über die Ringe von Wasser, welche ihre alte Mutterstadt umgaben, um sich so einen Weg von und zu der Königsburg zu schaffen. Dieselbe errichteten sie nämlich gleich im Anfange eben auf jenem Wohnsitze des Gottes und ihrer Vorfahren, und so empfing sie der Eine von dem Anderen, indem ein jeder ihre Ausstattung erweiterte und nach Kräften seinen Vorgänger darin überbot, bis sie denn endlich diesen ihren Wohnsitz durch die Größe und Schönheit ihrer Werke zu einem staunenswerten Anblicke gemacht hatten. Zuerst nämlich gruben sie einen Kanal von drei Plethren Breite, hundert Fuß [D] Tiefe und fünfzig Stadien Länge vom Meere aus bis zu dem äußersten Ringe hin, und machten so eine Einfahrt vor der See in denselben wie in einen Hafen möglich, indem sie die Einmündung in ihn weit genug zum Einlaufen für die größten Schiffe brachen. Sodann durchbrachen sie aber auch die Kreissäue von Erde, welche die Wasserringe voneinander trennten, unterhalb der Brücken in einer solchen Breite, dass für einen Dreiruderer die Durchfahrt von dem einen neben den anderen möglich wurde, und überbrückten dann wieder den Durchstich, so dass die Schifffahrt hier eine unterirdische war, die Ränder der Erdwälle hatten nämlich [E] eine Höhe, welche hinlänglich über das Meer emporragte. Es war aber der weiteste von den Ringen, welche einst aus dem Meere gebildet waren, drei Stadien breit, und ebenso der zunächst auf ihn folgende Wallring, von den beiden nächsten Ringen aber der aus Wasser bestehende zwei, und ebenso war ihm wiederum der aus Erde aufgehäufte an Breite gleich, endlich der unmittelbar um die Insel herumlaufende ein Stadium, und die Insel selbst, auf welcher [\[116 St.3 A\]](#) die Königsburg stand, hatte fünf Stadien im Durchmesser. Diese selbst nun umgaben sie rings herum, und ebenso die Ringe und die Brücke, welche ein Plethron breit war, von beiden Seiten mit je einer steinernen Mauer, und errichteten bei den Brücken nach beiden Seiten hin Türme und Tore gegen die Durchfahrten vom Meere zu. Die Steine dazu aber, welche teils weiß, teils schwarz und teils rot waren, brachen sie unten an den Abhängen der in der Mitte gelegenen Insel rings herum, und ebenso unten an den Wallrändern nach außen und nach innen zu, und dadurch, dass sie sie dort herauschlugen, erlangten sie zugleich innerhalb derselben auf beiden Seiten Höhlungen zu Schiffsarsenalen, [B] welche den Felsen selber zur Decke hatten. Auch andere Gebäude errichteten sie aus jenen Steinen, und zwar teils einfarbige, teils auch bunte, indem sie sie aus verschiedenfarbigen Steinen zum Genuss für das Auge zusammensetzten und denselben dadurch ihren natürlichen Reiz gaben. Die Mauer endlich, welche um den äußeren Wall herumlief, fassten sie ihrem ganzen Umfange nach mit Erz ein, indem sie dasselbe gleichsam wie ein Salböl anwandten, die um den inneren aber umschmolzen sie mit Zinn, endlich die Burg selbst mit Goldkupfererz, welches einen feuerähnlichen Glanz hatte.

Die königliche Wohnung innerhalb der Burg selbst aber war folgendermaßen eingerichtet. Inmitten der letzteren befand sich ein der Kleito und [C] dem Poseidon geweihter Tempel, welcher nur von den Priestern betreten werden durfte und mit einer goldenen Mauer umgeben war, derselbe, in welchem sie einst das Geschlecht der zehn Fürsten erzeugt und hervorgebracht hatten. Dahin schickte man auch jedes Jahr aus allen zehn Landgebieten die Erstlinge als Opfer für einen jeden von diesen. Ferner stand dort ein besonderer Tempel des Poseidon, von einem Stadium Länge, drei Plethren an Breite und von einer Höhe, wie sie einen dem entsprechenden Anblick gewährte, hatte aber ein etwas barbarisches Ansehen. Den ganzen Tempel nun überzogen sie von außen mit Silber, mit Ausnahme der Zinnen, [D] die Zinnen aber mit Gold. Was aber das Innere anbetrifft, so konnte man die elfenbeinerne Decke ganz mit Gold, Silber und Goldkupfererz verziert sehen, alles andere aber an Mauern, Säulen und Estrichen überkleideten sie mit Goldkupfererz. Auch stellten sie goldene Bildsäulen darin auf, nämlich den Gott selber, wie er, auf seinem Wagen stehend, sechs geflügelte Rosse lenkt, und der seinerseits so groß gebildet war, dass er mit dem Haupte die Decke berührte, rings um ihn herum aber die hundert Nereiden auf Delphinen, denn so viel, glaubte man damals, dass ihrer seien, außerdem

befanden sich aber auch noch viele andere Bildwerke als Weihgeschenke [E] von Privatleuten im Tempel. Außerhalb aber standen rings um denselben die Bildsäulen von allen insgesamt, nämlich von den zehn Königen selbst und ihren Weibern und allen, welche von ihnen entsprossen waren, und viele andere große Weihgeschenke von den Königen wie von Privatleuten teils aus der Stadt selbst, teils aus allen von ihnen beherrschten Gebieten außerhalb derselben. Auch der Altar entsprach [\[117 St.3 A\]](#) an Größe sowie an Arbeit dieser Ausstattung, und ebenso war auch die königliche Wohnung ebenso sehr der Größe der Herrschaft, wie andererseits dem auf die Heiligtümer verwandten Schmucke angemessen. Von den beiden Quellen aber, sowohl der von kaltem als der von warmem Wasser, welche dessen eine reiche Fülle enthielten und beide dasselbe an Wohlgeschmack und Güte zum Gebrauche in ganz bewundernswerter Vortrefflichkeit darboten, zogen sie Nutzen, indem sie Gebäude und Baumpflanzungen, wie sie zu den Wassern sich schickten, rings umher anlegten und ferner Wasserbehälter teils unter freiem Himmel, teils zu warmen Bädern für den Winter in bedeckten Räumen in der Umgebung einrichteten, und zwar deren besondere [B] für die Könige und besondere für die Untertanen, ferner noch andere für die Weiber und wieder für die Pferde und die übrigen Zugtiere, und einem jeden von diesen allen die ihm angemessene Ausstattung gaben. Das abfließende Wasser aber leiteten sie in den Hain des Poseidon, welcher Bäume von mannigfacher Art und von ganz vorzüglicher Höhe und Schönheit in Folge der Güte des Bodens umfasste, teils aber auch durch überbrückende Kanäle in die äußeren Ringe hinein. In der Nähe dieser Wasserleitungen wurden denn auch Heiligtümer vieler Götter, ferner viele Gärten und Übungsplätze angelegt, und zwar besondere für die auf den menschlichen Körper beschränkten Übungen und besondere für die mit dem Wagengespann aus jeder von beiden aus den Wällen bestehenden Inseln, und überdies besaßen sie auch [C] in der Mitte der größeren Insel eine ausgesuchte Rennbahn, welche ein Stadium breit und deren Länge in der ganzen Umrandung zum Wettkampfe für die Rosse eingerichtet war. Um dieselbe herum lagen auf beiden Seiten die Wohnungen für die Mehrzahl der Trabanten. Die zuverlässigeren unter ihnen aber hatten ihre Wache auf dem kleineren und näher an der Burg gelegenen Wallring, den vor allen anderen an Zuverlässigkeit ausgezeichneten endlich waren ihre Wohnungen auf der Burg selber um den Königspalast herum gegeben. Die Schiffsarsenale aber waren voll von Dreiruderern und von allem, was zu der Ausrüstung von Dreiruderern gehört, wovon alles [D] in reichem Maße in Bereitschaft gehalten wurde.

Solches war nun also die Ausrüstung der königlichen Wohnung. Wenn man aber die drei außerhalb derselben befindlichen Häfen hinter sich hatte, so traf man auf eine Mauer, welche vom Meere begann und im Kreise herumlief, von dem größten Ringe und zugleich Hafen aber überall fünfzig Stadien entfernt war und an derselben Stelle bei der Mündung des Kanals in das Meer wieder abschloss. Dieses Ganze aber war mit vielen und dicht gedrängten Wohnungen umgeben, und die Ausfahrt so wie der größte Hafen wimmelten von Schiffen und Kaufleuten, welche aus allen Gegenden [E] hierher kamen und bei Tage wie bei Nacht Geschrei, Getümmel und Getöse mannigfacher Art wegen ihrer großen Anzahl verursachten.

Über die Stadt und jenen einstigen Wohnsitz habe ich nun so ziemlich das, was mir damals erzählt wurde, mitgeteilt, nun muss ich aber auch noch versuchen, über die natürliche Beschaffenheit des übrigen Landes [\[118 St.3 A\]](#) und die Art seiner Verwaltung zu berichten. Zunächst nun wurde mir das Land im Ganzen als sehr hochgelegen und steil aus dem Meere aufsteigend geschildert, die Gegend um die Stadt her dagegen durchweg als eine Ebene, welche dieselbe umschloss, ihrerseits aber wieder rings herum von Bergen eingeschlossen wurde, die sich bis zum Meere hinabzogen, und zwar als eine ganz glatte und gleichmäßige Fläche, die in ihrer Gesamtausdehnung eine längliche Gestalt hatte, indem dieselbe nach der Seite zu dreitausend Stadien, in der Mitte aber vom Meere aufwärts zweitausend betrug. Von der ganzen Insel nämlich lag dieser Teil nach der Südseite zu, indem er sich von Norden nach Süden erstreckte. Die Berge aber, [B] welche ihn umgaben, wurden damals als solche gepriesen, welche an Menge, Größe und Schönheit alle jetzt vorhandenen übertrafen, indem sie viele Flecken mit einer reichen Zahl von Bewohnern, ferner Flüsse, Seen und Auen, welche allen möglichen zahmen und wilden Tieren hinreichendes Futter darboten, sowie Waldungen in sich fassten, welche in bunter Menge und in

der größten Mannigfaltigkeit aller Gattungen einen reichhaltigen Stoff zu den Arbeiten jeder Art, im Großen wie im Kleinen, lieferten. Auf diese Weise war die Ebene von der Natur ausgestattet, und viele Könige hatten an ihrer weiteren Ausstattung [C] gearbeitet. Zum größten Teile bildete sie nämlich bereits ein vollständiges Rechteck, wo es aber noch an der vollen Regelmäßigkeit dieser Gestalt fehlte, war ihr dieselbe dadurch gegeben worden, dass sie auf allen Seiten einen Graben herumgezogen hatten. Was mir nun von dessen Tiefe, Breite und Länge erzählt ward, das könnte unglaublich erscheinen für ein von Menschenhänden gearbeitetes Werk, es könnte unglaublich erscheinen, dass sie zu ihren vielen anderen Arbeiten auch noch diese von so gewaltiger Ausdehnung unternommen hätten, dennoch muss ich darüber berichten, wie ich es gehört habe. Nämlich ein Plethron tief ward er gegraben und [D] überall ein Stadion breit, und als er nun die ganze Ebene herumgezogen war, da ergab sich für ihn eine Länge von zehntausend Stadien. Er nahm auch die von den Bergen herabfließenden Wasser auf, und da er rings um die Ebene herumgeführt war und die Stadt auf beiden Seiten berührte, so ließ er dieselben auf folgende Weise ins Meer abfließen. Von seinem oberen Teile her wurden nämlich von ihm ungefähr hundert Fuß breite Kanäle in gerader Linie in die Ebene geleitet, welche wieder in den vom Meere aus gezogenen Kanal einmündeten und voneinander hundert Stadien entfernt waren. Auf ihnen brachten sie denn auch das Holz von den Bergen in die Stadt, aber auch alle anderen Landeserzeugnisse [E] holten sie zu Wasser heran, indem sie wieder Überfahrten aus den Kanälen in einander nach der Quere zu und ebenso nach der Stadt hin gruben. Auch ernteten sie in Folge dessen zweimal des Jahres ein, indem ihnen im Winter der Regen von des Zeus Gunst dazu verhalf, im Sommer aber die Bewässerung, welche das Land selber in sich trug, dadurch, dass sie sie aus den Kanälen herzu leiteten.

Was aber die Zahl der Bewohner anbetrifft, so bestand die Anordnung, dass in der Ebene an kriegstüchtigen Männern jedes Grundstück [\[119 St.3 A\]](#) einen Anführer zu stellen hatte. Die Größe eines jeden Grundstückes aber betrug gegen hundert Quadrat-Stadien, und die Zahl von ihnen allen sechzigtausend, auf den Gebirgen dagegen und im übrigen Lande zählte man eine unsägliche Menschenmenge, alle jedoch waren nach ihren Ortschaften und Flecken je einem dieser Grundstücke und Führer zugeteilt. Die Führer nun aber hatten die Verpflichtung zum Kriege ihrer sechs zusammen einen Kriegswagen zu stellen, so dass deren insgesamt zehntausend wurden, ferner ein jeder zwei Rosse und Reiter, dazu noch [B] ein Zweigespann ohne Sessel, welches mit einem Krieger bemannt war, der einen kleinen Schild trug und auch herabsteigend zu Fuße kämpfte, außer diesem Wagenkämpfer aber mit einem Lenker für die beiden Rosse, ferner zwei Schwerbewaffnete und an Bogen- und Schleuderschützen je zwei, und ebenso an Stein- und Speerwerfern ohne Rüstung je drei, auch vier Seeleute zur Bemannung von zwölfhundert Schiffen. So war das Kriegswesen in dem königlichen Staate angeordnet, in den andern neun Staaten aber auf verschiedene Weise, deren Erörterung zu lange Zeit in Anspruch nehmen würde.

[C] Die Verhältnisse der obrigkeitlichen Gewalt und der Staatswürden aber waren vom Anbeginn her folgendermaßen geordnet. Von den zehn Königen herrschte ein jeder in dem ihm übernommenen Gebiete von seiner Stadt aus über die Bewohner und stand über den meisten Gesetzen dergestalt, dass er strafte und hinrichten ließ wen immer es ihm gut dünkte. Die Herrschaft über sie selbst aber ward gegenseitig und gemeinschaftlich geführt nach den Anordnungen des Poseidon, wie es ein Gesetz ihnen überlieferte, welches von ihren Vorfahren auf eine Säule von Goldkupfererz eingegraben war, [D] die in der Mitte der Insel, nämlich im Heiligtum des Poseidon, stand. Hierher kamen sie denn auch abwechselnd bald jedes fünfte und bald jedes sechste Jahr zusammen, um der geraden und der ungeraden Zahl ein gleiches Recht angedeihen zu lassen, und berieten sich auf diesen Zusammenkünften teils über die gemeinsamen Angelegenheiten, teils hielten sie Nachforschung darnach, ob einer irgend eine Übertretung begangen hatte, und saßen darüber zu Gericht. Wenn sie aber zum Gerichte schritten, so gaben sie einander zuvor folgendes Unterpfand der Treue. Sie stellten unter den Stieren, die da frei im Heiligtume des Poseidon weideten, ganz allein ihrer zehn, [E] nachdem sie zu dem Gotte gebetet, dass es ihnen gelingen möge, das Opfertier, welches ihm genehm sei, zu fangen, eine Jagd ohne

Eisen bloß mit Knitteln und Stricken an, und denjenigen von den Stieren, welchen sie fingen, brachten sie oben auf die Säule hinauf und schlachteten ihn dort über jener Inschrift. Auf der Säule befand sich aber außer dem Gesetze noch eine Schwurformel, welche gewaltige Verwünschungen über diejenigen aussprach, welche ihm nicht gehorchten. Wenn sie nun so nach ihren Bräuchen beim Opfer dem Gotte alle Glieder des Stieres [\[120 St.3 A\]](#) geweiht hatten, so richteten sie einen Mischkessel zu und warfen in denselben für jeden einen Tropfen geronnenen Blutes, alles Übrige aber warfen sie ins Feuer, nachdem sie die Säule rings herum gereinigt hatten. Hierauf schöpften sie mit goldenen Trinkschalen aus dem Mischbecher, und während sie dann aus denselben die Spenden ins Feuer gossen, schwuren sie dabei, nach den Gesetzen auf der Säule zu richten und es zu strafen, wenn einer von ihnen zuvor einen Frevel begangen, und ebenso wiederum in Zukunft keine von jenen Vorschriften absichtlich zu verletzen und weder anders zu herrschen, noch einem andern Herrscher zu gehorchen, als dem, welcher nach den Gesetzen des Vaters [B] regierte. Nachdem ein jeder von ihnen dies für sich selbst und für sein Geschlecht gelobt hatte, trank er und weihte sodann die Becher für das Heiligtum des Gottes, und sodann wandten sie sich zum Mahle, um auch den Anforderungen ihres Körpers Genüge zu tun. Sobald es aber dunkel ward, und das Opferfeuer verglomm, dann kleideten sich alle sofort in ein blaues Gewand von der allerhöchsten Schönheit und so, bei der Glut der Eidesopfer auf der Erde sitzend, indem sie gänzlich das Feuer im Heiligtume auslöschten, empfingen und sprachen sie Recht bei der Nacht, wenn etwa der eine von ihnen den andern irgend einer Übertretung anklagte. Nach vollzogenem Urteil aber schrieben sie die Richtersprüche, [C] sobald es Tag ward, auf einer goldenen Tafel auf und weihten dieselbe samt jenen Gewändern zum Denkzeichen. Es gab aber noch viele andere Gesetze, welche die Rechte der Könige für einen jeden im Besonderen bestimmten, über allen jedoch stand dies, dass sie niemals gegen einander die Waffen führen, vielmehr einander insgesamt Hilfe leisten, wenn etwa einer von ihnen in irgend einer Stadt [D] das königliche Geschlecht auszurotten versuchte, und nach gemeinsamer Beratung, gleich wie ihre Vorfahren, ihre Beschlüsse über den Krieg und alle anderen Angelegenheiten fassen und ausführen, den Vorsitz und Oberbefehl dabei aber dem Geschlechte des Atlas überlassen sollten. Die Vollmacht, einen seiner Verwandten hinrichten zu lassen, sollte ferner einem Könige nicht zu Gebote stehen, es sei denn, dass über die Hälfte von den Zehn es genehmigt hätten.

Diese Macht von solcher Art und Ausdehnung, wie sie damals in jenen Gegenden bestand, führte der Gott, indem er sie zusammentreten ließ, nun auch gegen unser Land, wozu, [E] wie es heißt, ungefähr folgende Verhältnisse Anlass gaben. Viele Geschlechter hindurch, solange noch irgend die Natur des Gottes in ihnen wirksam war, waren sie den Gesetzen gehorsam und zeigten ein befreundetes Verhalten gegen das ihnen verwandte Göttliche. Denn sie besaßen wahrhafte und durchgehend große Gesinnungen, indem sie eine mit Klugheit gepaarte Sanftmut allen etwaigen Wechselfällen des Schicksals gegenüber, so wie gegen einander an den Tag legten, und da sie eben deshalb alles andere außer der Tugend für wertlos ansahen, so achteten sie alle vorhandenen Glücksgüter gering und betrachteten mit Gleichmut und [\[121 St.3 A\]](#) mehr wie eine Last die Masse ihres Goldes und ihrer übrigen Besitztümer und nicht kamen sie, berauscht von dem Schwelgen in ihrem Reichtum, so dass sie durch ihn die Herrschaft über sich selbst verloren hätten, zu Fall, sondern erkannten mit nüchternem Scharfblick, dass dies alles nur durch die gemeinsame Freundschaft im Verein mit der Tugend sein Gedeihen empfängt, durch den Eifer und das Streben nach ihm dagegen nicht bloß selber entschwindet, sondern auch jene mit sich zugrunde richtet. In Folge dieser Grundsätze und der fortdauernden Wirksamkeit der göttlichen Natur in ihnen gedieh ihnen denn das alles, was ich euch vorhin mitgeteilt habe. Als aber ihr Anteil am Wesen des Gottes durch die [B] vielfache und häufige Beimischung des Sterblichen in ihnen zu schwinden begann, und die menschliche Art überwog, da erst waren sie dem vorhandenen Reichtum nicht mehr gewachsen und entarteten und erschienen dem, welcher es zu erkennen vermochte, niedrig, indem sie von allem, was in Ehren zu stehen verdient, gerade das Schönste zu Grunde richteten, denen aber, die ein wahrhaft zur Glückseligkeit führendes Leben nicht zu erkennen imstande waren, schienen sie damals erst recht in aller Herrlichkeit und

Seligkeit dazustehen, als sie ungerechten Gewinn und ungerecht erworbene Macht im Überflusses besaßen. Der Gott der Götter aber, Zeus, welcher nach den Gesetzen herrscht und solches wohl zu erkennen vermag, [C] beschloss, als er ein treffliches Geschlecht so schmäzlich herunterkommen sah, ihnen Strafe dafür aufzuerlegen, damit sie, durch dieselbe zur Besinnung gebracht, zu einer edleren Lebensweise zurückkehrten. Er berief daher alle Götter an ihrem ehrwürdigsten Wohnsitz zusammen, welcher in der Mitte des Weltalls liegt und eine Überschau aller Dinge gewährt, welche je des Werdens teilhaftig wurden, und nachdem er sie zusammenberufen hatte, sprach er.

KRITON.

(De eo quod agendum est)

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke. Ersten Teiles zweiter Band, Dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[43 St.\]](#) SOKRATES: Wie, du kommst schon um diese Zeit, Kriton? Oder ist es nicht noch früh?

KRITON: Noch gar sehr.

SOKRATES: Welche Zeit wohl?

KRITON: Die erste Morgendämmerung.

SOKRATES: Da wundere ich mich, dass der Schließer des Gefängnisses dir aufmachen gewollt hat.

KRITON: Er ist schon gut bekannt mit mir, Sokrates, weil ich oft hierher komme. Auch hat es an Erkenntlichkeit meinerseits ihm gegenüber nicht gefehlt.

SOKRATES: Bist du eben erst gekommen oder schon lange?

KRITON: Schon ziemlich lange.

SOKRATES: Warum also hast du mich nicht gleich geweckt, sondern dich so still hingesetzt?

[B] KRITON: Nein, beim Zeus, Sokrates, wollte ich doch selbst lieber nicht so lange gewacht haben in solcher Betrübnis. Aber sogar dir habe ich schon lange verwundert zugesehen, wie sanft du schliefst und recht wohlbedächtig habe ich dich nicht geweckt, damit dir die Zeit noch recht sanft hingehe. Denn oft schon freilich auch sonst im ganzen Leben habe ich dich glücklich gepriesen deiner Gemütsart wegen, bei weitem aber am meisten bei dem jetzigen Unglück wie leicht und gelassen du es erträgst.

SOKRATES: Es wäre ja auch frevelhaft, o Kriton, mich in solchem Alter unwillig darüber zu gebärden, wenn ich endlich sterben muss.

KRITON: Werden [C] doch auch Andere, Sokrates, ebenso bejahrte von solchem Unglück betroffen, aber ihr Alter schützt sie nicht davor, sich nicht unwillig zu gebärden gegen das eintretende Geschick.

SOKRATES: Wohl wahr! Aber warum doch bist du so früh gekommen?

KRITON: Um dir eine traurige Botschaft zu bringen, Sokrates. Nicht dir, wie ich wohl sehe, aber mir und allen deinen Freunden traurig und schwer, und die ich, wie mich dünkt, ganz besonders am schwersten ertragen werde.

SOKRATES: Was doch für eine? Ist etwa das Schiff aus Delos zurückgekommen, nach dessen Ankunft ich sterben soll?

KRITON: Noch ist es zwar nicht hier, aber ich glaube doch, [D] es wird heute kommen, nach dem was Einige von Sunion gekommene berichten, die es dort verlassen haben. Aus dieser Nachricht nun ergibt sich, dass es heute kommt, und dass du also Morgen dein Leben wirst beschließen müssen.

SOKRATES: Also, o Kriton, Glück auf! Wenn es den Göttern so genehm ist, sei es so. Jedoch glaube ich nicht, [\[44 St.1 A\]](#) dass es heute kommt.

KRITON: Woher vermutest du das?

SOKRATES: Das will ich dir sagen. Ich soll doch an dem folgenden Tage sterben, nachdem das Schiff gekommen ist.

KRITON: So sagen wenigsten die darüber zu gebieten haben.

SOKRATES: Daher glaube ich nun nicht, dass es an dem jetzt anbrechenden Tage kommen wird, sondern erst an dem nächsten. Ich schließe das aber aus einem Traume, den ich vor einer kleinen Weile in dieser Nacht gesehen habe, und beinahe mag es sich recht gelegen gefügt haben, dass du mich nicht aufgeweckt hast.

KRITON: Und was träumte dir?

SOKRATES: Es kam mir vor, als ob eine schöne wohlgestaltete Frau mit weißen Kleidern angetan auf mich zukam, mich anrief [B] und mir sagte: O Sokrates, *möchtest du am dritten Tag in die heimatliche Phthia gelangen?*

KRITON: Welch ein sonderbarer Traum, o Sokrates!

SOKRATES: Deutlich gewiss, wie mich dünkt, o Kriton!

KRITON: Gar sehr, wie es scheint. Aber du wunderlicher Sokrates, auch jetzt noch folge mir und rette dich. Denn für mich ist es nicht nur ein Unglück wenn du stirbst, sondern außerdem, dass ich eines solchen Freundes beraubt werde, wie ich nie wieder einen finden kann. Es werden auch Viele glauben, die mich und dich nicht genau kennen, dass, ob ich schon im Stande gewesen wäre dich zu retten, [C] wenn ich einiges Geld aufwenden gewollt, ich es doch verabsäumt hätte. Und was für einen schlechteren Ruf könnte es wohl geben, als dafür angesehen sein, dass man das Geld höher achte als die Freunde. Denn das werden die Leute nicht glauben, dass du selbst nicht weggehen gewollt habest, wenn wir alles dazu getan.

SOKRATES: Aber du guter Kriton, was soll uns doch die Meinung der Leute so sehr kümmern? Denn die Besseren, auf welche es eher lohnt Bedacht zu nehmen, werden schon glauben, es sei so gegangen wie es gegangen ist.

KRITON: Aber [D] du siehst doch nun, Sokrates, dass es nötig ist auch um der Leute Meinung sich zu kümmern. Eben das gegenwärtige zeigt ja genug, dass die Leute wohl vermögen nicht ein kleines Übel nur zuzufügen, sondern wohl das größte, wenn Jemand bei ihnen verleumdet ist.

SOKRATES: Möchten sie nur, o Kriton, das größte Übel zuzufügen vermögen, damit sie auch das größte Gut vermöchten. Das wäre ja vortrefflich! Nun aber vermögen sie keines von beiden. Denn weder vernünftig noch unvernünftig können sie machen, sondern sie machen nur was sich eben trifft.

KRITON: Das mag immer so sein. Dies aber, Sokrates, sage mir, ob du auch nicht etwa um mich besorgt bist, und um die anderen Freunde, dass nicht wenn du von hier weggingest, die Angeber uns Handel anrichten, weil wir dir heimlich fortgeholfen hätten, und wir dann entweder unser ganzes Vermögen dran geben müssten, oder doch vieles Geld, und vielleicht noch sonst etwas dazu erleiden. Denn wenn du dergleichen etwas fürchtest, [\[45 St.1 A\]](#) das lass gut sein. Uns gebührt es ja wohl, über deiner Rettung diese Gefahr auf uns zu nehmen, und wenn es sein müsste, eine noch größere. Also folge mir, und tue nicht anders.

SOKRATES: Auch darum bin ich besorgt, auch noch um vieles andere.

KRITON: Also weder dieses befürchte. Denn zuerst ist es nicht einmal viel Geld, wofür Einige dich retten und von hier wegführen wollen. Und dann, siehst du nicht diese Angeber, wie wohlfeil sie sind, und wie gar nicht viel Geld für sie nötig sein würde? Für dich also, glaube ich, würde auch mein Geldvorrat hinreichend sein. Wenn du aber etwa aus Vorsorge für mich nicht leiden wolltest, dass ich von dem meinigen [B] aufwendete, so sind hier die Gäste aus der Fremde bereit es auszulegen. Ja einer hat ausdrücklich hierzu eine hinreichende Summe zur Stelle gebracht, Simmias von Thebai. Auch Kebes ist bereit und gar viele andere. So dass, wie gesagt, weder aus dieser Besorgnis du es aufgeben darfst dich zu retten, noch auch, was du vor Gericht sagtest, dir hinderlich sein muss, dass du nämlich nach deiner Auswanderung von hier nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst. Denn an gar vielen Orten auch anderwärts wohin du nur kämest, würde man dich gern sehen, wolltest du aber [C] nach Thessalien gehen, so habe ich dort Gastfreunde, die dich sehr wert achten und dir solche Sicherheit genug gewähren würden, dass dir Niemand etwas anhaben dürfte in Thessalien. Ferner Sokrates, dünkt mich auch nicht einmal recht zu sein, dass du darauf beharrest dich selbst preis zu geben, da du dich retten kannst, und selbst betreibst, dass es so mit dir werde, wie nur deine Feinde es betreiben könnten und betrieben haben, welche dich verderben wollen. Überdies dünkst du mich, deinen eignen Söhnen untreu zu sein, die du [D] ja auferziehen und ausbilden könntest, nun aber sie verlässt und davon gehst, so dass es ihnen, was dich anlangt, ergehen wird wie es sich trifft. Es wird sie aber wahrscheinlich so treffen, wie es Waisen zu ergehen pflegt im Waisenstande. Denn entweder solltest du keine Kinder erzeugt haben, oder auch treulich aushalten bei ihrer Erziehung und Ausbildung. Du aber scheinst nur das Bequemste zu erwählen, und solltest doch [E] was ein tüchtiger und tapferer Mann wählen würde, nur das wählen, da du ja behauptest dein ganzes Leben hindurch dich der Tugend befleißigt zu haben. Wie denn auch ich, für dich und für uns deine Freunde, mich schäme, dass es fast das Ansehen hat, als ob diese ganze Geschichte mit dir nur durch eine Feigheit von unserer Seite so geschehen sei, sowohl die Einlassung der Klage, dass du dich vor Gericht gestellt hast, da es dir frei stand dich nicht zu stellen, als auch der ganze Rechtshandel selbst, wie er ist geführt worden, und nun gar dieses Ende, recht das lächerlichste von der Geschichte, wird uns nur aus Feigheit [\[46 St.1 A\]](#) ergangen zu sein scheinen, die wir dich nicht gerettet haben, noch du dich selbst, da es gar wohl möglich gewesen wäre, und auch ausführbar, wenn wir nur irgendetwas nutz waren. Dies also, o Sokrates, sieh wohl zu, dass es nicht außer dem Unglück auch zur Schande gereiche dir wie uns. Also berate dich! Oder es ist vielmehr nicht einmal mehr Zeit sich zu beraten, sondern sich beraten zu haben. Und es gibt nur einen Rat. Denn in der nächsten Nacht muss dies alles geschehen sein, oder, wenn wir zaudern, [B] ist es unausführbar und nicht mehr möglich. Also auf alle Weise, Sokrates, folge mir, und tue nicht anders.

SOKRATES: Deine Sorge um mich, du lieber Kriton, ist viel wert, wenn sie nur irgend mit dem Richtigen bestehen könnte, wo aber nicht, so ist sie je dringender um desto peinlicher. Wir müssen also erwägen ob dies wirklich tunlich ist oder nicht. Denn nicht nur jetzt, sondern schon immer habe ich ja das an mir, dass ich nichts anderem von mir gehorche, als den Gründen, die sich mir [C] bei den Untersuchungen als die besten zeigten. Das aber was ich schon ehemals in meinen Reden ausgesprochen habe, kann ich ja nun nicht verwerfen, weil mir dieses Schicksal geworden ist, sondern jene Reden erscheinen mir noch ganz als dieselben, und ich schätze und ehre sie noch ebenso wie vorher. Wenn wir also nicht bessere als diese, jetzt vorzutragen haben, so wisse nur, dass ich dir nicht nachgeben werde, und wenn auch die Macht der Menge noch mehr als schon geschieht, um uns wie Kinder zu erschrecken, Gefangenschaft und Tod [D] auf uns los ließe und Verlust des Vermögens. Wie können wir also dies recht zu unserer Befriedigung untersuchen? Wenn wir zuerst den Satz aufnehmen wegen der Meinung, von dem du sprichst, ob wohl für jeden Fall gut gesagt war oder nicht, dass man auf einige Meinungen zwar achten müsse, auf andere aber nicht? Oder ob es zwar bevor ich sterben sollte, gut gesagt war, nun aber offenbar geworden ist, dass es nur obenhin des Redens wegen gesagt, in der Tat aber nichts war als [E] Scherz und Geschwätz? Ich meines Teils habe Lust, Kriton, dies mit dir gemeinschaftlich zu untersuchen, ob diese Rede mir jetzt etwa wunderlicher erscheinen wird, nun es so mit mir

steht, oder noch ebenso, und dem gemäß wollen wir sie entweder gehen lassen oder ihr gehorchen. So aber, glaube ich, wurde sonst immer von denen behauptet, die etwas zu sagen meinten, wie ich jetzt eben sagte, dass von den Meinungen, welche die Menschen hegen, man einige zwar sehr hoch achten müsse, andere aber nicht. Sprich nun, Kriton, hei den Göttern, dünkt dich dies nicht gut gesagt zu sein? Denn du bist doch menschlichem Ansehen nach fern davon morgen [\[47 St.1 A\]](#) sterben zu müssen, und das bevorstehende Schicksal könnte dich nicht berücken. Erwäge also, scheint dir das nicht gut gesagt dass man nicht alle Meinungen der Menschen ehren muss, sondern einige wohl, andere aber nicht? Und auch nicht aller Menschen, sondern einiger ihre wohl, Anderer aber nicht? Was meinst du? Ist das nicht gut gesagt?

KRITON: Gut.

SOKRATES: Nämlich doch die guten Meinungen soll man ehren, die schlechten nicht?

KRITON: Ja.

SOKRATES: Und die guten, sind das nicht die der Vernünftigen, die schlechten aber die der Unvernünftigen?

KRITON: Wie anders?

SOKRATES: [B] Also fürchten muss er auch nur den Tadel, und Freude haben nur an dem Lobe eines Einen, und nicht der Menge?

KRITON: Offenbar.

SOKRATES: Auf die Art also muss er zu Werke gehen und sich, zum Beispiel, üben und essen und trinken wie dieser Eine es gut findet, der Meister und Sachverständige, vielmehr als wie alle Andere insgesamt.

KRITON: So ist es.

SOKRATES: Wohl! [C] Ist er aber diesem Einen unfolgsam, und achtet seine Meinung und sein Lob gering, höher aber das der andern unkundigen Leute, wird ihm dann nichts Übles begegnen?

KRITON: Wie sollte es ihm nicht?

SOKRATES: Was ist nun wohl dieses Übel? worauf zielt es, und was trifft den Unfolgsamen?

KRITON: Seinen Leib offenbar, denn diesen zerrüttet er.

SOKRATES: Wohl gesprochen. Ist es nun nicht ebenso mit allem Andern, Kriton, damit wir nicht alles durchgehen, also auch mit dem gerechten und ungerechten, dem schändlichen und schönen, dem guten und bösen, worüber [D] wir eben jetzt beratschlagen, ob wir hierin der Meinung der Mehresten folgen und sie fürchten müssen, oder nur des Einen seiner, wenn es einen Sachverständigen hierin gibt, den man mehr scheuen und fürchten muss als alle anderen, welchem dann nicht folgend wir uns das verderben werden und verstümmeln, was eben durch das Recht besser wird, durch das Unrecht aber untergeht. Oder gibt es dergleichen nichts?

KRITON: Ja wohl, denke ich wenigstens, Sokrates.

SOKRATES: Wohlan denn! Wenn wir nun das, was durch das Ungesunde zerrüttet, durch das Gesunde aber gebessert wird, indem wir nicht [E] der Sachkundigen Meinung gehorchen, zerrüttet haben, lohnt es wohl noch zu leben nach dessen Zerrüttung? Dies ist aber doch wegen des Leibes? Oder nicht?

KRITON: Ja.

SOKRATES: Lohnt es nun wohl zu leben mit einem abgeschwächten und zerrütteten Leibe?

KRITON: Keineswegs.

SOKRATES: Wohlan, wie wurde wiederum hierüber gesprochen? Ein Mann der Leibesübungen treibt und sich dies zur Aufgabe macht, wird der wohl auf Jedermanns Lob und Tadel und Meinung achten, oder nur auf jenes allein, auf des Arztes oder des Turnmeisters?

KRITON: Auf jenes allein.

SOKRATES: Allein wenn jenes zerrüttet ist, soll es doch noch lohnen zu leben, was eben durch Unrechthandeln beschädigt wird durch Rechthandeln aber gewinnt? Oder halten wir das etwa für schlechter als den Leib, was es auch sei von dem unsrigen, worauf [\[48 St.1 A\]](#) Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sich beziehen?

KRITON: Keineswegs.

SOKRATES: Sondern für edler?

KRITON: Bei weitem.

SOKRATES: Also keineswegs, o Bester, haben wir das so sehr zu bedenken, was die Leute sagen werden von uns, sondern was der Eine, der sich auf Gerechtes und Ungerechtes versteht, und die Wahrheit selbst. So dass du schon hierin die Sache nicht richtig einleitest, wenn du vorträgst, wir müsstest auf die Meinung der Leute vom Gerechten, Schönen und Guten und dem Gegenteil Bedacht nehmen. Aber doch, könnte wohl jemand sagen, haben die Leute es ja in ihrer Gewalt uns zu töten.

KRITON: Offenbar freilich auch dieses, und so könnte es leicht Jemand sagen, o Sokrates.

[B] SOKRATES: Ganz wahr. Allein, du Wunderlicher, nicht nur dieser Satz selbst, den wir durchgenommen, erscheint mir wenigstens noch immer ebenso wie vorher, sondern betrachte nun auch diesen, ob er uns noch fest steht oder nicht, dass man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muss, sondern das gut leben.

KRITON: Freilich besteht der.

SOKRATES: Und dass das Gute mit dem gerecht und sittlich leben einerlei ist, besteht der oder besteht der nicht?

KRITON: Er besteht.

SOKRATES: Also von dem Eingestandenen aus müssen wir dieses erwägen, ob es gerecht ist, dass ich versuche von hier fortzugehen ohne dass die Athener mich fortlassen, oder nicht gerecht. Und wenn [C] es sich als gerecht zeigt, wollen wir es versuchen, wo nicht, es unterlassen. Die du aber vorbringst, o Kriton, die Überlegungen wegen Verlust des Geldes und des Rufs und Erziehung der Kinder, dass das nur nicht recht eigentlich Betrachtungen dieser Leute sind, die leichtsinnig töten und ebenso auch hernach gern wieder lebendig machten wenn sie könnten, alles ohne Vernunft, und dass nur nicht im Gegenteil für uns, da ja unsere Rede es so festsetzt, [D] gar nichts anderes zu überlegen ist, als wie wir eben sagten, ob wir gerecht handeln werden, wenn wir denen, welche mich von hier fortbringen wollen, Geld zahlen und Dank dazu, und wenn wir selbst, ihr mich fortbringt, und ich mich fortbringen lasse, oder ob wir nicht in Wahrheit unrecht handeln werden indem wir dies alles tun! Und wenn sich zeigt, wir können dies nur ungerechterweise ausführen, dass wir dann nur nicht jenes, ob wir sterben müssen, wenn ich hier bleibe und mich ruhig verhalte, oder was sonst erleiden, gar nicht in Anschlag bringen dürfen gegen das Unrecht handeln.

KRITON: Schön dünkt mich das gesagt, [E] Sokrates. Sieh aber, was wir tun wollen.

SOKRATES: Gemeinschaftlich, du Guter, wollen wir das überlegen, und hast du etwas einzureden, wenn ich rede, so rede ein, und ich will dir folgen. Wo aber nicht, so höre auf, mir immer dieselbe Rede zu wiederholen, ich solle wider der Athener Willen von hier fortgehen. Denn es ist mir ja wohl viel wert wenn du mich überredest dieses zu tun, nur nicht wider meinen Willen. Betrachte also den Anfang der Untersuchung ob er dir genützt, und suche das Gefragte zu beantworten [\[49 St.1 A\]](#) nach deiner besten Meinung.

KRITON: Das will ich versuchen.

SOKRATES: Sagen wir, man müsse auf gar keine Weise vorsätzlich unrecht tun? Oder auf einige zwar, nur auf andere nicht? Oder ist auf keine Weise das Unrechthandeln weder gut noch schön, wie wir oft ehemals übereingekommen sind, und auch jetzt eben gesagt worden? oder sind uns alle jene Behauptungen von ehemals seit diesen wenigen Tagen verschüttet? Und so lange, o

Kriton, haben wir, so bejahrte Männer, nicht gemerkt, dass wir im ernsthaftesten Gespräch miteinander, [B] doch nichts besser waren als die Kinder? Oder verhält es sich ja auf alle Weise so, wie wir damals sagten, die Leute mögen es nun annehmen oder nicht, und es mag uns nun deshalb noch härter ergehen als jetzt, oder auch besser, das Unrecht tun ist doch dem, der es tut schädlich und schändlich auf alle Weise? Wollen wir dies sagen oder nicht?

KRITON: Das wollen wir.

SOKRATES: Auf keine Weise also soll man unrecht tun?

KRITON: Nein freilich.

SOKRATES: Also auch nicht der, dem Unrecht geschehen ist, darf wieder unrecht tun, wie die meisten glauben, [C] wenn man doch auf keine Weise unrecht tun darf?

KRITON: Es scheint nicht.

SOKRATES: Und wie doch? Darf man misshandeln, oder nicht?

KRITON: Man darf es wohl nicht, Sokrates.

SOKRATES: Aber wie, wieder misshandeln, nachdem man schlecht behandelt worden, ist das wie die meisten sagen, gerecht oder nicht?

KRITON: Auf keine Weise.

SOKRATES: Denn Jemanden schlecht behandeln ist nicht unterschieden vom unrecht tun.

KRITON: Wahr gesprochen.

SOKRATES: Also weder wiederbeleidigen darf man, noch irgendeinen Menschen misshandeln, und wenn man auch was es immer sei von ihm erleidet. [D] Und siehe wohl zu, Kriton, wenn du dies eingestehst, dass du es nicht gegen deine Meinung eingestehst. Denn ich weiß wohl, dass nur Wenige dieses glauben und glauben werden. Welche also dies annehmen, und welche nicht, für die gibt es keine gemeinschaftliche Beratschlagung, sondern sie müssen notwendig einander gering achten, wenn einer des andern Entschließungen sieht. Überlege also auch du recht wohl, ob du Gemeinschaft mit mir machst, und dies auch annimmst, und wir hiervon unsere Beratung anfangen wollen, dass niemals weder beleidigen [E] noch wiederbeleidigen recht ist, noch auch wenn einem übles geschieht sich dadurch helfen, dass man wieder übles zufügt, oder ob du abstehest und du keinen Teil haben willst an diesem Anfang. Ich meines Teils habe schon immer dieses angenommen und auch jetzt noch. Du aber, nimmst du irgendetwas anderes an, so sprich und trage es vor, bleibst du aber bei dem ehemaligen, so höre nun das Weitere.

KRITON: Allerdings bleibe ich dabei, und nehme es mit dir an. Also sage.

SOKRATES: Ich sage also hierauf weiter, oder vielmehr ich frage, ob, was Jemand jemanden billiges versprochen hat, er auch leisten müsse, oder ob er betrügen dürfe?

KRITON: Leisten muss er es.

SOKRATES: Von hier aus nun schaue um. Wenn wir ohne die Stadt [\[50 St.1 A\]](#) zu überreden von hier weggehen, ob wir dann jemanden schlecht behandeln, und zwar die, welchen es am wenigsten geschehen sollte, oder ob nicht? Und ob wir an dem halten, was wir billiges versprochen haben, oder ob nicht?

KRITON: Darauf weiß ich nicht zu antworten, Sokrates, was du fragest, denn ich verstehe es nicht.

SOKRATES: Erwäge es denn so. Wenn indem wir von hier davon laufen wollten, oder wie man dies sonst nennen soll, die Gesetze kämen und das Gemeinwesen dieser Stadt, und uns in den Weg tretend fragten: Sage nur, Sokrates, was hast du im Sinne zu tun? Ist es nicht so, dass du durch diese Tat welche du unternimmst, uns [B] den Gesetzen und also dem ganzen Staat den Untergang zu bereiten gedenkst, soviel an dir ist? Oder dünkt es dich möglich, dass jener Staat noch bestehe und nicht in gänzliche Zerrüttung gerate, in welchem die abgetanen Rechtssachen keine Kraft haben, sondern von einzelnen Männern können ungültig gemacht und umgestoßen werden? Was sollen wir hierauf und auf mehr dergleichen sagen, Kriton? Denn noch gar vieles

könnte einer, und zumal ein Redner, vorbringen zum Besten dieses gefährdeten Gesetzes, welches befiehlt dass die geschlichteten [C] Rechtssachen sollen gültig bleiben. Oder sollen wir zu ihnen sagen: ja, die Stadt hat uns unrecht getan und die Klage nicht recht gerichtet? Dies, oder was wollen wir sagen?

KRITON: Dies beim Zeus.

SOKRATES: Wie nun? Wenn die Gesetze sagten: O Sokrates, war denn auch das unser Abkommen, oder vielmehr, du wollest damit zufrieden sein, wie die Stadt die Rechtssachen schlichtet? Wenn wir uns nun über ihre Rede wunderten, würden sie vielleicht sagen: Wundere dich nicht, Sokrates, über das Gesagte, sondern antworte, da du ja gewohnt bist in Fragen [D] und Antworten zu reden. Denn sprich, welche Beschwerden hast du gegen uns und die Stadt, dass du suchst uns zu Grunde zu richten? Sind wir es nicht zuerst, die dich zur Welt gebracht haben, und durch welche dein Vater deine Mutter bekommen und dich gezeugt hat? Erkläre also, tadelst du etwas an denen unter uns Gesetzen, die sich auf die Ehe beziehen, was nicht gut wäre? Nichts tadle ich, würde ich dann sagen. Aber an den Gesetzen über des Geborenen Auferziehung und Unterricht, nach denen auch du bist unterrichtet worden? Ist es etwa nicht gut, was die unter uns hierüber gesetzt sind gebieten, indem sie deinem Vater auflegten dich in den Geistesübungen und Leibeskünsten zu unterrichten? Sehr gut, würde ich sagen. Wohl. [E] Nachdem du nun geboren, auferzogen und unterrichtet worden, kannst du zuerst wohl leugnen, dass du nicht unser warst als Abkömmling und Knecht, du und deine Vorfahren? Und wenn sich dies so verhält, glaubst du, dass du gleiches Recht hast mit uns, und dass, was immer wir uns beugehen lassen dir anzutun, auch du das Recht habest uns wieder zu tun? Oder hattest du gegen deinen Vater zwar nicht gleiches Recht, oder gegen deinen Herrn, wenn du einen gehabt hättest, so dass du, was dir geschähe, ihm wieder antun dürftest, noch auch wenn er dich verunglimpfte, widersprechen, [\[51 St.1 A\]](#) noch wenn er dich schlug wiederschlagen und mehreres dergleichen. Gegen das Vaterland aber und gegen die Gesetze soll es dir erlaubt sein, so dass wenn wir darauf ausgingen dich zu Grunde zu richten, indem wir es für gerecht hielten, auch du wieder auf unsern der Gesetze und des Vaterlandes Untergang so viel an dir ist ausgehen und dann sagen dürftest, du handeltest hierin recht, du der sich in Wahrheit der Tugend befleißigt? Oder bist du so weise, dass du nicht weißt, wie viel höher als Vater und Mutter und alle anderen Vorfahren das Vaterland geachtet ist, und wieviel ehrwürdiger und heiliger bei den Göttern [B] und bei allen Menschen, welche Vernunft haben? Und wie man ein aufgebrachtes Vaterland noch mehr ehren und ihm nachgeben und es besänftigen muss als einen Vater, und entweder es überzeugen oder tun was es befiehlt, und was es zu leiden auferlegt ganz ruhig leiden, wenn es auch wäre dich schlagen zu lassen oder dich fesseln zu lassen, oder wenn es dich in den Krieg schickt, wo du verwundet und getötet werden kannst, du dies alles tun musst und es so allein recht ist? Und dass du nicht weichen [C] und nicht weggehen und nicht deine Stelle verlassen darfst, sondern im Kriege und vor Gericht und überall tun was der Staat gebietet und das Vaterland, oder es überzeugen was eigentlich Recht sei? Gewalt aber nicht ohne Frevel gebraucht werden kann gegen Vater oder Mutter und noch viel weniger als gegen sie gegen das Vaterland? Was sollen wir hierauf sagen, o Kriton? Dass es wahr ist, was die Gesetze sagen oder nicht?

KRITON: Mich dünkt, ja.

SOKRATES: Überlege also, o Sokrates, würden die Gesetze vielleicht weiter sagen, wenn wir hiervon mehr gesprochen haben, dass du alsdann nicht mit Recht uns das antun willst, was du jetzt willst. Denn wir, die wir dich zur Welt gebracht, [D] auferzogen, unterrichtet und alles Gute was nur in unserm Vermögen stand, dir und jedem Bürger mitgeteilt haben, wir verkünden dennoch, indem wir Freiheit gestatten jedem Athener der es nur will, dass wenn jemand Bürger geworden ist, und den Zustand der Stadt und uns, die Gesetze, kennen gelernt hat und wir ihm dann nicht gefallen, er das seinige nehmen und fortgehen dürfe, wohin er nur will. Und keins von uns Gesetzen steht im Wege oder verbietet, wenn Jemand von euch, dem wir und die Stadt nicht gefallen, in eine Pflanzstadt ziehen will oder auch anderswohin sich begeben und sich als Schutzverwandter ansiedeln wo er nur will [E] mit Beibehaltung alles des Seinigen. Wer von euch

aber geblieben ist nachdem er gesehen wie wir die Rechtssachen schlichten und sonst die Stadt verwalten, von dem behaupten wir dann, dass er uns durch die Tat angelobt habe, was wir nur immer befehlen möchten, wolle er tun. Und wer nicht gehorcht, sagen wir, der tue dreifach Unrecht, weil er uns als seinen Erzeugern nicht gehorcht, und nicht als seinen Erziehern, und weil er, unerachtet er uns angelobt, er wolle gewiss gehorchen, doch weder gehorcht noch uns überzeugt wo wir etwas [\[52 St.1 A\]](#) nicht recht tun, und da wir ihm doch vortragen und nicht auf raue Art gebieten was wir anordnen, sondern freistellen eins von beiden entweder uns zu überzeugen oder zu folgen, er doch hiervon keines tut. Und diese Verschuldungen nun, behaupten wir, werden auch auf dir, Sokrates, haften, wenn du ausführst was du im Sinne hast, und zwar auf dir nicht am wenigsten unter den andern Athenern, sondern wohl ganz vorzüglich. Wenn ich nun fragte: Weshalb denn das? so würden sie mich wohl ganz recht angreifen, wenn sie sprächen, dass ich ganz vorzüglich vor andern Athenern ihnen das Versprechen geleistet hätte. Denn würden sie sagen, [B] hiervon haben wir große Beweise, dass wir, sowohl als die Stadt, dir wohl gefallen haben. Sonst würdest du ja wohl nicht so vorzüglich vor allen Athenern immer einheimisch darin geblieben sein, wenn sie dir nicht vorzüglich gefiele. Denn weder bist du je zur Schau der großen Feste aus der Stadt herausgegangen, außer einmal auf den Isthmos, noch sonst irgendwohin anders als nur mit dem Heere ziehend, oder hast sonst eine Reise gemacht, wie andere Menschen, noch auch hat dich jemals Lust angewandelt andere Städte und [C] andere Gesetze zu sehen, sondern wir genügten dir und unsere Stadt, so sehr zogst du uns vor, und gelobtest, uns gemäß dein Bürgerleben zu führen, hast auch überdies Kinder in der Stadt erzeugt, weil sie dir gefiel. Ja auch noch während des Rechtshandels konntest du dir ja die Ausweisung zuerkannt haben, wenn du gewollt hättest, und so, was du jetzt gegen den Willen der Stadt unternimmst, damals mit ihrem Willen tun. Du aber tatest damals zwar gar schön, als wärest du gar nicht unwillig wenn du [D] sterben müsstest, sondern wähltest, wie du sagtest, lieber als die Verweisung den Tod, nun hingegen schämst du dich weder vor jenen deinen Reden, noch scheust du uns die Gesetze, sondern versuchst uns zu zerstören und handelst, wie nur der schlechteste Knecht handeln könnte, indem du zu entlaufen versuchst gegen alle Verträge und Versprechungen, nach denen du uns versprochen hast als Bürger zu leben. Zuerst also beantworte uns nur dieses, ob wir die Wahrheit reden, indem wir behaupten, du habest nach unserer Anordnung dein Bürgerleben zu führen uns durch die Tat versprochen nicht bloß durch Worte, oder nicht die Wahrheit? Was sollen wir hierauf sagen, [E] Kriton? Sollen wir es nicht einräumen?

KRITON: Wir müssen wohl, Sokrates.

SOKRATES: Ist es also nicht so, würden sie sagen, dass du deine Verträge mit uns und deine Versprechungen übertrittst? Die du doch nicht gezwungen abgelegt hast, noch überlistet, noch in der Notwendigkeit etwa dich in kurzer Zeit zu beraten, sondern siebzig Jahre lang, während deren du hättest fortgehen können wenn wir dir nicht gefielen und du die Bedingungen nicht für billig hieltest. Du aber hast weder Lakedaimon vorgezogen, noch Kreta, die du doch immer rühmst als wohlgeordnete Staaten, noch irgendeinen anderen von den hellenischen Staaten oder von den unhellenischen, [\[53 St.1 A\]](#) sondern weniger hast du dich von hier entfernt, als die Lahmen, Blinden und andere Verstümmelte. So vorzüglich vor allen Athenern hat dir die Stadt gefallen, und wir die Gesetze also auch. Denn wem würde eine Stadt wohl gefallen ohne die Gesetze! Und nun also willst du doch dem Versprochenen nicht treu bleiben? Wohl, wenn du uns folgst, o Sokrates, wirst du dich nicht lächerlich machen durch deinen Auszug aus der Stadt. Denn erwäge nur, wenn du es übertrittst und etwas davon verletzest, was du Gutes dir selbst bereiten wirst und deinen [B] Freunden. Denn dass deine Freunde ja freilich in Gefahr geraten werden auch selbst flüchtig zu werden und sich der Stadt entsagen zu müssen, oder ihr Vermögen einzubüßen, das ist wohl offenbar. Du selbst aber, wenn du zuerst in eine der nächstgelegenen Städte gehst, sei es nach Theben oder nach Megara, denn wohleingerichtet sind beide, so kommst du als ein Feind ihrer Verfassung, und wer nur seiner eignen Stadt zugetan ist, wird dich scheel ansehen als einen Verderber der Gesetze, und so wirst du nur das Ansehen deiner Richter [C] befestigen, dass sie dafür gelten werden in deiner Sache recht gerichtet zu

haben, denn wer der Gesetze Verderber ist, muss wohl gar sehr dafür gehalten werden, auch der jüngeren und noch unvernünftigen Menschen Verderber zu sein. Willst du also etwa die wohleingerichtetsten Staaten und die ehrenwertesten Menschen meiden? Und wenn du dieses tust wird es dir noch lohnen zu leben? Oder willst du dich zu ihnen halten und unverschämt genug sein was doch für Reden vorzubringen, o Sokrates? Oder dieselben wie hier, dass über Tugend und Gerechtigkeit nichts gehe [D] für den Menschen und über Ordnungen und Gesetze? Und glaubst nicht, des Sokrates Sache werde dann ganz unanständig erscheinen? Wohl muss man das glauben! Aber aus diesen Gegenden wirst du dich wohl fortmachen, und dich nach Thessalien begeben zu den Gastfreunden des Kriton! Denn dort sind ja Unordnung und Ungebundenheit am größten, und die möchten dir wohl mit Vergnügen zuhören, [E] wie lächerlich du aus dem Gefängnis entlaufen bist in irgend ein Stück Zeug eingehüllt, oder mit einem gemeinen Kittel umgetan, oder wie sich sonst die Entfliehenden zu verkleiden pflegen, und nachdem du dich ganz unkenntlich gemacht. Dass du aber als ein alter Mann, dem wahrscheinlich nur noch wenig Lebenszeit übrig ist, dich nicht gescheut hast, mit solcher Gier nach dem Leben zu gelüsten mit Übertretung jedes heiligsten Gesetzes, wird das Niemand sagen? Vielleicht nicht, wenn du Niemanden beleidigst, wenn aber, o Sokrates, dann wirst du auch viel deiner unwürdiges hören müssen. Kriechend also vor allen Menschen wirst du leben, und was denn tun als schmausen in Thessalien? So dass du wie zum Gastgebot wirst hingereist scheinen nach Thessalien! Und jene Reden von der Gerechtigkeit und von den übrigen Tugenden, wo werden uns die bleiben? [\[54 St.1 A\]](#) Doch deiner Kinder wegen willst du leben, um sie selbst aufzuziehen und zu unterrichten! Wie also? Nach Thessalien willst du sie mitnehmen und dort aufziehen und unterrichten? Und sie zu Fremdlingen machen, damit sie dir auch das noch zu verdanken haben? Oder das wohl nicht, sondern hier sollten sie, wenn du nur lebst, besser aufgezogen und unterrichtet werden, obgleich du nicht bei ihnen bist? Deine Freunde nämlich werden sich ihrer annehmen. Ob nun wohl, wenn du nach Thessalien wanderst, sie sich ihrer annehmen werden, [B] wenn du aber zum Hades wanderst, dann nicht? Wenn sie anders etwas wert sind, die deine Freunde zu sein behaupten, so muss man es ja wohl glauben. Also Sokrates gehorche uns, deinen Erziehern, und achte weder die Kinder, noch das Leben, noch irgendetwas anderes höher als das Recht, damit, wenn du nach dem Hades kommst, du dies alles zu deiner Verteidigung anführen kannst den dortigen Herrschern. Denn es zeigt sich ja weder hier für dich besser oder gerechter oder frömmer dies wirklich auszuführen oder für irgendeinen der Deinigen, noch auch wird es, wenn du dort ankommst, besser für dich sein. Sondern [C] wenn du jetzt hingehst, so gehst du hin als einer der Unrecht erlitten hat, nicht zwar von uns Gesetzen, sondern von Menschen. Entfliehst du aber, so schmächtig Unrecht und Böses mit gleichem vergeltend, deine eignen Versprechungen und Verträge mit uns verletzend, und allen denen übles zufügend denen du es am wenigsten solltest, dir selbst nämlich, deinen Freunden, dem Vaterlande und uns, so werden nicht nur wir auf dich zürnen, so lange du noch lebst, sondern auch unsere Brüder, die Gesetze im Hades, werden dich nicht freundlich aufnehmen, wenn [D] sie wissen, dass du auch uns zu Grunde zu richten versucht hast, so viel an dir war. Also, dass ja nicht Kriton mehr dich überrede, zu tun, was er sagt, als wir.

Dies lieber Freund Kriton glaube ich zu hören, wie die, welche das Ohrenklingen haben, die Flöte zu hören glauben. Denn auch in mir klingt so der Ton dieser Reden, und macht, dass ich andere nicht hören kann. Also wisse nur, was meine jetzige Überzeugung betrifft, dass wenn du etwas hiergegen sagst, du es vergeblich reden wirst. Dennoch aber, wenn du glaubst, etwas damit auszurichten, so sprich.

KRITON: Nein, Sokrates, ich habe nichts zu sagen.

[E] SOKRATES: Wohl denn, Kriton! So lasse uns auf diese Art handeln, da uns hierin der Gott leitet.

LACHES.

(De fortitudine)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke, ersten Teiles erster Band, dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.*

[\[178 St.2 A\]](#) LYSIMACHOS: Gesehen habt ihr nun, o Nikias und Laches, den Mann in ganzer Rüstung fechten, weshalb aber wir, ich und Melesias, euch genötigt haben mit uns ihm zuzusehen, dies sagten wir gleich damals nicht, wollen es aber jetzt sagen. Denn wir glauben zu euch ja freimütig reden zu dürfen. Denn es gibt freilich welche, die einen hiermit nur auslachen, und wenn jemand sie zu Rate zieht, so sagen sie nicht was sie denken, sondern, dem Fragenden nach dem Mund redend, sagen sie etwas anderes entgegen [B] ihre Meinung. Euch aber hielten wir nicht nur tüchtig zu der Sache Beurteilung, sondern auch, dass nachdem ihr sie beurteilt, ihr aufrichtig sagen werdet, was ihr denkt, und so haben wir euch mit zu unserer Beratung genommen, über das, was wir euch eröffnen wollen.

Weshalb ich aber so weit aushole, das ist folgendes. Diese [\[179 St.2 A\]](#) hier sind unsere Söhne, der da ist dessen, nach seinem Großvater Thukydides genannt, der meinige aber hier führt ebenfalls den großväterlichen Namen meines Vaters, denn er heißt Aristides. Für diese nun haben wir beschlossen so gut als möglich zu sorgen, und nicht, wie die Meisten es machen, nun sie halb erwachsen sind, sie gehn und tun zu lassen was sie wollen, sondern vielmehr nun erst recht anzufangen die möglichste Sorgfalt auf sie zu wenden. Da [B] wir nun wissen, dass auch ihr Söhne habt, so glauben wir, wenn irgendjemand, werdet gewiss ihr darauf gesonnen haben, auf welche Art behandelt sie am besten gedeihen werden. Solltet ihr aber etwa nicht sehr auf diese Sache gedacht haben, so wollen wir euch ermahnen, sie nicht zu vernachlässigen, und euch auffordern gemeinschaftlich mit uns Sorge zu tragen für die Söhne.

Weshalb wir nun dieses beschlossen, o Laches und Nikias, müsst ihr hören, wenn es auch [C] etwas ausführlicher sein sollte. Wir nämlich speisen zusammen, ich und Melesias, und unsere Knaben mit uns. Wie ich nun gleich anfangs gesagt, wir wollen freimütig zu euch reden. Jeder von uns nämlich hat von seinem Vater zwar viele schöne Taten zu erzählen, teils welche sie im Kriege getan haben, teils welche im Frieden, sowohl der Bundesgenossen Angelegenheiten verwaltend als auch der Stadt, eigene Taten aber von sich selbst hat keiner von uns den Jünglingen zu erzählen. Deswegen also schämen wir uns [D] vor ihnen, und beklagen auch, dass unsere Väter uns, nachdem wir herangewachsen, nach Gutdünken leben ließen, selbst aber nur fremde Angelegenheiten verwalteten. Diesen Jünglingen aber halten wir dieses Beispiel vor, und sagen ihnen, dass wenn sie sich vernachlässigen und uns nicht gehorchen, sie auch werden unberühmt bleiben, würden sie aber Fleiß anwenden, so könnten sie vielleicht der Namen sich [E] wert machen, welche sie führen. Sie nun versprechen zu gehorchen, und wir sinnern darauf, was diese wohl lernen und üben müssen, um recht tüchtige Männer zu werden. Da hat uns also einer auch auf diese Kunst gewiesen, dass sie es wohl einem Jünglinge anständig wäre in ganzer Rüstung fechten, und hat uns dazu diesen gerühmt, welchen ihr eben gesehen habt sich in seiner

Kunst zeigen, und uns heißen ihm zuzuschauen. Wir aber glaubten, wir müssten nicht nur selbst kommen ihn zu sehen, sondern auch euch mitnehmen als Mitzuschauer zuerst, dann aber auch als Mitberater und Teilnehmer, wenn ihr wollt, an der Sorge für die Söhne. Dieses [\[180 St.2 A\]](#) ist, weshalb wir uns mit euch zusammentun wollten. Jetzt also ist eure Sache Rat zu erteilen, sowohl wegen dieser Kunst, ihr mögt nun meinen, dass sie erlernt werden müsse oder nicht, als auch im Übrigen, wenn ihr uns für einen jungen Mann eine Kunst zu rühmen habt oder eine Wissenschaft, so auch wegen eurer Gemeinschaft mit uns, zu sagen was ihr tun wollt.

NIKIAS: Ich meines Teils, o Lysimachos und Melesias, lobe nicht nur eure Gesinnung, sondern bin auch bereit mit euch gemeine Sache zu machen, ich glaube aber dasselbe auch von Laches.

LACHES: Und [\[B\]](#) ganz richtig glaubst du, o Nikias. Denn was Lysimachos eben sagte von seinem und des Melesias Vater, das scheint mir sehr richtig bemerkt zu sein, nicht nur über jene, sondern auch über uns, und alle, welche die öffentlichen Geschäfte verwalten, indem fast allen es gerade so geht, wie er sagt, sowohl was ihre Kinder betrifft, als alle andere eigenen Angelegenheiten, dass diese nämlich hintangesetzt und nachlässig betrieben werden. Dieses also war sehr gut gesagt, o Lysimachos, dass du aber uns zu Mitberatern wegen der Erziehung dieser Jünglinge berufest, den Sokrates hier aber nicht berufest, darüber wundere ich mich, da er nun einmal [\[C\]](#) dein Bezirksgenosse ist, vor allem aber sich immer da aufhält, wo etwas von dem zu finden ist was du suchst für die Jünglinge, irgend eine lobenswerte Wissenschaft oder Kunst.

LYSIMACHOS: Wie sagst du, o Laches? Lässt Sokrates sich dergleichen irgend angelegen sein?

LACHES: Allerdings, o Lysimachos.

NIKIAS: Dieses kann auch ich bezeugen, nicht minder als Laches. Denn auch mir selbst hat er gerade neulich einen Mann zugeführt, als Lehrer für meinen Sohn in der Tonkunst, des Agathokles Schüler, den Damon, einen vortrefflichen Mann [\[D\]](#) in der Tonkunst nicht nur, sondern auch sonst von großem Wert zum lehrreichen Umgang für solche Jünglinge.

LYSIMACHOS: Nur wenig, o Sokrates, Nikias und Laches, sind wir, die wir so alt sind, mehr bekannt mit den Jüngeren, da wir gar viel zu Hause bleiben unseres Alters wegen. Wenn also auch du, o Sohn des Sophroniskos, diesem deinem Bezirksgenossen etwas Gutes zu raten hast, so rate. Auch [\[E\]](#) geziemt es dir so, da du schon vom Vater her mir befreundet bist, denn immer waren ich und dein Vater Freunde und Vertraute, und er ist eher gestorben als er einen Zwist mit mir gehabt hätte. Überdies kommt mir jetzt eine Erinnerung von dem was diese sagen. Denn wenn die Knaben zu Hause untereinander reden, erwähnen sie oft des Sokrates und rühmen ihn sehr, noch nie indes habe ich sie befragt, ob sie wohl den Sohn des Sophroniskos [\[181 St.2 A\]](#) meinen. Sagt also, ihr Kinder, ist dieses der Sokrates, von dem ihr allemal redet?

DIE SÖHNE: Allerdings, o Vater, ist es dieser.

LYSIMACHOS: Das ist schön, bei der Here, o Sokrates, dass du so deinem Vater, dem trefflichen Manne, Ehre bringst, schon an sich, besonders aber, weil wie wir an deinen, so du an unseren Angelegenheiten teilnehmen wirst.

LACHES: Wahrlich, o Lysimachos, lasse ja den Mann nicht los. Ich habe ihn auch [\[B\]](#) anderswo schon gesehen, nicht nur seinem Vater Ehre bringen, sondern auch seinem Vaterlande. Denn bei der Flucht vor Delion ging er mit mir zurück, und ich versichere dich, wenn die Übrigen sich hätten so beweisen wollen, unsere Stadt wäre damals bei Ehren geblieben, und hätte nicht eine so schmachliche Niederlage erlitten.

LYSIMACHOS: O Sokrates, dieses ist ein schönes Lob, welches dir jetzt erteilt wird von glaubwürdigen Männern zumal in dem, weshalb sie dich loben. Sei also versichert, dass es mich freut, dieses zu hören, deines guten Rufes wegen, und zähle mich zu denen, welche dir am meisten [\[C\]](#) wohlwollen. Und schon eher zwar hättest du von selbst fleißig zu uns kommen sollen und uns zu den Deinigen zählen, nun aber von heute an, da wir einander bekannt geworden, tue ja nicht anders, sondern halte dich zu uns, und lerne auch du uns kennen und diese Jüngeren, damit auch Ihr unsere Freundschaft fortsetzt. Dies tue also von selbst, und auch wir wollen dich

dessen [D] öfter wieder erinnern. Darüber aber, wovon wir anfangen, was sagt ihr? Was denkt ihr? Ist die Kunst den Jünglingen ersprißlich, in der ganzen Rüstung fechten zu lernen oder nicht?

SOKRATES: Sowohl hierin, o Lysimachos, will ich versuchen dir zu raten, wenn ich nur kann, als auch alles andere, wozu du mich einladest, will ich tun. Das schicklichste aber dünkt mich zu sein, dass ich, als der Jüngere und Unerfahrenere, zuerst diese beiden anhöre, was sie meinen, und von ihnen lerne, [E] wenn ich aber etwas anderes habe außer dem von ihnen Gesagten, dann erst dich und sie zu überzeugen suche. Also, o Nikias, warum nimmst du nicht, als einer von euch beiden, das Wort?

NIKIAS: Nichts hindert dies, o Sokrates. Mich nämlich dünkt, auch diese Kunst zu verstehen, könne jungen Männern in vieler Art nützlich sein. Denn schon deshalb, dass sie während dem nicht eine andere Beschäftigung treiben, welche junge Leute liebend gern pflegen in der Muße, sondern diese, wodurch doch ihr Körper notwendig an Stärke gewinnen muss, ist sie gut, denn diese Leibesübung ist nicht schlechter als irgend eine andere, auch nicht geringere [\[182 St.2 A\]](#) Anstrengungen erfordernd, zugleich aber gehört sich für einen anständigen Mann vor allen andern diese und das Reiten. Denn auf den Kampf, worin wir ja Könnern sein sollen, und den wir wirklich zu bestehen haben, üben sich doch nur die, welche sich mit diesen im Kriege zu handhabenden Werkzeugen üben. Ferner kann diese Kunst ihnen auch von Nutzen sein in der Schlacht selbst, wenn sie in geschlossener Ordnung fechten sollen mit vielen andern. Ihr größter Nutzen jedoch zeigt sich erst dann, wenn die Reihen [B] sich trennen und schon der Einzelne gegen den Einzelnen, entweder verfolgend den sich Verteidigenden zusetzen, oder auch flihend gegen den, der ihn angreift, sich selbst verteidigen soll. Alsdann kann wohl nicht leicht, wer dieses versteht, von einem Einzelnen bezwungen werden, vielleicht auch nicht von Mehreren, sondern dürfte überall die Oberhand haben. Ferner fordert dies auch auf zum Streben nach einer andern edlen Kunst. Denn Jeder, welcher gelernt hat in voller Bewaffnung zu fechten, wird auch Verlangen tragen nach der verwandten Kunst der Schlachtordnung, und wer diese [C] erlangt hat und sich darin hervorgetan, der wird dann gewiss zu allem, was noch sonst dem Heerführer nötig ist, fortschreiten. Und so ist schon offenbar, wie würdig und einem Manne höchst nützlich zu lernen und zu üben die hieran hängenden Künste und Kenntnisse sind, zu denen diese der Anfang sein kann. Noch ein nicht Geringes aber wollen wir hinzufügen, dass nämlich diese Kenntnis einen Jeden im Kriege um nicht wenig kühner und tapferer als er sonst wäre machen wird. Auch das wollen wir nicht verschmähen zu sagen, obgleich es Menschen geringfügiger dünken möchte, dass durch sie auch ein Mann in besserer Haltung sich zeigt, [D] gerade da, wo er durch seine Haltung den Feinden noch furchtbarer erscheint. Mich also, o Lysimachos, dünkt, wie ich sage, dass die Jünglinge dieses erlernen sollen, und auch weshalb es mich dünkt, habe ich hiermit ausgesprochen. Was aber Laches etwa anderes hierüber meint, wünsche ich nun selbst auch zu hören.

LACHES: Zwar ist es bedenklich, o Nikias, von welcher Kunst es auch sei, zu sagen, dass man sie nicht lernen solle. Denn auch alles zu wissen scheint gut zu sein, und so auch dieses Fechten, wenn es eine Kunst ist, wie diejenigen, die es lehren, behaupten, und eine solche wie Nikias sagt, muss man lernen. [E] Ist es aber keine Kunst, sondern betrügen uns nur, die es zu lehren verheißen, oder ist es zwar eine Kunst, jedoch zu gar keinem ernsthaften Gebrauch, wozu sollte man sie denn wohl lernen? Ich spreche aber hierüber so in der Hinsicht, weil ich glaube dieses würde, wenn es etwas wäre, den Lakedaimoniern nicht entgangen sein, denen ja nichts anderes recht angelegen ist im Leben, als dasjenige zu lernen und zu üben, [\[183 St.2 A\]](#) was gelernt und geübt ihnen Übermacht verschaffen kann über Andere im Kriege. Wäre es ihnen aber auch entgangen, so würde doch den Lehrern dieser Kunst eben das nicht entgangen sein, dass jene am meisten unter allen Hellenen sich dieser Dinge befleißigen, und dass wer von ihnen deshalb geachtet wäre, auch bei den andern desto mehr Geld gewinnen müsste, eben wie ein Tragödiendichter, der bei uns geachtet ist. Denn gewiss, wer eine Tragödie schön gedichtet zu haben glaubt, der wird nicht rund um Attika [B] in andern Städten herumziehend sie zur Schau geben, sondern er kommt geradezu hierher und stellt sie selbstverständlich bei uns zur Schau.

Diese Fechtkünstler aber sehe ich, dass sie Lakedaïmon für ein unzugängliches Territorium halten und es auch nicht mit der Fußspitze betreten, sondern sich lieber bei allen andern zeigen, am liebsten aber bei denen, welche selbst gestehen, dass Viele ihnen überlegen sind, was den Krieg betrifft. Ferner, o Lysimachos, bin ich schon mit nicht gar Wenigen von diesen zusammen gewesen bei den Gefechten selbst, [C] und habe gesehen was sie wert sind. Aber auch daraus können wir dieses beurteilen, dass, recht als müsste es so sein, niemals irgend einer von diesen Fechtkünstlern ein berühmter Mann geworden ist im Kriege, da doch sonst überall die berühmten aus denen herkommen, welche sich ihrer Sache besonders befleißigen, diese aber wie es scheint, sind hierin vor allen andern sehr unglücklich gewesen.

Ja auch diesen Stesilaos, den ihr mit mir vor einer großen Volksmenge sich zeigen [D] gesehen habt und so vieles von sich rühmen, den zu sehen habe ich anderwärts schon bessere Gelegenheit gehabt, wo er sich wahrhaft zeigte, aber eben gegen seinen Willen. Als nämlich das Schiff, auf welchem er sich befand, mit einem Frachtschiff zusammenstieß, so focht er mit einem Sichelspeer, einer ganz besonderen Waffe, wie auch er ganz besonders war vor den Übrigen. Sonst nun verdient wohl nichts von dem Manne erzählt zu werden, doch aber diese Erfindung mit der Sichel an dem Speer [E] wie sie ablief. Indem er nämlich damit herumfocht, fasste er irgendwo an das Takelzeug des Schiffes, und blieb hängen. Nun zog Stesilaos daran, um ihn loszumachen und konnte nicht. Die Schiffe aber gingen einander vorbei. Anfangs nun lief er längs dem Schiffe seinen Speer festhaltend ihm nach, als aber jenes Schiff schon vorüber war vor dem seinigen und ihn nun mitzog, weil er seinen Speer halten wollte, so ließ er den Speer allmählich noch durch die Hand, bis er nur noch die äußerste Spitze [\[184 St.2 A\]](#) am unteren Ende hielt. Da war nun großes Gelächter und Geklatsche unter denen auf dem Frachtschiff schon über diese Stellung, hernach aber, als ihm einer einen Stein vor die Füße auf das Verdeck warf, und er den Speer losließ, dann konnten auch die auf dem Kriegsschiffe das Lachen nicht mehr halten, als sie jenen Sichelspeer an dem Frachtschiffe hängen sahen. Vielleicht also kann zwar dennoch etwas an der Sache sein, wie auch Nikias sagt, was ich aber daran gefunden habe war nicht besser als dieses. Wie ich also schon anfangs sagte, hat sie wenig Nutzen wenn es eine Kunst ist, [B] oder ist es gar keine, und sie geben es nur dafür aus, so ist es wohl nicht der Mühe wert es zu lernen. Daher nun dünkt mich, wenn ein Feiger glaubte, dieses verstehen zu müssen und sich dadurch forsch machen ließe, so würde nur umso offener werden, was für einer er war, wenn aber ein Tapferer, der würde, von allen Menschen beobachtet, auch wenn er nur ein Weniges fehlte, großen Tadel davon tragen, denn Missgunst erweckend ist es, sich einer solchen Kenntnis [C] zu rühmen. So dass, wer nicht, ich weiß nicht wie sehr, sich auszeichnet vor Andern in der Tapferkeit, unmöglich vermeiden, kann lächerlich zu werden, wenn er sich dafür ausgibt diese Kenntnis zu besitzen.

Solche Bewandnis dünkt es mich zu haben, o Lysimachos, mit dem Bestreben um diese Kunst. Du darfst aber, wie ich dir gleich sagte, auch den Sokrates hier nicht beiseitelassen, sondern ihn bitten Rat mitzuteilen, was ihn dünkt von der vorliegenden Sache.

LYSIMACHOS: Darum bitte ich dich allerdings, o Sokrates, zumal unsere Beratung mir gleichsam [D] noch eines Schiedsrichters zu bedürfen scheint. Denn wenn diese beiden übereinstimmten, so würde es dessen weniger bedürfen, nun aber, wie du siehst, Laches für das Gegenteil gesprochen hat als Nikias, so ist es sehr dienlich, auch dich noch zu hören, welchem von den Männern du beistimmst.

SOKRATES: Wie also, o Lysimachos? Welches von beiden die Meisten unter uns billigen, das willst du annehmen?

LYSIMACHOS: Wie sollte es einer denn auch wohl anders machen, o Sokrates?

SOKRATES: Würdest [E] auch du, o Melesias, es so machen? Wenn von Kampfspielen in Beziehung auf deinen Sohn die Frage wäre, auf welches er sich üben sollte, würdest du den Mehresten von uns glauben, oder dem, der von einem guten Lehrer in Leibesübungen unterrichtet wäre, und sie eingeübt hätte.

MELESIAS: Diesem wohl natürlich, o Sokrates.

SOKRATES: Dem würdest du wohl mehr glauben als uns allen Vieren?

MELESIAS: Vielleicht wohl.

SOKRATES: Denn nach der Kenntnis der Sache meine ich, muss entschieden werden, nicht nach der Zahl, was gut soll entschieden werden.

MELESIAS: Wie sollte man nicht?

SOKRATES: Also auch jetzt müssen wir zuerst dieses untersuchen, ob einer von uns kunstverständlich ist in dem, [\[185 St.2 A\]](#) worüber wir Rat pflegen, oder nicht, und ist es einer, alsdann diesem folgen, wäre es auch nur Einer, die Andern aber lassen, ist es aber keiner, dann einen andern suchen. Oder glaubt ihr, du und Lysimachos, jetzt nur eine Kleinigkeit zu wagen und nicht vielmehr Dasjenige, was das Größte ist unter allen eurigen Angelegenheiten? Denn je nachdem die Söhne tüchtig geraten oder im Gegenteil, wird auch das ganze Hauswesen des Vaters so verwaltet werden, wie die Söhne geraten sind.

MELESIAS: Sehr richtig gesprochen.

SOKRATES: Viele Vorsicht muss also hierbei gebraucht werden.

MELESIAS: Allerdings.

SOKRATES: Wie also würden wir, [B] was ich eben sagte, untersuchen, wenn wir beurteilen wollten, wer von uns im Wettkampfe der Kunstverständigste wäre? Nicht wer es gelernt und geübt hat? Und wer auch tüchtige Lehrer gehabt hat in eben dieser Kunst?

MELESIAS: So scheint es mir wenigstens.

SOKRATES: Nicht auch noch eher, was denn das eigentlich ist, worin wir nach Lehrern fragen?

MELESIAS: Wie meinst du dieses?

SOKRATES: So wird es vielleicht deutlicher werden. Es dünkt mich nicht, dass wir uns anfänglich darüber verständigt haben, was es eigentlich ist, worüber wir beratschlagen und untersuchen, wer von uns darin kunstverständlich ist und dazu [C] gute Lehrer gehabt hat, und wer nicht.

NIKIAS: Ist denn nicht, o Sokrates, die Frage von dem Fechten in ganzer Rüstung, ob die jungen Männer es lernen sollen oder nicht?

SOKRATES: Allerdings freilich, o Nikias, aber wenn einer wegen eines Mittels für die Augen überlegt, ob er es aufstreichen soll oder nicht, glaubst du seine Beratschlagung betreffe dann die Arznei oder die Augen?

NIKIAS: Die Augen.

SOKRATES: Also auch wenn jemand überlegt, ob er dem Pferde den Zaum anlegen soll oder nicht, und wann, dann beratschlagt er wohl über das Pferd und nicht über den Zaum?

NIKIAS: Gewiss.

SOKRATES: Also mit einem Worte, wenn jemand etwas eines anderen [D] wegen überlegt, so betrifft seine Beratung dasjenige, um deswillen er es überlegte, nicht das, was er um des andern willen suchte.

NIKIAS: Notwendig.

SOKRATES: Also müssen wir auch in Absicht des Ratgebers untersuchen, ob er kunstverständlich ist in der Behandlung dessen, um deswillen wir unsere Untersuchung anstellten.

NIKIAS: Freilich wohl.

SOKRATES: Und nicht wahr, jetzt sagen wir, dass wir, ob eine Kunst soll gelernt werden, überlegen, um der Seele der Jünglinge willen.

NIKIAS: Ja.

SOKRATES: Ob also Jemand von uns kunstverständlich ist in Behandlung der Seele, und geschickt diese gut zu behandeln, und darin gute Lehrer gehabt hat, das müssen wir untersuchen.

LACHES: Wie doch, [E] o Sokrates? Hast du noch nie solche gesehen, welche ohne Lehrer kunstreicher geworden sind in manchen Dingen, als mit Lehrern?

SOKRATES: Wohl habe ich, o Laches, denen du aber gewiss nicht würdest trauen wollen, wenn sie behaupten gute Künstler zu sein, wofern sie dir nicht ein Werk ihrer Kunst zu zeigen haben, das gut gearbeitet ist, [\[186 St.2 A\]](#) und wohl mehr als eins.

NIKIAS: Darin hast du sehr Recht.

SOKRATES: Auch wir also, o Laches und Nikias, müssen, da Lysimachos und Melesias uns zur Beratung ihrer Söhne wegen gerufen haben, deren Seele sie so trefflich als möglich zu bilden bestrebt sind, ihnen die Lehrer zeigen, welche wir gehabt, welche selbst zuerst tüchtige Männer gewesen und vieler jungen Männer Seelen gut gebildet, hernach auch uns so gelehrt haben, oder wenn einer von uns sagte, [B] einen Lehrer habe er zwar nicht gehabt, so müsste doch auch dieser seine Werke anführen können, und zeigen, welche Athener oder Fremde, Knechte oder Freie durch ihn eingeständlich sind gut geworden. Wenn aber nichts hiervon sich bei uns findet, so müssen wir diese heißen Andere zu suchen, nicht aber an befreundeter Männer Söhnen die Gefahr wagen sie zu verderben und so den härtesten Vorwurf uns zuziehen von denen die uns so nahe sind. Ich nun, o Lysimachos und Melesias, erkläre zuerst, was mich betrifft, dass ich keinen Lehrer hierin [C] gehabt habe, wiewohl ich der Sache nachtrachte schon seit meiner Jugend. Allein ich habe die Mittel nicht, den Sophisten ihren Lohn zu bezahlen, welche doch allein verhiessen im Stande zu sein, mich zu einem trefflichen und edlen Manne zu machen, selbst aber die Kunst aufzufinden, bin ich noch unvermögend. Wenn aber Nikias oder Laches sie gefunden haben oder gelernt, wird es mich nicht wundern, denn sowohl an Gelde sind sie vermögender als ich, so dass sie sie von Andern können erlernt haben, als auch zugleich älter, um sie schon gefunden zu haben. Deshalb dünken sie mich wohl tüchtig zu sein, einen Menschen zu bilden, sonst würden sie auch nicht so forsch etwas behauptet haben von den Übungen, welche einem Jünglinge nützlich sind oder schädlich, wenn sie nicht sich selbst vertrauten, [D] dass sie es genugsam verstanden. Im Übrigen also glaube ich ihnen, nur dass sie verschiedener Meinung sind, wundert mich. Dieses bitte ich dich daher meinerseits, o Lysimachos, so wie eben Laches dir zuredete, mich nicht loszulassen, sondern zu fragen, so ermahne ich nun dich, doch ja den Laches nicht loszulassen noch auch den Nikias, sondern frage sie und sprich zu ihnen: Sokrates behauptet, dass er nichts von der Sache versteht, und nicht tüchtig ist zu entscheiden welcher von euch das Richtige sage, denn [E] er selbst sei weder Finder noch Gelernter in irgendetwas hierher gehörigem. Ihr aber, o Laches und Nikias, sagt uns doch Jeder, wer der größte Meister ist in der Erziehung von Jünglingen, mit dem ihr umgegangen seid, und ob ihr, was ihr wisst, erlernt habt oder selbst gefunden, und wenn erlernt, wer eines Jeden Lehrer gewesen ist und welche sonst noch Künstler derselben Art sind, damit, wenn ihr [\[187 St.2 A\]](#) nicht Muße habt wegen Angelegenheiten mit der Stadt, wir zu Jenen gehen können, und sie durch Geschenke oder Bitten oder beides überreden sich unserer und eurer Söhne anzunehmen, damit diese nicht schlecht geratend ihren Großeltern Schande bringen. Wenn ihr aber selbst Erfinder hierin seid, so zeigt uns Beweise, welche Andere ihr schon durch eure Sorgfalt habt zu Edlen und Guten gemacht. Denn wollt ihr etwa jetzt erst anfangen zu erziehen, so möget ihr wohl erwägen, dass ihr nicht, [B] wie man im Sprichwort sagt, an einem Karier den Versuch macht, sondern an den Söhnen und an eurer Freunde Kinder, damit es euch nicht nach jenem Spruchwort vom Töpfer ergehe, der beim größten Kessel anfängt. Saget also, was hiervon bei euch zutrifft und zu finden ist, und was nicht. Dieses, o Lysimachos, erforsche von ihnen und lasse die Männer nicht los.

LYSIMACHOS: Sehr wahr, ihr Männer, dünkt mich, Sokrates gesprochen zu haben. Ob aber ihr Willens seid, euch hierüber fragen zu lassen und Rede zu stehen, das müsst ihr selbst beurteilen, o Nikias und Laches. Denn [C] mir und dem Melesias würde es offenbar erfreulich sein, wenn ihr alles, was Sokrates fragt, ordentlich durchgehen wolltet. Fing doch von Anfang meine Rede damit an, dass wir deshalb euch zur Ratschlagung berufen hätten, weil wir glaubten, ihr würdet euch

dieses haben angelegen sein lassen, wie zu vermuten war, nicht nur an sich schon, sondern noch mehr, weil eure Söhne beinahe dasselbe Alter haben wie die unsrigen zur Erziehung. Wofern ihr also nicht etwas dagegen habt, so sprecht und überlegt gemeinschaftlich mit dem Sokrates, gegenseitig euch anhörend und antwortend. Denn auch darin hat er recht gesprochen, [D] dass wir jetzt über das Größte beratschlagen unter allen unsrigen Angelegenheiten. Seht also zu, ob ihr glaubt, so tun zu müssen.

NIKIAS: O Lysimachos, ich sehe wohl, dass du in der Tat den Sokrates nur von seinem Vater her kennst, mit ihm selbst aber nicht umgegangen bist, außer als er noch ein Knabe war, wenn er da etwa unter den Bezirksgenossen seinen Vater begleitend dir in die Nähe kam, sei es im Tempel oder bei einer anderen Versammlung des Bezirks, seitdem er aber älter geworden, hast du den Mann noch gar nicht angetroffen, das ist offenbar.

LYSIMACHOS: Wie so doch, o Nikias?

[E] NIKIAS: Du scheinst gar nicht zu wissen, dass wer mit dem Sokrates ins Gespräch kommt und sich mit ihm einlässt, unvermeidlich, wenn er auch von etwas ganz anderem zuerst angefangen hat zu reden, von diesem so lange ohne Ruhe herumgeführt wird, bis er ihn da hat, dass er Rede stehen muss über sich selbst, auf welche Weise er jetzt lebt, und auf [\[188 St.2 A\]](#) welche er das vorige Leben gelebt hat, wenn ihn aber Sokrates da hat, dass er ihn dann gewiss nicht eher auslässt, bis er dies alles gut und gründlich untersucht hat. Ich nun bin schon mit ihm bekannt und weiß, dass man dieses notwendig von ihm leiden muss, ja auch, dass es mir selbst begegnen wird, weiß ich sehr wohl. Denn gern, o Lysimachos, lasse ich mich ein mit dem Manne, und halte es nicht für etwas Übles daran erinnert zu werden, wo wir etwa nicht schön gehandelt haben oder noch handeln, [B] sondern für notwendig, dass derjenige vorsichtiger werden muss für sein nachheriges Leben, der dieses nicht scheut, sondern es wünscht nach des Sokrates Gespräch, und gern lernen will so lange er lebt, nicht aber meint, dass das Alter ihm schon von selbst den Verstand mitbringen werde. Mir also ist es weder ungewohnt noch ungewünscht vom Sokrates geprüft zu werden, vielmehr schon lange dachte ich es mir, dass von den Knaben nicht die Rede sein würde, wenn Sokrates zugegen wäre, sondern von uns selbst. Wie gesagt also, an meinem Teil hindert nichts, dass wir uns [C] mit dem Sokrates unterreden, wie er es selbst will, den Laches aber befrage, wie er hierüber gesonnen ist.

LACHES: Sehr einfach, o Nikias, ist meine Weise in Absicht solcher Reden, oder wenn du willst nicht einfach sondern zwiefach, denn ich könnte einem scheinen ein Freund davon zu sein, und auch wiederum ein Feind. Wenn ich nämlich über die Tugend oder über irgend eine Art der Weisheit einen Mann reden höre, der wirklich ein Mann ist und der Reden wert, welche er spricht, dann freue ich mich über die Maßen zugleich [D] den Redenden und seine Reden betrachtend, wie beide zusammen gehören und stimmen, und ein solcher scheint mir eigentlich ein musikalischer Mann zu sein der den schönsten Einklang gestimmt, nicht die Leier oder sonst ein Werkzeug des Spiels, sondern wahrhaft zu leben sich gestimmt sein eignes Leben zusammenklingend mit den Worten die Werke, echt dorisch, nicht ionisch, auch glaube ich [E] nicht phrygisch oder lyrisch, sondern nach jener einzigen echt hellenischen Tonart. Ein solcher also macht mich erfreut, wenn er nur den Mund öffnet, so dass ich jedem als ein Freund der Reden erscheine, so gern nehme ich von ihm an, was er redet. Wer aber hiervon das Gegenteil tut, der ist mir nur umso mehr zuwider, je besser er mir zu reden scheint, und macht, dass ich als ein Redefeind erscheine. Von des Sokrates Reden nun habe ich noch keine Erfahrung, sondern zuerst habe ich, wie es scheint, ihn in seinem Tun kennen lernen gesollt, und darin habe ich ihn wohl würdig gefunden mit Freimut [\[189 St.2 A\]](#) Schönes zu reden. Besitzt er nun auch dieses, so freue ich mich mit ihm und möchte gern von einem solchen geprüft werden und es mich nicht verdrießen lassen zu lernen. Vielmehr stimme ich dem Solon bei, nur noch mit einem Zusatz, ich wünsche nämlich alt zu werden vieles noch lernend, jedoch nur von Guten. Denn dieses mag er mir nachgeben, dass auch der Lehrer selbst ein guter sei, damit ich nicht ungelehrt erscheine ungern lernend. Ob aber der Lehrende jünger ist, oder noch keinen Ruf hat, oder was er von dieser Art [B] sonst an sich hat, das soll mich nicht kümmern. Dir also, o Sokrates, erbiere ich

mich, dass du mich sowohl belehrest als prüfest worin du willst, und auch wiederum zu erlernen was ich weiß. So stehst du bei mir seit jenem Tage, an welchem du mit mir die Gefahr bestanden, und einen Beweis deiner Tugend gegeben hast, wie ihn derjenige geben muss, der ihn recht geben will. Sage also was du Lust hast und rechne unser Alter dabei für nichts.

SOKRATES: Euch, scheint es, werden wir nicht beschuldigen können, dass ihr eures Teils nicht bereit gewesen wäret mit zu beratschlagen und [C] mit zu untersuchen.

LYSIMACHOS: Nun also beruht die Sache auf uns, o Sokrates, denn dich rechne ich für einen der Unsrigen. So untersuche nun an meiner Statt zum Besten der Jünglinge, was wir von diesen Männern zu erforschen haben, und pflege Rat mit ihnen im Gespräch. Denn ich vergesse schon Alters wegen gar vieles, was ich im Sinn gehabt hatte zu fragen, und so auch, was ich gehört habe, kommen aber gar andere Reden dazwischen, so behalte ich fast nichts mehr. Ihr also redet und handelt allein dasjenige ab unter euch, was wir euch vorgelegt haben, ich aber will zuhören, und, nachdem ich gehört, mit [D] dem Melesias dasjenige tun, was euch gut dünkt.

SOKRATES: Wir werden wohl, o Nikias und Laches, dem Lysimachos und Melesias gehorchen müssen. Was wir nun uns vorsetzten zu untersuchen, wer nämlich unsere Lehrer gewesen sind in dieser Kunst, oder welche Andere wir schon besser gemacht haben, auch darüber uns selbst zu prüfen wäre gewiss nicht übel, aber ich glaube die folgende Untersuchung wird uns zu demselben Ziele führen, und fängt eher fast noch etwas höher hinauf an. Wenn wir nämlich von irgendetwas wissen, dass es [E] diesen, der es hat, besser macht, und wir außerdem im Stande sind, ihm zu seinem Besitz zu verhelfen, so kennen wir doch offenbar eben dieses, worüber wir Rat geben sollen, wie Jemand es am leichtesten und besten erwerben könne. Vielleicht indes versteht ihr noch nicht was ich meine, so aber werdet ihr es besser verstehen. Wenn [\[190.St.2 A\]](#) wir wissen, dass die Sehkraft, die Augen, die sie besitzen, besser macht und wir außerdem vermögen zu bewirken, den Augen zum Besitz der Sehkraft zu verhelfen, so kennen wir doch offenbar das Sehen selbst, was es ist, wenn wir über dieses Rat geben sollten, wie Jemand es am leichtesten und besten erwerben möge. Denn wenn wir auch dieses nicht einmal wüssten, was das Sehen ist oder das Hören, so könnten wir schwerlich taugliche Ratgeber und Ärzte sein für Augen und Ohren, auf welche Weise jemand Gehör und Gesicht am besten erlangen könnte.

LACHES: Richtig ist, was du sagst, o Sokrates.

SOKRATES: [B] Haben nun nicht, o Laches, auch jetzt diese beiden uns zur Beratung gerufen, auf welche Weise wohl den Seelen ihrer Söhne Tugend beigebracht werden und sie besser machen möge?

LACHES: Freilich.

SOKRATES: Muss also nicht dieses wenigstens sich bei uns finden, dass wir wissen was die Tugend ist? Denn wenn wir etwa gar nicht wüssten von der Tugend, was sie eigentlich ist, wie könnten wir wohl Jemanden Rat darüber erteilen, auf welche Weise er sie am besten erwerben möge?

LACHES: Wir könnten es nicht, wie mich dünkt, o Sokrates.

SOKRATES: Behaupten wir also, o Laches, dass wir wissen, was sie ist?

LACHES: Freilich wollen wir das.

[C] SOKRATES: Wovon wir aber wissen, davon müssen wir doch auch sagen können was es ist?

LACHES: Wie sollten wir nicht.

SOKRATES: Lasse uns aber nicht, o Bester, nach der ganzen Tugend sogleich fragen, denn vielleicht wäre diese Aufgabe zu groß, sondern von einem Teile derselben zuerst sehen, ob wir tüchtig sind ihn zu verstehen, so wird uns wahrscheinlich die Untersuchung leichter sein.

LACHES: Wohl, o Sokrates, lasse es uns so machen, wie du willst.

SOKRATES: Welchen also sollen wir wählen von den Teilen der Tugend? Oder nicht wahr den gewiss, auf welchen diese Kunst des Fechtens [D] abzuzwecken scheint? Und das scheint sie doch den Leuten, auf die Tapferkeit?

LACHES: Allerdings so scheint es ihnen.

SOKRATES: Dieses also wollen wir zuerst versuchen zu erklären was die Tapferkeit ist, dann aber nach diesem auch überlegen, auf welche Art sie den Jünglingen beizubringen wäre, soweit es nämlich möglich ist, sie durch Übung und Unterricht beizubringen. Also versuche nun, wie ich sage, zu beschreiben was die Tapferkeit ist.

LACHES: Dieses, o Sokrates, ist beim Zeus nicht schwer zu sagen. Denn wenn jemand pflegt in Reihe und Glied Stand haltend die Feinde abzuwehren und [E] nicht zu fliehen, so wisse, dass ein solcher tapfer ist.

SOKRATES: Sehr wohl zwar gesprochen, o Laches, vielleicht aber bin ich, weil ich mich nicht deutlich erklärt, Schuld daran, dass du nicht dasjenige geantwortet hast, was ich im Sinne hatte bei meiner Frage, sondern etwas anderes.

LACHES: Wie meinst du dieses, o Sokrates?

SOKRATES: Ich will es dir erklären, wenn [\[191 St.2 A\]](#) ich es nur werde im Stande sein. Tapfer freilich ist auch der, den du beschreibst, der im Gliede Stand haltend gegen die Feinde ficht.

LACHES: So wenigstens behaupte ich.

SOKRATES: Ich gewiss auch. Aber was ist doch der, welcher fliehend gegen die Feinde ficht, und nicht Stand haltend?

LACHES: Wie doch fliehend?

SOKRATES: Wie ja von den Skythen gesagt wird, dass sie nicht minder fliehend als verfolgend den Feind bekriegen. Und auch Homer, indem er irgendwo die Pferde des Aeneias lobt, sagt: 'Dort zu sprengen und dort', verstanden sie, 'in Verfolgung und in Entfliehung'. Ja auch den Aeneias selbst lobt er [B] in dieser Hinsicht, dass er sich auf die Flucht verstünde, und nennt ihn 'Meister der Flucht'.

LACHES: Und das sehr richtig, o Sokrates, denn er spricht von Wagen, und so du auch das meinst von den Skythen in Beziehung auf die Reiter, denn die Reiter bei ihnen fechten so, das Fußvolk der Hellenen aber, so wie ich sage.

SOKRATES: Ausgenommen doch wohl, o Laches, das der Lakedaimonier, denn von diesem wird erzählt, als es bei Plataiai auf die Schildträger gestoßen, habe es nicht Stand haltend fechten gewollt, sondern sei geflohen, nachdem aber die Reihen der Perser sich aufgelöst, habe es, [C] wie Reiter umkehrend, gefochten, und dadurch in jener Schlacht gesiegt.

LACHES: Richtig erinnert.

SOKRATES: Das ist nun eben was ich meinte, ich wäre Schuld daran, dass du nicht recht geantwortet hast, weil ich dich nicht recht gefragt habe, denn ich wollte nicht nur erfahren, welches die Tapferen im Fußvolke wären, sondern auch in der Reiterei, und in Allem was zum Kriege gehört, und nicht nur die im Kriege, sondern auch die Tapferen in den Gefahren zur See, [D] ferner auch die, welche in Krankheiten und in Armut und in der Staatsverwaltung tapfer sind, ja noch mehr, nicht nur, die gegen den Schmerz tapfer sind und gegen die Furcht, sondern auch die gegen Begierden und Lust stark sind anzukämpfen, und sowohl Stand haltend als umwendend. Denn es sind doch Einige, o Laches, auch in diesen Dingen tapfer?

LACHES: Gar sehr, o Sokrates.

SOKRATES: Tapfer also sind alle diese, aber Einige beweisen in der Lust, Einige in Schmerzen, Einige in der Begierde, [E] Einige in der Furcht ihre Tapferkeit, Andere aber dagegen, meine ich, Feigheit eben hierin?

LACHES: Allerdings.

SOKRATES: Was ist wohl jede von diesen? Danach fragte ich. Noch einmal also versuche zuerst die Tapferkeit zu erklären, was doch sie in allem diesem dasselbige ist. Oder verstehst du noch nicht, was ich meine?

LACHES: Noch nicht recht.

SOKRATES: Ich meine es so, [\[192 St.2 A\]](#) als wenn ich fragte, was wohl die Geschwindigkeit ist, was sie nämlich sowohl im Laufen ist, als in der Musik, im Reden, im Lernen und in vielen andern Dingen, und fast haben wir sie ja in allem, wovon nur der Mühe lohnt zu reden, sowohl in den Verrichtungen der Hände als der Füße, des Mundes und der Stimme oder auch des Verstandes. Oder meinst du nicht auch so?

LACHES: Allerdings.

SOKRATES: Wenn nun jemand mich fragte, wie erklärst du dieses, o Sokrates, was du in allen Dingen Geschwindigkeit nennst, so würde ich sagen, dass ich dieses, das in kurzer Zeit vieles vollbringt, Geschwindigkeit nenne, [B] sowohl in der Stimme als im Lauf und in allen andern Dingen.

LACHES: Sehr gut wäre dieses erklärt.

SOKRATES: Versuche also auch du, o Laches, so die Tapferkeit zu erklären, welches wohl dieselbe ist in der Lust und Unlust und allen andern Dingen, worin wir sagten, dass sie statt habe, sie Tapferkeit genannt wird.

LACHES: So dünkt sie mich denn eine gewisse Beharrlichkeit der Seele zu sein, wenn ich doch das in allem sich Findende von der Tapferkeit sagen soll.

SOKRATES: Das musst du allerdings, wenn wir uns die Frage wirklich beantworten wollen. Dieses [C] ist mir indes deutlich, dass doch nicht jede Beharrlichkeit, glaube ich, dir als Tapferkeit erscheint. Ich schließe es aber hieraus, das nämlich weiß ich doch, dass du die Tapferkeit unter die vortrefflichen Dinge rechnest.

LACHES: Davon halte dich überzeugt, unter die allervortrefflichsten.

SOKRATES: Also ist die Beharrlichkeit mit Verstand wohl gut und vortrefflich?

LACHES: Allerdings.

SOKRATES: Wie aber die mit Unverstand? Ist diese nicht im Gegensatz von jener schädlich und verderblich?

LACHES: Ja.

SOKRATES: Vortrefflich also, wolltest du behaupten, wäre [D] was so schädlich ist und verderblich?

LACHES: Keineswegs wäre das recht, o Sokrates.

SOKRATES: Also wirst du auch nicht zugeben, dass eine solche Beharrlichkeit Tapferkeit ist, da sie ja nicht vortrefflich ist, die Tapferkeit aber etwas vortreffliches.

LACHES: Richtig.

SOKRATES: Die verständige Beharrlichkeit also wäre nach deiner Rede Tapferkeit?

LACHES: So sieht es aus.

SOKRATES: Lasse uns also sehen, ist es die in etwas gewissem oder die in allen Dingen verständige, sie seien groß oder klein. Wie wenn Jemand [E] in überlegter Verwendung des Geldes beharrlich ist, wohl wissend, dass er durch das Ausgeben gewinnen wird, möchtest du diesen tapfer nennen?

LACHES: Beim Zeus, ich nicht.

SOKRATES: Wie aber wenn ein Arzt, den sein Sohn oder sonst ein mit der Lungenentzündung Behafteter bäte, er solle ihm zu essen oder zu trinken geben, sich doch nicht erweichen ließe, sondern [\[193 St.2 A\]](#) auf der Weigerung beharrte?

LACHES: Keineswegs.

SOKRATES: Aber einen im Kriege beharrlichen und zum Streite Mut behaltenden, welcher aufgrund kluger Überlegung weiß, dass nicht nur Andere ihm zu Hilfe kommen werden, sondern auch, dass er gegen Wenigere und Schlechtere zu fechten hat, als die zu denen er selbst gehört, und überdies noch mehr durch seinen Standort begünstigt ist, würdest du diesen mit solcher Kenntnis und solchen Hilfsmitteln Beharrenden für tapfer erklären, oder den, der in dem entgegenstehenden Heere noch Lust hätte, Stand zu halten und auszuharren?

LACHES: Mich dünkt, den im entgegenstehenden Lager, o Sokrates.

[B] SOKRATES: Aber dessen Beharrlichkeit ist ja doch unverständiger als die des Andern.

LACHES: Das ist wahr.

SOKRATES: Und wirst du wohl den mit der Reitkunst in einem Reitergefecht Aushaltenden weniger für tapfer erklären als den ohne diese Kunst?

LACHES: Mich wenigstens dünkt es so.

SOKRATES: Also auch den, der nicht mit der Fertigkeit des Schleuderns oder des Bogenschießens oder irgendeiner andern, ausharrt?

LACHES: Freilich.

SOKRATES: Und welche in den Brunnen springen und im Untertauchen auszuharren gedenken, [C] oder in sonst etwas dergleichen, wiewohl sie in der Sache nicht stark sind, die, behauptest du, wären tapferer als die, welche stark darin sind?

LACHES: Was wollte Einer denn anders behaupten, o Sokrates?

SOKRATES: Nichts, wenn du das meinst.

LACHES: Aber ich meine es freilich so.

SOKRATES: Doch aber, o Laches, gefährden sich diese und harren unverständiger aus, als dieselben mit der Kunst tun.

LACHES: So scheinen sie.

SOKRATES: Und hatte sich nicht die unverständige Kühnheit und Beharrung in dem Vorigen als schlecht und verderblich gezeigt?

LACHES: Freilich wohl.

[D] SOKRATES: Die Tapferkeit aber waren wir übereingekommen sei etwas vortreffliches?

LACHES: Darin waren wir übereingekommen.

SOKRATES: Nun aber behaupten wir wieder, jenes Schlechte, die unverständige Beharrung, sei Tapferkeit?

LACHES: Das behaupten wir offenbar.

SOKRATES: Dünkt dich also, dass wir etwas Richtiges sagen?

LACHES: Beim Zeus, o Sokrates, mich nicht.

SOKRATES: Wir beide sind also wohl nicht, deiner Rede zufolge, dorisch gestimmt, ich und du, o Laches, die Taten nämlich sind uns nicht im Einklang mit den Reden. Denn in den Taten möchte Einer wohl sagen, wie es scheint, dass wir die Tapferkeit [E] besäßen, in den Reden aber, glaube ich wohl nicht, wenn er jetzt unser Gespräch hörte.

LACHES: Sehr wahr ist dieses.

SOKRATES: Wie also? Dünkt es dich gut zu sein, dass es so um uns steht?

LACHES: Auch nicht im Geringsten.

SOKRATES: Willst du also, dass wir unserem Wort wenigstens soweit gehorchen?

LACHES: Wie weit doch, und welchem?

SOKRATES: Das Wort, das von uns das Ausharren verlangt. [\[194 St.2 A\]](#) Wenn du nämlich willst, so wollen auch wir in der Untersuchung Stand halten und ausharren, damit doch gerade die Tapferkeit uns nicht auslache, dass wir sie nicht tapfer suchen, wenn doch vielleicht eben die Beharrung Tapferkeit ist.

LACHES: Ich wenigstens bin bereit, o Sokrates, nicht eher abzulassen, ob schon ich solcher Reden ungewohnt bin. Aber es hat mich ordentlich ein Eifer ergriffen über das Gesagte, [B] und ich bin ganz unwillig, wie ich, was ich in Gedanken habe, so gar nicht im Stande bin zu sagen. Denn in Gedanken glaube ich es doch zu haben, was die Tapferkeit ist, ich weiß aber nicht, wie sie mir jetzt entgangen ist, dass ich sie nicht ergreifen konnte in der Rede, und heraus sagen, was sie ist.

SOKRATES: Der gute Jäger muss also, mein Lieber, nachsetzen und nicht ablassen?

LACHES: [C] Auf alle Weise freilich.

SOKRATES: Willst du also, dass wir auch den Nikias hier herbeirufen zur Jagd, ob er etwas mehr ausrichten kann als wir?

LACHES: Ich will es wohl, warum sollte ich nicht?

SOKRATES: Hierher also, Nikias! Guten Freunden, die eine stürmische Fahrt haben in der Untersuchung und nicht vorwärts können, komm zu Hülfe, wenn du etwas vermagst. Denn unser Tun siehst du, wie es nichts fördert. Sage du also, was du glaubst, dass die Tapferkeit sei, um dadurch sowohl uns aus der Verlegenheit zu erlösen, als auch dir selbst, was du im Sinne hast durch die Rede noch fester zu begründen.

[D] NIKIAS: Ihr dünkt mich schon lange, o Sokrates, die Tapferkeit nicht recht bestimmt zu haben. Denn was ich dich sonst schon sehr richtig habe sagen gehört, das wendet ihr nicht an.

SOKRATES: Was doch, o Nikias?

NIKIAS: Oft habe ich dich sagen gehört, darin wäre jeder von uns tüchtig, worin er kundig ist, worin aber unkundig, darin auch untüchtig.

SOKRATES: Wahr ist, beim Zeus, was du sagst, o Nikias.

NIKIAS: Also wenn der Tapfere gut ist, ist er offenbar [E] auch kundig?

SOKRATES: Hast du gehört, o Laches?

LACHES: Ich habe wohl, nur verstehe ich eben nicht sehr was er meint.

SOKRATES: Ich aber glaube es zu verstehen, nämlich mich dünkt der Mann zu meinen, die Tapferkeit sei irgendeine Kunde.

LACHES: Was doch für eine Kunde, o Sokrates?

SOKRATES: Willst du das nicht von diesem lieber erfragen?

LACHES: Das tue ich.

SOKRATES: So komm denn, o Nikias, und sage ihm, was doch für eine Kunde die Tapferkeit sein soll, nach deiner Rede. Denn die des Flötenspielers ist sie doch nicht?

NIKIAS: Keineswegs.

SOKRATES: Auch nicht dessen, der die Lyra spielt?

NIKIAS: Eben so wenig.

SOKRATES: Also was für eine Kunde ist sie denn und wovon?

LACHES: Ganz recht fragst du ihn das, o Sokrates, und er sage also was für eine er behauptet, dass sie sei.

NIKIAS: Diese, o Laches, die Kunde des Gefährlichen und des Unbedenklichen [\[195 St.2 A\]](#) im Kriege sowohl, als in allen andern Dingen.

LACHES: Was für ungereimte Dinge er redet, o Sokrates!

SOKRATES: Weshalb meinst du denn das, o Laches?

LACHES: Weshalb? Eine Kunde ist doch wohl etwas ganz anderes als Tapferkeit!

SOKRATES: Nein, meint eben Nikias.

LACHES: Freilich meint er nein, und eben das ist verwirrt geredet.

SOKRATES: So lasse uns ihn belehren, aber nicht schmähen.

NIKIAS: Freilich nicht. Aber Laches dünkt mich nur zu wünschen, dass ich mich auch als einen zeigen machte, der Nichts sagt, weil er sich eben als einen solchen gezeigt hat.

LACHES: Allerdings, o Nikias, und ich will [B] wenigstens versuchen, es nachzuweisen, denn du sagst auch Nichts. Zum Beispiel in Krankheiten, erkennen da nicht die Ärzte das Gefährliche? Oder scheinen dir die Tapferen es zu erkennen? Oder nennst du die Ärzte tapfer?

NIKIAS: Keineswegs.

LACHES: Auch wohl nicht die Landwirte glaube ich, wiewohl das im Ackerbau Furchtbare gerade diese erkennen, und so auch alle Gewerbetreibende erkennen jeder in seiner Kunst das Gefährliche und das Unbedenkliche, aber keineswegs sind sie deshalb tapfer.

SOKRATES: Was dünkt dich Laches [C] zu sagen, o Nikias? Es sieht doch aus, als sagte er etwas.

NIKIAS: Er sagt auch wohl etwas, aber nur nichts Richtiges.

SOKRATES: Wieso?

NIKIAS: Weil er meint, die Ärzte wüssten noch etwas mehr von den Kranken, als dass sie sagen können, was ihnen gesund ist und ungesund, in der Tat aber wissen sie nur dieses. Ob aber Einem eben dieses gefährlich ist, das Gesundsein mehr als das Kranksein, glaubst du, o Laches, dass dies die Ärzte wissen? Oder meinst du nicht, dass es für Manche besser ist von der Krankheit nicht zu genesen als zu genesen? Hierüber erkläre dich, behauptest du, dass es für Alle [D] besser ist zu leben, und nicht für Manche besser zu sterben?

LACHES: Ich dieses letztere.

NIKIAS: Welchen also das Sterben dienlich ist, glaubst du, dass denen dasselbe furchtbar ist, als welchen das Leben?

LACHES: Nicht ich.

NIKIAS: Und dieses zu erkennen, schreibst du den Ärzten zu? Oder irgendeinem, der ein anderes Geschäft treibt, außer dem, der sich auf das Gefährliche und Unbedenkliche versteht, und welchen eben ich tapfer nenne?

SOKRATES: Verstehst du wohl, o Laches, was er meint?

LACHES: [E] O ja, dass er nämlich die Wahrsager tapfer nennt. Denn welcher Andere kann wissen wem besser ist zu leben oder zu sterben? Du selbst aber, o Nikias, welches behauptest du, dass du ein Wahrsager bist? Oder weder ein Wahrsager noch auch tapfer?

NIKIAS: Wie denn? Meinst du nun wieder, dem Wahrsager komme zu das Gefährliche zu erkennen und das Unbedenkliche?

LACHES: Das meine ich. Wem sonst?

NIKIAS: Dem weit mehr, welchen ich meine, o Bester. Denn der Wahrsager soll nur die Zeichen dessen erkennen, was geschehen wird, ob einem Tod oder Krankheit oder Verlust des Vermögens bevorsteht, ob Siegen [\[196 St.2 A\]](#) oder Besiegtwerden im Kriege oder in jedem andern Kampf. Was aber einem besser ist von diesen Dingen zu erfahren oder nicht zu erfahren, wie sollte das mehr dem Wahrsager zu beurteilen zukommen als jedem Andern sonst?

LACHES: Nein diesen kann ich nicht begreifen, o Sokrates, was er sagen will. Denn weder ist es der Wahrsager noch der Arzt, noch stellt er sonst einen auf, den er für tapfer erklärt, wo er nicht etwa nur irgendeinen Gott dafür erklärt. Mir nun scheint nur Nikias nicht ehrlich gestehen zu

wollen, dass er Nichts gesagt hat, sondern er windet sich hin und her, um [B] seine Verlegenheit zu verbergen. Das aber hätten wir auch vorher gekonnt, ich und du, uns so winden, wenn wir gestrebt hätten nicht das Ansehen zu haben, dass wir uns selbst widersprüchen. Wenn nun unsere Reden vor Gericht wären, so hätte er vielleicht nicht ganz unrecht, es so zu machen, nun aber, weshalb sollte wohl einer in solchem Zusammensein sich unnützerweise mit leeren Worten schmücken!

SOKRATES: Das dünkt auch mich zu nichts zu führen, o Laches. Aber lasse uns sehen, ob nicht Nikias wirklich glaubt etwas zu sagen, und nicht bloß um zu streiten dieses vorträgt? Lasse uns daher ihn noch genauer fragen, was er wohl meint, und wenn [C] sich zeigt, dass etwas Richtiges darin liegt, so wollen wir es ihm zugestehen, wo aber nicht, so wollen wir ihn belehren.

LACHES: Frage du also weiter, Sokrates, wenn du willst, denn ich habe, denke ich, schon genug gefragt.

SOKRATES: Nichts hindert mich, denn das Nachfragen wird gemeinschaftlich sein, für mich sowohl als dich.

LACHES: Allerdings.

SOKRATES: Sage mir also, o Nikias, oder vielmehr uns, denn ich und Laches haben gemeinschaftliche Sache, die Tapferkeit, sagst du, wäre die Kunde des Gefährlichen [D] und des Unbedenklichen.

NIKIAS: Das sage ich.

SOKRATES: Und dieses wäre nicht jedermanns Sache zu kennen, da ja weder der Arzt noch der Wahrsager es wissen, also auch nicht tapfer sein soll, wenn er nicht jene Kunde besonders erlangt hat. Meinst du es nicht so?

NIKIAS: So allerdings.

SOKRATES: Nach dem Sprichwort also wird in der Tat nicht jedes Schwein dieses wissen, noch auch tapfer sein.

NIKIAS: Nein wie ich denke.

SOKRATES: Offenbar also, o Nikias, wirst du auch von dem krommyonischen Schwein nicht glauben, es sei tapfer gewesen. Und das sage ich [E] nicht scherzend, sondern ich meine, es ist notwendig für den, der dieses behauptet, keinem Tiere Tapferkeit zuzugestehen oder zuzugeben, dass ein Tier so weise sein kann, dass, was nur wenige Menschen wissen, weil es schwer einzusehen ist, dieses dennoch ein Löwe oder Tiger oder Eber wissen könne, da ja Löwe und Hirsch, Stier und Affe, was Tapferkeit betrifft, gleicher Natur sind.

NIKIAS: [\[197 St.2 A\]](#) Du scherzt, bei den Göttern, mit dem was du sagst, o Sokrates.

LACHES: Sehr richtig ist, was da gesagt wird, und beantworte uns doch dieses nach der Wahrheit, o Nikias, ob du behauptest weiser als wir wären diese Tiere, denen wir alle zugestehen, dass sie tapfer sind, oder ob du, allen widersprechend, wagst sie auch nicht tapfer zu nennen?

NIKIAS: Niemals, o Laches, werde ich weder ein Tier noch sonst ein Wesen tapfer nennen, was nur aus Unwissenheit das Gefährliche nicht fürchtet, sondern furchtlos und töricht nenne ich es. Oder meinst du, ich nenne auch alle Kinder tapfer, welche sich aus Unwissenheit vor [B] nichts fürchten. Sondern ich meine, furchtlos und tapfer ist nicht dasselbe. Denn Tapferkeit und Vorsicht findet sich nur bei sehr Wenigen, denke ich, Verwegenheit aber und Kühnheit und furchtloses Wesen mit Unvorsichtigkeit bei gar vielen Männern sowohl als Frauen und Kindern und Tieren. Das also, was du mit den Meisten tapfer nennst, nenne ich nur kühn, tapfer aber nur, was verständig ist in der Art wie ich sagte.

LACHES: Nun sieh nur, o Sokrates, [C] wie schön dieser sich selbst, seiner Meinung nach, durch seine Erklärung schmückt. Denen aber, denen Alle zugestehen, dass sie tapfer sind, untersteht er sich dieser Ehre zu berauben.

NIKIAS: Keineswegs, o Laches! Beruhige dich, denn ich behaupte eben, dass du kundig bist, und Lamachos wohl auch, weil ihr ja tapfer seid und noch viele andere Athener.

LACHES: Ich werde nichts hierauf sagen, obschon ich könnte, damit du nicht etwa sagen mögest, ich wäre ein rechter Aixoneer, ein Rechtsverdreher.

SOKRATES: Sage auch nur ja nichts, o Laches. Denn mich dünkt, [D] du merkst noch gar nicht, dass Nikias diese Weisheit von unserem Freunde Damon übernommen hat. Damon aber ist sehr genau bekannt mit dem Prodikos, welcher dafür gilt, am besten unter allen Sophisten solche Wörter zu unterscheiden.

LACHES: Ja wohl, o Sokrates, ziemt es auch besser einem Sophisten sich mit solchen Dingen zu rühmen, als einem Manne, den die Stadt wert achtet ihr vorzustehen.

SOKRATES: Das aber ziemt sich doch auch, du Stolzer, dass der, dem das Größte anvertraut wird, auch die größte Weisheit besitze. Mich dünkt daher, [E] es verdient wohl näher erwogen zu werden, worauf doch Nikias eigentlich geht bei seiner Erklärung dieses Wortes der Tapferkeit.

LACHES: So untersuche du es denn selbst, o Sokrates.

SOKRATES: Das will ich soeben tun, o Bester. Glaube jedoch nicht, dass ich dich losgeben werde aus der Gemeinschaft der Rede, sondern merke wohl auf und erwäge mit was gesagt wird.

LACHES: Das soll geschehen sofern du es nötig findest.

SOKRATES: So finde ich es allerdings. Du aber, Nikias, sage uns noch einmal [\[198 St.2 A\]](#) von Anfang an. Du weißt doch, dass wir im Anfang unsers Gesprächs nach der Tapferkeit fragten, als nach einem Teile der Tugend?

NIKIAS: Sehr gut.

SOKRATES: Also auch du hast dieses so beantwortet als einen Teil, so dass es noch andere Teile gibt, welche insgesamt Tugend genannt werden.

NIKIAS: Wie sonst?

SOKRATES: Meinst auch du wohl dieselben die ich meine? Ich nenne nämlich außer der Tapferkeit auch noch die Besonnenheit, [B] und die Gerechtigkeit und einige andere dergleichen. Nicht auch du?

NIKIAS: Allerdings.

SOKRATES: Halt also, denn hierüber wären wir einig, aber wegen des Furchtbaren und des Unbedenklichen, lass uns zusehen, damit nicht etwa du darunter etwas anderes verstehst und wir wieder etwas anderes. Was nun wir darunter verstehen, wollen wir dir anzeigen, wenn aber du nicht einig damit bist, wirst du uns davon belehren. Wir nämlich halten das für gefährlich, was Furcht macht, für unbedenklich aber das, [C] was keine Furcht macht. Furcht aber machen weder die vergangenen Übel noch die gegenwärtigen, sondern die, welche erwartet werden, denn Furcht ist die Erwartung eines bevorstehenden Übels. Oder dünkt es ebenso nicht auch dich, o Laches?

LACHES: Gar sehr ebenso, o Sokrates.

SOKRATES: Unsere Ansicht also, o Nikias, hörst du, dass wir sagen, künftige Übel wären das Gefährliche, das Unbedenkliche aber wäre dasjenige Zukünftige, was entweder nicht übel ist, oder gut. Du aber, erklärst du dich ebenso oder anders hierüber?

[D] NIKIAS: Eben so ich.

SOKRATES: Und die Kenntnis hiervon nennst du Tapferkeit?

NIKIAS: Ganz recht.

SOKRATES: Nun lasse uns auch noch das Dritte sehn, ob du darin gleicher Meinung bist mit uns.

NIKIAS: Was doch ist dieses?

SOKRATES: Ich will es dir sagen. Es dünkt nämlich mich und diesem, dass wovon immer es eine kennende Kunst gibt, davon gebe es nicht eine eigene für das was geschehen ist, um zu wissen wie es geschah, und wieder eine eigene für das was geschieht, so wie es geschieht, und noch eine andere wie das am besten wirklich werden und geschehen könnte, was noch nicht geworden ist, sondern dass sie eine und dieselbe sei. [E] Zum Beispiel, was die Gesundheit anbetrifft, übersieht für alle Zeiten keine andere als die Arzeneikunst, die Eine ist, das Geschehene sowohl als das Geschehene, und das was geschehen wird, wie es geschehen wird. Und gegen das, was aus der Erde wächst, verhält sich die Kunst der Landwirtschaft ebenso. Und gar, was den Krieg betrifft, könnt ihr selbst bezeugen, dass die Kriegskunst am besten nicht nur das Andere bedenkt, sondern besonders das, was geschehen wird, und dass sie auch der Kunst des Sehers nicht glaubt dienen, sondern befehlen zu müssen, weil sie nämlich besser versteht, was in Beziehung auf den Krieg geschieht und [\[199 St.2 A\]](#) geschehen wird. Ebenso verordnet auch das Gesetz, dass nicht der Seher dem Heerführer befehle, sondern der Heerführer dem Seher. Wollen wir dies behaupten, o Laches?

LACHES: Wir wollen.

SOKRATES: Wie aber du, o Nikias? Stimmt du uns bei, dass in Beziehung auf dieselben Dinge auch dieselbe Kunst sowohl das was sein wird, als auch das Werdende und Gewordene verstehe?

NIKIAS: Ich stimme ein, denn es dünkt mich so, o Sokrates.

SOKRATES: Also, o Bester, die Tapferkeit ist die Kenntnis des Gefährlichen und des Unbedenklichen, wie du behauptest. [B] Nicht wahr?

NIKIAS: Ja.

SOKRATES: Das Gefährliche aber und das Unbedenkliche war uns auch einstimmig dieses, das künftige Gute, jenes das künftige Übel.

NIKIAS: Ganz recht.

SOKRATES: Und dass es nur eine und dieselbe kennende Kunst gebe für einerlei Dinge, sie mögen nun künftig sein oder sich sonst wie verhalten?

NIKIAS: So ist es.

SOKRATES: Nicht also allein des Gefährlichen und des Unbedenklichen Kenntnis ist die Tapferkeit. Denn nicht nur auf die künftigen Güter und Übel versteht sie sich, [C] sondern auch auf die, welche da sind und gewesen sind, und wie sie sich immer verhalten mögen, eben wie die übrigen Kenntnisse.

NIKIAS: So sieht es aus.

SOKRATES: Also etwa ein Drittel der Tapferkeit, o Nikias, hast du uns angegeben in deiner Antwort, da wir doch nach der ganzen Tapferkeit fragten, was sie sei. Und auch jetzt, wie es scheint, ist nach deiner Rede die Kenntnis nicht nur des Gefährlichen und Unbedenklichen, sondern überhaupt die Kenntnis alles Guten und aller Übel, wie sich auch jedes verhalte, wie jetzt wieder deine Rede lautet, [D] wäre Tapferkeit. So möchtest du umzuändern, o Nikias, oder wie meinst du?

NIKIAS: Ich denke so, o Sokrates.

SOKRATES: Dünkt dich denn aber, du Wundersamer, dem noch irgendetwas von der Tugend zu fehlen, welche die Kenntnis wäre von allen Gütern in jeder Art, wie sie entstehen und entstehen werden und entstanden sind, und ebenso auch von den Übeln? Und derjenige, glaubst du, bedürfe noch irgend Besonnenheit oder Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, welchem allein schon eigen ist gegen Götter sowohl als Menschen das Gefährliche zu vermeiden und das nicht solche und das Gute ins Werk zu richten, [E] und der also weiß sich recht gegen sie zu verhalten?

NIKIAS: Dies scheint mir etwas gesagt zu sein, o Sokrates.

SOKRATES: Nicht also ein Teil der Tugend wäre das jetzt von dir Beschriebene, sondern die gesamte Tugend?

NIKIAS: So sieht es aus.

SOKRATES: Wir aber behaupteten doch die Tapferkeit wäre nur einer von den Teilen der Tugend.

NIKIAS: Das behaupteten wir freilich.

SOKRATES: Das jetzt Beschriebene aber erscheint nicht so.

NIKIAS: Es sieht nicht so aus.

SOKRATES: Wir haben also nicht gefunden, o Nikias, was die Tapferkeit ist?

NIKIAS: Wir scheinen nicht.

LACHES: Ich aber, o lieber Nikias, glaubte gewiss, du werdest sie finden, da du [\[200 St.2 A\]](#) die Antworten, die ich dem Sokrates gab, so verächtlich angesehen hast. Gar große Hoffnung hatte ich gewiss, dass vermittelst der Weisheit vom Damon her, du sie finden würdest.

NIKIAS: Wahrlich schön, o Laches, dass du das für gar nichts mehr rechnest, dass du selbst dich eben gezeigt hast, als ein von der Tapferkeit nichts Wissender, sondern nur, ob auch ich ebenfalls als ein solcher erscheinen werde, darauf siehst du, und machst dir nun nichts mehr daraus, wie es scheint, wenn nur mit mir, nichts zu wissen von dem, wovon doch einem Manne, der sich etwas zu sein dünkt, Erkenntnis zu haben geziemt. Du also scheinst mir recht [\[B\]](#) das allzu Menschliche zu tun, nicht auf dich selbst zu sehen, sondern nur auf die Andern. Ich aber glaube über Dasjenige, wovon die Rede war, schon jetzt mich ganz erträglich erklärt zu haben, und sollte etwas darin noch nicht hinlänglich erklärt sein, es noch in der Folge zu berichtigen mit dem Damon sowohl, den du auslachen zu dürfen glaubst ohne ihn doch jemals gesehen zu haben, als auch mit anderen. Und wenn ich es recht werde begründet haben, will ich es auch dich lehren und es dir nicht vorenthalten, denn du dünkst mich noch gar sehr des [\[C\]](#) Lernens zu bedürfen.

LACHES: Du freilich bist sehr klug, Nikias. Dennoch aber gebe ich dem Lysimachos hier und dem Melesias den Rat, nach dir und mir, was die Erziehung der Jünglinge betrifft, nicht weiter zu fragen, sondern nur den Sokrates hier und, wie ich auch gleich anfangs sagte, ja nicht los zu lassen. Denn wenn meine Söhne schon das Alter dazu hätten, würde ich dasselbige auch tun.

NIKIAS: Dagegen wende auch ich nichts ein, wenn nämlich Sokrates sich der Jünglinge heute annehmen will, dass sie ja keinen Andern suchen sollen. [\[D\]](#) Wie auch ich den Nikeratos am liebsten ihm übergeben möchte, wenn er nur wollte, allein er empfiehlt mir jedesmal Andere, wenn ich ihm davon erwähne, selbst aber will er nicht. Sieh du also zu, o Lysimachos, ob sich dir Sokrates bereitwilliger zeigen wird.

LYSIMACHOS: Das sollte er wohl, o Nikias. Denn auch ich möchte ihm gern in Vielem gefällig sein, was ich nicht eben vielen Andern tun würde. Was sagst du also, o Sokrates? Wirst du bereitwillig sein und mit zu dem Besserwerden der Jünglinge helfen?

SOKRATES: Das wäre ja wohl arg, o Lysimachos, irgendjemanden [\[E\]](#) nicht helfen zu wollen zu seinem Besserwerden. Wenn also in unsern jetzigen Gesprächen ich mich gezeigt hätte, als einen Kundigen, diese beiden aber sich als Unkundige, dann möchte es recht sein, mich vorzüglich dazu zu berufen, nun wir aber alle auf gleiche Weise in Verlegenheit gewesen sind, wie könnte wohl Jemand einen von uns besonders vorziehen? Mir meines Teils dünkt, da die Sache sich so verhält, [\[201 St.2 A\]](#) zu erwägen, ob dies euch ein guter Rat dünkt, den ich geben will. Ich nämlich sage: Ihr Männer, denn es bleibt ja ganz unter uns, wir müssen alle gemeinschaftlich zuerst für uns selbst den besten Lehrer suchen, den wir bekommen können, denn wir bedürfen seiner, dann aber auch für die Jünglinge, und weder Geld dabei schonen noch sonst etwas. Es aber dabei bewenden zu lassen, wie es jetzt mit uns bewandt ist, das rate ich nicht. Sollte uns aber Jemand auslachen wollen, dass wir so alt schon noch Lehrer [\[B\]](#) besuchen wollen, so dünkt mich, müssen wir uns mit dem Homer schützen, welcher gesagt hat: Nicht gut ist Schamhaftigkeit dem darbenden Manne. Auch wir also wollen es gut sein lassen, wenn einer etwas sagt, und gemeinschaftlich für uns und für die Jünglinge Sorge tragen.

LYSIMACHOS: Mir meines Teils gefällt, o Sokrates, was du sagst, und ich will so viel ich der Älteste bin, soviel auch der Bereitwilligste sein mit den jungen Leuten zugleich zu lernen. Das aber tue mir, komme morgen früh zu mir nach Hause und verfehle es ja nicht, damit wir weiter Rat pflegen können über eben diese Sache. [C] Für jetzt aber müssen wir auseinander gehen.

SOKRATES: Ja das werde ich tun, o Lysimachos, und morgen früh zu dir kommen, so Gott will.

LYSIS.

(De amicitia)

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke, Ersten Teiles erster Band, Dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[203 St.2 A\]](#) Ich ging von der Akademie geradewegs nach dem Lyceum den Weg außerhalb der Mauer dicht unter der Mauer hin. Als ich an dem Pfortchen war, wo die Quelle des Panops ist, da traf ich den Hippothales, des Hieronymos Sohn, und den Paianier Ktesippos, und mehr andere Jünglinge um sie her gedrängt stehend.

Als Hippothales mich herankommen sah, rief er mich an: Wohin gehst du, o Sokrates, und woher?

Aus der Akademia, sprach ich, gehe ich gerade nach dem Lyceum.

Hierher, [B] sprach er, zu uns lenkst du nicht ein? Es lohnt doch.

Wohin eigentlich, fragte ich, meinst du? Und wer seid ihr denn?

Hierher, sprach er, und zeigte mir der Mauer gegenüber einen eingeschlossenen Platz mit offener Tür, hier halten wir uns auf und üben [\[204 St.2 A\]](#) mit vielen anderen Schönen.

Was ist aber dieses? Und was treibt ihr dort?

Es ist, sagte er, eine ganz neugebaute Palaistra, und meistens besteht die Beschäftigung in Gesprächen, an welchen wir dich gern teilnehmen lassen möchten.

Sehr wohl, sprach ich, werdet ihr daran tun. Aber wer lehrt hier?

Von dir, sagte er, ein großer Freund und Verehrer, Mikkos.

Beim Zeus, sprach ich, kein schlechter Mann, sondern ein tüchtiger Sophist.

Willst du uns also folgen, sagte er, dass du auch die kennest, die drinnen sind?

Gern möchte ich erst vernehmen, was mir denn werden soll für das Hineingehen, und wer denn [B] ein Schöner ist.

Einer von uns, sagte er, hält diesen dafür, der andere jenen.

Welchen denn aber du, o Hippothales, das sage mir.

Auf diese Frage errötete er, und ich sprach weiter, O Sohn des Hieronymos, das brauchst du mir nun nicht mehr sagen, ob du einen liebst oder nicht, denn ich sehe nicht allein, dass du liebst, sondern auch, dass du schon weit gekommen bist in dieser Liebe. In anderen Dingen mag ich wohl schlecht sein und wenig nutz, dieses aber ist mir so von Gott verliehen, dass ich Liebende sowohl als auch Geliebte gleich erkennen kann.

Als er dieses hörte, [C] errötete er noch mehr.

Ktesippos aber sagte: Das ist aber reizend, Hippothales, dass du rot wirst, und dich weigerst dem Sokrates den Namen zu sagen, da er doch, wenn er nur kurze Zeit mit dir ist, die ganze Zeit immer wieder seinen Namen wird hören müssen! Uns wenigstens, o Sokrates, hat er die Ohren schon ganz betäubt und angefüllt mit dem Namen Lysis. Und hat er gar ein wenig getrunken, so

ist es uns ganz gewohnt, dass wir auch beim Erwachen aus dem Schläfe [D] noch glauben den Namen des Lysis zu hören. Doch was er so gesprächsweise uns vorerzählt, ist noch nicht gar arg, aber wenn er erst anfängt uns mit den Gedichten zu überschwemmen und mit den Reden! Ja was noch ärger ist als alles, so singt er auch auf seinen Geliebten mit bewunderungswürdiger Stimme, die wir geduldig anhören müssen. Nun aber von dir befragt errötet er nur.

Dieser Lysis, sprach ich, ist also einer von den Heranwachsenden, wie es scheint. Ich schließe es nämlich nur, denn der Name fiel mir nicht auf als ein bekannter, [E] da ich ihn hörte.

Sie nennen ihn eben nicht oft bei seinem Namen, antwortete er, sondern er wird noch nach dem Vater genannt, weil sein Vater sehr bekannt ist. Auch bin ich gewiss, dass der Knabe dir keineswegs unbekannt ist von Gestalt, und an der allein kann man ihn genug wieder erkennen.

So sage denn, sprach ich, wem er angehört.

Es ist des Demokrates von Aixone ältester Sohn.

Schön, sprach ich, o Hippothales! Welche edle und in jeder Art herrliche Liebe hast du da gefunden! So komm denn und lasse mich [\[205 St.2 A\]](#) alles hören, was du diesen zu hören gibst, damit ich sehe, ob du auch weißt, wie dem Verliebten geziemt über seinen Liebling, zu diesem selbst und auch zu Andern zu reden.

Und darauf, sagte er, gibst du etwas, o Sokrates, was der Ktesippos da sagt?

Willst du damit, sprach ich, etwa leugnen, dass du den nicht liebst, den dieser nennt?

Das nicht, sprach er, aber dass ich Gedichte mache auf meinen Liebling noch Reden.

Es ist eben nicht richtig mit ihm, sagte Ktesippos, sondern er faselt und redet irre.

Darauf sagte ich: ich begehre ja, o Hippothales, weder die Verse zu hören noch die Reden, [B] wenn du dergleichen gemacht hast auf den Knaben, sondern nur den Sinn davon, damit ich erfahre, auf welche Weise du deinen Liebling behandelst.

Der da wird dir wohl alles sagen, sprach er, denn er weiß es ja genau, und hat es im Gedächtnis, wenn er mich doch, wie er sagt, bis zum Überdruß angehört hat.

Bei den Göttern, sagte Ktesippos, sehr gut weiß ich es, o Sokrates! Es ist ja auch lächerlich genug, denn dass ein Liebender, und der mehr als jeder andere immer nur an seinen Knaben denkt, [C] auch gar nichts eigenes zu sagen weiß, was nicht jedes Kind ebenfalls sagen könnte, wie sollte das nicht lächerlich sein? Was aber die ganze Stadt erzählt vom Demokrates und Lysis, des Knaben Großvater, und von allen seinen Voreltern, ihren Reichtum, ihrer Pferdezucht und ihren Siegen in den Pythischen, Isthmischen und Nemeischen Spielen mit dem Viergespann und den Rennpferden, das bringt er in Gedichte und Reden. Und noch altväterlicheres als dieses. Denn die Bewirtung des Herakles schilderte er uns neulich in, ich weiß nicht was für einem Gedichte, [D] wie nämlich wegen Verwandtschaft mit dem Herakles ihr Ahnherr den Herakles aufgenommen, da jener selbst auch vom Zeus erzeugt ist mit der Tochter von dem ersten Stifter jener Sippe, kurz was die alten Mütterchen singen, und viel anderes dergleichen. Solcherlei ist es, was er in Reden und Gedichten vortragend auch uns anzuhören zwingt.

Als ich dies gehört, sagte ich, du lächerlicher Hippothales! Ehe du noch gesiegt hast, dichtetst du schon und singst auf dich selbst das Lobgedicht!

Auf mich selbst, o Sokrates, sagte er, habe ich doch nie weder gedichtet noch gesungen.

Du meinst es wenigstens nicht.

[E] Aber wie sollte es denn doch sein, fragte er?

Auf alle Weise, sagte ich, zielen doch diese Gesänge auf dich. Denn gewinnst du dir einen Liebling solcher Art, so wird dir selbst zur Zierde gereichen, was du gesprochen und gesungen hast, und ein wahres Lobgedicht sein auf dich, als der den Preis davon getragen, weil du einen solchen Liebling erlangt hast. Entgeht er dir aber, so wirst du je größeres du lobend gesagt hattest

von diesem Liebling, auch nach Verhältnis des Schönen und Guten, so du verfehlst, desto mehr verspottet werden. Wer also, [\[206 St.2 A\]](#) o Freund, in der Kunst zu lieben ein Meister ist, der lobt den Geliebten nicht eher bis er ihn hat, aus Furcht, wie die Sache ablaufen werde. Überdies auch werden die Schönen, wenn man sie lobt und verherrlicht, voll Einbildung und Hochmut, oder meinst du nicht?

Das wohl, sagte er.

Nicht auch das, je hochmütiger sie sind, desto schwerer sie zu besiegen sein werden?

Wahrscheinlich.

Was für ein Jäger also dünkt dich der, welcher jagend das Wild so aufscheucht, dass er es ungleich schwerer bekommt?

Ein schlechter offenbar.

So auch durch Reden [B] und Gesänge nicht günstig gesinnt, sondern wild machen, ist große Unerfahrenheit, nicht wahr?

Mich dünkt es.

Sieh also zu Hippothales, dass du dich nicht alles dessen schuldig machst durch dein Dichten. Denn ich glaube doch, demjenigen der durch seine Dichtungen sich selbst schadet, wirst du nicht zugestehen wollen, dass er ein guter Dichter sei, da er sich selbst zum Schaden ist.

Nein, beim Zeus, sagte er, das wäre ja große Unvernunft. Aber deshalb eben, o Sokrates, vertraue ich mich dir an, und hast du etwas anderes, so rate mir, worüber man denn [C] reden und was man tun muss um dem Geliebten angenehm zu werden.

Nicht leicht, sprach ich, ist das zu sagen, wolltest du aber bewirken, dass er mir selbst zum Gespräch käme, so könnte ich dir vielleicht einen Versuch zeigen, was mit ihm zu reden ist anstatt dessen, was, wie diese sagen, du redest und singst.

Das, sagte er, macht keine Schwierigkeit. Denn wenn du nur hier mit dem Ktesippos hineingehst und dich niedersetzest im Gespräch, so glaube ich, wird er schon von selbst herzukommen, denn hörbegierig, o Sokrates, ist er vor Allen. Zumal sie nun die Hermaien feiern, sind Knaben und Jünglinge ohne Unterschied zusammen, er kommt dir also gewiss. [D] Wo nicht, so ist er doch sehr bekannt mit dem Ktesippos durch dessen Vetter Menexenos, der sein vertrautester Freund ist unter allen. Ktesippos also kann ihn rufen, wenn er ja nicht von selbst kommt.

So, sprach ich, müssen wir es machen, und somit nahm ich den Ktesippos und ging in die Palaistra, die Andern aber gingen hinter uns.

Als wir nun hineintraten, fanden wir dort die Knaben nach vollbrachtem Opfer und fast aller heiligen Dinge vollbrachter Erledigung, Alle schön geschmückt und mit Knöchelchen würfelnd. [E] Die meisten nun spielten im Vorhofe draußen, einige aber auch in einem Winkel des Auskleidegemachs, spielten 'Gerade und Ungerade' mit gar vielen Knöchelchen, die sie aus den Körbchen hervorholten. Um diese her standen andere zusehend, deren einer dann auch Lysis war, welcher dastand unter den Knaben und Jünglingen [\[207 St.2 A\]](#) bekränzt und durch sein Aussehen sich auszeichnend vor allen, nicht etwa nur schön zu heißen verdienend, sondern schön und edel. Wir nun bogen um und setzten uns gegenüber, denn dort war es ruhig, und redeten etwas mit einander. Lysis aber sah sich häufig um nach uns, und hatte offenbar große Lust sich zu uns zu gesellen. Lange nun war er bedenklich und verlegen, allein heranzukommen. Hernach kam Menexenos während des Spiels aus dem Vorhof herein, und als er mich und den Ktesippos gewahr ward, kam er, um sich zu uns zu setzen. Als [B] das Lysis sah, folgte er ihm und setzte sich ebenfalls zu uns neben den Menexenos. Darauf nun traten auch die Andern herzu, und auch Hippothales, da er mehrere herumstehen sah, versteckte sich hinter diesen, und stellte sich, wo er glaubte, vom Lysis nicht gesehen zu werden, aus Furcht es möchte ihm zuwider sein, und so ganz nahe bei hörte er zu.

Ich also wendete mich an Menexenos, und sagte: Welcher von euch, o Sohn des Demophon, ist wohl der Ältere?

Wir streiten darüber, antwortete er.

Auch wohl darüber, [C] sprach ich, könntet ihr streiten, welcher der Vornehmere wäre?

Allerdings.

Gewiss auch, welcher der Schönerer, ebenso?

Da lachten sie beide.

Keineswegs aber, sprach ich weiter, will ich fragen, welcher der Reichere ist von euch beiden, denn ihr seid ja Freunde, nicht wahr?

Gar sehr, sagten sie.

Und Freunden ist ja alles gemein, wie man sagt. So dass hierin keine Verschiedenheit stattfinden kann, wenn ihr die Wahrheit sagt von eurer Freundschaft.

Das gaben sie zu.

Und hierauf war ich eben im Begriff zu fragen, welcher wohl der gerechtere und weisere wäre von ihnen. Indem aber kam einer, dem Menexenos zu sagen, der Meister der Palaistra rief nach ihm, [D] es schien mir, als habe er die Opferschau.

Dieser also ging weg, ich aber fragte den Lysis weiter, und sagte: Gewiss, o Lysis, lieben dich dein Vater und deine Mutter sehr?

Allerdings, sagt er.

Also wollten sie auch wohl, dass du so glücklich wärest als möglich?

Wie sollten sie nicht?

Scheint dir aber der glücklich zu sein, welcher dient, und nichts tun darf, wozu er Lust hat?

Beim Zeus, mir nicht, sagte er.

Also wenn die Eltern dich lieben, und wünschen, dass du glücklich seiest, so sorgen sie doch gewiss auf alle Weise dafür, dass du ganz zufrieden bist?

Wie sollten sie nicht? [E] sagte er.

Sie lassen dich also tun, was du willst, und schelten dich um nichts, oder verwehren dir etwas zu tun, wozu du Lust hast?

Ja, wohl, beim Zeus, wehren sie mir, o Sokrates, und das gar Vieles.

Wie sagst du? sprach ich, sie wollen, dass es dir wohl gehe, und verwehren dir doch [\[208 St.2 A\]](#) zu tun was du willst? Sage mir doch dieses. Wenn du Lust hättest, auf einem von des Vaters Wagen zu fahren, und die Zügel selbst zu führen, wenn Wettlauf gehalten wird, würden sie dich nicht lassen, sondern es dir verwehren?

Beim Zeus, sagte er, sie würden mich nicht lassen.

Aber wen denn?

Da ist ein Wagenführer, der bekommt seinen Lohn vom Vater.

Wie sagst du? Und einem Mietling erlauben sie eher als dir zu tun was er will mit den Pferden und geben dem dafür auch noch Geld?

Aber wie anders? sprach er.

Doch das Maultiergespann glaube ich, immer werden sie dir erlauben zu führen, [B] und auch wenn du die Peitsche nehmen und sie schlagen wolltest, würden sie es zugeben.

Ach woher, sagte er, würden sie es zugeben.

Wie denn, sprach ich, darf Niemand sie schlagen?

Ja freilich, sagte er, der Maultiertreiber.

Und ist der ein Knecht oder ein Freier?

Ein Knecht.

Einen Knecht also, wie es scheint, achten sie höher als dich ihren Sohn, und übergeben ihm das Ihrige lieber als dir, und lassen ihn tun was er will, dir aber verwehren sie es? So sage mir doch noch dieses, lassen sie dich wohl über dich selbst gebieten, oder erlauben sie dir auch dieses nicht?

Wie sollten sie das doch erlauben! sagte er.

Sondern es gebietet einer über dich?

Hier der Knabenführer, sprach er.

Ist der auch [C] ein Knecht?

Was sonst? Unserer wenigstens.

Gewiss, sagte ich, das ist arg, dass über dich, einem Freien, von einem Knechte bestimmt wirst! Was tut aber eigentlich dieser Knabenführer, dass er über dich gebietet?

Er führt mich eben zum Lehrer.

Und gebieten dir die etwa auch, die Lehrer?

Allerdings ja.

Gar viele Herren und Gebieter setzt dir also dein Vater recht mit Bedacht. Aber doch, wenn du nach Hause kommst zur Mutter, lässt diese dich, damit du ihr recht vergnügt seist, alles tun was du willst, es sei nun an der Wolle oder am Webstuhl, wenn sie webt? [D] Denn gewiss, sie verbietet dir weder die Weberlade anzurühren noch das Schiff, noch was sonst irgend zu ihrer Weberei gehört?

Da lachte er und sagte, beim Zeus, o Sokrates, nicht nur verbietet sie mir's, sondern ich bekäme gewiss Schläge, wenn ich etwas anrührte.

Beim Herakles, sagte ich, hast du auch etwa dem Vater etwas zu leide getan oder der Mutter?

Beim Zeus, sagte er, ich nicht.

Aber weshalb verwehren sie dir so mit Gewalt glücklich zu sein und zu tun was du willst, und halten dich den ganzen Tag über immer unter jemandes Befehlen, [E] mit einem Wort, dass du fast gar nichts tun kannst, was du möchtest? So dass, wie es scheint, dir weder aller dieser Reichtum etwas nutzt, denn jeder andere hat ja mehr darüber zu gebieten als du, noch auch diese so vorzügliche [\[209 St.2 A\]](#) Gestalt, denn auch deinen Körper hütet und pflegt ja ein Anderer, du aber, o Lysis, hast über nichts zu gebieten, und kannst nichts tun was du möchtest.

Ich habe eben, sprach er, noch nicht die Jahre dazu, o Sokrates.

Das mag es wohl nicht sein, o Sohn des Demokrates, sagte ich, was dich hindert. Denn vielerlei, glaube ich, überlassen dir doch der Vater sowohl als die Mutter, und warten nicht erst bis du die Jahre hast, zum Beispiel, wenn sie etwas wollen vorgelesen haben oder geschrieben, [B] werden sie es, denke ich, dir eher auftragen als irgendeinem im Hause. Nicht so?

Zuverlässig, sagte er.

Und nicht wahr, hier steht dir frei, mit dem Text anzufangen, mit dem du willst, beim Schreiben und ebenso fortzufahren und darfst es ebenso auch beim Lesen machen, und wenn du deine Lyra nimmst, glaube ich, wehrt dir weder Vater noch Mutter, welche Saite du willst, höher zu stimmen oder tiefer, und mit dem Finger oder mit dem Plektron zu schlagen. Oder verwehren sie dir's?

Ganz und gar nicht.

Was mag also nur, o Lysis, die Ursache sein, dass sie dir hier nicht wehren, wohl [C] aber in dem, was wir vorher sagten?

Ich glaube, sprach er, weil ich dieses verstehe, jenes aber nicht.

Wohl, antwortete ich, Bester! Nicht also deine Jahre erwartet dein Vater, um dir alles zu überlassen, sondern welchen Tag er glauben wird, du seist klüger als er, an dem wird er dir sich selbst und alles das Seinige überlassen.

Das glaube ich auch, sagte er.

Allerdings, sprach ich, wie aber der Nachbar? Hat der nicht dieselbe Regel deinetwegen, wie dein Vater? Meinst du, er wird dir das Hauswesen zu verwalten überlassen, sobald [D] er glaubt, du verstehst dich besser auf die Haushaltungskunst als er, und er wird dem Hauswesen dann noch selbst vorstehen wollen?

Er wird es mir anvertrauen wollen, meine ich.

Und wie die Athener? Glaubst du, sie werden dir ihre Angelegenheiten übergeben, wenn sie merken, dass du verständig genug bist?

Ich glaube es.

Und beim Zeus, fuhr ich fort, wie wohl der Großkönig? Ob er wohl seinem ältesten Sohn, auf den die Regierung von Asien kommt, wenn Fleisch gekocht wird, eher erlauben wird, alles in die Brühe zu werfen, was er nur hineinwerfen will, als uns, [E] wenn wir nämlich zu ihm kämen, und ihm zeigten, dass wir uns besser verständen als sein Sohn auf die Zubereitung der Speisen?

Uns offenbar, sagte er.

Und jenen zwar würde er auch nicht das mindeste hineinwerfen lassen, uns aber, wollten wir auch ganze Hände voll Salz nehmen, ließe er doch hineinwerfen.

Wie sollte er nicht?

Wie aber, wenn sein Sohn an den Augen litte, ließ er ihn wohl an seinen eigenen Augen etwas tun, wenn er ihn für keinen Arzt hält, oder [\[210 St.2 A\]](#) verböte er es ihm?

Er verböte es gewiss.

Uns aber, wenn er uns für Arzneykundige hielte, wollten wir ihm auch die Augen aufreißen und mit Asche einstreuen, würde er doch, meine ich, nicht wehren, wenn er glaubte, dass wir es gründlich verständen.

Du hast Recht.

Würde er nicht auch alles andere eher uns überlassen als sich und seinem Sohne, worin nämlich wir ihm weiser zu sein schienen als sie beide?

Notwendig, o Sokrates.

So verhält es sich also, lieber Lysis, sagte ich. Darüber, wovon wir uns richtige Einsichten erworben, wird jedermann uns [B] schalten lassen, Hellenen und Ausländer, Männer wie Frauen, wir werden darin tun was wir nur wollen, und Niemand wird uns gern hindern, sondern wir werden hierin ganz frei sein, und auch gebietend über Andere, und dieses wird das Unsrige sein, denn wir werden Genuss davon haben. Wovon wir aber keinen Verstand erlangt haben, damit wird uns niemand gestatten zu tun was uns gut dünkt, sondern Alle werden uns hinderlich sein, soviel sie können, nicht die Fremden allein, sondern [C] Vater und Mutter, und wenn uns Jemand noch näher verwandt wäre, dann sie. Vielmehr werden wir selbst, was diese Dinge betrifft, Andern folgsam sein, und sie werden uns also fremd sein, denn wir werden keinen Genuss von ihnen haben. Räumst du ein, dass es sich so verhalte?

Ich räume es ein.

Werden wir also jemandem lieb sein, und wird uns jemand lieben in Einsicht auf dasjenige, wozu wir unnütz sind?

Nicht füglich, sagte er.

Jetzt also liebt weder dich dein Vater, wie auch sonst jemand einen anderen insofern er unbrauchbar ist.

Allerdings nicht, wie es scheint, sagte er.

Wenn du aber verständig wirst, Junge, dann werden alle dir freund und alle dir zugetan sein, denn du wirst brauchbar sein und gut. Wenn aber nicht, so wird weder irgendein anderer dir freund sein, noch selbst dein Vater, oder deine Mutter, oder [D] deine Verwandten. Ist es also wohl möglich, o Lysis, sich hohen Verstandes zu rühmen, worin man noch nichts weiß?

Es ist nicht zu glauben, sagte er.

Wenn also du noch des Lehrers bedarfst, hast du noch keine Einsicht?

Richtig.

Also weißt du auch nicht viel, wenn du doch noch unwissend bist?

Wahrlich, o Sokrates, sagte er, ich glaube auch nicht.

Als ich dies von ihm hörte, sah ich mich um nach dem Hippothales, und beinahe hätte ich mich verredet. Denn ich war schon im Begriff zu sagen: So, o Hippothales, [E] muss man mit dem Liebling reden, ihn demütigend und zur Ordnung bringend, nicht aber ihn aufgeblasen und eitel machen. Da ich ihm aber ansah, wie er ganz in Angst und Verwirrung war über das Gesagte, erinnerte ich mich, dass er wollte, Lysis solle nicht einmal merken, dass er dabei stehe. Also nahm ich mich wieder zusammen, und hielt mit der Rede an mich.

[\[211 St.2 A\]](#) Darüber kam auch Menexenos zurück, und setzte sich neben den Lysis, von welchem Platz er aufgestanden war. Lysis nun gar kindlich und freundlich, sagte mir ganz leise, damit es Menexenos nicht höre: Was du mir gesagt hast, o Sokrates, das sage doch auch dem Menexenos.

Ich antwortete: Dieses kannst du ihm ja sagen, o Lysis, denn du hast sehr genau Acht gegeben.

Das freilich, sagte er.

Versuche also, sprach ich, es möglichst im Gedächtnisse zu behalten, damit du ihm alles genau sagen kannst, solltest du aber etwas davon vergessen haben, [B] so frage mich wieder, sobald du mich nur antriffst.

Wohl, sagte er, so will ich es machen, o Sokrates, aufs allergenaueste, verlasse dich darauf. Aber sage ihm etwas anderes, damit ich auch zuhöre, bis es Zeit ist nach Hause zu gehen.

Ja, das muss ich wohl tun, sprach ich, zumal du es wünschest. Aber sieh auch zu, wie du mir helfen willst, wenn Menexenos darauf ausgeht mich zu widerlegen. Oder weißt du nicht, dass er sehr streitbar ist?

Ja, beim Zeus, sagte er, gewaltig. Deshalb eben will ich, dass du dich mit ihm unterredest.

So, sprach ich, damit ich mich lächerlich mache?

Nein, beim Zeus, sondern damit du ihn etwas [C] züchtigst.

Woher? Sprach ich, das ist nicht leicht. Denn er ist ein gewaltiger Mensch, ein Schüler des Ktesippos, und da ist auch er selbst, siehst du ihn nicht? Der Ktesippos!

Kümmere du dich um niemand, o Sokrates, sagte er, sondern geh, rede mit ihm.

So muss ich wohl anfangen, sprach ich.

Indem wir dieses noch unter uns redeten, fragte Ktesippos: ihr da, was tut ihr euch da gütlich allein, wovon ihr uns nichts mitteilen wollt?

Allerdings, sagte ich, wollen wir mitteilen. Dieser nämlich versteht etwas nicht, was ich sage, meint aber Menexenos werde es wissen, [D] und heißt mich, diesen fragen.

Warum also fragst du ihn nicht? sagte Ktesippos.

Eben will ich es tun, sprach ich.

Sage mir also, o Menexenos, was ich dich fragen werde. Ich trage nämlich von Kindheit an großes Verlangen nach einer Sache, wie denn jeder so die seinige hat. Denn einer hat große Lust Pferde zu haben, einer Hunde, einer Geld, einer Ehre. Ich aber bin gegen alle [E] diese Dinge ziemlich gleichgültig, dagegen aber auf den Besitz von Freunden ganz leidenschaftlich, und einen guten Freund zu haben wäre mir lieber als die beste Wachtel oder der beste Hahn von der Welt, ja, beim Zeus, lieber als ein Pferd oder ein Hund, und ich glaube beim Hunde, dem ägyptischen Gott, ich würde allem Golde des Dareios, so sehr es auch zu schätzen ist, bei weitem den Besitz eines Freundes vorziehen, so sehr sehne ich mich nach Freunden. Indem ich nun euch sehe, dich und den Lysis, [\[212 St.2 A\]](#) bin ich erstaunt und preise euch glücklich, dass euch so jung schon gelungen ist, dieses Besitztum schnell und leicht zu erwerben, und du dir diesen so schnell und sehr zum Freunde erworben hast, und dieser wiederum dich. Ich aber bin so weit von der Sache, dass ich nicht einmal dieses weiß, auf welche Art einer des andern Freund wird, sondern eben dieses von dir erfragen will, als einem Kundigen. Sage mir also, wenn einer einen liebt, welcher wird des andern Freund, der Liebende des Geliebten, oder [B] der Geliebte des Liebenden? Oder macht das keinen Unterschied?

Mir wenigstens, sagte er, scheint es keinen Unterschied zu machen.

Wie sagst du? Sprach ich, beide also werden einander freund, wenn auch nur der eine den andern liebt?

Mich wenigstens, sagte er, dünkt es so.

Wie doch? Geschieht es nicht, dass der Liebende nicht wieder geliebt wird von dem, den er liebt?

Es geschieht.

Und wie? Geschieht es auch, dass der Liebende gehasst wird? Wie doch manchmal die Liebhaber mit den Lieblingen dran zu sein glauben. Denn wiewohl liebend, so sehr es nur irgend möglich ist, meinen doch Einige, dass sie nicht wieder geliebt, Andere gar, dass sie gehasst werden. Oder dünkt dich dieses nicht wahr zu sein?

Sehr wahr, sagte er.

[C] Und in einem solchen Falle, sprach ich, liebt doch der Eine, der Andere wird geliebt?

Ja.

Welcher also von ihnen ist des Andern Freund? Der Liebende des Geliebten, mag er nun wieder geliebt werden oder auch gehasst? Oder der Geliebte des Liebenden? Oder ist im Gegenteil keiner von beiden in diesem Falle des Andern Freund, wenn nicht beide einander lieben?

Es hat wohl das Ansehen, als verhielte es sich auf die letzte Art.

Anders also scheint es uns jetzt als es vorher schien. Damals nämlich, dass wenn auch nur der Eine liebt, beide Freunde wären, jetzt aber, dass wenn nicht beide lieben, keiner Freund ist.

So kommt es heraus, [D] sagte er.

Das Liebende ist also auch keinem freund, der nicht wiederliebt?

Es scheint nicht.

Also ist auch der kein Pferdefreund, den seine Pferde nicht wieder lieben, noch auch Wachtelfreund, noch Hundefreund, noch Weinfreund, noch Weisheitsfreund, welchen die

Weisheit nicht wiederliebt? Oder liebt zwar Jeder von diesen seinen Gegenstand, ist ihm aber doch nicht freund, sondern der Dichter hat unrichtig gesprochen, welcher sagt:

*Glücklich, wer, denen er freund ist, Kinder und mutige Pferde,
Hunde zur Jagd, Gastfreund' auch in der Ferne besitzt?*

[E] Nicht so scheint es mir wenigstens.

Sondern richtig dünkt er dich zu reden?

Ja.

Der Liebende ist also allerdings dem Geliebten freund, wie es scheint, o Menexenos, dieser mag ihn nun lieben oder hassen. So wie auch den Kindern, teils den ganz jungen, welche noch nicht lieben, [\[213 St.2 A\]](#) teils auch denen, welche hassen, wenn sie eben von der Mutter oder dem Vater gezüchtigt worden, dennoch selbst in dieser Zeit, wenn sie hassen, die Eltern über alles in der Welt freund sind.

Mir, sagte er, scheint es so zu sein.

Nicht also der Geliebte ist Freund nach dieser Rede, sondern der Liebende.

Das ist deutlich.

Also ist auch der Hassende feind, nicht der Gehasste?

So scheint es.

Viele also lieben die, welche ihnen feind sind, und hassen dagegen die, welche ihnen freund sind, und sind also den Feinden freund und dagegen den Freunden feind, wenn nämlich der Liebende Freund ist, [B] und nicht der Geliebte? Dieses aber ist doch große Unvernunft, lieber Freund, oder vielmehr, glaube ich, gar unmöglich, dem Feinde freund sein und dem Freunde feind?

Sehr recht, sagte er, hast du offenbar, o Sokrates.

Also wenn dieses unmöglich ist, so wäre wohl der Geliebte dem Liebenden freund?

Das leuchtet ein.

Also auch der Gehasste dem Hassenden feind?

Notwendig.

Wird aber nicht so herauskommen, dass wir notwendig dasselbe zugeben müssen, wie bei dem Vorigen, dass oft einer freund ist, dem der ihm nicht freund ist, [C] oft auch dem, der ihm feind ist, wenn jemand geliebt wird nicht wieder liebend, oder wohl gar hassend, dass auch oft einer feind ist dem der ihm nicht feind ist, sondern wohl gar freund, wenn Jemand gehasst wird nicht wieder hassend, oder wohl gar liebend?

So scheint es zu werden, sagte er.

Was also sollen wir machen, sprach ich, wenn weder die Liebenden Freunde sein sollen, noch auch die Geliebten, noch auch nur die zugleich Liebenden und Geliebten, sondern wir von Anderen außer diesen behaupten sollen, dass sie einander freund werden?

Beim Zeus, [D] sagte er, o Sokrates, ich weiß gar keinen Rat.

Haben wir auch etwa, sprach ich, o Menexenos, unsere Untersuchung im Ganzen unrichtig angelegt?

So dünkt es mich wohl, o Sokrates, sagte Lysis, und wie er es gesagt, so errötete er. So dass das Wort ihn schien wider Willen entschlüpft zu sein, weil er mit ganzer Seele darauf achtete, was gesprochen ward. Und so hatte er offenbar auch, als er zuhörte, immer getan.

Ich also, teils weil ich den Menexenos ausruhen lassen wollte, teils auch in der Freude über jenes Nachdenklichkeit, wechselte um, und [E] die Rede an den Lysis richtend sagte ich: O Lysis, du

scheinst mir richtig zu sprechen, denn wenn wir unsere Untersuchung recht angelegt hätten, so würden wir schwerlich so in die Irre geraten sein. Hier also lasse uns nicht weiter gehen, denn sie ist offenbar gar ein schlimmer Weg, diese Untersuchung, sondern wo wir abgelenkt haben, da, glaube ich, müssen wir weiter gehen, und an der Hand der Dichter [\[214 St.2 A\]](#) untersuchen, denn diese sind doch gleichsam unsere Väter und Führer in der Weisheit. Sie reden aber so, dass sie sich wahrlich nicht schlecht erklären über Freunde, wer sie sind, sondern der Gott selbst, sagen sie, führe sie einander zu, und mache sie zu Freunden. Es lautet aber dieses bei ihnen, wo ich nicht irre, so:

Wie doch stets den Gleichen ein Gott gesellet zum Gleichen,

und ihn bekannt macht. Oder sind dir diese Verse [B] niemals vorgekommen?

Mir wohl, sagte er.

Auch wohl Schriften sehr weiser Männer sind dir vorgekommen, welche eben dasselbe sagen, dass das Ähnliche dem Ähnlichen notwendig immer freund sei. Und dies sind die, welche von der Natur und dem Weltall reden und schreiben.

Richtig, sagte er.

Sprechen sie also wahr?

Vielleicht, sagte er.

Vielleicht, sprach ich, zur Hälfte, vielleicht aber auch ganz, und wir verstehen es nur nicht. Denn uns scheint der Böse dem Bösen, je näher er ihm kommt, und je genauer er mit ihm umgeht, um desto mehr feind werden zu müssen. Denn er beleidigt. [C] Die Beleidigenden aber und Beleidigten können unmöglich Freunde sein. Nicht so?

Gewiss, sagte er.

Auf diese Art also wäre von dem Gesagten die Hälfte nicht wahr, wenn doch die Bösen einander auch ähnlich sind.

Du hast Recht.

Aber mich dünkt, sie wollen nur von den Guten sagen, dass sie einander ähnlich sind und freund, die Bösen aber, was ja auch von ihnen gesagt wird, wären niemals nicht einmal sich selbst ähnlich, sondern veränderlich und nicht zu berechnen. [D] Was aber sich selbst unähnlich ist, und mit sich selbst in Zwiespalt, damit hat es keine Wege, dass es jemals sollte einem andern ähnlich werden und freund. Oder meinst du nicht auch so?

Ich allerdings, sagte er.

Dieses also, o Freund, wollen jene, wie mich dünkt, andeuten, welche sagen das Ähnliche sei dem Ähnlichen freund, dass nämlich nur der Gute und nur dem Guten freund ist, der Böse aber niemals weder mit dem Guten noch mit dem Bösen zu einer wahren Freundschaft gelangt. Stimmst du mit ein?

Er bejahte es.

Das also hätten wir nun, welche Menschen Freunde sind, denn, was wir sagen, zeigt ganz deutlich an, es sind die welche gut sind.

[E] So, sagte er, scheint es allerdings.

Auch mir, sprach ich, wiewohl eines verdrießt mich daran. Komm also, und um Zeus willen, lass uns betrachten was ich zu sehen glaube. Der Ähnliche ist dem Ähnlichen, sofern er ähnlich ist, freund, und ist ein solcher einem solchen auch nützlich. Oder vielmehr so: jedes Ähnliche, welchen Nutzen kann es jedem Ähnlichen wohl bringen, oder welchen Schaden ihm zufügen, den es nicht auch sich selbst täte? Oder überhaupt, was ihm antun, was nicht auch jedes sich

selbst antun könnte? [\[215 St.2 A\]](#) Wie können sie Anhänglichkeit an einander haben, da sie einander gar keine Hilfe gewähren? Kann es irgendwie sein?

Es kann gar nicht sein.

Und ohne Anhänglichkeit, wie kann etwas freund sein?

Auf keine Weise.

Allein, so ist zwar der Ähnliche dem Ähnlichen nicht freund, wohl aber könnte der Gute dem Guten, sofern er gut, nicht sofern er ähnlich ist, freund sein?

Vielleicht.

Wie aber? Wird nicht der Gute, in wie fern er gut ist, insofern auch sich selbst genügen?

Ja.

Der aber sich selbst genügt, bedarf keines Andern, soweit dieses Genügen geht?

Wie sollte er?

Der aber keines bedarf, wird auch [B] keinem anhängen?

Freilich nicht.

Der aber keinem anhängt, wird auch keinen lieben?

Nicht füglich.

Und der nicht liebt, ist doch wohl nicht freund?

Nein, offenbar.

Wie also können uns nur überall Gute mit Guten freund werden, welche weder in der Abwesenheit sich nach einander sehnen, denn sie genügen Jeder sich selbst auch einzeln, noch auch vereinigt irgend Nutzen von einander haben? Wie ist zu bewerkstelligen, dass solche einander sehr wert seien?

Auf keine Art, sagte er.

Freunde aber können sie doch nicht sein, wenn sie einander nicht sehr wert sind.

Das ist richtig.

[C] Sieh also zu, o Lysis, wie wir übel ankommen! Werden wir auch etwa um ein Ganzes dabei betrogen?

Wieso, sprach er.

Ich habe schon irgendwann einen sagen gehört, und erinnere mich dessen jetzt, dass das Ähnliche dem Ähnlichen, also auch der Gute dem Guten am meisten feind wäre. Ja auch den Hesiod führte er zum Zeugen an, der sagt,

*dass ja auch ein Töpfer ist feind dem anderen,
Sängern die Sänger, Bettlern der Bettler sogar,*

und von allem andern zeigte er auf gleiche Weise, dass notwendig das Ähnlichste am meisten mit Neid, Streit [D] und Feindschaft gegen einander erfüllt sein müsse, das Unähnlichste aber mit Freundschaft. Denn dem Reichen sei der Arme genötigt Freund zu sein, und dem Starken der Schwache des Beistandes wegen, und dem Arzt der Kranke, und jeder Unkundige müsse sich anhängen an den Kundigen und ihn lieben. Ja auch noch weiter führte er den Satz aus, in einem höheren Sinne behauptend, dass weit gefehlt das Ähnliche sei dem Ähnlichen freund, vielmehr das Gegenteil hiervon sich zeige, und das [E] Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten am meisten freund sei. Denn dessen begehre ein jedes, nicht aber des ähnlichen, das Trockne nämlich des Feuchten, das Kalte des Warmen, das Bittere des Süßen, das Scharfe des Stumpfen, das Leere der Erfüllung und das Volle der Ausleerung, und so alles andere auf dieselbige Weise. Denn jedes Gegenteil sei Nahrung für sein Gegenteil, von dem Ähnlichen aber habe das

Ähnliche gar keinen Genuss. Und zwar, o Freund, dünkte er sich [\[216 St.2 A\]](#) recht wichtig, da er dieses sagte, denn er sprach sehr gut. Euch aber, sprach ich, wie gefällt seine Rede? Sehr gut, sagte Menexenos, soviel man so hören kann.

Wollen wir also annehmen, dass jedem sein Entgegengesetztes auch am meisten freund ist? Das wollen wir.

Wohl, sprach ich, ist es auch nicht ungereimt, Menexenos? Und werden nicht voller Freuden sogleich die hochweisen streitkundigen Männer auf uns losgesprungen kommen, und uns fragen, ob nicht der stärkste Gegensatz zur Feindschaft die Freundschaft wäre? Was nun sollen wir diesen antworten? Oder müssen wir nicht notwendig [B] zugeben, es sei wahr was sie sagen? Notwendig.

Ist also, werden sie sagen, Feindschaft der Freundschaft freund, oder Freundschaft der Feindschaft?

Keines von beiden, sprach er.

Aber doch das Recht dem Unrecht, oder das Besonnene dem Unbändigen, oder das Gute dem Bösen?

Mir scheint es nicht sich so zu verhalten.

Dennoch aber, sagte ich, wenn der Entgegensetzung wegen eins dem andern freund wird, müssen auch diese freund sein.

Notwendig.

Weder also ist das Ähnliche dem Ähnlichen freund noch das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten.

Es lässt sich nicht so an.

Lasse uns aber auch dieses noch sehen: verbirgt sich uns auch nicht die Freundschaft noch mehr, und ist nichts von dem allen, sondern es scheint nur so, etwa dass weder gut [C] noch böse dem Guten freund ist.

Wie, sagte er, meinst du?

Ja, beim Zeus, sprach ich, ich weiß es nicht, sondern ich bin in der Tat selbst schwindlig von der Verwirrung der Sache, und so wird wohl im Ende nach dem alten Sprichwort das Schöne das Freundliche sein. Wenigstens lässt dieses sich an wie etwas gar weiches, glattes, schlüpfriges. Darum auch vielleicht entschlüpft es uns so leicht und entkommt uns, weil es so geartet ist. Ich meine nämlich das Gute sei schön. Meinst du nicht auch?

Ich ebenfalls.

Ich meine also, nur gleichsam ahndend, dass dem Schönen und Guten [D] das weder Gut noch Böse freund ist. In welcher Beziehung aber ich dieses ahnde, das höre. Ich denke mir nämlich dieses als drei verschiedene Gattungen, erst das Gute, dann das Böse, dann das weder Gut noch Böse. Wie du?

Auch ich, sagte er.

Und dass weder das Gute dem Guten, noch auch das Böse dem Bösen, noch auch das Gute dem Bösen freund ist, wie auch die bisherige Überlegung nicht zulässt. Also bleibt, wenn nämlich etwas einem freund sein soll, nur übrig, dass das weder Gut noch Böse freund sein kann entweder dem Guten oder solchem wie es selbst ist. [E] Denn dem Bösen kann doch nichts freund sein.

Richtig.

Aber auch nicht das Ähnliche dem Ähnlichen, sagten wir vorhin. Nicht wahr?

Ja.

Also kann auch nicht dem weder Guten noch Bösen dasjenige freund sein, was ebenso ist?
Nein wie man sieht.

Es folgt also, dass allein das weder Gute noch Böse dem Guten allein kann freund werden.

Notwendig, wie es das Ansehen hat.

Wird uns aber auch, sagte ich, o Knaben, das jetzt Gesagte richtig führen? Wenn wir zum Beispiel den gesunden Leib betrachten wollen, [\[217 St.2 A\]](#) der bedarf weder der Arzneikunst noch Hilfe, denn er ist sich selbst genug, so dass kein Gesunder einem Arzte freund wird der Gesundheit wegen. Nicht wahr?

Keiner.

Aber der Kranke, glaube ich, der Krankheit wegen?

Wie sollte er nicht?

Und die Krankheit ist doch ein Übel, die Arzneikunst aber etwas Hilfreiches und Gutes?

Ja.

Der Leib aber ist doch sofern er Leib ist weder gut noch böse?

So ist es.

Genötigt aber wird der Leib der Krankheit wegen der Arzneikunde anzuhängen und sie zu lieben?

So scheint es mir.

Das weder Böse noch Gute also wird freund dem Guten wegen einer bösen Anhaftung?

[B] So folgt es.

Offenbar aber doch ehe es noch durch das ihm anhaftende Böse selbst böse geworden ist. Denn, böse geworden, könnte es doch nicht mehr des Guten begehren, und ihm freund sein, denn unmöglich, behaupteten wir, kann das Böse dem Guten freund sein.

Es ist auch unmöglich.

So erwägt denn, was ich sage. Ich sage nämlich, dass einiges zwar wie das, was ihm anhaftet selbst auch so ist, anderes aber nicht. Wie wenn Jemand mit irgendeiner Farbe [C] etwas bestreicht, so haftet doch auf dem Bestrichenen das Aufgestrichene.

Allerdings.

Ist aber dann auch das Bestrichene der Farbe nach so wie das darauf befindliche?

Ich verstehe nicht, sagte er.

Aber doch so, sprach ich. Wenn Jemand deine goldfarbigen Haare mit Bleiweiß bestriche, wären sie dann wohl weiß, oder schienen sie nur so?

Sie schienen nur.

Doch aber haftete an ihnen die Weiße.

Ja.

Nichts desto weniger aber wären sie doch nicht weiß, [D] sondern unerachtet der anhaftenden Weiße sind sie weder weiß noch schwarz.

Richtig.

Wenn aber, o Freund, das Alter ihnen diese nämliche Farbe mitgeteilt hat, dann sind sie geworden wie das ihnen anhaftende, weiß nämlich wegen des Anhaftens der Weiße.

Wie könnte es anders sein?

Hiernach also frage ich eben, ob das, worauf etwas haftet, immer so ist wie das daran haftende? Oder ob nur, wenn es auf eine gewisse Weise daran haftet, jenes ebenso sein wird, wenn aber anders dann nicht?

Das letzte also, sagte er.

Auch das weder [E] Gut noch Böse ist also bisweilen bei daran haftendem Bösen noch nicht böse, in andern Fällen aber ist es schon ein solches geworden.

Allerdings.

Also wenn es noch nicht böse ist unerachtet des daran haftenden Bösen, so erregt eben dieses Anhaften ihm ein Verlangen nach dem Guten, ein böse machendes Anhaften aber beraubt es dieses Verlangens sowohl, als auch der Freundschaft zum Guten. Denn nun ist es kein weder Gutes noch Böses mehr, [\[218 St.2 A\]](#) sondern ein Böses, und das Böse war dem Guten nicht freund.

Freilich nicht.

Demgemäß könnten wir daher auch sagen, dass die schon Weisen nicht mehr Weisheitsfreunde sind, seien dies nun Götter oder Menschen, noch auch diejenigen ihr freund sind, welche den Unverstand so an sich haben, dass sie böse sind, denn kein Böser und Ungelehriger liebt die Weisheit. Übrig also bleiben diejenigen, welche jenes Übel zwar haben, den Unverstand, noch [B] nicht aber dadurch unverständlich und ungelehrig geworden, sondern noch der Meinung sind, sie wüssten das nicht, was sie wirklich nicht wissen. Daher auch nur diejenigen philosophieren, welche weder gut noch böse sind, alle Bösen aber philosophieren nicht, noch auch die Guten. Denn weder das Entgegengesetzte war dem Entgegengesetzten freund noch das Ähnliche dem Ähnlichen, wie sich gezeigt hatte in unsern vorigen Reden. Oder erinnert ihr euch nicht?

Sehr gut, sagten sie.

Jetzt also haben wir, sprach ich, o Lysis und Menexenos, ganz sicher gefunden was freund ist und was nicht? Wir behaupten nämlich, sowohl in Betreff der Seele als des Leibes [C] und überall sei nur das weder Gut noch Böse wegen Anhaftung eines Bösen freund dem Guten.

Auf alle Weise wollten sie behaupten und einräumen, dass es sich so verhalte.

Und auch ich selbst freute mich sehr, als hätte ich wie ein Jäger nun zur Genüge was ich gejagt hatte. Hernach aber kam mir, ich weiß nicht woher, der seltsamste Verdacht, dass wohl alles nicht wahr wäre, was wir zusammen ausgefunden hatten. Und sehr verdrießlich sagte ich: O weh, Lysis und Menexenos, wir werden wohl nur im Traume den Schatz gehoben haben.

Was ist wieder, [D] fragte Menexenos?

Ich fürchte, sprach ich, wie auf prahlerische Menschen, so sind wir wohl auf eben solche falsche Gedanken über die Freundschaft gekommen.

Woher? fragte er.

Lasse es uns so betrachten, sprach ich. Wer freund ist, ist der Jemanden freund oder nicht?

Notwendig, sagte er.

Und um keines Endzwecks willen, auch keiner Ursache wegen? Oder wegen etwas und um etwas willen?

Um etwas und wegen etwas.

Ist er nun auch dieser Sache freund, um derentwillen er der andern freund ist, oder ist er ihr weder freund [E] noch feind?

Ich folge dir nicht recht, sagte er.

Kein Wunder, sprach ich. Aber so wirst vielleicht du besser folgen, und, denke ich, auch ich besser wissen was ich meine. Der Kranke, sagten wir eben, ist dem Arzt freund. Nicht wahr?

Ja.

Und zwar der Krankheit wegen um der Gesundheit willen ist er dem Arzte freund.

Ja.

Die Krankheit aber ist etwas böses?

Wie sollte sie nicht?

Die Gesundheit aber, ist die gut oder böse oder keines von beiden?

[219 St.2 A] Gut, sprach er.

Wir sagten also, wie es scheint, der Leib, weder gut noch böse, wäre wegen der Krankheit, das heißt etwas bösen, der Arzneykunst freund. Die Arzneykunst aber ist etwas gutes, und um der Gesundheit willen empfängt die Arzneykunst die Freundschaft, die Gesundheit aber ist gut. Nicht so?

Ja.

Ist er nun der Gesundheit freund oder nicht freund?

Freund.

Der Krankheit aber feind?

Allerdings.

Das weder Böses noch Gute also ist wegen des Bösen und Verhassten dem Guten freund, [B] um eines Guten willen, dem es freund ist?

So zeigt es sich.

Freund ist man also dem man freund ist um etwas willen, dem man freund ist wegen etwas, dem man feind ist.

So sieht es aus.

Gut, sprach ich. Da wir nun hier angekommen sind, o Knaben, so lasst uns wohl acht geben, dass wir nicht betrogen werden. Denn dass nun Freund dem Freunde freund geworden ist, lasse ich gehen, obgleich so das Ähnliche dem Ähnlichen freund wird, welches wir für unmöglich erklärt haben. Dieses aber lasst uns wenigstens erwägen, damit nicht das jetzt Angenommene uns betrüge. Der Arzneykunst, sagten wir, ist man freund um der Gesundheit willen?

[C] Ja.

Also ist man auch der Gesundheit freund?

Allerdings.

Wenn aber, so ist man es um etwas willen?

Ja.

Und zwar um etwas willen dem man freund ist, wenn auch dies dem vorhin angenommenen folgen soll.

Allerdings.

Also auch jenem wird man freund sein um eines Andern willen, dem man Freund ist?

Ja.

Müssen wir also nicht müde werden, so umher zu gehen, und bei einem Anfange ankommen, der nicht wieder auf eine andere Freundschaft zurückführt, sondern auf jenes selbst geht, dem wir zuerst freund sind, allem andern aber nur um seinetwillen freund zu sein gestehen?

Notwendig.

[D] Dies ist es nun eben, was ich meine, dass nur nicht alles, welchem wir um jenes willen freund zu sein bekennen, als bloßes Schattenbild davon uns betrügt, eigentlich aber nur jenes erste es ist, dem wir wahrhaft freund sind. Wir wollen es nämlich so überlegen: Wenn jemand aus etwas sehr

viel macht, wie der Vater den Sohn pflegt allen andern Dingen vorzuziehen, kann nicht ein solcher, eben deshalb, weil ihm der Sohn über alles geht, sich auch aus etwas anderem sehr viel machen? Etwa wenn er gewahr würde, jener habe Schierling getrunken, [E] würde er sich dann nicht sehr viel aus Wein machen, indem er glaubte, dieser könne den Sohn retten?

Was würde er nicht, sagte er.

Ja auch aus dem Gefäß, worin der Wein wäre?

Auch wohl.

Achtet er aber deshalb keines von beiden höher, den tönernen Becher oder seinen Sohn? Die drei Maß Wein oder seinen Sohn? Oder verhält es sich nicht vielmehr so. Alle solche Sorgfalt geht eigentlich gar nicht auf dasjenige, was um eines andern willen herbeigeschafft wird, sondern auf jenes, um deswillen das andere alles [\[220 St.2 A\]](#) herbeigeschafft wird. Wenn gleich wir öfters sagen, wir machen uns viel aus Gold und Silber, mag das doch dem unerachtet nicht das wahre sein, sondern woraus wir uns viel machen, das ist jenes, was sich als das zeigt, um dessentwillen wir das Gold und alles andere Erworbene erwerben. Wollen wir dies behaupten?

Allerdings.

Also auch von dem Freunde gilt dasselbe? Denn wovon wir sagen, dass wir ihm um eines Andern willen freund sind, das benennen wir offenbar nur mit einem fremden Wort, freund aber mögen wir in der Tat wohl nur jenem sein, in welchem alle [B] diese sogenannte Freundschaften endigen.

So wird es sich wohl verhalten, sagte er.

Dem also, welchem wir in Wahrheit freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir auch freund wären?

Richtig.

Dieses also ist abgemacht, wem wir freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir es auch sind. Aber sind wir wohl dem Guten freund?

Mich dünkt es.

Wird also wegen des Bösen das Gute geliebt, und es verhält sich so: wenn von jenen drei eben erwähnten Gattungen, dem Guten, dem Bösen und dem weder Guten noch Bösen, die beiden andern gesetzt werden, das Böse aber aus dem Wege geschafft wird, [C] und nichts mehr berühren kann, weder Leib noch Seele, noch etwas anderes von dem, was, wie wir sagten, weder Gut noch Böse ist, wäre dann wohl das Gute uns gar nichts mehr nutz, sondern wäre unnütz geworden? Denn wenn uns nichts mehr schadete, so bedürften wir auch nirgends einer Hilfe. Und so würde alsdann offenbar, dass wir nur des Bösen wegen dem Guten anhängen und es liebten, weil nämlich das Gute, die Arznei, ist wider das Böse, das Böse aber die Krankheit. Gibt es nun keine Krankheit mehr, [D] so bedarf man auch keiner Arznei. Ist es wohl so beschaffen mit dem Guten, und wird es wohl so des Bösen wegen geliebt von uns, die wir zwischen dem Bösen und Guten stehen, hat aber selbst gar keinen Nutzen?

Es hat das Ansehen, sprach er, sich so zu verhalten.

Jenes erste also, in welchem sich alle übrigen Dinge endigten, denen wir um eines andern willen freund waren, hat mit allen diesen gar keine Ähnlichkeit. Denn allen diesen nannten wir uns Freund um eines Andern willen, dem wir freund waren, jenes eigentliche aber scheint diesen ganz [E] entgegengesetzt geartet zu sein, indem sich zeigte, dass wir ihm freund sind wegen etwas dem wir feind sind. Würde aber dieses letztere fortgeschafft, so würden wir ihm, wie es scheint, nicht mehr freund sein.

Mich dünkt nicht, sprach er, nach dem wenigstens, was eben gesagt wird.

Ob man wohl, sprach ich, um Zeus willen, wenn auch alles Böse untergegangen ist, dann nicht hungern wird und nicht dursten, [\[221 St.2 A\]](#) und nichts anderes der Art? Oder wird zwar Hunger sein, wenn doch Menschen und andere Tiere sein sollen, aber er wird nicht verderblich sein, und so auch der Durst und die andern Begierden, nur nicht böse werden sie sein, da ja das Böse untergegangen ist. Oder ist es eine lächerliche Frage, was alsdann sein wird und nicht sein? Denn wer weiß es? Dieses aber wissen wir doch, dass auch jetzt schon, wer hungert, Schaden davon haben kann, auch Nutzen davon haben kann, nicht wahr?

Allerdings.

Nicht auch wer durstet oder etwas anderes dergleichen begehrt, begehrt es bisweilen sich zum Nutzen, bisweilen zum Schaden, [B] bisweilen ohne eins von beiden?

Gewiss.

Also wenn auch das Böse unterginge, wie käme das, was nicht böse ist, dazu mit dem Bösen zugleich unterzugehen?

Auf keine Weise.

Die weder guten noch bösen Begierden werden also bleiben, wenn auch das Böse untergeht?

Das leuchtet ein.

Ist es aber wohl möglich etwas zu begehren und zu lieben, ohne dem freund zu sein was man begehrt und liebt?

Mich dünkt es nicht.

Also auch wenn das Böse untergegangen ist, wie es scheint, werden wir einigem freund sein?

Ja.

Nicht aber, wenn das Böse die Ursache [C] der Freundschaft war, könnte wohl nach Untergang des Bösen nichts mehr einem Andern freund sein, denn ist eine Ursache weggenommen, so kann unmöglich das noch stattfinden, wovon dieses die Ursache war.

Du hast Recht.

Darüber aber waren wir einig, dass wer einem freund ist, und ist es auch Liebe, und zwar wegen etwas, und wir glaubten damals wenigstens, das weder Gut noch Böse liebe so des Bösen wegen das Gute?

Richtig.

Jetzt aber, wie es scheint, zeigt sich wieder eine andere Ursache des Liebens und Geliebtwerdens?

So scheint es.

Ist nun in der Tat, wie wir jetzt sagten, das Begehren die Ursache der Freundschaft, und das Begehrende dem freund [D] was es begehrt, dann wann es begehrt? Alles aber, was wir zuvor sagten vom Freund sein war nur Geschwätz, wie ein langes zurechtgelegtes Machwerk.

So wird es wohl sein, sagte er.

Aber, sprach ich, das Begehrende begehrt doch das, was ihm fehlt. Nicht wahr?

ja.

Wem also etwas fehlt, das ist dem freund, was ihm fehlt?

Mich dünkt.

Jedem aber fehlt das, was ihm entzogen ist?

Wie anders?

Auf das Angehörige also, wie es scheint, geht Liebe und Freundschaft und Verlangen, [E] wie sich zeigt, o Menexenos und Lysis?

Sie stimmten ein.

Ihr beide also, wenn ihr gegenseitig Freunde seid, müsst irgendwie von Natur einander angehören.

Offenbar sehr, sagten sie.

Und auch sonst, ihr Knaben, sprach ich, wo einer des andern begehrt [\[222 St.2 A\]](#) und liebt, er würde ihn weder begehren noch lieben, noch ihm freund sein, wenn ihm nicht der Geliebte angehörig wäre, überhaupt der Seele nach oder wegen irgendeiner Gesinnung, Art und Eigenschaft.

Gewiss, sagte Menexenos. Lysis aber schwieg.

Wohl, sprach ich. Das von Natur Angehörige also müssen wir, wie sich zeigt, notwendig lieben? So folgt es, sagte er.

Notwendig also muss auch der echte Liebhaber, und der sich nicht nur so anstellt, wieder geliebt werden [\[B\]](#) von seinem Liebling?

Diesem nun wollten Lysis und Menexenos kaum Bejahung zuwinken. Hippothales aber wechselte alle Farben vor Freude.

Da sagte ich in der Absicht das Gesagte noch näher zu betrachten: Ja wenn das Angehörige von dem Ähnlichen irgend verschieden wäre, o Menexenos und Lysis, dann wäre hiermit etwas gesagt über die Freundschaft, was sie ist. Wenn aber das Ähnliche und das Angehörige dasselbe ist, so ist es doch nicht leicht unser voriges Gesagtes wegzuwerfen, dass nämlich das Ähnliche dem Ähnlichen, soweit seine Ähnlichkeit geht, [\[C\]](#) unnütz ist. Zu dem Unnützen aber als freund sich zu bekennen, ist Frevel. Wollt ihr also, da wir gleichsam berauscht sind von der Rede, dass wir nachgeben und behaupten, das Angehörige sei etwas anderes als das Ähnliche?

Allerdings.

Wollen wir nun auch weiter sagen, das Gute sei Jedem angehörig, das Böse aber Jedem fremdartig? Oder das Böse sei dem Bösen angehörig, und dem Guten das Gute, und dem weder Guten noch Bösen das weder Gute noch Böse?

Sie meinten auf die letzte Art schiene ihnen jedes Jedem angehörig zu sein.

Da sind wir also, sprach ich, ihr schönen Knaben, wieder in die vorher verworfenen Überlegungen [\[D\]](#) von der Freundschaft hinein geraten. Denn so wird der Ungerechte dem Ungerechten und der Böse dem Bösem nicht weniger freund sein als der Gute dem Guten.

So scheint es, sagte er.

Wie aber, wenn wir sagten, das Gute und das Angehörige sei einerlei, wird dann nicht der Gute dem Guten allein Freund sein?

Gewiss.

Aber auch dieses glaubten wir uns selbst widerlegt zu haben. Oder erinnert ihr euch nicht?

Sehr gut erinnern wir uns.

Was haben wir also nun noch an dieser Überlegung? Offenbar wohl nichts. Ich bitte euch daher, [\[E\]](#) wie vor Gericht die Redner pflegen, das Gesagte alles noch einmal zurückzurufen. Wenn nämlich weder die Geliebten noch die Liebenden, noch die Ähnlichen noch die Unähnlichen, noch die Guten noch die Angehörigen, noch was wir sonst durchgenommen haben, denn ich erinnere es mich nicht mehr alles wegen der großen Anzahl, wenn also nichts von allem diesem der Gegenstand der Freundschaft ist, so weiß ich meines Teils nicht mehr was ich sagen soll.

Dieses gesprochen, war ich im Sinn, [\[223 St.2 A\]](#) einen anderen von den Älteren in Bewegung zu setzen. Da kamen aber eben wie schlimme Geister die Knabenführer herbei, der des Menexenos sowohl als der des Lysis mit deren Brüdern an der Hand, und riefen sie ab, sie sollten nach Hause gehen, denn es war schon spät. Zuerst zwar wollten wir und die Umstehenden sie forttreiben, da

sie sich aber nichts um uns kümmerten, sondern in ihrer halb barbarischen Sprache brummten und schalten, und doch immer wieder riefen, so glaubten wir, zumal sie an den Hermaien ein wenig mochten [B] getrunken haben, dass nichts mit ihnen würde auszurichten sein und lösten, gezwungen von ihnen, die Gesellschaft auf.

Doch sagte ich noch als sie schon gingen: Diesmal, o Lysis und Menexenos, haben wir uns lächerlich gemacht, ich der alte Mann und ihr. Denn wir, die wir nun gehen, werden sagen, wir bilden uns ein Freunde zu sein, denn ich zähle auch mich mit zu euch, was aber ein Freund sei, hätten wir noch nicht vermocht herauszufinden.

MENEXENOS.

(Funebris oratio)

*Nach der Übersetzung von Friedrich D. E. Schleiermacher
in: Platons Werke, zweiten Teiles dritter Band, dritte Auflage, Berlin 1861,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[234 St.2 A*\]](#) SOKRATES: Vom Markte kommst du, Menexenos, oder woher sonst?

MENEXENOS: Vom Markt, o Sokrates, und aus der Ratsversammlung.

SOKRATES: Was hast du doch bei der Ratsversammlung zu tun? Offenbar, dass du mit deiner Unterweisung und Wissenschaft am Ziele zu sein glaubst, und weil du weit genug bist, du dich nun zu dem Höheren zu wenden gedenkst, und unternimmst, du Glückspilz, über uns Alte zu herrschen schon in solcher Jugend, damit euer Haus immer bereit ist, uns immer [B*] einen Regenten zu geben.

MENEXENOS: Wenn du es meinst, o Sokrates, und mir auch rätst an der Regierung Teil zu nehmen, so will ich danach streben, sonst aber nicht. Jetzt jedoch ging ich in die Ratsversammlung, weil ich erfahren habe, dass der Rat einen wählen würde, der die Rede auf die Gefallenen halten solle. Denn du weißt, dass sie eine feierliche Bestattung veranstalten wollen.

SOKRATES: Freilich! Aber wen haben sie gewählt?

MENEXENOS: Keinen, sondern sie haben es auf morgen verschoben. Ich glaube indes, Archinos oder Dion wird gewählt werden.

[C*] SOKRATES: Es ist doch in gar vieler Hinsicht eine herrliche Sache, Menexenos, im Kriege gefallen zu sein. Denn ein schönes und prachtvolles Begräbnis bekommt, auch wer als ein armer Mann gestorben ist, und gelobt wird ebenfalls, wer auch nichts taugt, und das von kunstreichen Männern, die nicht aufs Geratewohl loben, sondern schon lange vorher ihre Reden vorbereitet haben, und die so vortrefflich loben, dass sie, mit dem, was jeder an sich gehabt hat [\[235 St.2 A\]](#) oder auch nicht, ihm nachrühmend mit dem herrlichsten Schmuck der Worte verziert, unsere Seelen bezaubern, indem sie sowohl den Staat auf alle Weise verherrlichen, als auch die im Kriege Gefallenen und unsere Vorfahren insgesamt, ja auch uns selbst preisen, die wir noch leben. So dass mir wenigstens, o Menexenos, ganz erhaben zu Mute ist, wenn ich von ihnen gerühmt werde, [B] und ich stehe jedesmal ganz versunken im Zuhören und bezaubert und vermeine, ich sei zusehends größer und edler und trefflicher geworden. Und wenn, wie gewöhnlich, manche Fremde mich begleiten und mit mir zuhören, werde ich gegen sie zusehends vornehmer, denn auch ihnen, dünkt mich, begegnet dasselbe mit mir und der ganzen Stadt, dass sie ihnen viel wundervoller erscheint als zuvor, weil sie von dem Redner überzeugt sind. Und dieses Selbstgefühl bleibt mir wohl länger als drei Tage, so beeindruckt kann die Rede und der Ton des Redners in den Ohren, dass ich mich kaum am vierten oder fünften Tage wieder [C] besinne und merke wo in der Welt ich bin, so lange aber fast glaube auf der Seligen Inseln zu wohnen, so geschickt sind unsere Redner.

MENEXENOS: Immer bspöttelst du die Redner, o Sokrates. Diesmal indes denke ich, wird der Gewählte nicht allzu leicht dran sein. Denn mit der Wahl ist es so plötzlich gekommen, dass, wer reden soll, es fast unvorbereitet wird tun müssen.

SOKRATES: Ach woher doch, Bester? Jeder von diesen hat ja seine Reden immer schon fertig, [D] und dergleichen wäre ja auch unvorbereitet nicht einmal schwer. Ja wenn man Athener sollte vor Peloponnesiern rühmen, oder Peloponnesier vor Athenern, da bedürfte es wohl eines guten Redners um zu überzeugen und Beifall zu finden, wenn einer aber vor denen seine Kunst geltend zu machen hat, die er zugleich rühmt, da ist es nichts großes, wenn man gut scheint zu reden.

MENEXENOS: Meinst du nicht, o Sokrates?

SOKRATES: Gar nicht, beim Zeus.

MENEXENOS: Glaubst du wohl selbst im Stande zu sein zu reden, [E] wenn du müsstest, und der Rat dich wählte?

SOKRATES: Von mir wäre es wohl gar nicht zu wundern, Menexenos, dass ich im Stande wäre die Rede zu halten, der ich doch eine so gar nicht schlechte Lehrerin habe in der Redekunst, die auch viele andere und treffliche Redner gebildet hat, einen aber der es allen Hellenen zuvortut, den Perikles, den Sohn des Xanthippos.

MENEXENOS: Wer ist die? Oder meinst du womöglich die Aspasia?

SOKRATES: Die meine ich, und dann auch den Konnos, den Sohn des Metrobios. Denn dies sind meine zwei ach so großen Lehrer, [\[236 St.2 A\]](#) er in der Tonkunst, sie in der Redekunst. Von einem so erzogenen Manne ist wohl nicht zu verwundern, wenn er so gewaltig ist im Reden. Aber wer auch viel weniger gut unterrichtet wäre als ich, etwa von Lampros in der Tonkunst und in der Redekunst von Antiphon, dem Rhamunsier, auch ein solcher müsste immer noch, wenn er Athener unter Athenern lobte, Beifall finden.

MENEXENOS: Und was würdest du wohl zu sagen wissen, wenn du die Rede halten müsstest?

SOKRATES: Ich von mir selbst vielleicht nichts. Aber der Aspasia habe ich noch gestern zugehört wie sie eine Leichenrede für eben diesen Fall [B] vortrug. Sie hatte nämlich gehört, eben was du sagst, dass die Athener einen Redner dazu wählen wollten, da hat sie mir dann einiges aus dem Stegreif vorgetragen, wie man es sagen müsste, anderes auch wohl früher überlegtes, als sie, denke ich, jene Leichenrede ausarbeitete, welche Perikles hielt, so dass sie hier einiges dort übrig gelassene zusammenkittete.

MENEXENOS: Könntest du dich wohl erinnern was Aspasia sagte?

SOKRATES: Wenn ich kein allzu schlechter Schüler bin, denn ich habe ja bei ihr gelernt, und beinahe Schläge bekommen, weil ich vergesslich war.

[C] MENEXENOS: Warum trägst du es also nicht vor?

SOKRATES: Dass mir die Lehrerin nur nicht zürnt, wenn ich ihre Reden ausplaudere.

MENEXENOS: Gewiss nicht, o Sokrates, sondern sprich nur. Du wirst mir den größten Gefallen erweisen, magst du nun eine Rede der Aspasia vortragen, oder wessen sonst, allemal sprich nur.

SOKRATES: Aber du wirst mich auslachen, wenn ich alter Mann dir vorkomme, als triebe ich noch Kinderei.

MENEXENOS: Keineswegs, Sokrates, unter allen Umständen, sprich nur.

SOKRATES: Dir muss ich freilich gefällig sein, und es fehlt wenig, wenn du haben wolltest ich sollte mich entkleiden und tanzen, dass ich es täte, [D] da wir ja allein sind. So höre denn. Sie redete nämlich, wie ich glaube, indem sie ihre Rede begann, von den Verstorbenen selbst, so: Durch das, was vollzogen wurde, wurde ihnen zwar erwiesen, was ihnen gebührt, und gehen sie, nachdem es vollbracht ist, ihren bestimmten Weg, geleitet alle gemeinsam von der Stadt und jeglicher insbesondere von den Seinigen. Durch eine Rede aber gebietet das Gesetz den Männern Ehre zu bezeigen, und das gebührt sich. Denn nach wohlverrichteten Taten erwirbt wohlgesprochene Rede den Täuern Gedächtnis und Ehre [E] bei den Hörern. Es bedarf also eines solchen Vortrages, welcher den Verstorbenen selbst rühmlich nachrede, den Lebenden aber gelinde zuredet, Kinder nämlich und Brüder, es jenen in der Tugend nachzutun ermahnend, Väter aber und Mütter, oder wenn ihnen noch Vorfahren verblieben sind, diese beruhigend.

Welches wäre uns nun wohl ein solcher Vortrag, oder womit [\[237 St.2 A\]](#) könnten wir am besten anfangen achtungswerte Männer zu loben, welche im Leben den Ihrigen zur Freude gereichten durch ihre Tugend, und nun das Heil der Lebenden mit ihrem Tod bezahlten? Mich dünkt nun, man müsse der Natur nach, wie sie gut gewesen sind, so auch sie loben. Gut aber sind sie geworden wegen ihrer Abkunft von Guten. Ihre Wohlgeborenheit also lasst uns zuerst verherrlichen, zum zweiten dann ihre Erziehung und Ausbildung, und nach diesem ihrer Taten Verrichtung darstellen, wie herrlich und des allen [B] würdig sich diese erweist. Zu ihrer Wohlgeborenheit nun gehört zuerst die Herkunft ihrer Vorfahren, welche nicht eine auswärtige ist, noch diese, ihre Nachkommen, ausweist als Hintersassen in diesem Lande, weil jene anderwärts hergekommen, sondern als wahrhaft Eingeborne und die in der Tat in ihrem Vaterlande wohnen und leben, nicht von einer Stiefmutter erzogene wie andere, sondern als von einer Mutter von dem Lande in welchem [C] sie wohnten, und die jetzt nach ihrem Ende in dem verwandten Schoß ihrer Gebärerin und Ernährerin wieder aufgenommen liegen. Darum ist es am wünschenswertesten zuerst die Mutter selbst zu preisen, denn so findet sich von selbst auch jener Wohlgeborenheit gepriesen.

Würdig aber ist dieses Land wohl von allen Menschen gepriesen zu werden nicht allein von uns auch auf vielerlei andere Weise, zuerst aber und vor allem, weil es von den Göttern geliebt ist, und diese Behauptung bestätigt der über seinen Besitz entzweiten Gottheiten Streit und Vergleich. Welches Land also die Götter gerühmt haben, wie sollte das nicht auch von allen Menschen insgesamt gerühmt werden? Der zweite Ruhm desselben wäre mit Recht dieser, [D] dass in jener Zeit in welcher jegliches Land allerlei Lebendiges, fleischfressende Tiere und grasfressende, hervorbrachte und erzeugte, in dieser das unsrige wilde Tiere nicht erzeugte und sich frei von ihnen hielt, von allen Lebendigen aber sich den Menschen auswählte und erzeugte, als dasjenige, welches an Verstand alle übrigen übertrifft und allein an Recht und Götter glaubt. Für diese Behauptung aber, dass dieses Land hier ihre und unsere Vorfahren erzeugt hat, ist dieses ein großer Beweis: jedes [E] Gebärende nämlich hat angemessene Nahrung für das Geborene, woran auch jede Frau zu unterscheiden ist, ob sie in der Tat geboren hat oder nicht, sondern das Kind sich nur unterschiebt, wenn sie nicht Quellen der Nahrung hat für das Erzeugte. Und eben hierdurch legt unser Mutterland einen deutlichen Beweis ab, dass es den Menschen gezeugt hat. Denn allein dieses brachte schon damals und zuerst menschliche Nahrung hervor, [\[238 St.2 A\]](#) die Frucht des Weizens und der Gerste, wovon sich das menschliche Geschlecht am schönsten und besten nährt, so dass gewiss dieses Geschlecht der Lebendigen von ihm selbst erzeugt ist. Und mehr noch von der Erde, als von einer Frau, muss man solche Beweise annehmen, denn die Erde hat nicht die Frauen nachgeahmt Schwangerschaft und Geburt, sondern diese ihr. Diese Frucht aber hat es nicht vorenthalten, sondern sie auch den übrigen mitgeteilt. Nächst dem hat es auch die Erzeugung des Öls, dieses Balsams für Mühen, seinen Sprösslingen hinterlassen. Und nachdem es sie so ernährt und aufgezogen bis zur Jugendblüte, hat es ihnen zu Herrschern [B] und Lehrern Götter gegeben, deren Namen uns hier ziemt zu übergehen. Wir aber wissen, welche von ihnen unser Leben geordnet haben sowohl für das tägliche Bedürfnis durch die erste Anweisung in Künsten, als auch für die Beschützung des Landes durch Unterricht in Verfertigung und Gebrauch der Waffen.

So nun erzeugt und unterrichtet haben ihre Vorfahren eine Staatsverfassung angeordnet und befolgt, die rechtmäßig hier in aller Kürze zu erwähnen ist. Denn die Staatsverfassung ist die Erziehung der Menschen, die gute [C] vortrefflicher, die entgegengesetzte schlechter. Wie nun in einer vortrefflichen Verfassung unsere Vorfahren aufgezogen worden, ist notwendig zu zeigen, vermöge deren sowohl jene gut wurden als auch die heutigen es sind, zu denen auch diese Verstorbenen gehören. Denn die Verfassung war dieselbe damals wie jetzt, aristokratisch, auf welche Weise wir uns jetzt regieren und auch die meiste Zeit von damals an, es nennt sie aber der eine eine Demokratie, der andere anders, wie es jedem beliebt, in Wahrheit aber [D] ist sie eine Herrschaft der Besseren mit dem guten Willen des Volks. Denn Könige haben wir ja immer nur bald erbliche, bald gewählte, das Meiste hängt aber ab in der Stadt von dem Volke, welches Ämter und Gewalt denen gibt, die ihm jedesmal dünken die Besten zu sein, und weder durch

Schwächlichkeit noch durch Armut noch durch der Väter Unberühmtheit ist irgend einer ausgeschlossen, noch auch begünstigt durch das Gegenteil [E] wie in anderen Staaten, sondern nur die eine Bestimmung gibt es, wer im Rufe steht weise und tüchtig zu sein, der hat den Vorzug und regiert. Ihren Grund aber hat bei uns diese Verfassung in der Gleichheit der Geburt. Denn andere Staaten sind aus vielerlei und ungleichen Menschen gebildet, daher auch ihre Verfassungen die Ungleichheit darstellen in willkürlicher Herrschaft eines Einzelnen oder Weniger. Sie sind daher so eingerichtet, dass einige die anderen für Knechte und diese jene für Herren halten. Wir aber [\[239 St.2 A\]](#) und die Unsrigen, von einer Mutter alle als Brüder entsprossen, begehren nicht Knechte oder Herren einer des andern zu sein, sondern die natürliche Gleichbürtigkeit nötigt uns auch Rechtsgleichheit gesetzlich zu suchen, und um nichts anderen willen uns einander unterzuordnen als wegen des Rufes der Tugend und Einsicht.

Daher denn unsere und dieser Verstorbenen Väter, so wie diese selbst, in aller Freiheit auferzogen und edel schon geboren, viele und schöne Taten ausgeübt haben vor allen Menschen sowohl jeder für sich als im öffentlichen Leben, [B] indem sie sich immer verpflichtet hielten um der Freiheit willen sowohl mit Hellenen für Hellenen zu streiten als auch mit Barbaren für alle Hellenen insgesamt. Wie sie nun den Eumolpos und die Amazonen, als diese das Land feindlich überzogen, und noch frühere abgewehrt, und wie sie den Argeiern geholfen gegen die Kadmeer, und den Herakliden gegen die Argeier, dies nach Würden durchzugehen ist die Zeit zu kurz, und auch Dichter haben schon aufs herrlichste die Tugend jener Zeiten mit der Tonkunst Hilfe besingend [C] allen kund gemacht. Wollten wir nun unternehmen, dasselbige in bloßer Rede darzustellen, so dürften wir wohl nicht als so herrlich erscheinen. Dieses also glaube ich deshalb übergehen zu dürfen, da es auch ohnedies schon seinen würdigen Preis gefunden hat. Was aber Hohes noch keinem Dichter hohen Ruhm gebracht hat und noch in Gefahr der Vergessenheit schwebt, hiervon dünkt mich [D] Erwähnung tun zu müssen, lobpreisend und andere anwerbend, dass sie es in Gesängen und anderer Dichtung niederlegen, würdig der Täter.

Das erste aber von dem, was ich meine, ist dieses. Den Perser, der über Asien herrschte und Europa unterjochen wollte, haben die Abkömmlinge dieses Landes und unsere Voreltern abgehalten, welches gebührend zuerst zu erwähnen und ihre Tugend zu preisen ist, und so will ich es auch. Man muss sie aber [E] betrachten, wenn man sie gehörig rühmen will, in jene Zeit sich in der Rede zurück versetzend, als ganz Asia schon dem dritten Könige gehorchte, von welchen der erste Kyros, nachdem er die Perser, seine Landsleute, befreit, durch seine Klugheit zugleich die Meder, ihre Herren, unterwarf, und das übrige Asia bis nach Ägypten beherrschte, sein Sohn aber auch Ägypten und Lybien, soviel davon konnte durchzogen werden, der dritte aber, Dareios, durch seine Landmacht das Reich bis zu den Skythen ausdehnte, mit seinen Schiffen das Meer und die Inseln beherrschte, so dass auch keiner mehr gedachte sein Widersacher [\[240 St.2 A\]](#) zu sein, sondern aller Menschen Sinne in Knechtschaft gehalten waren. So viele und große und streitbare Geschlechter hatte der Perser Macht sich unterworfen.

Dareios nun, welcher uns und die Eretrier beschuldigte wegen des Überfalls von Sardes, nahm diesen Vorwand und indem er fünfzig Myriaden in Schiffen sandte und dreihundert Kriegsschiffe mit dem Datis als Feldhern, befahl er, ihm die Eretrier und Athener gefangen [B] mitzubringen, wenn er seinen Kopf behalten wolle. Der nun führte die Schiffe nach Eretria gegen Männer, welche unter den Hellenen damals zu den vorzüglichsten gehörten im Kriegswesen und nicht schwach an Zahl. Diese bezwang er in drei Tagen, und durchkämmte ihr ganzes Land, damit ihm keiner entkäme auf folgende Weise. Seine Krieger nämlich, nachdem sie die Grenzen von Eretria erreicht hatten, stellten sich von einem Meere zum andern aneinander und dann mit den Händen sich verbindend durchzogen sie das ganze Land, damit sie dem König sagen könnten, [C] dass keinem die Flucht gelungen sei. Mit demselben Vorhaben nun landeten sie von Eretria aus bei Marathon, als könne es ihnen nicht fehlen, auch die Athener, auf die gleiche Weise wie die Eretrier bezwungen, fortzuführen. Hierbei nun, wie jenes vollbracht und dieses begonnen wurde, half weder den Eretriern irgendein Hellene noch den Athenern, die Lakedaimonier ausgenommen, diese aber kamen erst den Tag nach der Schlacht. Alle andern waren in Schrecken gesetzt und hielten sich ruhig, mit der Sicherheit des Augenblicks zufrieden. Wenn man sich

dieses [D] vor Augen hält, kann nun jedermann erkennen, welche Tugend in denen muss gewesen sein, welche zu Marathon der Macht der Barbaren sich entgegenstellten, den Übermut des ganzen Asia züchtigten, und zuerst Siegeszeichen über die Barbaren aufrichtend, allen übrigen Vorgänger und Lehrer hierin wurden, dass die Macht der Perser nicht unüberwindlich sei, sondern dass jegliche Zahl und jeglicher Reichtum doch der Tugend weiche. Daher behauptete auch ich, dass jene Männer nicht allein [E] unsere leiblichen Väter sind, sondern auch die Väter der Freiheit, unserer und aller insgesamt auf diesem Festlande. Denn auf jene Tat sehend wagten die Hellenen auch die nachfolgenden Schlachten durchzufechten für ihr Heil als gelehrige Schüler derer von Marathon. Der erste Preis also ist jenen zu weihen, der zweite [\[241 St.2 A\]](#) aber denen, welche bei Salamis und Artemision zur See gefochten und gesiegt haben. Denn auch von diesen Männern wäre viel zu sagen, was sie widriges zu Lande und zur See bestanden und wie es abgewehrt. Was mir aber das Trefflichste zu sein scheint auch an ihnen, will ich erwähnen, dass sie nämlich, nach der Tat derer bei Marathon, die nächstgrößte vollbracht haben.

Denn die bei Marathon hatten den Hellenen nur dieses bewiesen, dass es zu Lande möglich sei die Barbaren abzuwehren und mit wenigen viele, [B] zu Schiffe aber war es noch unklar, und die Perser standen im Ruf unüberwindlich zu sein zur See durch Zahl und Ausrüstung, Geschick und Stärke. Dieses also ist des Lobes wert an jenen damals zur See fechtenden Männern, dass sie die Furcht, welche an den Hellenen noch haftete, lösten, dass sie sich nun nicht mehr fürchteten vor der Menge der Schiffe im Meere. Von beiden also, [C] die bei Marathon und die bei Salamis gefochten, sind die übrigen Hellenen unterrichtet worden, von den einen zu Lande, von den andern zur See, und haben gelernt und sich angewöhnt, sich nicht zu fürchten vor den Barbaren.

Die dritte Tat aber, der Zahl und dem Verdienst nach, für das Heil der Hellenen ist jene den Lakedaimoniern und Athenern gemeinsame bei Platäa. Das Größte und Schwerste also haben diese alle abgewehrt, und werden dieser Tugend wegen jetzt von uns gepriesen und [D] in der künftigen Zeit noch von den Nachkommen. Nach diesem aber hielten es noch viele hellenische Städte mit den Barbaren, und von dem König selbst erfuhr man, dass er im Sinn habe aufs neue gegen die Hellenen zu ziehen. Darum ziemt es sich auch derer zu gedenken, welche jenen Taten der Früheren zur Befreiung vollendeten, indem sie alles, was nur barbarisch war, aus dem Meere jagten und vertrieben. Dieses waren nämlich die, welche die Seeschlacht beim Furymedon fochten, und den Feldzug nach Kypros [E] unternahmen, und die sich nach Ägypten einschifften und an viele andere Orte, derer man gedenken muss und es ihnen Dank wissen, dass sie den König dahin brachten, verschreckt auf sein eigenes Heil Bedacht zu nehmen, und nicht mehr auf das Verderben der Hellenen zu sinnen.

Diesen ganzen Krieg nun hatte die Stadt zu bestehen für sich selbst und und diejenigen, [\[242 St.2 A\]](#) deren Sprache die gleiche ist, gegen die Barbaren. Nachdem aber der Friede geschlossen und die Stadt zu solchen Ehren gekommen war, entstand gegen sie, was wohl den Glücklichen pflegt von den Menschen zu widerfahren, zuerst Eifersucht und aus der Eifersucht Hass, was auch diese Stadt wider Willen in Krieg gegen die Hellenen verwickelte. Als nun hierauf der Krieg ausbrach, trafen sie zuerst bei Tanagra [B] für die Freiheit der Böotier kämpfend mit den Lakedaimoniern zusammen, und da das Gefecht unentschieden blieb, so entschied erst der darauf folgende Kampf, indem jene abzogen, die Böotier, denen sie zu Hilfe gekommen waren im Stich lassend, die Unsrigen aber, nachdem sie den dritten Tag darauf bei Oinophyta gesiegt, diejenigen dem Recht gemäß wieder zurückführten, welche ungerechterweise waren vertrieben worden. Diese also sind die ersten nach dem persischen Kriege, welche Hellenen nun schon, zum Schutz der Freiheit zu Hilfe kommend, gegen Hellenen, nachdem sie sich als tapfere Männer erwiesen und die, denen sie zu Hilfe kamen, befreit hatten, geehrt von der Stadt in diesem Grabmal [C] zuerst sind beigesetzt worden.

Da aber nach diesem ein gewaltiger Krieg ausbrach und alle Hellenen zu Feld zogen und das Land verwüsteten und der Stadt einen Dank erstatteten, wie sie ihn nicht verdient hatte, besiegten die Unsrigen sie zur See, und nachdem sie ihre Anführer, die Lakedaimonier, bei Sphagia gefangen genommen, und es in ihrer Gewalt stand sie umzubringen, schonten sie ihrer und gaben sie zurück und schlossen Frieden, in der Überzeugung, dass man gegen

Stammesgenossen [D] nur bis zum Siege und nicht wegen besonderen Zornes einer Stadt das Gemeinwesen der Hellenen zerstören, mit den Barbaren hingegen bis zur Zerstörung Krieg führen dürfe. Diese Männer verdienen, dass man sie preise, die, nachdem sie in jenem Kriege gefochten, hier liegen, weil sie gezeigt haben, wenn etwa einer noch zweifelte, ob nicht in dem ersten Kriege, dem gegen die Barbaren, irgend andere trefflicher gewesen wären als die Athener, dass der mit Unrecht zweifele. [E] Denn diese, indem sie, als Hellas in sich selbst entzweit war, im Kriege obsiegten, haben gezeigt, indem sie die Anführer der übrigen Hellenen überwältigten, dass sie diejenigen mit denen sie vorher gemeinschaftlich gesiegt hatten, nun allein zu besiegen imstande waren.

Ein dritter heftiger Krieg aber entstand unerwartet nach diesem Frieden, in welchem viele brave Männer geblieben sind und hier liegen. Viele davon in Sikilien, die, [\[243 St.2 A\]](#) nachdem sie schon viele Siegeszeichen errichtet hatten im Kampf für die Freiheit der Leontiner, zu deren Beistand sie sich, dem geschworenen Bündnisse gemäß, in jene Gegenden eingeschifft hatten. Da aber wegen Länge der Fahrt die Stadt in Verlegenheit geriet, und ihnen keine Hilfe mehr leisten konnte, mussten sie aufgeben und [B] unterlagen den Feinden und Gegnern, die ihnen nun mehr Lob spenden an Besonnenheit und Tapferkeit, als man es bei Freunden gegeneinander findet. Viele davon auch in den Seeschlachten am Hellespont wo sie an einem Tage alle Schiffe der Feinde nahmen und auch an vielen andern den Sieg davon trugen. Was ich aber sagte, dass dieser Krieg so gewaltig und unerwartet gewesen, damit meine ich, dass die übrigen Hellenen in ihrer Eifersucht gegen die Stadt so weit gehen konnten, dass sie sich nicht scheuten, den König, unseren ärgsten Feind, den sie gemeinschaftlich mit uns vertrieben haben, durch Gesandte zu grüßen und diesen wieder herbeizuholen, den Barbaren gegen Hellenen, und so alle Hellenen und Barbaren gegen die Stadt zu vereinigen. Woran nun eben die Stärke und die Tugend der Stadt recht deutlich wurden. Denn da jene sie [C] schon für bezwungen hielten und die Flotte bei Mitylene abgeschnitten war, kamen die anerkannt tapfersten Männer in sechzig Schiffen, welche unsere Mitbürger als Besatzung bestiegen hatten, zu Hilfe, besiegten die Feinde, befreiten die Freunde wieder, und nachdem ein unglückliches Geschick sie getroffen und sie nicht aus dem Meere geborgen worden, haben sie hier ihre Gedenkstätte. Dieser muss man immer gedenken und sie preisen, denn durch ihre Tapferkeit waren wir die Überwinder nicht nur in jenem Seegefechte, sondern in dem Kriege überhaupt, [D] weil die Stadt durch sie den Ruf erhielt, dass sie nie könne ganz bezwungen werden, auch nicht von allen Menschen zusammen. Und mit Recht erhielt sie ihn, durch unsere eigene Uneinigkeit aber wurden wir besiegt, nicht von den andern. Denn unbesiegt sind wir auch jetzt noch von jenen, wir selbst aber untereinander haben uns besiegt und sind überwunden worden.

Als aber nach diesem Ruhe war und Friede mit den anderen, wurde dieser einheimische Krieg auf eine solche Weise geführt, dass, wenn einmal den Menschen bestimmt sein soll [E] in bürgerlichen Unruhen zu leben, keiner wohl wünschen kann, dass seine Stadt die Übel auf eine solche Weise heimsuchen möge. Denn wie freundschaftlich und brüderlich trafen nicht die Bürger aus dem Peiraeus und die aus der Stadt zusammen, ganz gegen die Erwartung der übrigen Hellenen, und mit welcher Mäßigung beendeten sie nicht den Krieg gegen die in Eleusis! [\[244 St.2 A\]](#) Und hiervon ist nichts anders Ursache als die wahre und rechte Verwandtschaft, welche eine dauerhafte Stammesfreundschaft nicht nur dem Worte, sondern auch der Tat nach stiftet.

Aber auch der in diesem Kriege von beiden Seiten Gebliebenen muss man gedenken und sie versöhnen so gut wir können, durch Gebete und Opfer bei solchen Feiern, zu denen, welche über sie Gewalt haben, betend, da ja auch wir versöhnt sind. Denn nicht aus Bosheit sind sie aneinander geraten, [B] nicht aus Feindschaft, sondern durch Unglück. Dessen sind wir, die wir leben, selbst Zeugen. Denn gleicher Abkunft wie sie, verzeihen wir einander was wir getan und gelitten haben. Als wir nun hierauf eines vollkommenen Friedens genossen, verhielt sich die Stadt ruhig, den Barbaren verzeihend, dass sie, was ihnen Übles von ihr widerfahren war, nicht schlecht vergolten hatten, gegen die Hellenen aber erzürnt, da sie bedachte, wie viel diese Gutes von ihr genossen [C] und welchen Dank, nun mit den Barbaren verbündet, sie bezahlt hatten, ihrer Schiffe sie beraubend, durch welche sie selbst waren gerettet worden, und ihre Mauern

einreißend, dafür, dass wir verhindert, dass nicht die ihrigen zerstört würden. Die Stadt beschloss also, nicht mehr zu helfen wenn Hellenen in Knechtschaft gerieten, weder einer in des anderen, noch in der Barbaren, und so hielt sie sich. Da nun wir so gesinnt waren, und die Lakedaimonier uns, die Verteidiger der Freiheit, für gefallen, und es nun für ihr Geschäft hielten, die übrigen zu unterjochen, taten sie dieses.

Und was soll ich weitläufig sein. Denn nicht, wie alte Geschichten [D] vor Menschengedenken her, brauche ich zu erzählen was nun folgt. Denn wir selbst wissen, wie zu ihrer Bestürzung wiederum zu der Hilfe der Stadt ihre Zuflucht nehmen mussten die ersten unter den Hellenen, die Argeier, Böotier und Korinthier und, was das Erstaunlichste ist, dass auch der König in solche Verlegenheit geriet, dass er glaubte, nirgend anders her könne ihm Rettung kommen als von dieser Stadt, welche er so begierig gewesen war zu verderben. Ja, wenn nun jemand die Stadt mit Recht beschuldigen wollte, so könnte er nur dieses vorbringen zur Beschuldigung, [E] dass sie immer zu sehr mitleidig ist, und des Schwächeren Gehilfin. So konnte sie sich auch damals nicht zurückhalten, noch durchsetzen was sie beschlossen hatte, keinem Unterjochten mehr zu helfen gegen seine Unterdrücker, sondern sie ließ sich umstimmen und kam zu Hilfe. Und den Hellenen zwar [\[245 St.2 A\]](#) half sie selbst und errettete sie von der Knechtschaft, so dass sie frei blieben, bis sie sich selbst wieder unterjochen ließen. Dem Könige aber zu helfen wagte sie nicht aus Scheu wegen der Siegeszeichen von Marathon, Salamis und Platäa, und ließ nur Flüchtlinge und Freiwillige ihm helfen, mit denen sie ihn eingestandenermaßen rettete. Sie selbst aber baute ihre Mauern und Schiffe den Krieg erwartend, und als sie dazu genötigt wurde, [B] der Parier wegen, führte sie Krieg gegen die Lakedaimonier.

Der König aber, der sich vor der Stadt fürchtete, und da er sah, dass die Lakedaimonier sich im Kriege zur See nicht mehr halten konnten, gern abfallen wollte, forderte die Abtretung der hellenischen Städte in Asien, welche die Lakedaimonier ihm schon vorher Preis gegeben hatten, wenn er im Bunde bleiben sollte mit uns und den andern Bundesgenossen, in der Meinung nämlich, sie würden nicht wollen, damit er einen Vorwand hätte zum Abfalle. Was nun die andern Bundesgenossen betrifft, so betrog er sich, denn sie willigten ein, [C] ihm jene herauszugeben, sie schlossen einen Vertrag und es schworen Korinthier, Argeier, Böotier und die übrigen Verbündeten, wenn er Gelder geben würde, ihm die Hellenen auf dem Festlande zu überliefern. Nur wir allein wagten nicht, weder sie abzutreten noch zu schwören. So edel und frei ist der Sinn dieser Stadt, und so kräftig und zuverlässig und von Natur die Barbaren hassend, weil wir ganz rein hellenisch sind [D] und unvermischt mit Barbaren. Denn kein Pelops und Kadmos oder Aigyptos und Danaos, oder sonst andere, die von Natur Barbaren und nur durch das Gesetz Hellenen sind, wohnen mit uns, sondern als vollkommen reine Hellenen, nicht als Barbarenmischlinge wohnen wir hier. Daher ist der Stadt ein unverfälschter Hass eingegossen gegen fremde Natur. So blieben wir also doch wieder allein stehen, weil wir nicht einwilligten, ein so schändliches und unheiliges Werk zu vollbringen, hellenische Hellenen an Barbaren [E] auszuliefern. Eben also wieder in dieselben Umstände gebracht, von wo wir zuerst bekriegt wurden, endigten wir doch mit Gott den Krieg besser als damals. Denn mit Erhaltung unserer Schiffe und Mauern und unserer eigenen Pflanzstädte wurde der Krieg beendet. Selbst die Feinde wären gerne auf solche Weise davon gekommen. Lobenswerte Männer aber haben wir auch in diesem Kriege verloren, die bei Korinth durch Nachteil des Bodens und die bei Lechaion durch Verrat. Lobenswert [\[246 St.2 A\]](#) waren auch die, welche den König befreiten, und die Lakedaimonier aus der See vertrieben, welche alle ich euch jetzt ins Gedächtnis rufe, euch aber ziemt es, solche Männer mit mir zu preisen und zu ehren.

Solches nun sind die Taten der hier liegenden Männer und der übrigen, welche für den Staat gestorben sind, viele schon und schöne, die angeführten, noch mehrere aber und schönere die übergangenen. Denn viele Tage und Nächte würden dem nicht hinreichen, der alles erzählen wollte. [B] Dieser nun gedenkend muss seine Nachkommen jedermann ermahnen, wie im Kriege, die Ordnung der Vorfahren nicht zu verlassen noch zurückzuweichen aus Feigheit. Also auch ich, ihr Söhne wackerer Männer, ermahne euch jetzt, und werde auch künftig, wo ich einen von euch antreffe, ihn erinnern und aufmuntern, dass er strebe unter den Tüchtigsten zu sein. Jetzt

aber ist noch meine Schuldigkeit zu sagen, was die Väter uns, [C] falls ihnen selbst etwas begegnen würde, den Hinterbliebenen zu bestellen aufgetragen haben, als sie der Gefahr entgegen gingen. Ich will euch also sagen, was ich von ihnen selbst gehört, und wie sie euch gewiss jetzt gern anreden möchten, wenn es ihnen vergönnt würde, wie ich aus dem, was sie damals sagten, entnehmen kann. Ihr müsst also glauben von jenen selbst zu hören, was ich jetzt vortrage. Sie sprachen aber so:

O Söhne, dass ihr von edlen Vätern seid, zeigt schon dieser jetzige Erfolg. Denn da wir nicht ehrenvoll leben konnten, haben wir vorgezogen ehrenvoll zu sterben, eher als [D] euch und den Späteren Schmach zu bereiten, und eher als unseren Vätern und dem ganzen früheren Geschlechte Schande zu bringen, überzeugt, dass dem, der den Seinigen Schande macht, nicht lohnt zu leben, und dass ihm kein Mensch Freund ist und kein Gott weder auf der Erde noch unter der Erde, wenn er gestorben ist. So gebührt nun Euch, unserer Reden eingedenk, was ihr auch immer treiben möget, mit Tugend zu treiben, wissend, dass ohne dieses alle Besitzungen und alle Bestrebungen [E] nur schlecht sind und verächtlich. Denn auch der Reichtum gereicht dem nicht zur Zierde, der ihn als ein Feiger besitzt, denn nur für einen andern ist ein solcher reich, nicht für sich, noch auch erscheint Schönheit und Stärke des Leibes, in dem Feigen und Schlechten wohnend, als etwas günstiges, sondern ungünstig sind sie, weil sie den Besitzer in helleres Licht stellen und seine Feigheit offenbaren. Und jede Erkenntnis, wenn sie von Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden [\[247 St.2 A\]](#) getrennt ist, zeigt sich nur als Verschlagenheit, nicht als Weisheit. Deshalb nun versucht zuerst und zuletzt überall und auf alle Weise alle Mühe aufzuwenden, damit ihr ja uns und die Früheren übertreffet durch euren Ruhm, wo nicht, so wisst, dass uns, wenn wir euch an Tugend besiegen, der Sieg Schande bringt, der Verlust aber, wenn wir gegen euch verlieren, Glück und Heil. Am meisten aber würden wir besiegt werden und ihr siegen, wenn ihr euch darauf rüsten wolltet, der Vorfahren Ruhm weder zu schmälern noch zu vergeuden, wohl wissend, dass es für einen Mann, der etwas zu sein glaubt, nichts Unwürdigeres gibt, [B] als sich ehren zu lassen, aber nicht seiner selbst wegen, sondern wegen des Ruhmes der Vorfahren. Denn Ehre zu haben von den Vorfahren her ist für die Nachkommen ein schöner und köstlicher Schatz. Einen Schatz aber von Geld oder Ehre verbrauchen und nicht wieder den Nachkommen hinterlassen, das ist unwürdig und schändlich wegen Mangels eigener Besitztümer und Preiswürdigkeiten. Und strebet ihr nun hiernach, so werdet ihr als Freunde zu Freunden zu uns kommen, wenn das euch bestimmte Geschick hierherbringt. Seid ihr aber sorglos gewesen und schlecht geworden, so wird [C] euch niemand freundlich aufnehmen. Dieses nun sei den Kindern gesagt.

Unseren Väter aber, wer noch einen hat, und Müttern muss man immer tröstlich zusprechen, recht leicht ein Unglück zu tragen, wenn es ihnen begegnet, nicht aber mit ihnen wehklagen, denn sie können nicht noch jemandes bedürfen, der die Trauer vermehre, weil dieses schon das ihnen zugestoßene Unglück selbst hinlänglich zu Wege bringt, sondern um sie zu heilen und zu besänftigen muss man sie erinnern, dass von dem, was sie gefleht, die Götter das Größte ihnen erhört haben. Denn nicht unsterbliche Kinder, [D] baten sie, möchten ihnen geboren werden, sondern tugendhafte und wohlberühmte, welche sie auch erlangt haben als eines der größten Güter. Denn alles kann nicht leicht einem sterblichen Menschen nach seinem Sinne ausschlagen in seinem Leben. Tragen sie nun das Unglück tapfer, so wird man sehen, dass sie in der Tat tapferer Söhne Väter sind und selbst solche, lassen sie sich aber gehen, so werden sie den Verdacht erregen, dass sie entweder nicht die Unsrigen sind, oder dass diejenigen, die uns gelobt, nicht nach der Wahrheit geredet haben. Keines von beiden aber soll sein, [E] sondern sie selbst müssen mehr als alle unser Lob bekräftigen durch die Tat, in dem sie selbst sich zeigen als tapfere Männer und Väter von tapferen Männern. Denn schon von alters her hält man das Wort vom 'Nicht zu viel' für richtig gesagt, und es ist auch wirklich gut gesagt. Denn welchem Menschen alles oder doch das meiste von ihm selbst abhängt, was zu seiner Glückseligkeit führt, und nicht [\[248 St.2 A\]](#) von anderen Menschen abhängt, so dass, je nachdem diese sich wohl oder übel befinden, auch seine Angelegenheiten notwendig schwanken, dieser ist aufs beste ausgestattet zum Leben, dieser ist der Besonnene, dieser der Tapfere und Verständige, und dieser, mag er

Besitzungen und Kinder haben oder verlieren, wird am meisten jenem Spruche folgen. Denn weder erfreut noch betrübt wird er zu sehr erscheinen, weil er sich selbst vertraut. Solcher Art aber, verlangen wir, seien auch die Unsrigen, und wollen und behaupten es, als auch uns selbst zeigen wir jetzt als solche, indem wir [B] weder unwillig sind, noch uns sehr fürchten, wenn es Zeit ist sterben zu müssen.

Daher bitten wir auch Väter und Mütter in derselben Gesinnung ihr übriges Leben zu verbringen, und zu wissen, dass nicht durch Jammern und Wehklagen sie uns am meisten zu Gefallen leben, sondern wenn die Gestorbenen irgendetwas wissen um die Lebenden, werden sie uns so am meisten zuwider sein, wenn sie sich selbst Übles zufügen und schwer das Unglück ertragen, wenn aber leicht und mit Mäßigung, dann werden sie [C] uns Freude machen. Denn wir werden nun ein solches Ende nehmen, welches für die Menschen das schönste ist, so dass sie uns mehr verherrlichen sollten als bejammern. Sorgen sie aber für unsere Weiber und Kinder, und erziehen sie und wenden darauf ihren Sinn, so werden sie am leichtesten das Geschick vergessen und schöner und richtiger leben, und auch uns mehr zur Freude. Dieses nun ist genug den Unsrigen von uns zu melden. Der Stadt aber möchten wir auftragen, dass sie sowohl für unsere Väter als für unsere Kinder [D] Sorge, diese sittig erziehend, jene würdig pflegend im Alter. Aber wir wissen wohl, dass, wenn wir es ihr auch nicht auftragen, sie doch dafür gehörig sorgen wird.

Dieses also, ihr Väter und Kinder der Gefallenen, haben jene uns aufgegeben euch zu vermelden, und ich, so treu ich kann, vermelde es euch, und bitte selbst noch in jener Namen, die einen, dass sie [E] die Ihrigen nachahmen, die anderen, dass sie unbesorgt sein sollen für sich, weil wir schon jeder für sich und von Staatswegen euer Alter pflegen und versorgen werden, wo nur jeder irgend einen antreffen möge der jenen angehört. Die Vorsorge des Staates aber kennt ihr ja selbst, wie er Gesetze gegeben hat wegen der Kinder und Erzeuger der im Kriege Gebliebenen und sich [\[249 St.2 A\]](#) ihrer annimmt, und wie vor allen übrigen Bürgern eine Obrigkeit, welche die höchste ist, den Auftrag hat zu verhüten, dass den Vätern und Müttern von diesen nichts unrechtes widerfahre, die Kinder aber selbst hilft er erziehen, und sorgt, dass ihnen ihr Waisentum möglich wenig fühlbar werde, indem er sich selbst an Vaters Stelle setzt, so lange sie noch Kinder sind, und er sie in ihr Eigentum entlässt, ihnen dann eine vollständige Rüstung verehrt, um sie hinzuweisen und zu erinnern an des Vaters Bestrebungen, indem er auch ihnen die Werkzeuge der väterlichen Tugend darreicht, [B] und zugleich der guten Vorbedeutung wegen, sie anfangen lässt den väterlichen Herd kräftig zu beherrschen, mit Waffen geschmückt. Die Gefallenen selbst aber, hört er nie auf zu ehren, indem er jegliches Jahr für sie alle gemeinsam das Gebräuchliche vollzieht, was auch jeder einzelne besonders für sich erlangt, und überdies Kampfspiele ansetzt im Ringen und der Reitkunst und jeder Art musischer Kunst, und sich ordentlich den Gefallenen selbst an Erben und Kindesstatt darstellt, den Söhnen aber an Vaters Stelle und den Eltern und dergleichen als Versorger, allen allezeit alle Sorgfalt erweisend. [C] Dieses bedenkend müsst ihr das Schicksal milder ertragen, denn den Toten und den Lebenden werdet ihr so am liebsten sein, und werdet am leichtesten pflegen, sowohl als gepflegt werden. Nun aber, ihr sowohl als die Übrigen insgesamt, nachdem ihr gemeinsam dem Gesetz gemäß die Gefallenen betrauert habt, tretet ab.

Dieses also, o Menexenos, ist die Rede der Milesierin Aspasia.

MENEXENOS: Beim Zeus, o Sokrates, glücklich ist Aspasia, wenn sie eine Frau solche Reden im Stande ist [D] auszuarbeiten!

SOKRATES: Wann du es nicht glaubst, so komm mit mir, so kannst du sie selbst vortragen hören.

MENEXENOS: Ich bin schon oft mit der Aspasia zusammen gewesen, o Sokrates, und weiß recht gut was für eine Frau sie ist.

SOKRATES: Wie also? Bewunderst du sie nicht und weißt ihr jetzt Dank für die Rede?

MENEXENOS: Gar vielen Dank, o Sokrates, weiß ich für diese Rede, ihr oder ihm, wer sie dir mitgeteilt hat, und außerdem vor vielen andern Dank dir, der sie mir gesagt hat.

SOKRATES: Das wäre gut, aber dass du es mir nur nicht nachsagst, damit ich dir auch in Zukunft noch viele schöne Staatsreden [E] von ihr mitteilen kann.

MENEXENOS: Sei beruhigt, ich werde dir nichts nachsagen, bringe sie mir nur.

SOKRATES: Das soll geschehen.

MENON.

(De virtute)

Nach der Übersetzung von Friedrich D. E. Schleiermacher

*in: Platons Werke, zweiten Teiles erster Band, dritte Auflage, Berlin 1856,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.*

[\[70 St.2 A\]](#) MENON: Kannst du mir wohl sagen, Sokrates, ob die Tugend gelehrt werden kann? Oder ob nicht gelehrt, sondern eingeübt? Oder ob weder eingeübt noch gelernt, sondern von Natur sie den Menschen zuteilwird oder auf irgendeine andere Art?

SOKRATES: Bis jetzt, o Menon, waren die Thessalier wegen ihrer Reitkunst berühmt unter den Hellenen und wurden deswegen und wegen ihres Reichtums bewundert, nun aber, wie mir scheint, auch der Weisheit wegen, [\[B\]](#) und darin nicht am wenigsten die Mitbürger deines Freundes Aristippos in Larissa. Dies verdanken sie dem Gorgias. Denn als er in jene Stadt kam, gewann er sich seiner Weisheit wegen die Zuneigung der Vornehmsten, nicht nur der Aleuaden, zu denen auch dein Liebhaber Aristippos gehört, als auch unter den übrigen Thessaliern. Und so habt ihr euch von ihm angewöhnt, ohne Scheu und mit edlem Freimut zu antworten, wenn euch [\[C\]](#) jemand etwas fragt, wie auch zu erwarten ist von denen welche etwas wissen. Denn auch er selbst bot sich ja dar jedem Hellenen, was nur jeder wollte, ihn zu fragen, und nie ist er einem die Antwort schuldig geblieben. Hier aber, lieber Menon, steht es umgekehrt, die Weisheit scheint wie erstarrt, [\[71 St.2 A\]](#) und sie scheint aus unseren Gegenden fort zu euch gezogen zu sein, die Weisheit. Zumal wenn du hier jemand so fragen willst, wirst du nicht Einen treffen, der nicht lachte und sagte: o Fremdling, du scheinst mich ja für glücklich zu halten, dass ich von der Tugend doch wenigstens wissen soll, ob sie lehrbar ist, oder auf welche Art man sonst dazu gelangt, ich aber bin so weit davon entfernt, zu wissen ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, dass ich nicht einmal dieses, was die Tugend ist, ordentlich weiß. Auch mir selbst, Menon, geht es ebenso. Ich teile die Armut in dieser Sache mit meinen Landsleuten, und mache mir genug Vorwürfe darüber, [\[B\]](#) dass ich gar nichts von der Tugend weiß. Wovon ich aber gar nicht weiß, was es ist, wie soll ich davon irgendetwas wissen wie es beschaffen ist? Oder dünkt dich das möglich, dass wer den Menon gar nicht kennt, doch wissen kann, ob er schön ist oder reich oder wenigstens vornehm oder ob ganz das Gegenteil davon? Dünkt dich das möglich?

MENON: Nein freilich. Aber weißt du in der Tat nicht einmal was die Tugend ist, Sokrates? Und soll ich das von dir auch daheim bei uns erzählen?

SOKRATES: Nicht nur das, Freund, sondern auch, dass ich auch noch keinen anderen getroffen habe, der es gewusst hat, so viel mich dünkt.

MENON: [\[C\]](#) Wie? Hast du Gorgias nicht getroffen, als er hier war?

SOKRATES: O ja.

MENON: Nun, und es schien dir nicht, dass er es wisse?

SOKRATES: Ich habe kein sehr gutes Gedächtnis, Menon, so dass ich jetzt im Augenblick nicht zu sagen weiß wie es mir damals schien. Allein vielleicht weiß er es, und du, was er gesagt hat. Bringe mich also darauf, wie er sie erklärte, oder wenn du das nicht willst, so sage es selbst. Denn du bist doch gewiss derselben Meinung wie er.

MENON: Das bin ich.

SOKRATES: So lassen wir jenen, [D] da er ohnedies abwesend ist. Du selbst aber, Menon, um der Götter willen, was sagst du, dass die Tugend ist? Sprich, und vorenthalte es mir nicht, damit ich die glücklichste Lüge möge gelogen haben, wenn sich zeigt, dass du es weißt und auch Gorgias, ich aber gesagt habe, mir sei noch nie einer vorgekommen, der es wisse.

MENON: Das ist ja gar nicht schwer zu sagen, Sokrates. Zuerst, wenn du willst die Tugend des Mannes, so ist es leicht, dass dieses des Mannes Tugend ist, dass er vermöge die Angelegenheiten des Staates [E] zu verwalten, und in seiner Verwaltung seinen Freunden wohlzutun und seinen Feinden weh, sich selbst aber zu hüten, dass ihm nichts dergleichen begegne. Willst du die Tugend des Weibes, so ist auch nicht schwer zu beschreiben, dass sie das Hauswesen gut verwalten muss, alles im Hause gut im Stande halten und dem Manne gehorchend. Eine andere wiederum ist die Tugend eines Kindes, sowohl Knaben als Mädchen, und eines Alten, sei er ein Freier oder ein Knecht. [\[72 St.2 A\]](#) Und so gibt es noch gar viele andere Tugenden, so dass man nicht in Verlegenheit sein kann, von der Tugend zu sagen was sie ist. Denn für jede Handlungsweise und jedes Alter hat für jede der Umstände jeder von uns seine Tugend, und ebenso auch, Sokrates, glaube ich, seine Schlechtigkeit.

SOKRATES: Ganz besonders glücklich, o Menon, scheine ich es getroffen zu haben, da ich nur eine Tugend suche und einen ganzen Schwarm von Tugenden finde, die sich bei dir niedergelassen haben. Allein, Menon, um bei diesem Bilde [B] von dem Schwarm zu bleiben, wenn ich dich fragte nach der Natur einer Biene, was sie wohl ist, und du sagtest mir, es wären ihrer gar viele und mancherlei, was würdest du mir antworten, wenn ich dich fragte: Meinst du, insofern wären sie viele und vielerlei und voneinander unterschieden, als sie Bienen sind? Oder sind sie hierin wohl nicht unterschieden, sondern nur in etwas anderem, wie in Schönheit, Größe oder sonst etwas dergleichen? Sage mir, was würdest du antworten auf diese Frage?

MENON: Dieses, dass sie [C] nicht verschieden sind, sofern sie Bienen sind, eine von der andern.

SOKRATES: Wenn ich nun hierauf weiter spräche: Sage mir denn eben dieses, worin sie nicht verschieden sind, sondern alle einerlei, was doch dieses ist nach deiner Meinung, so würdest du mir doch wohl etwas zu antworten wissen.

MENON: Das würde ich.

SOKRATES: So ist es nun auch mit den Tugenden, dass, wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sämtlich eine und dieselbe Begriffsbestimmung haben, um derentwillen sie eben Tugenden sind, und eben hierauf wird derjenige hinzusehen haben, der in seiner Antwort auf jene Frage [D] richtig erklären will, was die Tugend eigentlich ist. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

MENON: Ich glaube zwar es zu verstehen, aber doch habe ich das, wonach gefragt ist, noch nicht so inne, wie ich wollte.

SOKRATES: Meinst du aber dieses etwa nur von der Tugend, Menon, dass es eine andere gibt für den Mann, und eine andere für die Frau und so für die übrigen? Oder auch von der Gesundheit und von der Größe und Stärke ebenso? Dünkt dich eine andere Gesundheit die des Mannes zu sein und eine andere die der Frau? Oder ist es überall derselbe Begriff, wenn es Gesundheit ist, [E] mag sie die eines Mannes sein, oder von wem sonst immer?

MENON: Dieselbe dünkt mich wohl die Gesundheit des Mannes zu sein und der Frau.

SOKRATES: Also auch wohl Größe und Stärke? Wenn eine Frau stark ist, wird sie vermöge desselben Begriffs und derselben Stärke stark sein. Den Ausdruck 'vermöge desselben' verstehe ich aber so, dass es der Stärke keinen Unterschied macht im Starksein, ob sie ein Mann hat oder eine Frau. Oder scheint es dir einen Unterschied zu machen?

MENON: Mir nicht.

[\[73 St.2 A\]](#) SOKRATES: Der Tugend aber soll es in dem Tugendsein einen Unterschied machen, ob sie ein Knabe hat oder ein Alter, ein Mann oder eine Frau?

MENON: Mir wenigstens schwebt irgendwie vor, dass dieses jenem übrigen nicht mehr ganz ähnlich ist.

SOKRATES: Wie doch? Sagtest du nicht, die Tugend des Mannes wäre den Staat wohl zu verwalten, die der Frau aber das Hauswesen?

MENON: Ja.

SOKRATES: Ist es nun wohl möglich, Staat oder Hauswesen, oder was irgend sonst, gut zu verwalten, wenn man es nicht besonnen und gerecht verwaltet?

MENON: gewiss nicht.

SOKRATES: Wenn sie es nun besonnen und gerecht [B] verwalten, so verwalten sie es doch mit Besonnenheit und Gerechtigkeit?

MENON: Notwendig.

SOKRATES: Dasselbe also bedürfen beide, wenn sie gut sein sollen, das Weib und der Mann, Gerechtigkeit nämlich und Besonnenheit?

MENON: Offenbar.

SOKRATES: Und wie? Ein Kind oder Greis, die zügellos wären und ungerecht, könnten die wohl tugendhaft sein?

MENON: gewiss nicht.

SOKRATES: Wohl aber wenn besonnen und gerecht?

MENON: Ja.

SOKRATES: Alle Menschen also sind auf einerlei Weise tugendhaft. Denn indem dasselbe beteiligt ist, [C] werden sie gut.

MENON: So scheint es.

SOKRATES: gewiss aber könnten sie, wenn ihre Tugend nicht eine und dieselbe wäre, nicht auf einerlei Weise tugendhaft sein.

MENON: Nicht füglich.

SOKRATES: Da also die Tugend eine und dieselbe ist für alle, so versuche nun auszusprechen und mir in Erinnerung zu bringen, was doch Gorgias sagt, dass sie sei, und du mit ihm.

MENON: Was sonst, als dass man vermöge über die Menschen zu herrschen, wenn du doch etwas suchst, was allem gemeinsam ist.

SOKRATES: Das suche ich freilich. Aber ist eben dieses auch die Tugend eines Kindes, Menon, und eines Knechtes, dass er vermöge [D] zu herrschen über seinen Herrn? Und dünkt dich noch ein Knecht zu sein wer herrscht?

MENON: Das dünkt mich keineswegs, Sokrates.

SOKRATES: Es geht auch freilich nicht, Bester. Denn erwäge auch noch dieses. Du sagst, dass man vermöge zu herrschen. Sollen wir nicht hier gleich hinzusetzen, gerecht nämlich, ungerecht aber nicht?

MENON: Das glaube ich allerdings. Denn die Gerechtigkeit, o Sokrates, ist Tugend.

SOKRATES: Die Tugend, o Menon, oder eine Tugend?

MENON: Wie meinst du das?

SOKRATES: Wie bei irgendetwas anderem. Zum Beispiel von der Rundung würde ich sagen, sie sei eine Form, [E] nicht so schlechthin die Form. Deshalb nämlich würde ich so sagen, weil es auch noch andere Formen gibt.

MENON: Und ganz recht würdest du sagen, denn auch ich nenne nicht die Gerechtigkeit allein Tugend, sondern auch noch viele andere.

SOKRATES: Was für welche doch? sprich. [\[74 St.2 A\]](#) Wie auch ich dir andere Formen nennen könnte, wenn du es fordertest, so nenne auch du mir andere Tugenden.

MENON: Die Tapferkeit also dünkt mich Tugend zu sein, und die Besonnenheit, und die Weisheit, und die Großmut und viele andere.

SOKRATES: Wiederum also, o Menon, ist uns dasselbe begegnet. Viele Tugenden nämlich haben wir gefunden, da wir nur eine suchen, nur auf eine andere Weise als vorhin, die eine aber, die in allen diesen ist, konnten wir nicht finden.

MENON: Ich kann eben noch nicht, wie du Sokrates es suchst, die [B] eine Tugend in allen finden, so wie ich es bei den übrigen Dingen konnte.

SOKRATES: Ganz begreiflich. Aber ich will einen Versuch machen, uns, wenn ich es vermag, weiter zu bringen. Denn du siehst doch ein, dass es sich so mit jedem verhält. Wenn dich jemand nach dem fragte was ich eben anführte: was ist doch Form, Menon, und du ihm sagtest: das Runde, und er dann sagte eben wie ich: Ist das Runde die Form oder eine Form, so würdest du wohl sagen, eine Form?

MENON: Freilich.

SOKRATES: Nicht wahr deswegen, weil es noch andere Formen gibt?

MENON: Ja.

SOKRATES: Und wenn er dich weiter fragte, was für welche doch, so würdest du sie nennen?

[C] MENON: Das täte ich.

SOKRATES: Und wiederum, wenn er dich über die Farbe gleichermaßen befragte, was sie ist, und auf deine Antwort, das Weiß wäre Farbe, der Fragende dann erwiderte: ist das Weiß die Farbe oder eine Farbe, so würdest du sagen eine Farbe, weil es noch mehrere gibt.

MENON: Das würde ich sagen.

SOKRATES: Und wenn er dich hieße andere Farben nennen, so würdest du ihm andere nennen, die nicht weniger Farben sind als das Weiß.

MENON: Ja.

SOKRATES: Wenn er nun, wie ich, die Rede herumnähme und sagte: Immer kommen wir auf vieles, aber wollen wir nicht, [D] sondern, da du doch dieses Viele insgesamt mit einem einzigen Namen benennst und behauptest, jedes davon sei eine Form, und zwar unerachtet sie einander entgegengesetzt sind, was ist doch dieses, was das Runde nicht minder unter sich begreift als das Gerade, was du eben Form nennst, und behauptest, das Runde sei nicht minder Form als das Gerade? Oder meinst du es etwa nicht so?

MENON: Freilich so.

SOKRATES: Wenn du nun so sagst, meinst du dann etwa, das Runde sei nicht mehr rund als gerade, und das Gerade [E] nicht mehr gerade als rund?

MENON: Keineswegs, Sokrates.

SOKRATES: Aber Form, sagst du, sei das Runde nicht mehr als das Gerade, und das Eine nicht mehr als das Andere.

MENON: Richtig.

SOKRATES: Was ist nun also das, dem du diesen Namen 'Form' beilegst? Versuche es zu beschreiben. Wenn du nun dem, [\[75 St.2 A\]](#) der so fragt, sei es nun über die Form oder über die Farbe, sagtest: Ich verstehe gar nicht einmal was du willst, lieber Mensch, noch weiß ich was du meinst, so würde er sich vielleicht wundern und sagen: verstehst du nicht, dass ich das suche, was in allen diesen dasselbe ist? Oder wüsstest du es auch hierin nicht anzugeben, wenn dich jemand fragte, was doch im Runden und Geraden und dem übrigen, was du Form nennst, in allem dasselbe ist? Versuche es zu sagen, damit du daran auch eine Übung hast für die Antwort [B] über die Tugend.

MENON: Nicht doch, sondern sage du es, Sokrates.

SOKRATES: Soll ich es dir zu Gefallen tun?

MENON: Freilich.

SOKRATES: Wirst du mir dann auch das von der Tugend sagen wollen?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: So will ich daran gehen, denn es lohnt.

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Wohlan denn, ich will versuchen dir zu sagen, was Form ist. Sieh also zu, ob du annimmst sie sei dieses. Dasjenige nämlich soll uns Form sein, was allein an allen Dingen überall die Farbe nachfolgt. Genügt es dir, [C] oder begehrst du es noch anders? Denn ich meines Teils wollte mich schon begnügen, wenn du mir auch nur so die Tugend erklärtest.

MENON: Allein dies ist doch sehr einfältig, o Sokrates.

SOKRATES: Wie meinst du?

MENON: dass dasjenige Form ist nach deiner Erklärung, was überall der Farbe folgt. Aber gut. Wenn nun einer leugnete zu wissen was Farbe ist, sondern darüber ebenso im ungewissen wäre wie über die Form, was meinst du dann geantwortet zu haben?

SOKRATES: Doch das Richtige, meine ich. Und wäre der Fragende einer von jenen Weisen, [D] Streitkünstlern und Wortfechtern, so würde ich ihm sagen, ich habe nun gesprochen, und wenn ich nicht richtig erklärt habe, so ist nun deine Sache das Wort zu nehmen und mich zu widerlegen. Wäre es aber, dass wir, wie du und ich, jetzt als Freunde miteinander uns zur Belehrung unterhalten wollten, so müsste ich dann freilich freundlicher und der Dialektik gemäßiger antworten. Dies mag aber wohl so sein, dass man nicht nur das Richtige antwortet, sondern auch nur durch solche Merkmale, welche der Fragende ebenfalls eingeständig ist zu verstehen. [E] Auf diese Art nun will ich auch versuchen, es dir zu erklären. Sage mir also, nennst du etwas Ende, und meinst damit eine Grenze und ein Letztes? Alles dergleichen nehme ich hier für einerlei. Vielleicht nun würde Prodikos uns zuwider sein, du aber nennst doch auch etwas begrenzt sein und ein Ende haben? Nur dieses meine ich und keine krausen Unterschiede weiter.

MENON: O ja, ich nenne etwas so, und glaube zu verstehen was du meinst.

SOKRATES: Auch Fläche nennst du etwas, und etwas [\[76.St.2 A\]](#) anderes wiederum Körper, wie die in der Geometrie?

MENON: Ja, auch das.

SOKRATES: Hieraus wirst du vielleicht schon verstehen, was ich meine unter der Form. Denn von allen Formen sage ich, dass das, was den Körper eingrenzt, eigentlich die Form ist, so dass ich im Allgemeinen sagen möchte, die Form sei das Eingrenzende des Körpers.

MENON: Und was nennst du Farbe, Sokrates?

SOKRATES: Du bist übermütig, Menon! Einem alten Mann legst du schwierige Sachen auf zu beantworten, du selbst aber willst dir [B] nicht zurückrufen und mir mitteilen, was Gorgias sagt, dass die Tugend sei.

MENON: Aber wenn du mir dies wirst erklärt haben, Sokrates, will ich es dir auch gewiss sagen.

SOKRATES: Auch mit verhülltem Gesicht, o Menon, kann jeder, sobald du nur sprichst, merken, dass du schön bist, und dass du noch Liebhaber hast.

MENON: Wie so?

SOKRATES: Weil du immer nur befiehlest im Gespräch, wie jene Verwöhnten es machen, die ja immer herrisch sind, so lange die Jugend währt. [C] Und vielleicht hast auch du es mir schon angemerkt, dass ich den Schönen nicht widerstehen kann. Ich will dir also den Willen tun und antworten.

MENON: O ja tue mir den Willen.

SOKRATES: Ist es dir also genehm, dass ich dir in der Weise des Gorgias antworte, der du doch am besten folgen wirst?

MENON: Allerdings ist mir das genehm. Wie anders?

SOKRATES: Nicht wahr, ihr nehmt, wie Empedokles, gewisse Auswirkungen an aus allem was ist?

MENON: Ganz recht.

SOKRATES: Und Wege, welche und durch welche die Auswirkungen gehen?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Und dass von den Auswirkungen einige einigen Wegen angemessen sind, andere aber für dieselbigen zu groß oder zu klein?

MENON: [D] So ist es.

SOKRATES: Nun nennst du doch etwas Gesicht?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Hieraus nun '*entnimm dir, was ich meine*', wie Pindar sagt. Nämlich, Farbe ist die dem Gesicht angemessene und wahrnehmbare Auswirkung der Formen.

MENON: Ganz vortrefflich, Sokrates, dünkst du mich diese Antwort abgefasst zu haben.

SOKRATES: Vielleicht ist sie nach einer dir gewohnten Weise abgefasst. Und überdies, glaube ich, merkst du, dass du aus ihr zugleich erklären könntest, was der Schall ist und der Geruch, [E] und viel anderes dieser Art.

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Es ist eine Antwort im Stile der Tragödien, Menon, darum gefällt sie dir besser als die von der Form.

MENON: Mir wenigstens.

SOKRATES: Aber nicht sie, o Sohn des Alexidemos, wie ich meines Teils mich überzeuge, sondern jene ist die bessere. Und auch du, glaube ich, würdest diese Ansicht teilen, wenn du nicht, wie du gestern sagtest, genötigt wärest, vor den Mysterienfeiern abzureisen, sondern hier bleiben könntest, um dich einweihen zu lassen.

MENON: Gern bliebe ich, [\[77 St.2 A\]](#) Sokrates, wenn du mir viel dergleichen sagen wolltest.

SOKRATES: Am guten Willen wollte ich es nicht fehlen lassen, sowohl deinetwegen als meinetwegen dir dergleichen zu sagen, wenn ich nur nicht unvernünftig sein werde, viel dergleichen zu sagen. Allein nun komm und versuche auch du mir dein Versprechen zu erfüllen und im Allgemeinen zu erklären, was die Tugend ist, und höre auf, vieles aus einem zu machen, wie man im Scherz zu denen sagt, die etwas zerbrechen, [B] sondern heil lasse sie und ganz, und so sage, was die Tugend ist. Die Beispiele dazu hast du ja von mir erhalten.

MENON: So dünkt mich denn, o Sokrates, Tugend zu sein, wie der Dichter sagt '*sich erfreuen am Schönen und es vermögen*'. Und so nenne ich dies Tugend, dass man dem Schönen nachstrebend vermöge es herbeizuschaffen.

SOKRATES: Meinst du mit dem, der dem Schönen nachstrebt, einen der das Gute begehrt?

MENON: Ganz eigentlich.

SOKRATES: Etwa, als gäbe es einige, die das Schlechte begehren, [C] und andere die das Gute? Und scheinen dir, Bester, nicht alle das Gute zu begehren?

MENON: Nein, mir nicht.

SOKRATES: Sondern einige das Schlechte?

MENON: Ja.

SOKRATES: In der Meinung, dass es gut sei, willst du sagen, oder gar wissend, dass es schlecht ist begehren sie es doch?

MENON: Beides, dünkt mich.

SOKRATES: Glaubst du denn also, Menon, dass jemand das Schlechte kennend, dass es schlecht ist, es dennoch begehrt?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Und was meinst du begehre er? dass es ihm werde?

[D] MENON: dass es ihm werde. Denn was sonst?

SOKRATES: Etwa glaubend, dass das Schlechte dem nutzt, dem es zuteilwird? Oder das Schlechte kennend, dass es dem schadet, dem es wird?

MENON: Einige wohl indem sie glauben, das Schlechte nütze, andere auch indem sie es kennen, dass es schadet.

SOKRATES: Und dünkt dich denn, dass diejenigen das Schlechte erkennen, dass es schlecht ist, welche glauben das Schlechte nütze?

MENON: Das dünkt mich wohl nicht recht.

SOKRATES: Offenbar also begehren jene, welche es nicht erkennen, schon nicht mehr das Schlechte, sondern das vielmehr, was sie für gut halten, es ist aber eben schlecht, [E] so dass die, welche das Schlechte nicht erkennen, sondern glauben es sei Gutes, offenbar das Gute begehren. Oder nicht?

MENON: Diese scheinen ja wohl.

SOKRATES: Und wie, die das Schlechte begehren, und doch dafür halten, wie du behauptest, dass das Schlechte dem schade, dem es zuteilwird, die erkennen ja doch, dass sie Schaden davon haben werden?

MENON: Notwendig.

SOKRATES: Und diese glauben nicht [\[78 St.2 A\]](#) dass die Beschädigten elend sind, sofern sie beschädigt werden?

MENON: Auch das ist notwendig.

SOKRATES: Und nicht, dass die Elenden unglücklich sind?

MENON: Ich glaube wohl.

SOKRATES: Gibt es nun wohl irgendeinen, der elend sein will und unglücklich?

MENON: Nein, dünkt mich, Sokrates.

SOKRATES: Also, o Menon, will auch niemand das Schlechte, wenn er doch nicht ein Solcher sein will. Denn was hieße wohl sonst elend sein, als dem Schlechten nachstreben, und es erlangen?

MENON: Du scheinst Recht zu haben, Sokrates, und niemand will das Schlechte.

SOKRATES: Sagtest [B] du nun nicht soeben, die Tugend wäre das Gute wollen, und es vermögen?

MENON: Das sagte ich.

SOKRATES: Ist nun dieses gesagt, so kommt dieses zu wollen allen zu, und insofern ist keiner besser als der andere.

MENON: So scheint es.

SOKRATES: Sondern offenbar, wenn einer besser ist als der andere, so wäre er in Bezug auf das Gute sich verschaffen können besser.

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Dies also ist, wie es scheint, nach deiner Rede die Tugend, das Vermögen das Gute herbeizuschaffen.

MENON: Auf alle Weise, Sokrates, dünkt mich, dass es sich so damit verhalte, wie du es eben vorstellst.

[C] SOKRATES: Lasse uns also auch dieses in Augenschein nehmen ob du Recht hast, denn vielleicht magst du Recht haben. dass man vermag das Gute herbeizuschaffen, dies, sagst du, ist Tugend.

MENON: Das sage ich.

SOKRATES: Nennst du aber nicht Gutes so etwas wie Gesundheit und Reichtum? Ich meine Gold und Silber besitzen, und Ansehen und Ämter im Staate. Nennst du etwa andere Dinge Gutes als dergleichen?

MENON: Nein, sondern alles dergleichen meine ich.

SOKRATES: Wohl! Gold also und Silber herbeischaffen ist Tugend, wie Menon behauptet, der angestammte Gastfreund des persischen Großkönigs! Setzt du nun zu [D] diesem Herbeischaffen etwa noch hinzu auf gerechte und fromme Weise? Oder macht dir dies keinen Unterschied, sondern auch wenn es jemand ungerechter Weise herbeischafft, nennst du das doch nicht minder Tugend?

MENON: Mitnichten, Sokrates, sondern Schlechtigkeit.

SOKRATES: Auf alle Weise also muss, wie es scheint, bei diesem Erwerb Gerechtigkeit oder Besonnenheit oder Frömmigkeit dabei sein, oder ein anderer Teil der Tugend, wo nicht, so wird er nicht Tugend sein, obschon Gutes herbeischaffend.

MENON: Wie könnte er auch wohl Tugend sein [E] ohne dieses!

SOKRATES: Aber Gold und Silber nicht herbeischaffen, wenn es nicht gerecht wäre, weder für sich selbst noch für einen andern, wäre nicht dieser Nichterwerb und Verzicht auch Tugend?

MENON: Offenbar wohl.

SOKRATES: Der Erwerb solcher Güter also wäre um nichts mehr Tugend als ihr Nichterwerb auch, sondern, wie es scheint, was nur mit Gerechtigkeit geschieht, wird Tugend sein, was aber ohne alles dergleichen, [\[79 St.2 A\]](#) das Schlechtigkeit.

MENON: Es dünkt mich notwendig zu sein, so wie du sagst.

SOKRATES: Behaupteten wir nun nicht vor kurzem, jedes von diesen sei ein Teil der Tugend, die Gerechtigkeit und die Besonnenheit, und alles dieses?

MENON: Ja.

SOKRATES: Also, o Menon, scherzest du mit mir.

MENON: Wie so, Sokrates?

SOKRATES: Weil ungeachtet ich dich nur eben gebeten, mir die Tugend weder zu zerbrechen noch zu zerstückeln, und dir Beispiele gegeben, wie du antworten solltest, du unbekümmert um dies alles mir sagst, das sei Tugend, wenn man vermöge Gutes [B] herbeizuschaffen mit Gerechtigkeit, welche, wie du selbst eingestehst, ein Teil der Tugend ist.

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Also folgt doch wohl aus dem was du eingestehst, alles, was man tut, mit einem Teile der Tugend zu tun, das sei Tugend. Denn die Gerechtigkeit, sagst du, sei ein Teil der Tugend, und so alles dahin Gehörige.

MENON: Was nun weiter, wenn ich dies behaupte?

SOKRATES: dass obwohl ich dich gebeten mir die ganze Tugend zu erklären, du weit entfernt bist mir zu sagen was sie ist, sondern nur sagst, jede [C] Handlung sei Tugend, wenn sie mit einem Teile der Tugend verrichtet wird, als hättest du schon erklärt was die Tugend ist im Ganzen, und als würde ich sie nun schon erkennen, wenn du sie auch nach ihren Teilen zerstückelst. Also bedarf es wie mich dünkt noch einmal von Anfang an derselben Frage, o Menon: Was ist denn die Tugend, wenn jede Handlung, in der sich ein Teil der Tugend findet, Tugend sein soll? Denn das sagt derjenige, welcher sagt, dass jede Handlung mit Gerechtigkeit Tugend ist. Oder dünkt dich nicht, dass es nochmals derselben Frage bedarf, sondern glaubst du, einer kenne einen Teil der Tugend was er ist, der nicht weiß, was sie selbst ist?

MENON: Das denke ich wohl nicht.

[D] SOKRATES: Denn wenn du dich nur erinnern willst, als ich dir vorher antwortete wegen der Form, verwarfen wir eine solche Antwort, welche durch noch zu Suchendes und noch nicht Eingestandenes beantworten wollte.

MENON: Und mit Recht gewiss verwarfen wir sie, o Sokrates.

SOKRATES: Also meine auch du nicht, Bester, so lange noch die ganze Tugend, was sie ist, gesucht wird, wenn du ihre Teile in die Antwort hineinbringst, sie dadurch irgendjemanden deutlich machen zu können, noch auch sonst irgendetwas, wenn du es auf eben die Weise [E*] wie dieses erklärst, sondern es wird immer die alte Frage zurückkehren, was denn die Tugend ist, von der du jenes sagst, was du sagst. Oder dünkt dich dies nicht richtig gesagt?

MENON: Mich dünkt es allerdings richtig gesagt.

SOKRATES: Antworte also nochmals von vorne, was du sagst, dass die Tugend sei, du und dein Freund.

MENON: O Sokrates, ich habe schon gehört, noch ehe ich mit dir zusammengekommen bin, [\[80 St.2 A\]](#) dass du allemal selbst so in Zweifel bist, und auch andere in Zweifel bringst. Auch jetzt kommt mir vor, dass du mich bezauberst und mir etwas antust und mich offenbar besprichst, dass ich voll Verwirrung geworden bin, und du dünkst mich vollkommen, wenn ich auch etwas scherzen darf, in der Gestalt und auch sonst, jenem breiten Seefisch dem Zitterrochen zu gleichen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahe kommt und ihn berührt, erstarren. Und so dünkt mich, hast auch du mir jetzt etwas ähnliches angetan dass ich erstarre. Denn in der Tat an Seele und Mund bin ich erstarrt und weiß [B] dir nichts zu antworten, wiewohl ich schon vielmals über die Tugend gar vielerlei Reden gehalten habe vor Vielen, und sehr gut wie mich dünkt. Jetzt aber weiß ich nicht einmal was sie ist zu sagen. Daher dünkt es mich, du tust gut daran, dass du von hier nicht fortgehst, weder zur See noch sonst wie. Denn wenn du anderwärts dergleichen als Fremder tätest, so würde man dich vielleicht als einen Zauberer verhaften.

SOKRATES: Schlau bist du, Menon, und hättest mich beinahe überlistet.

MENON: Wie so, Sokrates?

SOKRATES: [C] Ich weiß wohl, weshalb du so ein Bild von mir gegeben hast.

MENON: Weshalb meinst du denn?

SOKRATES: Damit ich auch ein Bild von dir geben möchte. Ich weiß das von allen Schönen, dass sie gern ein Bild von sich haben. Denn es gereicht ihnen zum Ruhme, weil auch die Bilder der Schönen, meine ich, schön sind. Aber ich werde dich nicht auch in einem Bild beschreiben. Ist nun dein Zitterrochen selbst auch erstarrt, wenn er andere erstarren macht, [D] dann gleiche ich ihm, wenn aber nicht, dann nicht. Denn keineswegs bin ich etwa selbst sicher, wenn ich die Anderen zum Zweifeln bringe, sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Zweifel, und ziehe nur so die Anderen mit hinein. So auch jetzt, was die Tugend ist, weiß ich keineswegs, du aber hast es vielleicht vorher gewusst ehe dir mich kennenzulernen begegnete, jetzt indes bist du einem Nichtwissenden ganz ähnlich. Dennoch will ich mit dir erwägen und untersuchen, was sie wohl ist.

MENON: Und auf [E] welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, von dem du überhaupt nicht weißt, was es ist. Denn als welches besondere von allem, was du nicht weißt, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, dass es dieses ist, was du nicht wusstest?

SOKRATES: Ich verstehe was du sagen willst, Menon! Siehst du was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbeibringst? dass nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter, noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll.

[\[81 St.2 A\]](#) MENON: Scheint dir das nicht richtig gesagt zu sein, Sokrates?

SOKRATES: Mir gar nicht.

MENON: Kannst du sagen weshalb?

SOKRATES: O ja, denn ich habe es von Männern und Frauen sagen hören, die in göttlichen Dingen gar weise waren.

MENON: Was sagten denn diese?

SOKRATES: Etwas sehr Wahres, meines Erachtens, und Schönes.

MENON: Aber was? Und wer waren die, die es sagten?

SOKRATES: Die es sagen, sind Priester und Priesterinnen, denen daran gelegen ist, im Stande zu sein, über das, was sie treiben, [B] Fragen beantworten zu können. Es sagt es auch Pindar und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind. Und was sie sagen, ist folgendes, erwäge aber wohl, ob dich dünkt, dass sie wahr reden. Sie sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so dass sie jetzt zwar ende, was man Sterben nennt, aber auch wieder werde, untergehe aber niemals. Und deshalb müsse man aufs gottgefälligste sein Leben verbringen.

*[C] Denn von welchen Persephone schon die Strafen
des alten Elendes genommen, deren Seelen gibt sie der oberen Sonne
im neunten Jahre zurück, aus welchen dann ruhmvolle
tatenreiche Könige und an Weisheit die vorzüglichsten Männer hervorgehen,
und von da an als heilige Heroen unter den Menschen genannt werden.*

Wäre nun die Seele unsterblich und oftmals geboren, und hätte, was hier ist und im Hades, alles erblickt, so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so dass nicht zu verwundern wäre, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen wieder zu erinnern, [D] was sie ja früher gewusst hätte. Denn da die ganze Natur in Zusammenhang steht, und die Seele mit allem bekannt geworden wäre, so hindert nichts, dass, wer nur sich an ein einziges wiedererinnert, was bei den Menschen lernen heißt, auch alles übrige wieder auffinden würde, wenn er nur den Mut nicht verliert und nicht ermüdet im Forschen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Wiedererinnerung. Keineswegs also darf man jenem streitsüchtigen Satze folgen, denn er würde uns [E] träge machen, und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören, dieser aber macht uns tätig und forschend, welchem vertrauend, dass er wahr sei, ich eben Lust habe mit dir zu untersuchen, was die Tugend ist.

MENON: Ja, Sokrates, aber wie meinst du dies, dass wir nicht lernen, sondern dass, was wir so nennen, nur ein Wiedererinnern sei? Kannst du mich wohl belehren, ob sich dieses so verhält?

SOKRATES: Schon eben sagte ich, dass du schlaue bist, Menon, auch jetzt fragst du, ob ich dich lehren kann, der ich doch behaupte, es gebe keine Belehrung, [\[82 St.2 A\]](#) sondern nur Wiedererinnerung. Offenbar hast du es eilig damit, dass ich mit mir selbst im Widerspruch erscheine.

MENON: Bei Zeus, o Sokrates, nicht in solcher Absicht sagte ich es, sondern aus Gewohnheit. Wenn du mir also irgendwie zeigen kannst, dass es sich so verhält, wie du sagst, so tue es.

SOKRATES: Freilich ist dies nicht leicht, ich will es aber doch deinetwegen versuchen. Rufe mir also von den vielen Dienern hier, welche dich begleiten, irgendeinen her, welchen du willst, damit ich es dir an diesem zeige.

MENON: Sehr gern. Du da [B] komm her.

SOKRATES: Er ist doch ein Hellene und spricht hellenisch?

MENON: Wie sollte er nicht, er ist im Hause aufgezogen.

SOKRATES: Merke also wohl auf, wie er dir erscheinen wird, ob als er sich wiedererinnert oder als lernte er von mir.

MENON: Das will ich tun.

SOKRATES: Sage mir also, Knabe, weißt du wohl, dass ein Rechteck eine solche Figur ist?

KNABE: Das weiß ich.

SOKRATES: Gibt es also ein Rechteck, in welchem alle diese Seiten, deren viere sind, gleich sind?

KNABE: Allerdings.

SOKRATES: Sind nicht auch diese beiden Linien, welche durch die Mitte hindurchgehen, ebenso lang?

KNABE: Ja.

[C] SOKRATES: Eine solche Fläche nun kann doch größer und kleiner sein.

KNABE: Freilich.

SOKRATES: Wenn nun diese Seite zwei Fuß hätte und diese auch zwei, wieviel Fuß enthielte das Ganze? Überlege es dir so. Wenn sie hier zwei Fuß hätte, hier aber nur einen, enthielte dann nicht die ganze Fläche einmal zwei Fuß?

KNABE: Ja.

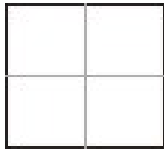
SOKRATES: Da sie nun aber auch hier zwei Fuß hat, wird sie nicht von zweimal zwei Fuß?

KNABE: Das wird sie.

SOKRATES: Zweimal zwei Fuß ist sie also?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Wieviel nun zweimal zwei Fuß sind, [D] das rechne aus und sage es.



KNABE: Vier, o Sokrates.

SOKRATES: Kann es nun nicht eine andere Fläche geben, die das Doppelte von dieser wäre, sonst aber eine eben solche, in der alle Seiten gleich sind wie in dieser?

KNABE: O ja.

SOKRATES: Wieviel Fuß muss diese haben?

KNABE: Acht.

SOKRATES: Gut! Nun versuche mir auch zu sagen, wie groß jede Seite dann sein wird. Nämlich die des ersten ist von zwei Fuß, die aber jenes doppelten?

KNABE: Offenbar, o Sokrates, zweimal so groß.

SOKRATES: Siehst du wohl, Menon, wie ich diesen nichts lehre, sondern alles nur frage? Und jetzt glaubt er [E] zu wissen, wie groß die Seite ist, aus der das achtfüßige Rechteck entstehen wird. Oder denkst du nicht, dass er es glaubt?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Weiß er es aber wohl?

MENON: Wohl nicht.

SOKRATES: Er glaubt aber doch, es entstehe aus der doppelten?

MENON: Ja.

SOKRATES: Sieh nun zu, wie er sich weiter so wiedererinnern wird, wie man sich wiedererinnern muss.

Du aber sage mir, aus der doppelten Seite, sagst du, entstehe [\[83 St.2 A\]](#) das doppelte Viereck? Ich meine aber jetzt ein solches, nicht etwa was hier lang ist, dort aber kurz, sondern es soll nach allen Seiten gleich sein, ein Quadrat wie dieses hier, aber das Zweifache von diesem, also achtfüßig. Sieh nun zu, ob du noch meinst, dies werde aus der zweifachen Seite entstehen?

KNABE: So meine ich.

SOKRATES: Dies wird doch die zweifache Seite von dieser, wenn wir hier noch eine ebenso große hinzusetzen?

KNABE: Allerdings.

SOKRATES: Und aus dieser, glaubst du, werde das achtfüßige Quadrat entstehen, wenn wir vier Fuß lange Seiten nehmen?

KNABE: Ja.

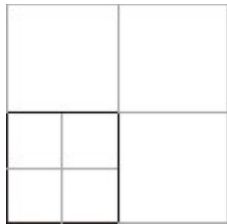
SOKRATES: So lasse uns eines von vier gleichen Seiten zeichnen. Nicht wahr also, dies wäre, was du [B] für das Achtfüßige hältst?

KNABE: Allerdings.

SOKRATES: Sind nun nicht in ihm diese vier Quadrate, deren jedes diesem vierfüßigen gleich ist?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Wie groß ist es also? Nicht viermal so groß?



KNABE: Nicht anders.

SOKRATES: Ist nun das viermal so große das Zweifache?

KNABE: Nein, beim Zeus.

SOKRATES: Sondern das wievielfache?

KNABE: Das Vierfache.

SOKRATES: Aus der zwiefachen Seite also entsteht uns nicht das Zweifache, sondern das Vierfache Quadrat.

KNABE: Du hast recht.

SOKRATES: Denn von Vier ist das Vierfache Sechszehn. Nicht?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Das achtfüßige Quadrat aber, [C] aus welcher Seite entsteht das? Nicht wahr, aus dieser entsteht das Vierfache?

KNABE: Das sage ich auch.

SOKRATES: Und das vierfüßige entsteht aus dieser halben?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Wohl. Das achtfüßige aber, ist es nicht von diesem hier das Zweifache, von diesem aber die Hälfte?

KNABE: Allerdings.

SOKRATES: muss es also nicht aus einer größeren Seite entstehen als diese, und aus einer kleineren als diese? Oder nicht?

KNABE: Ich wenigstens denke so.

SOKRATES: Recht so, denn immer nur was du denkst musst du antworten. Und sage mir, hatte nicht diese Seite zwei Fuß, diese aber vier?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Also muss des achtfüßigen Quadrats Seite größer sein als diese zweifüßige, und kleiner als die vierfüßige?

[D] KNABE: Das muss sie.

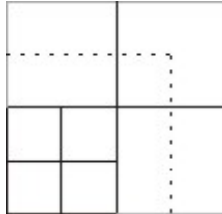
SOKRATES: So versuche denn zu sagen, wie groß du meinst dass sie sei.

KNABE: Dreifüßig.

SOKRATES: Gut. Wenn sie dreifüßig sein soll, so wollen wir an dieser noch die Hälfte dazunehmen, so wird sie dreifüßig, denn dies ist zwei Fuß, und dies ist ein Fuß, und auf dieser Seite ebenso, sind dies zwei, dies einer. Und dies wird nun das Quadrat, welches du meinst.

KNABE: Ja.

SOKRATES: Wenn es nun hier drei Fuß hat, und hier auch drei Fuß, so wird das ganze [E] Quadrat von dreimal drei Fuß.



KNABE: Offenbar.

SOKRATES: Dreimal drei aber, wieviel Fuß sind das?

KNABE: Neun.

SOKRATES: Wieviel Fuß aber sollte das Zweifache haben?

KNABE: Acht.

SOKRATES: Auch nicht aus der dreifüßigen Seite also wird uns das achtfüßige Quadrat.

KNABE: Auch nicht.

SOKRATES: Von welcher also, [\[84 St.2 A\]](#) das versuche doch uns genau zu bestimmen und wenn du es nicht ausrechnen willst, so zeige uns nur von welcher.

KNABE: Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiß es nicht.

SOKRATES: Siehst du wohl, Menon, wie weit er schon fortschreitet im Wiedererinnern? Denn zuerst wusste er zwar nicht, welches die Seite des achtfüßigen Quadrats ist, wie er es auch jetzt noch nicht weiß, allein er glaubte damals es zu wissen, und antwortete zuversichtlich als ein Wissender, und glaubte nicht in Verlegenheit zu kommen. Nun aber glaubt er schon [B] in Verlegenheit zu sein, und wie er es nicht weiß, so glaubt er es auch nicht zu wissen.

MENON: Du hast recht.

SOKRATES: Steht es also nun nicht besser mit ihm in Bezug auf die Sache, die er nicht wusste?

MENON: Auch das dünkt mich.

SOKRATES: Indem wir ihn also in Verlegenheit brachten und zum Erstarren, wie der Zitterrochen, haben wir ihm dadurch etwa Schaden getan?

MENON: Mich dünkt nicht.

SOKRATES: Vielmehr haben wir vorläufig etwas ausgerichtet, wie es scheint, damit er herausfinden kann, wie sich die Sache verhält. Denn jetzt möchte er es wohl gern suchen, [C] da er es nicht weiß, damals aber glaubte er ohne Schwierigkeit vor vielen oftmals gut zu reden über das zweifache Quadrat, dass es auch eine zwiefach so lange Seite haben müsse.

MENON: So mag es wohl sein.

SOKRATES: Glaubst du nun, er würde sich vorher bemüht haben, das zu suchen oder zu lernen, was er nicht wissend glaubte zu wissen, ehe er überzeugt, er wisse nicht, in Zweifel geriet, und sich nach dem Wissen sehnte?

MENON: Nein, dünkt mich, Sokrates.

SOKRATES: Nutzen [D] hat ihm also das Erstarren gebracht?

MENON: So dünkt mich.

SOKRATES: Sieh nun aber auch zu, was er von dieser Verlegenheit aus, mit mir suchend auch finden wird, indem ich ihn immer nur frage und niemals lehre. Und gib wohl Acht, ob du mich dabei antriffst, dass ich ihn lehre und ihm vortrage, und nicht seine eigenen Gedanken nur ihm abfrage.

Sage mir du, ist dies nicht unser vierfüßiges Quadrat? Du weißt doch?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Können [E] wir ihm nun nicht hier noch ein gleiches daran setzen?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Und auch dieses dritte wieder hier, jedem von den beiden gleich?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Können wir nun nicht auch das noch hier in die Ecke einfügen?

KNABE: Allerdings.

SOKRATES: Sind dies nun nicht vier gleiche Quadrate?

KNABE: Ja.

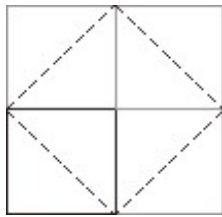
SOKRATES: Wie nun? Das wievielfache ist wohl dies Ganze von diesen?

KNABE: Das Vierfache.

SOKRATES: Wir wollten aber ein Zweifaches bekommen, oder erinnerst du dich nicht?

KNABE: Allerdings.

SOKRATES: Schneiden nun nicht diese vier Linien, welche aus einem Winkel in den gegenüberliegenden gehen, jedes von diesen Quadraten [\[85 St.2 A\]](#) in zwei gleiche Teile?



KNABE: Ja.

SOKRATES: Und sind nicht diese Linien auch vier gleiche Seiten, welche ein Quadrat einschließen?

KNABE: Allerdings.

SOKRATES: So betrachte nun, wie groß wohl dieses Quadrat ist?

KNABE: Das verstehe ich nicht.

SOKRATES: Hat nicht jede von diesen vier Linien jeweils die Hälfte von einem Quadrat abgeschnitten? Oder nicht?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Wieviele Hälften sind nun im inneren Quadrat?

KNABE: Vier.

SOKRATES: Wieviel sind das zusammen?

KNABE: Zwei.

SOKRATES: Vier aber ist von Zwei was doch?

KNABE: Das Zweifache.

SOKRATES: Wievielfüßig ist es also?

KNABE: Achtfüßig.

[B] SOKRATES: Von welcher Seitenlinie?

KNABE: Von dieser.

SOKRATES: Von der, welche aus einem Winkel in den gegenüberliegenden das vierfüßige abschneidet?

KNABE: Ja.

SOKRATES: Diese Linie nun nennen die Lehrer die Diagonale und es folgt daraus, dass aus dieser Diagonale, wie du sagst, du Diener Menons, das zweifache Quadrat entsteht.

KNABE: Allerdings, Sokrates.

SOKRATES: Was dünkt dich nun, Menon? Hat dieser irgend nur Vorstellung, die nicht sein war, zur Antwort gegeben?

MENON: Nein, nur seine eigenen.

SOKRATES: Und doch wusste er es vor kurzem noch nicht, wie wir sagten?

MENON: Ganz recht.

SOKRATES: Es waren aber doch diese Vorstellungen in ihm. Oder nicht?

[C] MENON: Ja.

SOKRATES: In dem Nichtwissenden also sind von dem, was er nicht weiß, dennoch richtige Vorstellungen.

MENON: Das zeigt sich.

SOKRATES: Und jetzt sind ihm nur noch eben wie im Traum diese Vorstellungen aufgeregt. Wenn ihn aber jemand oftmals um dies nämliche befragt und auf vielfache Art, so wisse nur, dass er am Ende nicht minder genau als irgendein anderer um diese Dinge wissen wird.

MENON: Das scheint wohl.

SOKRATES: Ohne dass ihn also jemand lehrt sondern [D] nur ausfragt, wird er wissen, und wird die Erkenntnis nur aus sich selbst hervorgeholt haben.

MENON: Ja.

SOKRATES: Dieses nun, selbst aus sich eine Erkenntnis hervorholen, heißt das nicht sich wiedererinnern?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Und hat etwa nicht dieser die Erkenntnis, die er jetzt hat, entweder einmal erlangt oder immer gehabt?

MENON: Notwendig.

SOKRATES: Hätte er sie nun immer gehabt, wäre er nicht auch immer wissend gewesen? Hätte er sie dagegen jemals [E] erlangt, so hätte er sie wenigstens nicht in diesem Leben erlangt. Oder hat jemand diesen die Geometrie gelehrt? Denn gewiss wird er mit der ganzen Geometrie ebenso verfahren, und mit allen andern Wissenschaften auch. Hat nun jemand diesen dies alles gelehrt? Denn du mußt es ja wohl wissen, da er in deinem Hause geboren und erzogen ist?

MENON: Ich weiß sehr gut, dass niemand sie ihn jemals gelehrt hat.

SOKRATES: Er hat aber diese Vorstellungen, oder nicht?

MENON: Notwendig, wie man ja sieht.

SOKRATES: Wenn er sie aber in diesem Leben nicht erlangt hätte und daher nicht wusste, [\[86 St.2 A\]](#) so hätte er sie ja offenbar in einer anderen Zeit gehabt und gelernt.

MENON: Offenbar.

SOKRATES: Wäre nun nicht dieses doch die Zeit, wo er kein Mensch war?

MENON: Offenbar.

SOKRATES: Wenn also in der ganzen Zeit, wo er Mensch ist oder auch wo er es nicht ist, richtige Vorstellungen in ihm sein sollen, welche durch Fragen erweckt zum Wissen werden, müsste dann nicht seine Seele von je her in dem Zustande des Gelernthabens gewesen sein? Denn offenbar ist er durch alle Zeit entweder Mensch oder nicht.

MENON: Das ist einleuchtend.

SOKRATES: [B] Wenn nun von jeher immer die Wahrheit von allem was ist, der Seele innewohnen würde, so wäre ja die Seele unsterblich, so dass du getrost, was du jetzt nicht weißt, das heißt aber, dessen du dich nicht wiedererinnerst, trachten kannst zu suchen und dir zurückzurufen.

MENON: Du scheinst mir, ich weiß nicht wie, vortrefflich zu reden, Sokrates.

SOKRATES: Auch mir selbst scheine ich es, o Menon. Aber alles in dieser Überlegung Gesagte und Vorgebrachte freilich möchte ich nicht behaupten. dass wir aber, wenn wir glauben das suchen zu müssen was wir nicht wissen, [C] besser werden und tätiger und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse, sei nicht möglich zu finden, und man brauche es also auch nicht zu suchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wie ich nur kann.

MENON: Auch dies dünkt mich sehr richtig gesagt, Sokrates.

SOKRATES: Da wir nun einig darüber sind, [D] dass gesucht werden muss, was man noch nicht weiß, willst du, dass wir miteinander unternehmen zu suchen, was wohl die Tugend ist?

MENON: Gar gern. Jedoch, Sokrates, möchte ich am liebsten jenes, wonach ich zuerst fragte, untersuchen und hören, ob man ihr als etwas Lehrbarem nachstreben muss, oder so, als wenn von Natur oder auf sonst irgendeine Weise die Tugend dem Menschen zuteilwerde.

SOKRATES: Hätte ich zu bestimmen, o Menon, nicht nur über mich, sondern auch über dich, so würden wir nicht eher überlegen, ob die Tugend lehrbar ist oder nicht, bis wir zuvor, was sie ist, [E] untersucht hätten. Allein da du, über dich selbst zwar gar nicht begehrt zu gebieten, um dir nämlich freie Zeit zu verschaffen, über mich aber begehrt zu gebieten und auch wirklich gebietest, so muss ich dir nachgeben. Denn was will ich machen? Wie es scheint also, sollen wir untersuchen, wie etwas beschaffen ist, wovon wir noch nicht wissen was es ist. Wenn also auch nicht ganz, so lass mir doch ein wenig nach von deinem Gebot, und gestatte mir, unter einer Voraussetzung dieses zu betrachten, ob sie lehrbar ist oder was sonst.

Dieses, unter einer Voraussetzung, meine ich aber so, wie die Geometer oft eine Untersuchung beginnen, wenn ihnen jemand einen Frage vorlegt, wie etwa von einer Figur, ob zum Beispiel in einen gegebenen [\[87 St.2 A\]](#) Kreis ein gegebenes Dreieck einbeschrieben werden kann. Dazu möchte einer wohl sagen, ich weiß noch nicht, ob dieses ein solches ist, aber als eine Voraussetzung für die Sache glaube ich folgendes bei der Hand zu haben. Wenn dieses Dreieck ein solches ist, dass seine größte Seite nicht größer ist als der Durchmesser des Kreises, dann, dünkt mich, wird es weiter zu untersuchen möglich sein, und nicht, wenn sie größer ist. Unter dieser Voraussetzung nun will ich dir sagen, [B] wie es mit dem Einbeschreiben desselben in den Kreis steht, ob es möglich ist oder nicht.

So auch wir in Beziehung auf die Tugend, da wir gar nicht wissen was sie ist noch wie beschaffen, wollen eine Voraussetzung machend dieses erwägen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, indem wir so sagen: wenn sie etwas von dem in der Seele vorkommenden ist, wird sie lehrbar sein oder nicht lehrbar? Zunächst also, wenn sie nichts anderes ist als Erkenntnis, kann sie dann gelehrt werden oder nicht, oder, wie wir eben sagten, in Wiedererinnerung [C] gebracht werden? Denn es soll uns gleich gelten welches Wortes wir uns bedienen. Also ist sie dann lehrbar? Oder ist das wohl jedem klar, dass nichts anders dem Menschen kann gelehrt werden als Erkenntnis?

MENON: Mir wenigstens scheint es so.

SOKRATES: Wenn nun die Tugend irgend Erkenntnis ist, offenbar ist sie dann lehrbar.

MENON: Wie sollte sie nicht.

SOKRATES: Damit also sind wir schnell fertig geworden, dass wenn sie ein solches ist, so ist sie lehrbar, wenn nicht, so nicht.

MENON: Freilich.

SOKRATES: Nächst dem nun, wie es scheint, müssen wir untersuchen, ob die Tugend Erkenntnis ist oder etwas ganz verschiedenes von der Erkenntnis.

MENON: Allerdings [D] müssen wir dies zunächst untersuchen.

SOKRATES: Wie nun, sagen wir nicht, dass die Tugend gut ist, und bleibt uns nicht diese Voraussetzung dass sie gut ist?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Also wenn es noch irgend anderes Gute gibt was gänzlich getrennt ist von der Erkenntnis, dann könnte vielleicht auch die Tugend nicht Erkenntnis sein, gibt es aber gar kein Gutes was die Erkenntnis nicht unter sich begreift, so dürften wir, wenn wir annehmen, sie sei irgend eine Erkenntnis, ganz richtig annehmen.

MENON: Das mag so sein.

SOKRATES: gewiss doch sind wir vermöge der Tugend gut?

MENON: Ja.

SOKRATES: Und wenn gut, auch nützlich, denn alles Gute ist nützlich. [E] Nicht so?

MENON: Ja.

SOKRATES: Also ist auch die Tugend nützlich?

MENON: Notwendig aus dem Eingestandenem.

SOKRATES: Betrachten wir also das Einzelne durchnehmend, was doch für Dinge es sind, die uns nützen. Gesundheit sagen wir und Stärke und Schönheit und Reichtum doch wohl. Dieses und dergleichen nennen wir doch nützlich. Nicht so?

MENON: Ja.

SOKRATES: Diese nämlichen Dinge aber, sagen wir, [\[88 St.2 A\]](#) schaden auch bisweilen. Oder behauptest du es anders als so?

MENON: Nein, sondern ebenso.

SOKRATES: Bedenke also was wohl für alle diese Dinge maßgebend ist, wenn sie uns nützen sollen, und was, wenn sie uns schaden? Nicht so, wenn rechter Gebrauch, dann nützen sie, wenn unrechter, dann schaden sie?

MENON: Freilich.

SOKRATES: Auch das was in der Seele ist lass uns betrachten. Du nennst doch etwas Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit, und Fassungskraft und Gedächtnis und Edelsinn und alles dergleichen?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Betrachte nun hiervon [B] was dir nicht Erkenntnis zu sein scheint, sondern etwas anderes als Erkenntnis, ob das nicht bisweilen schadet und bisweilen nutzt? Wie die Tapferkeit, wenn sie nicht Einsicht ist, sondern nur wie eine gewisse Kühnheit, wie steht es dann? Wenn ein Mensch ohne Vernunft kühn ist, so hat er Schaden, wenn mit Vernunft, dann Nutzen?

MENON: Ja.

SOKRATES: Nicht auch die Besonnenheit ebenso und die Gelehrigkeit sind, wenn mit Vernunft gelernt und Ordnung gehalten wird, nützlich, [C] ohne Vernunft aber schädlich?

MENON: Ganz gewiss.

SOKRATES: Also auch überhaupt, alles was die Seele erstrebt und worum sie sich anstrengt, endet, wenn Einsicht dabei regiert, in Glückseligkeit, wenn aber Torheit, in das Gegenteil?

MENON: So scheint es.

SOKRATES: Ist nun die Tugend etwas in der Seele, und dem notwendig zukommt nützlich zu sein, [D] so muss sie Einsicht sein, weil alles Übrige in der Seele weder nützlich ist noch schädlich, und nur durch Hinzukommen der Einsicht oder Torheit schädlich und nützlich wird. Also diesem zufolge, wenn die Tugend nützlich ist, muss sie Einsicht sein.

MENON: So scheint es mir.

SOKRATES: So auch mit dem übrigen, Reichtum und dergleichen, dessen wir vorhin erwähnten, dass es bisweilen [E] gut, bisweilen schädlich wäre, wird nicht eben wie die Vernunft, wenn sie die übrige Seele leitet, das in der Seele nützlich machte, die Unvernunft aber schädlich, so wiederum die Seele diese Dinge, wenn sie sie richtig gebraucht und leitet, nützlich machen, wenn aber unrichtig, dann schädlich?

MENON: Freilich.

SOKRATES: Richtig aber regiert die vernünftige, fehlerhaft und verkehrt die unvernünftige?

MENON: So ist es.

SOKRATES: Kann man nun nicht im Allgemeinen sagen, dass dem Menschen alles andere, ob es ihm gut sein wird, von der Seele abhängt, was aber in der Seele selbst ist, dieses von der Vernunft. [\[89 St.2 A\]](#) Und nach dieser Überlegung wäre überhaupt Vernunft das Nützliche. Und wir sagen die Tugend sei nützlich.

MENON: Freilich.

SOKRATES: Vernunft also, sagen wir, sei Tugend, entweder die ganze oder ein Teil von ihr.

MENON: Mir scheint das Gesagte, o Sokrates, gut gesagt zu sein.

SOKRATES: Wenn sich nun dieses so verhält, so wären die Guten es wohl nicht von Natur.

MENON: Nein, dünkt mich.

SOKRATES: Auch dieses würde wohl der Fall sein: Wenn die Guten es von Natur wären, so würde es auch welche unter uns geben, [B] welche die von Natur Guten unter der Jugend zu erkennen wüssten, welche wir dann, sobald jene sie gemeldet hätten, aussondern und auf der Burg verwahren würden, weit sorgfältiger sie bewachend als das Gold, damit niemand sie uns verderben könne, sondern sobald sie das gehörige Alter erreicht hätten, sie dem Staat nützlich würden.

MENON: Ganz natürlich.

SOKRATES: Werden nun etwa die Guten, wenn sie nicht von Natur gut sind, es durch Belehrung.

MENON: Das dünkt mich nun schon notwendig, Sokrates, und [C] es ist auch klar nach unserer Voraussetzung, wenn die Tugend Erkenntnis ist, dass sie lehrbar sein muss.

SOKRATES: Vielleicht, beim Zeus. Aber dass wir nur dieses nicht etwa mit Unrecht zugegeben haben.

MENON: Es schien uns ja noch eben sehr richtig gesagt.

SOKRATES: Wenn das nur nicht etwa zu wenig ist, dass es uns noch eben richtig dünkte, sondern es uns auch jetzt und hernach so dünken muss, wofern sie etwas taugen soll.

MENON: Was nun wieder? Was hast du vor Augen, weshalb des dir nicht mehr recht ist und du bezweifelst, ob die Tugend Erkenntnis ist?

SOKRATES: Das will ich dir sagen, Menon. dass die Tugend lehrbar ist, [D] wenn sie Erkenntnis ist, das nehme ich nicht zurück, als wäre es nicht richtig gesagt, dass sie aber wohl nicht kann Erkenntnis sein, sieh zu, ob ich dir scheine, dies mit Recht zu bezweifeln. Nämlich sage mir nur dieses, wenn irgendeine Sache lehrbar ist, nicht nur die Tugend, muss es dann nicht auch Lehrer darin geben und Schüler?

MENON: Das denke ich wohl.

SOKRATES: Und im Gegenteil, wovon es weder Lehrer noch Schüler gibt, würden wir davon nicht ganz recht vermuten, wenn wir vermuteten, es sei auch nicht lehrbar?

MENON: Das ist wohl richtig. Aber dünkt dich, es gäbe keine Lehrer der Tugend?

[E] SOKRATES: So viel ich auch gesucht, ob es Lehrer derselben gäbe, und alles Mögliche getan habe, kann ich sie nicht finden, wiewohl ich sie mit Vielen gemeinschaftlich suche, und zwar mit solchen vor allem, von denen ich glaube, dass sie am erfahrensten sind in der Sache. Jetzt aber, o Menon, hat wohl ganz zur gelegenen Zeit dieser hier sich zu uns gesetzt, dem wir Anteil geben

wollen an unserer Untersuchung. Und wohl mit Recht können wir ihn mit dazuziehen. [\[90 St.2 A\]](#) Denn zuerst hat er selbst einen reichen und verständigen Vater, den Anthemion, welcher reich geworden ist nicht zufällig oder durch ein Geschenk, wie der Thebaner Ismenias, der nur neuerlich die Schätze des Polykrates bekommen hat, sondern durch eigenen Verstand und Sorgfalt hat er ihn erworben. Auch im Übrigen steht er nicht im Ruf ein hochmütiger Bürger zu sein, aufgeblasen und gehässig, sondern in dem eines sittsamen und stattlichen Mannes. Zudem [\[B\]](#) hat er auch diesen sehr wohl erzogen und gebildet, wie das athenische Volk glaubt, sie wählen ihn ja wenigstens zu den größten Würden. Es bietet sich also an, gerade mit solchen die Untersuchung anzustellen über die Lehrer der Tugend, ob es welche gibt oder nicht und wer sie sind.

Untersuche also mit uns, Anytos, mit mir und hier deinem Gastfreund Menon, was für Lehrer es wohl für diese Sache geben mag. Erwäge es aber so. Wenn wir wollten, dieser Menon sollte ein guter Arzt werden, zu was für Lehrern möchten wir ihn wohl schicken? Nicht zu den Ärzten?

[\[C\]](#) ANYTOS: Freilich.

SOKRATES: Und wollten wir, er solle ein guter Schuhmacher werden, nicht dann zu den Schuhmachern?

ANYTOS: Ja.

SOKRATES: Und ebenso im Übrigen?

ANYTOS: Freilich.

SOKRATES: Auch das sage mir noch hierüber. Wir sagen, wir würden recht daran tun, ihn zu Ärzten zu schicken, wenn wir wollten, er solle ein Arzt werden. Wenn wir dies sagen, meinen wir, es sei doch verständiger gehandelt, ihn zu denen zu schicken, welche diese Kunst [\[D\]](#) betreiben, als zu denen, die es nicht tun? Und zu denen, die eben hierfür Bezahlung nehmen und sich ankündigen als Lehrer einem jeden, der kommen und lernen will? Nicht wahr, deshalb würden wir gut tun, ihn hinzuschicken?

ANYTOS: Ja.

SOKRATES: Wird es nun nicht mit dem Flötenspielen und allem andern ebenso sein, dass es großer Unverstand wäre, wenn man einen zum Flötenspieler machen wollte, ihn doch zu denen, [\[E\]](#) welche diese Kunst zu lehren versprechen und sich dafür bezahlen lassen, nicht schicken zu wollen, sondern irgend andern beschwerlich zu fallen und bei denen Unterricht zu suchen, welche sich weder für Lehrer ausgeben noch irgend Schüler haben in der Kunst, worin wir den gern unterrichten ließen, den wir zu ihnen schicken? Dünkt dich das nicht großer Unverstand zu sein?

ANYTOS: Beim Zeus mir gewiss, und große Ungeschicktheit dazu.

SOKRATES: Wohl gesprochen, und nun kannst du [\[91 St.2 A\]](#) gemeinschaftlich mit mir Rat pflegen über diesen unsern Gastfreund Menon. Denn dieser, o Anytos, sagt schon lange zu mir, es verlange ihn nach derjenigen Weisheit und Tugend, vermöge der die Menschen ihr Hauswesen und ihren Staat gut verwalten, und Bürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen wissen, wie es eines rechtlichen Mannes würdig ist. Überlege dir also, zu wem wir ihn dieser Tugend wegen am besten hinschicken. Offenbar ja nach der vorigen Rede [\[B\]](#) zu denen, welche sich für Lehrer der Tugend ausgeben, und sich allen Hellenen insgemein dazu anbieten, wer nur lernen will, auch Bezahlung dafür festsetzen und annehmen.

ANYTOS: Und was für welche meinst du denn hiermit, Sokrates?

SOKRATES: Du weißt es ja wohl auch, dass es die sind, welche man Sophisten nennt.

ANYTOS: Beim Herakles, Sokrates, sprich besser. dass doch keinen Verwandten oder Angehörigen und Freund unter den Einheimischen oder [\[C\]](#) Fremden solcher Wahnwitz ergreife, zu diesen zu gehen und sich verderben zu lassen. Denn diese sind doch das offenbare Unglück und der Ruin derer, die mit ihnen umgehen.

SOKRATES: Wie meinst du das, Anytos? Diese allein unter allen denen, welche sich dafür ausgeben, etwas Gutes aufzeigen zu können, sollten so weit von allen übrigen verschieden sein, dass sie nicht nur dem keinen Vorteil, wie doch die andern, bringen, was ihnen einer übergibt, sondern es ganz im Gegenteil verderben, [D] und sich dafür unverhohlen Geld geben lassen? Das weiß ich nun nicht, wie ich es dir glauben soll. Denn ich weiß, dass Protagoras alleine mit dieser Weisheit mehr Geld erworben hat als Pheidias, der doch so ausgezeichnet schöne Statuen verfertigte, und noch zehn andere Bildhauer dazu. Und verwunderlich wäre doch, was du sagst, wenn von Schuhflickern und denen, die Kleider ausbessern, nicht einen Monat lang verborgen bleiben könnte, wenn sie Schuhe und Kleider schlechter zurückgäben, als sie sie empfangen haben, sondern diese, wenn sie es so machten, [E] gewiss bald Hungers sterben müssten, vom Protagoras aber ganz Griechenland nicht gemerkt hätte, dass er seine Schüler verderbte, und sie schlechter wegschickte als er sie empfangen hatte, und das länger als vierzig Jahre. Denn, wie ich glaube, ist er nahe an siebenzig Jahre alt gestorben, nachdem er vierzig Jahre seine Kunst ausgeübt hat. Und in dieser ganzen Zeit bis auf den heutigen Tag hat er nicht aufgehört gepriesen zu werden. Und nicht nur Protagoras, sondern noch gar viele andere, [\[92 St.2 A\]](#) teils ältere, teils noch jetzt lebende. Sollen wir nun sagen nach deiner Meinung, dass diese wissentlich die Jünglinge hintergehen und verderben, oder auch ohne es selbst zu wissen? Und so töricht, sollen wir glauben, dass diejenigen sind, welche von einigen für die weisesten unter den Menschen angesehen werden?

ANYTOS: Weit gefehlt, dass diese töricht wären, Sokrates, sondern nur die Jünglinge, welche ihnen Geld geben, und noch mehr als diese ihre Angehörigen, die es ihnen gestatten. [B] Am allermeisten aber unter allen die Städte, welche sie hereinkommen lassen, und nicht vielmehr jeden hinaustreiben, welcher dergleichen zu tun unternimmt, mag es ein Fremder sein oder ein Bürger.

SOKRATES: Hat dir etwa einer von den Sophisten etwas zu Leide getan, Anytos? Weshalb bist du ihnen so böse?

ANYTOS: Nein, beim Zeus, ich habe mich auch niemals mit irgendeinem von ihnen eingelassen, und wollte es auch keinem von den Meinigen gestatten.

SOKRATES: Du bist also ganz und gar unbekannt mit den Männern?

ANYTOS: Und wünsche es auch zu bleiben.

SOKRATES: Wie kannst du [C] denn aber, Wunderlicher, von dieser Sache wissen, ob sie etwas Gutes an sich hat oder nur Schlechtes, wenn du ganz unbekannt damit bist?

ANYTOS: Gar leicht. Weiß ich ja doch was für Leute sie sind, mag ich auch selbst mit ihnen unbekannt sein oder nicht.

SOKRATES: Du bist eben vielleicht ein Seher, Anytos. Denn wie du sonst etwas über diese wissen kannst, nach dem was du selbst sagst, würde mich wundern. Allein wir fragten ja gar nicht danach, wer diejenigen wären, durch die Menon, wenn er zu ihnen ginge, schlecht werden würde. Denn dies, wenn du willst, sollen die Sophisten sein. Sondern jene nenne uns, und mache dich um diesen deinen väterlichen Gastfreund [D] verdient durch Nennung derer, zu welchen er gehen muss in dieser großen Stadt, um in der Tugend, welche ich nur eben beschrieb, etwas würdiges zu leisten.

ANYTOS: Warum hast du sie ihm denn nicht genannt?

SOKRATES: Die ich für Lehrer hierin hielt, habe ich genannt, aber es war nichts rechtes gesagt, wie du behauptetest.

ANYTOS: Darin hast du vielleicht recht.

SOKRATES: Nun sage du ihm doch deinerseits, [E] zu welchem unter den Athenern er gehen soll. Nenne ihm irgendeinen Namen, welchen du willst!

ANYTOS: Was braucht er dazu den Namen eines einzelnen Menschen zu hören. Denn auf welchen guten und rechtschaffenen Athener er auch treffe, da ist wohl keiner, der ihn nicht besser machen sollte als die Sophisten, wenn er ihm nur folgen will.

SOKRATES: Sind denn aber diese Guten und Rechtschaffenen es von selbst so geworden, ohne bei jemand gelernt zu haben und doch im Stande, andern dasjenige zu lehren, was sie selbst nicht [\[93 St.2 A\]](#) gelernt haben?

ANYTOS: Auch sie, denke ich, haben es von den Früheren gelernt, die auch gut und rechtschaffen waren. Oder meinst du nicht, dass es viele rechtschaffene Männer gegeben hat in dieser Stadt?

SOKRATES: Ich meines Teils glaube, dass es hier noch jetzt solche gibt, die gut und tüchtig sind in bürgerlichen Dingen, und dass ehemals gewiss nicht weniger gegeben hat als jetzt. Sind sie aber etwa auch gute und tüchtige Lehrer gewesen in dieser ihrer Tugend? Denn das ist es ja eben, wovon jetzt unter uns die Rede ist, nicht ob es hier rechtschaffene Männer gibt oder nicht, noch ob es deren vorher gegeben hat, sondern ob [B] die Tugend lehrbar ist, das untersuchen wir schon so lange. Und bei dieser Untersuchung fragen wir nun auch dieses, ob die rechtschaffenen Männer von jetzt und von ehemals diese Tugend, in welcher sie sich selbst auszeichneten, auch andern mitzuteilen wussten, oder ob dies nicht mitteilbar ist und nicht übertragbar von einem auf den andern. Das ist es, wonach wir schon so lange fragen, ich und Menon. Und dies erwäge du nun nach deiner eigenen Rede so. Würdest du nicht vom Themistokles sagen, er sei ein tüchtiger Mann gewesen?

[C] ANYTOS: Ganz vorzüglich.

SOKRATES: Also auch ein tüchtiger Lehrer, wenn irgendeiner ein Lehrer in seiner eignen Tugend war, sei er gewesen?

ANYTOS: Das glaube ich allerdings, wenn er gewollt hätte.

SOKRATES: Aber meinst du etwa, er habe nicht gewollt dass andere auch sollten gut und rechtschaffen werden, vorzüglich sein eigener Sohn? Oder meinst du, er habe es ihm missgönnt und ihm absichtlich die Tugend nicht mitgeteilt, in welcher er selbst vollkommen war? Und hast du nicht gehört, dass Themistokles seinen Sohn Kleophantos gar trefflich im Reiten unterrichten ließ, so dass er aufrecht auf dem Pferde [D] stehen, und so stehend auch vom Pferde herab schießen, und sonst viel wunderbare Kunststücke zeigen konnte, worin jener ihn unterrichten und vollkommen machen ließ, soweit es nur irgend von guten Lehrern abhing. Oder hast du dies nicht gehört von den Älteren?

ANYTOS: Ich habe es gehört.

SOKRATES: Also kann wohl niemand der Natur seines Sohnes Schuld geben, dass sie wäre untauglich gewesen.

ANYTOS: Vielleicht wohl nicht.

SOKRATES: Und wie nun? Dass Kleophantos, der Sohn des Themistokles, [E] ein tüchtiger und weiser Mann geworden wäre darin, worin sein Vater es war, hast du das je von irgendjemand, jung oder alt, gehört?

ANYTOS: Freilich nicht.

SOKRATES: Sollen wir also glauben, er habe in jenen Dingen zwar seinen Sohn unterrichten gewollt, in der Weisheit aber, die er selbst besaß, ihn um nichts besser machen als einen seiner Nachbarn, wenn doch die Tugend lehrbar wäre?

ANYTOS: Nicht füglich, beim Zeus.

SOKRATES: Ein solcher Lehrer in der Tugend ist also dieser, von dem du doch gestehst, dass er zu den trefflichsten der älteren Zeit [\[94 St.2 A\]](#) gehöre! Lass uns noch einen andern betrachten, Aristides, den Sohn des Lysimachos. Oder stimmst du nicht darin bei, dass dieser rechtschaffen gewesen?

ANYTOS: Ich auf alle Weise.

SOKRATES: Ließ nun nicht auch dieser seinen Sohn Lysimachos in allem, wobei es nur auf Lehrer ankam, ganz vorzüglich unter allen Athenern unterrichten, aber dünkt dich, er habe ihn zu einem besseren Manne als irgend einen gemacht? Denn mit diesem bist du wohl selbst

umgegangen und weißt, was für einer er ist. Oder, von Perikles, diesem so herrlich weisen Mann, weißt du ja, dass er zwei [B] Söhne erzogen hat, den Paralos und Xanthippos.

ANYTOS: Das weiß ich.

SOKRATES: Diese nun hat er, wie auch du weißt, im Reiten unterrichten lassen nicht schlechter als irgend ein Athener, und die Tonkunst und die Leibesübungen und was nur Kunst ist ließ er sie lehren nicht schlechter als einer, aber zu tüchtigen Männern wollte er sie etwa nicht machen? Ich denke wohl er wollte, aber das lässt sich vielleicht nicht lehren! Und damit [C] du nicht etwa glaubst, nur wenige und etwa die schlechtesten unter den Athenern wären unvernünftig gewesen hierzu, so erinnere dich, dass Thukydides eben auch zwei Söhne erzogen hat, den Melesias und Stephanos, und auch diese übrigens gut unterrichtet, dass sie namentlich die besten Ringer waren in Athen. Denn den einen übergab er dem Xanthias, den andern dem Eudoros, welche damals für die vortrefflichsten Ringer galten. Oder Erinnerst du dich dessen nicht?

[D] ANYTOS: Gar wohl, vom Hörensagen.

SOKRATES: Ist nun nicht offenbar, dass dieser gewiss nicht seinen Söhnen nur darin, worin der Unterricht Aufwand erforderte, würde Lehrer gehalten haben, das aber wozu es gar keines Aufwandes bedurfte, sie zu tüchtigen Männern zu machen, gerade dieses sie nicht würde gelehrt haben, wenn es lehrbar wäre? Aber vielleicht war Thukydides nur ein gemeiner Mann und hatte etwa nicht viele Freunde unter den Athenern und Bundesgenossen. [E] Wohl war er aus einem großen Hause und vielvermögend in der Stadt und unter den andern Hellenen, so dass, wenn dies nur lehrbar wäre, er gewiss, um seine Söhne tugendhaft zu machen, einen gefunden hätte unter den Einheimischen oder Fremden, wenn er selbst nicht Zeit hatte wegen der Geschäfte des Staates. Aber eben, lieber Anytos, die Tugend mag wohl nicht lehrbar sein.

ANYTOS: O Sokrates, du scheinst mir sehr leichtthin schlecht von den Menschen zu reden. Ich nun möchte dir wohl raten, wenn du mir folgen willst, dich vorzusehen. Denn, auch anderwärts mag es leichter sein jemandem Böses zu tun als Gutes, hier in dieser Stadt ist es ganz besonders leicht. Und ich denke, dass du das [\[95 St.2 A\]](#) auch selbst weißt.

SOKRATES: O Menon, Anytos scheint mir böse zu sein. Das wundert mich auch nicht. Denn erstlich glaubt er, dass ich diese Männer lästere, und dann hält er sich selbst auch für einen von ihnen. Allein wenn er einmal einsehen wird was es sagen will übles nachreden, dann wird er schon aufhören böse zu sein, jetzt aber weiß er es nicht. Du aber sage mir, gibt es nicht auch bei euch gute und rechtschaffene Männer?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Wie nun? Werfen sich diese wohl zu Lehrern auf über die Jugend und sagen, sie wären Lehrer und die Tugend [B] lehrbar?

MENON: Nein, wahrlich nicht, sondern manchmal würdest du von ihnen hören, sie wäre lehrbar, manchmal auch wieder, sie wäre es nicht.

SOKRATES: Und die sollten wir als Lehrer in dieser Sache ansehen, die hierüber noch nicht einmal einig sind!

MENON: Nein, dünkt mich.

SOKRATES: Oder wie, diese Sophisten, die sich allein dafür ausgeben, dünken dich diese Lehrer der Tugend zu sein?

MENON: Eben das, Sokrates, liebe ich am meisten am Gorgias, [C] dass du ihn gewiss nie dergleichen versprechen hörst, vielmehr lacht er auch über die andern, wenn er es sie versprechen hört. Nur im Reden meint er andere stark machen zu können.

SOKRATES: Also auch du hältst die Sophisten nicht für Lehrer?

MENON: Ich kann nichts darüber sagen, Sokrates. Denn es ergeht mir wie den meisten, bisweilen glaube ich es, bisweilen auch wieder nicht.

SOKRATES: Und du weißt doch, dass nicht nur dir und andern Staatsmännern so bisweilen scheint, dies sei lehrbar, bisweilen auch wieder nicht, sondern auch der Dichter Theognis, weißt du doch, sagt dasselbe.

MENON: In was für Versen?

SOKRATES: In den Elegien wo er sagt:

*Also zu denen beim Trunk und beim Mable geselle dich,
Denen suche gefällig zu sein welche die trefflichsten sind,
Denn von den Guten ist Gutes zu lernen, doch in der Gesellschaft
Schlechter verlierst du leicht auch den Verstand den du hast.*

Merkst du wohl, dass er hier von der Tugend spricht als wäre sie lehrbar?

MENON: Offenbar.

SOKRATES: Anderwärts aber weicht er davon ab und sagt:

Ließ der Verstand sich machen und fest einpflanzen den Menschen,

und dann meint er, großen und herrlichen Lohn trügen dann jene davon, die dies verstünden und [\[96 St.2 A\]](#)

nimmer aus gutem Geblüt würde dann einer verrucht in heilbringender Zucht aufwachsen!

Allein durch Belehrung schaffst du den schlechteren Mann nimmer zum Guten dir um.

Siehst du wie er hier über dieselbe Sache wiederum das Gegenteil sagt?

MENON: Das ist klar.

SOKRATES: Kannst du nun wohl irgendetwas andres nennen, worin die, welche sich für Lehrer ausgeben, ich will nicht sagen, nicht für Lehrer der andern anerkannt werden, sondern nicht einmal dafür, dass sie es selbst verstehen, vielmehr für untauglich in eben der Sache, worin sie Lehrer zu sein behaupten? Und wiederum wovon die, [B] welche selbst für gut und tüchtig darin erkannt werden, bald sagen, die Sache sei lehrbar, bald wieder es leugnen? Und die in solcher Verwirrung wären über irgendetwas, die, würdest du behaupten, wären ganz eigentlich die Lehrer darin?

MENON: Beim Zeus, das möchte ich nicht.

SOKRATES: Wenn also weder die Sophisten, noch die, welche selbst gut und rechtschaffen sind, Lehrer der Tugend sind, so gibt es doch wohl offenbar auch keine andere?

MENON: Nein, dünkt mich.

SOKRATES: Und wenn keine Lehrer, dann auch keine Schüler?

MENON: Das dünkt mich so zu sein, [C] wie du sagst.

SOKRATES: Und darüber waren wir einig, dass etwas, worin es weder Lehrer gäbe noch Schüler, auch nicht lehrbar wäre.

MENON: Darüber waren wir einig.

SOKRATES: Und es zeigen sich doch nirgends Lehrer der Tugend.

MENON: So ist es.

SOKRATES: Und wenn keine Lehrer, dann doch auch keine Schüler!

MENON: So scheint es.

SOKRATES: Also wäre die Tugend nicht lehrbar.

MENON: Es scheint nicht, wenn wir nämlich unsere Untersuchung richtig geführt haben. So dass ich mich wundere, Sokrates, ob es etwa überhaupt keine tugendhaften Männer gibt, oder welches wohl die Art und Weise ist [D] wie sie es werden.

SOKRATES: Wenigstens, Menon, scheint es fast, dass wir beide, ich und du, eben nicht taugliche Leute sind, und dass weder dich Gorgias gehörig unterrichtet hat noch mich Prodikos. Desto mehr also lasse uns für uns selbst Sorge tragen und nachforschen, wer uns auf irgendeine

Weise doch besser machen kann. Ich sage dies nämlich mit Bezug auf unsere bisherige Untersuchung, wobei uns, lächerlich genug, entgangen ist, [E] dass nicht dann allein, wenn die Erkenntnis anleitet, die Angelegenheiten der Menschen richtig und gut gehen, oder dass, wenn wir dies nicht zugeben wollen, dass es nicht nur durch Erkenntnis allein, sondern auch durch etwas anderes geschehen könne, wir dann vielleicht aufgeben müssen einzusehen, wie Menschen tugendhaft werden.

MENON: Wie meinst du dies, Sokrates?

SOKRATES: So, dass die tugendhaften Männer nützlich sein müssen, dieses haben wir doch wohl mit Recht zugegeben, dass es [\[97 St.2 A\]](#) nicht anders sein könne. Nicht wahr?

MENON: Ja.

SOKRATES: Und dass sie nützlich sein werden, wenn sie richtig unsere Angelegenheiten leiten, auch das haben wir wohl mit Recht zugestanden?

MENON: Ja.

SOKRATES: dass es aber einem nicht möglich ist richtig zu leiten, der nicht Erkenntnis hat, dies mögen wir wohl nicht richtig festgesetzt haben.

MENON: Wie meinst du es nur mit dem 'nicht richtig'?

SOKRATES: Das will ich dir sagen. Wenn einer, der den Weg nach Larissa weiß, oder wohin du sonst willst, vorangeht und die Andern führt, wird er sie nicht richtig und gut führen?

MENON: gewiss.

SOKRATES: Wie aber, wenn einer nur eine richtige Vorstellung davon hätte, [B] welches der Weg wäre, ohne ihn jedoch gegangen zu sein oder ihn eigentlich zu wissen, wird nicht dennoch auch der richtig führen?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Und so lange er nur richtige die Vorstellung hat von dem, wovon der Andere Erkenntnis, so wird er kein schlechterer Führer sein, er, der nur richtig vorstellt, als jener Wissende?

MENON: Freilich nicht.

SOKRATES: Wahre Vorstellung also ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin [C] als wahre Einsicht. Und dies ist es nun eben, was wir vorhin übergangen haben bei unserer Untersuchung über die Tugend, wie sie wohl beschaffen wäre, als wir sagten, dass Einsicht allein führen müsse beim richtigen Handeln, dies tut aber auch richtige Vorstellung.

MENON: So scheint es.

SOKRATES: Richtige Vorstellung ist also nicht weniger nützlich als Erkenntnis?

MENON: Außer jedoch um so viel, o Sokrates, dass, wer die Erkenntnis hat, immer zum Ziele trifft, wer aber die richtige Vorstellung, es bisweilen trifft, bisweilen auch fehlt.

SOKRATES: Wie sagst du? Wer immer die richtige [D] Vorstellung hat, der sollte es nicht immer treffen, so lange er doch richtig vorstellt?

MENON: Notwendig, das leuchtet ein, so dass ich mich wundere, o Sokrates, wenn sich dieses so verhält, weshalb denn doch die Erkenntnis um so viel höher geschätzt wird als die richtige Vorstellung, ja warum die eine von ihnen etwas anderes ist, und die andere wiederum etwas anderes.

SOKRATES: Weißt du auch schon, weshalb du dich wunderst? Oder soll ich es dir sagen?

MENON: Allerdings sage es mir.

SOKRATES: Weil du auf die Bildwerke des Daidalos nicht Acht gegeben hast. Vielleicht aber habt ihr auch keine bei euch.

MENON: Was meinst du damit?

SOKRATES: Weil auch diese, wenn sie nicht angebunden sind, davon laufen [E] und fliehen, sind sie aber angebunden, so bleiben sie.

MENON: Was also weiter?

SOKRATES: Ein losgelassenes Werk von ihm zu besitzen, das ist nicht eben sonderlich viel wert, gerade wie ein herumtreiberischer Mensch, denn es bleibt doch nicht, ein angebundenes aber ist viel wert, denn es sind gar schöne Werke. Worauf das nun geht? Auf die richtigen Vorstellungen. Denn auch die richtigen Vorstellungen sind eine schöne Sache, so lange sie bleiben, und bewirken alles Gute, lange Zeit aber [\[98 St.2 A\]](#) pflegen sie nicht zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele des Menschen, so dass sie doch nicht viel wert sind, bis man sie denkend bindet durch die Erkenntnis des Grundes. Und dies, Freund Menon, ist eben die Wiedererinnerung, wie wir im Vorigen zugestanden haben. Nachdem sie aber gebunden werden, werden sie zuerst Erkenntnisse und dann auch bleibend. Und deshalb nun ist die Erkenntnis höher zu schätzen als die richtige Vorstellung, und es unterscheidet sich eben durch das Gebundensein die Erkenntnis von der richtigen Vorstellung.

MENON: [B] Beim Zeus, Sokrates, ein zutreffender Vergleich.

SOKRATES: Wiewohl ich auch dies keineswegs sage, als wüsste ich es, sondern ich vermute es nur, dass aber richtige Vorstellung und Erkenntnis etwas verschiedenes sind, dies glaube ich nicht nur zu vermuten, sondern, wenn ich irgendetwas behaupten möchte zu wissen, und nur von wenigem möchte ich dies behaupten, so würde ich dies eine hierher setzen unter das, was ich weiß.

MENON: Und gewiss hast du recht daran, Sokrates.

SOKRATES: Und wie? Hierin nicht auch recht, dass nämlich, wenn die richtige Vorstellung anleitet, sie das Werk einer jeden Handlung nicht schlechter vollbringt [C] als die Erkenntnis?

MENON: Auch das dünkt mich wahr zu sein.

SOKRATES: Also ist für das Handeln die richtige Vorstellung um nichts schlechter oder weniger nützlich als die Erkenntnis, noch wer die richtige Vorstellung besitzt, als wer die Erkenntnis.

MENON: So ist es.

SOKRATES: Und der rechtschaffene Mann, das stand uns fest, ist nützlich?

MENON: Ja.

SOKRATES: Wenn nun nicht nur durch Erkenntnis die Menschen tugendhaft sind und den Staaten nützlich, die es eben sind, sondern auch durch richtige Vorstellung, und von beiden keines den Menschen von Natur beiwohnt, [D] weder die Erkenntnis noch die richtige Vorstellung, auch keines von beiden erwerblich, oder denkst du irgend eines von beiden sei schon von Natur vorhanden?

MENON: Nein, ich nicht.

SOKRATES: Wenn also nicht von Natur, so können auch die Guten es nicht von Natur sein?

MENON: Freilich nicht.

SOKRATES: Wenn aber nicht von Natur, so untersuchten wir demnächst, ob es lehrbar wäre.

MENON: Ja.

SOKRATES: Und lehrbar, glaubten wir, würde es, wenn die Tugend Einsicht wäre?

[E] MENON: Ja.

SOKRATES: Und wenn sie lehrbar wäre, würde sie auch Einsicht sein?

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Und wenn es Lehrer für sie gäbe, würde sie lehrbar sein, wenn aber nicht, dann auch nicht lehrbar?

MENON: So war es.

SOKRATES: Allein wir kamen überein, es gäbe keine Lehrer für sie?

MENON: Richtig.

SOKRATES: Wir kamen also überein, dass sie weder lehrbar wäre noch Einsicht.

MENON: Allerdings.

SOKRATES: Aber dass sie gut wäre, stellten wir doch fest?

MENON: Ja.

SOKRATES: Und nützlich und gut wäre das richtig leitende?

MENON: Freilich.

SOKRATES: Und richtig leiten könnten nur diese zwei [\[99 St.2 A\]](#) allein, die wahre Vorstellung und die Erkenntnis, und der Mensch, der diese besitzt, leite richtig. Denn was durch Zufall wird, wird nicht durch menschliche Leitung, wodurch aber der Mensch Führer ist zum Richtigen, das seien nur diese beiden, die wahre Vorstellung und die Erkenntnis?

MENON: So scheint es mir.

SOKRATES: [B] Wenn nun die Tugend nicht lehrbar ist, so ist sie auch nicht mehr Erkenntnis.

MENON: Offenbar nicht.

SOKRATES: Von jenem beiden, was gut und nützlich ist, löst sich also das eine ab, und im bürgerlichen Handeln wäre also die Erkenntnis nicht Führerin.

MENON: Nein, dünkt mich.

SOKRATES: Nicht also durch irgendeine Weisheit noch als Weise haben diese Männer die Staaten geleitet, Themistokles und die andern, die Anytos vorher anführte. Daher waren sie auch nicht im Stande, andere zu solchen zu machen wie sie selbst sind, da sie selbst [C] nicht durch Erkenntnis solche waren.

MENON: Es scheint sich wohl so zu verhalten, Sokrates, wie du sagst.

SOKRATES: Also wenn nicht durch Erkenntnis, so ist richtige Vorstellung das übrig bleibende, vermittelt dessen die staatskundigen Männer die Staaten verwalten, ohne, was wahre Einsicht betrifft, besser daran zu sein, als die Orakelsprecher und Seher. Denn auch diese sagen viel Wahres, wissen aber nichts von dem was sie sagen.

MENON: So mag es wohl sein.

SOKRATES: Ist es nun nicht recht, Menon, diese Männer göttlich zu nennen, [D] welche, ohne Vernunft zu gebrauchen, vielerlei Großes richtig vollbringen von dem was sie reden und tun?

MENON: Freilich.

SOKRATES: Richtig also würden wir sowohl die göttlich nennen, deren wir eben erwähnten, die Orakelsprecher und Seher, als auch alle Dichtenden, und auch den Staatsmännern könnten wir nicht am unverdientesten unter diesen dasselbe beilegen, dass sie göttlich sind und begeistert, angehaucht und bewohnt von dem Gott, wenn sie durch Reden viele große Geschäfte glücklich vollbringen, ohne etwas zu wissen von dem, worüber sie reden.

[E] MENON: Allerdings wohl.

SOKRATES: Auch die Frauen, o Menon, nennen ja tugendhafte Männer göttlich, und die Lakedaimonier, wenn sie einen preisen wollen als einen tugendhaften Mann, so sagen sie, das ist ein göttlicher Mann.

MENON: Und es zeigt sich ja, dass es ganz richtig gesagt ist, Sokrates, obwohl Anytos dir vielleicht böse ist wegen der Rede.

SOKRATES: Das kümmert mich wenig. Jedoch mit ihm, o Menon, wollen wir noch ein andermal reden. Wenn wir aber jetzt in unserer ganzen Untersuchung richtig zu Werke gegangen sind und geredet haben, so wäre die Tugend weder von Natur, noch wäre sie lehrbar, sondern durch göttliche Schickung kommt sie denen zu, und ohne Vernunft, denen sie [\[100 St.2 A\]](#) zukommt. Es müsste denn einer von den staatskundigen Männern ein solcher sein, der auch vermöchte einen andern zum Staatsmann zu machen. Gäbe es aber so einen, den möchte man

fast als einen solchen unter den Lebenden beschreiben, wie Homer sagt, dass Teiresias unter den Toten sei, dass

*er allein ist beseelt unter denen im Hades,
die Anderen sind flatternde Schatten.*

Denn es verhielte sich auch dieser zu den Anderen [B] wie zu den Schatten ein wirkliches Ding hinsichtlich der Tugend.

MENON: Ganz vortrefflich, dünkt mich, redest du, Sokrates.

SOKRATES: Zufolge dieser Untersuchung also, o Menon, scheinen die Tugend durch ein göttliches Geschick die zu haben, die sie haben. Sicheres darüber werden wir aber erst dann wissen, wenn wir, ehe wir fragen, auf welche Art und Weise den Menschen die Tugend zukommt, zuvor untersuchen, was die Tugend ist. Jetzt aber ist es für mich Zeit zu gehen. Du aber suche das, wovon du selbst überzeugt bist, auch deinem Gastfreund Anytos deutlich [C] zu machen, damit er sanftmütiger werde. Denn wenn du ihn überzeugst, wirst du auch den Athenern nützlich sein.

MINOS.

(De lege)

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke, ersten Teiles zweiter Band, dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[313 St.2 A\]](#) SOKRATES: Was ist uns doch das Gesetz?

FREUND: Nach was für einem Gesetz fragst du denn?

SOKRATES: Wie? Unterscheidet sich denn irgendwodurch ein Gesetz vom andern eben insofern es Gesetz ist? Denn erwäge nur recht was ich dich eigentlich frage. Ich frage dich nämlich als wenn ich dich fragte was Gold ist, und wenn du mich so weiter fragtest was doch für Gold, ich meinte, so glaube ich, du fragtest nicht recht. Denn es unterscheidet sich weder Gold vom Golde noch Stein vom Steine sofern dieser Stein ist und sofern jenes Gold ist, und ebenso ist auch ein Gesetz vom andern um gar nichts [B] unterschieden, sondern sie sind alle dasselbe. Denn ein Gesetz ist jedes von ihnen auf gleiche Weise, nicht das eine mehr, das andere weniger. Und eben hiernach frage ich nach diesem Ganzen was das Gesetz ist. Hast du es nun bei der Hand, so sage es.

FREUND: Was also wäre das Gesetz wohl anderes, als eben das Festgesetzte?

SOKRATES: Dünkt dich denn auch die Rede das Geredete zu sein? Oder das Gesicht das Gesehene? Oder das Gehör das Gehörte? Oder ist die Rede etwas anderes als das Geredete? Und das Gesicht etwas anderes als das Gesehene? [C] Und das Gehör etwas anderes als das Gehörte? Und das Gesetz also auch etwas anderes als das Festgesetzte. So? Oder wie dünkt dich?

FREUND: Als etwas anderes erscheint es mir nun.

SOKRATES: Das Gesetz ist also nicht das Festgesetzte?

FREUND: Nein, dünkt mich.

SOKRATES: Was ist nun wohl das Gesetz? Lasse es uns so untersuchen: Wenn jemand uns über das eben Gesagte weiter fragte: Da ihr doch [\[314 St.2 A\]](#) sagt, dass durch das Gesicht das Gesehene gesehen wird, was ist denn nun das Gesicht, womit gesehen wird? So würden wir ihm antworten, es ist diejenige Fähigkeit, welche durch die Augen die Farben erfährt. Und wenn er wiederum fragte, was ist denn das Gehör, wodurch Gehörtes gehört wird, so würden wir ihm antworten, es ist die Fähigkeit, welche durch das Ohr uns die Töne erfährt. Ebenso demnach wenn er uns fragte, da doch durch das Gesetz das Festgesetzte festgesetzt wird, was ist denn nun das Gesetz, sofern dadurch festgesetzt wird? Ist es eine Fähigkeit oder Mitteilung? So wie das Gelernte gelernt wird durch Mitteilung einer Erkenntnis? Oder ist es [B] eine Beurteilung, wie das Beurteilte beurteilt wird, was gesund ist, zum Beispiel, und ungesund durch die Heilkunde, und was die Götter beabsichtigen, durch den Ausspruch der Seher, durch die Auslegerkunde? Denn durch eine Kunde erkennen wir ja wohl die Dinge wie sie sind. Nicht wahr?

FREUND: Allerdings.

SOKRATES: Was also hiervon wollen wir annehmen, dass das Gesetz sei?

FREUND: Jene Beschlüsse und Verordnungen, dünkt mich. Denn was anderes könnte jemand wohl sagen dass das Gesetz sei? So dass es scheint, dieses Ganze, wonach du fragst, das Gesetz, ist der Beschluss eines Gemeinwesens.

SOKRATES: [C] Für eine im Gemeinwesen geltende Beurteilung, wie es scheint, erklärst du das Gesetz?

FREUND: Das tue ich.

SOKRATES: Und vielleicht erklärst du es richtig. Besser aber werden wir es wohl so einsehen. Nennst du einige weise?

FREUND: Das tue ich.

SOKRATES: Und die Weisen sind doch durch Weisheit weise?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Und wie, die Gerechten durch Gerechtigkeit gerecht?

FREUND: Allerdings.

SOKRATES: Auch die Gesetzlichen durch Gesetz gesetzlich?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Die Ungesetzlichen aber durch Ungesetzlichkeit ungesetzlich?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Und die Gesetzlichen sind gerecht?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Und die Ungesetzlichen ungerecht?

FREUND: Ungerecht.

SOKRATES: Und etwas Schönes ist [D] die Gerechtigkeit und das Gesetz?

FREUND: So ist es.

SOKRATES: Hässlich aber die Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit?

FREUND: Ja.

SOKRATES: So dass jene den Staat und alles Übrige erhalten, diese aber alles verderben und umstürzen?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Als von etwas Gutem muss man also vom Gesetz denken, und als ein Gut es suchen?

FREUND: Wie anders!

SOKRATES: Und nicht wahr, ein Beschluss der Volksversammlung behaupteten wir sei das Gesetz?

FREUND: Das behaupteten wir.

SOKRATES: Wie nun, sind nicht einige Beschlüsse gute, andere schlechte?

FREUND: Das sind sie.

SOKRATES: Aber doch gilt uns ein Gesetz nicht [E] als etwas Schlechtes?

FREUND: Nein freilich.

SOKRATES: Dann ist es nicht richtig so ganz allgemein zu antworten, das Gesetz sei der Beschluss der Volksversammlung?

FREUND: Nein, wie mich dünkt.

SOKRATES: Denn es würde nicht stimmen, dass ein schlechter Beschluss ein Gesetz wäre.

FREUND: Nicht füglich.

SOKRATES: Indessen eine Beurteilung scheint mir selbst allerdings das Gesetz auch zu sein. Wenn nun nicht die schlechte Beurteilung, ist dann nicht schon offenbar, dass es die gute sein muss, wenn doch das Gesetz eine Beurteilung ist?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Welches ist aber die gute Beurteilung? Nicht die wahre?

FREUND: Ja.

[\[315 St.2 A\]](#) SOKRATES: Und die wahre Beurteilung ist doch die Erkenntnis von etwas wie es ist?

FREUND: Das ist sie.

SOKRATES: Das Gesetz also soll die Erkenntnis dessen sein wie etwas ist.

FREUND: Wie so aber, Sokrates, wenn das Gesetz die Erkenntnis dessen ist wie etwas ist, behalten wir nicht immer dieselben Gesetze über dieselben Sachverhalte, wenn sie uns das, wie etwas ist, gefunden haben?

SOKRATES: Nichts desto weniger soll doch das Gesetz die Erkenntnis dessen sein wie etwas ist. Wenn aber die Menschen nicht immer dieselben Gesetze beibehalten, [B] wie uns scheint, können sie wohl das, was das Gesetz will, nicht immer herausfinden, nämlich das wahre. Denn komm lasse uns sehen, wenn es uns vielleicht hieraus deutlicher werden kann, ob wir immer dieselben Gesetze gebrauchen oder zu anderer Zeit andere, und ob alle dieselben oder je andere auch andere.

FREUND: Aber dieses, o Sokrates, ist doch nicht schwer einzusehen, dass nicht nur die nämlich nicht immer dieselben Gesetze haben, sondern auch andere immer andere. Denn unter uns, zum Beispiel, gibt es kein Gesetz Menschen zu opfern, sondern [C] dies ist unförmlich, die Karthager hingegen opfern, wie dies bei ihnen förmlich ist und gesetzlich, und zwar einige sogar ihre Söhne dem Kronos, wie vielleicht auch du gehört hast. Und nicht nur, dass unheimliche Menschen andere Gesetze haben als wir, sondern auch die in Lykaia und die Nachkommen des Athamas, was für Opfer opfern die obgleich sie Hellenen sind? So wie auch von uns selbst du vielleicht gehört haben und wissen wirst, was für Gesetze wir ehemals hatten wegen der Verstorbenen, wie wir ihnen [D] Opfer nachschlachteten vor Heraustragung des Leichnams und Knochenleserinnen herbeiholten. Ja die noch älteren als jene begruben ihre Toten im Hause, wir hingegen tun nichts hiervon. Und tausenderlei könnte einer dergleichen sagen, denn gar weit und breit her ist das zu erweisen, dass weder wir mit uns selbst übereinstimmend immer dasselbe festsetzen, noch auch die Menschen überhaupt untereinander.

SOKRATES: Es ist wohl nicht wunderbar, Bester, wenn du vollkommen recht hast, mir aber dieses entgangen ist, dass du so lange für dich allein sprichst [E] was dir gut dünkt, in einer langen Rede, und dann wieder ich. So werden wir jedoch nie etwas sehen, wie ich glaube. Wenn du dich aber der Aufgabe gemeinschaftlich unterziehst, dann können wir vielleicht gemeinsam etwas zustandebringen. Willst du also, so frage du mich aus und erwäge es gemeinschaftlich mit mir, oder auch wenn du willst, antworte mir.

FREUND: So will ich denn, o Sokrates, beantworten was du nur willst.

SOKRATES: Komm also. Erklärst du etwa das Gerechte für ungerecht, und das Ungerechte für gerecht? Oder das Gerechte für gerecht, und das Ungerechte für ungerecht?

FREUND: Ich das Gerechte für gerecht und das Ungerechte für ungerecht.

SOKRATES: Und ist dies [\[316 St.2 A\]](#) bei allen ebenso wie unter uns festgesetzt?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Also auch bei den Persern?

FREUND: Auch bei den Persern.

SOKRATES: Und wohl auch immer?

FREUND: Immer.

SOKRATES: Und was mehr wiegt wird hier als schwerer festgesetzt, und was weniger als leichter, oder umgekehrt?

FREUND: Nein, sondern was mehr als schwerer, und was weniger als leichter.

SOKRATES: Und das auch in Karthago und in Lykaia?

FREUND: Auch.

SOKRATES: Das Schöne also, wie es scheint, wird überall als schön festgesetzt, und das Schändliche als schändlich, und nicht das Schändliche als schön noch das Schöne als schändlich.

FREUND: So ist es.

SOKRATES: Um es also [B] allgemein zu sagen, wird ja das, wie es ist, festgesetzt, dass es so ist, nicht wie es nicht ist, sowohl bei uns als bei allen übrigen.

FREUND: Mich dünkt es.

SOKRATES: Wer also das, wie es ist, verfehlt, der verfehlt auch das Gesetzliche?

FREUND: So zwar, wie du es sagst, Sokrates, erscheint dasselbe als gesetzlich sowohl für uns zu allen Zeiten als auch für die übrigen. Wenn ich aber bedenke, dass wir gar nicht aufhören unsere Gesetze durch und durch zu verändern, so kann ich mich nicht überzeugen.

SOKRATES: Vielleicht bemerkst du eben nicht, dass sie, wie die Steine im Brettspiel, [C] ihre Stellung verändernd, doch immer dieselben bleiben. Allein betrachte es nur so mit mir: Bist du schon irgend auf Schriften gestoßen über die Wiederherstellung der Kranken?

FREUND: O ja.

SOKRATES: Weißt du auch, welcher Kunst solche Schriften angehören?

FREUND: Ich weiß, dass sie der Heilkunst angehören.

SOKRATES: Und Ärzte nennst du die Sachverständigen über dergleichen?

FREUND: Das sage ich.

SOKRATES: Urteilen nun die Sachverständigen über dieselben Gegenstände auch dasselbe, oder andere anderes?

FREUND: Dasselbe, dünkt mich.

SOKRATES: Und etwa nur die Hellenen untereinander? Oder urteilen auch die Ausländer untereinander und mit den Hellenen über das nämlich, wovon sie Erkenntnis haben, dasselbe?

FREUND: [D] Dasselbe müssen ja ganz notwendig alle Wissenden gemeinschaftlich urteilen sowohl Hellenen als Ausländer.

SOKRATES: Schön geantwortet. Und zwar immer?

FREUND: Ja auch immer.

SOKRATES: Und Ärzte schreiben doch über die Gesundheit was sie wirklich urteilen, wie sie sei?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Heilkundig also und heilkundige Beurteilungen sind diese Schriften der Ärzte?

FREUND: Heilkundig allerdings.

SOKRATES: Sind etwa auch die Schriften der Landbauverständigen Beurteilungen für den Landbau?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Und wessen sind nun wohl Schriften und Erklärungen über die Bearbeitung der Gärten?

FREUND: Der Gärtner.

SOKRATES: Beurteilungen [E] des Gartenwesens sind also diese?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Von denen, welche verstehen Gärten zu beurteilen?

FREUND: Wie sonst!

SOKRATES: Dies verstehen aber die Gärtner?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Und wessen sind Schriften und Beurteilungen über die Bereitung der Speisen?

FREUND: Der Köche.

SOKRATES: Für das Kochwesen sind diese also Beurteilungen?

FREUND: Allerdings.

SOKRATES: Derer, wie es scheint, welche verstehen die Bereitung der Speisen zu beurteilen?

[\[317 St.2 A\]](#) FREUND: Ja.

SOKRATES: Dies verstehen aber, wie man sagt, die Köche?

FREUND: Diese freilich verstehen es.

SOKRATES: Gut. Wessen aber sind wohl Schriften und Festsetzungen über Einrichtung eines Staates? Nicht derer welche verstehen Staaten zu regieren?

FREUND: Mich dünkt ja.

SOKRATES: Verstehen dies nun andere als die des städtischen Gemeinwesens und der Herrschaft Kundigen?

FREUND: Eben diese, allerdings.

SOKRATES: Staatskundige Schriften also sind das, was die Leute Gesetze nennen, Schriften von Herrschern und tüchtigen Staatsmännern.

FREUND: Wahr gesprochen.

SOKRATES: Und nicht wahr, die Sachkundigen werden doch nicht jedesmal wieder anderes schreiben über denselben Gegenstand?

FREUND: [\[B\]](#) Nein.

SOKRATES: Und werden nicht über denselben Gegenstand ihre Beurteilungen wieder so und so umändern?

FREUND: Nein freilich.

SOKRATES: Wenn wir also welche wo auch immer sehen, die dies tun, was wollen wir sagen, dass die sachkundig sind, welche dies tun oder unkundig?

FREUND: Unkundig.

SOKRATES: Und was das Richtige ist, das sagen wir sei jedem recht geurteilt, es gehöre nun zur Heilkunst oder zur Kochkunst oder zur Gartenkunst?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Was aber nicht das Richtige ist, das erklären wir auch nicht mehr für recht geurteilt?

FREUND: Nicht mehr.

SOKRATES: Also wird es ein Fehlurteil?

FREUND: Notwendig.

SOKRATES: Also auch in den Schriften über das Gerechte und Ungerechte und überhaupt [\[C\]](#) über die Einrichtung eines Staats und wie ein Staat muss verwaltet werden, ist das Richtige das bestimmende Gesetz, das nicht Richtige aber nicht, welches nur scheint ein Gesetz zu sein den Unkundigen, denn es ist ein Fehlurteil.

FREUND: Ja.

SOKRATES: Ganz recht also haben wir uns dahin erklärt, das Gesetz sei die Beurteilung dessen wie es ist?

FREUND: So zeigt es sich.

SOKRATES: Lasse uns aber auch noch dieses dabei betrachten. Wer ist kundig für die Erde den Samen zuzuweisen?

FREUND: Der Landmann.

SOKRATES: Und dieser wird jedem Boden den [D] angemessenen zuweisen?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Der Landmann also urteilt hierzu richtig, und seine Anweisungen und Urteile sind hierin richtig gesetzt?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Und wer versteht Töne zu setzen für die Lieder, jedem die angemessenen? Und wessen Beurteilungen sind hierüber die richtigen?

FREUND: Die des Flötenspielers und Lyraspielers.

SOKRATES: Der Urteilsfähigste hierin [E] ist also der Tonkundigste.

FREUND: Ja.

SOKRATES: Und wer ist der Beste um den Leibern der Menschen die Nahrung anzusetzen? Nicht der, welcher die angemessenste bestimmt?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Dessen Anweisungen und Beurteilungen sind also die Besten, und der Urteilsfähigste hierin gibt auch die beste Anweisung?

FREUND: Allerdings.

SOKRATES: Und wer ist dieser?

FREUND: Der Vorsteher der Leibesübungen.

SOKRATES: Dieser also ist [\[318 St.2 A\]](#) am geschicktesten die menschlichen Herden leiblich zu weiden?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Und wer ist der beste um einer Herde von Schafen das ihrige anzuweisen? Wie heißt er?

FREUND: Der Hirte.

SOKRATES: Des Hirten Beurteilungen also sind die besten für die Schafe?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Und die des Rinderhirten für die Rinder?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Wessen Beurteilungen aber sind die besten für die Seelen der Menschen? Nicht die des Herrschers? Sage mir.

FREUND: Ja, sage ich also.

SOKRATES: Vortrefflich gesprochen. [B] Kannst du nun wohl sagen, wer unter den Alten sich ausgezeichnet hat als Beurteiler des Flötenspiels? Vielleicht entsinnst du dich nicht. Willst du aber, dass ich dich erinnere?

FREUND: Das will ich freilich.

SOKRATES: Sagt man es nicht vom Marsyas und von seinem Liebling Olympos, dem Phrygier?

FREUND: Ganz richtig.

SOKRATES: Deren Tonstücke sind die göttlichsten, sie allein bewegen und bringen ans Licht wie jemand der Götter bedürftig ist, und sind auch [C] noch jetzt allein überliefert als göttliche.

FREUND: So ist es.

SOKRATES: Wer aber von den alten Herrschern wird als ein guter Gesetzgeber gerühmt dessen Festsetzungen auch jetzt noch in Ansehen bleiben als göttliche?

FREUND: Ich entsinne mich nicht.

SOKRATES: Weißt du nicht welche Hellenen die ältesten Gesetze haben?

FREUND: Meinst du etwa die Lakedaimonier und ihren Gesetzgeber Lykurgos?

SOKRATES: Die sind ja noch nicht dreihundert Jahre alt oder kaum etwas weniger drüber. Aber woher kommen die besten unter diesen Gesetzen? Weißt du das?

FREUND: [D] Man sagt wenigstens aus Kreta.

SOKRATES: Diese also haben die ältesten Gesetze unter den Hellenen?

FREUND: Ja.

SOKRATES: Weißt du nun was für treffliche Herrscher diese gehabt haben? Den Minos und Rhadamanthys, des Zeus und der Europa Söhne, von denen diese Gesetze herrühren.

FREUND: Rhadamanthys gilt wohl als ein gerechter Mann, Sokrates, Minos aber als wild und rau und ungerecht.

SOKRATES: Das ist Geschwätz aus Attika und den Tragödien, o Bester, das du vorträgst.

FREUND: Wieso? Sagt man dies nicht vom Minos?

[E] SOKRATES: Nicht Homer und Hesiod, wiewohl diese glaubwürdiger sind als alle Tragödiendichter insgesamt, von jenen du eben, was du sagst, gehört hast.

FREUND: Was sagen also jene vom Minos?

SOKRATES: Das will ich dir sagen, damit nicht auch du wie die Meisten frevelst. Denn es gibt nichts frevelhafteres und nichts, was man mehr scheuen müsste, als gegen die Götter in Wort und Tat zu fehlen, das zweite aber gegen göttliche Menschen. Sondern gar viele Vorsicht musst du immer anwenden, wenn du einen Mann zu loben oder zu tadeln [\[319 St.2 A\]](#) im Begriff stehst, ob du auch nichts Unrichtiges sagst. Und deshalb eben muss man auch lernen gute und schlechte Menschen zu unterscheiden. Denn es zürnt der Gott, wenn man den ihm ähnlichen tadelt, oder den ihm entgegengesetzt sich verhaltenden lobt. Jener aber ist der gute. Denn glaube ja nicht, dass Steine wohl heilig sein können und Hölzer und Vögel und Schlangen, Menschen aber nicht. Sondern das Heiligste unter allem ist ein guter Mensch und das Verworfenste ein schlechter. So auch was den Minos betrifft, wie ihn Homer und Hesiod loben, [B] will ich dir deshalb sagen, damit du nicht als Mensch und eines Menschen Sohn gegen einen Heros und Sohn des Zeus mit Worten dich vergehest. Denn Homeros, wo er von Kreta sagt, dass viel und unzählbare Menschen darin sind, die neunzig Städte bewohnen, spricht weiter:

Jenen erhebt sich Knossos, die mächtige Stadt wo Minos einst geherrscht,
jedes neunte Jahr dem Zeus als Genosse sich nahend.

Dieses nun ist, in kurzen Worten, eine solche Lobrede des Homer auf [C] den Minos, wie sie Homer auf keinen andern Heros gedichtet hat. Denn dass Zeus ein Weisheitslehrer ist und diese Kunst die vortrefflichste, das deutet er auch an vielen anderen Stellen an, so auch hier. Denn er sagt, Minos sei jedes neunte Jahr mit dem Zeus umgegangen in Gesprächen und habe ihn besucht um sich von dem Zeus als Weisheitslehrer unterrichten zu lassen. Dass nun diesen Ruhm Homer keinem andern Heroen beigelegt hat, als nur dem Minos, das ist ein erstaunliches Lob. Auch in der Totenfahrt der Odysseia [D] dichtet er den Minos mit goldenem Zepter geschmückt die Gestorbenen richtend, nicht den Rhadamanthys. Vom Rhadamanthys aber sagt er weder hier, dass er richtet, noch sonst irgendwo, dass er mit dem Zeus umgegangen wäre. Deshalb nun behaupte ich, dass Minos am allermeisten vom Homer ist gepriesen worden. Denn dass, als ein Sohn des Zeus, er allein vom Zeus ist unterrichtet worden, das ist ein Lob worüber keines geht. Und dies bedeutet doch der Vers:

jedes neunte Jahr dem Zeus als Genosse sich nahend,

dass Minos mit dem Zeus umgegangen. Denn diese Genossenschaft bestand in Gesprächen, [E] und ein Genosse ist, wer mit dem Anderen umgeht in Gesprächen. Nämlich jedes neunte Jahr ist Minos in des Zeus Grotte gegangen um teils zu lernen und teils zu zeigen was er in den ersten neun Jahren vom Zeus gelernt. Einige zwar nehmen an, ein Genosse des Zeus sei wer mit ihm getrunken und gescherzt habe. Jedoch folgenden Beleg kann jemand anführen, dass die nichts rechtes sagen, [\[320 St.2 A\]](#) welche dies annehmen. Denn so viele Menschen es auch gibt, Hellenen und Ausländer, gibt es doch keine, die sich des Zusammentrinkens und dieser ganzen Freude, wozu der Wein gehört, enthalten, als die Kreter, und nächst dem die Lakedaimonier, die es von den Kretern gelernt haben. In Kreta aber ist dies eines von den Gesetzen die Minos gegeben hat, nicht zusammen zu trinken bis zum Rausch. Und offenbar ist doch, dass was er selbst für schön erkannte, er auch wird gesetzlich gemacht haben für seine Mitbürger. Denn gewiss hat Minos nicht wie ein unangenehmer Mensch eines festgesetzt und anders selbst getan, [B] abweichend von dem was er selbst festsetzte. Sondern jenes Zusammensein bestand, wie ich behaupte, in Gesprächen zum Unterricht in der Tugend. Daher er denn auch solche Gesetze seinen Bürgern gegeben hat, durch welche Kreta zu allen Zeiten glücklich gewesen ist, und auch Lakedaimon, seitdem es angefangen hat diese zu gebrauchen, weil sie göttlich sind. Rhadamanthys aber war zwar vom Minos unterrichtet, aber nicht in der ganzen herrschaftlichen Kunst war er unterrichtet, sondern nur in jener Dienstleistung für die Herrschaft, dass er verstand den Gerichtsstätten vorzustehen. Daher er auch den Ruf [C] erworben hat ein guter Richter zu sein. Seiner nämlich bediente sich Minos als des Gesetzwächters innerhalb der Stadt, im übrigen Kreta aber des Talos. Talos nämlich ging dreimal des Jahres in allen Flecken umher und hatte acht auf die Gesetze darin, die er auf eherne Tafeln geschrieben hatte, daher er auch der eherne heißt. Ähnliches sagt auch Hesiod vom Minos, denn indem er seines Namens gedenkt sagt er:

Und auch viele regiert' er umwohnende Menschengeschlechter

[D] *Haltend das Zepter des Zeus, womit er die Städte beherrschte.*

Auch dieser nun meint mit dem Zepter des Zeus nichts anderes als den Unterricht vom Zeus, durch welchen er nun ganz Kreta leitete.

FREUND: Weshalb doch, o Sokrates, hat sich dies Gerücht vom Minos verbreitet, als wäre er ungebildet und hart?

SOKRATES: Weshalb auch du, Bester, und jeder andere, dem daran gelegen ist guten Ruf zu haben, dich hüten wirst einen Dichter zu erzürnen. [E] Denn die Dichter vermögen viel, hinsichtlich des Ruhms, indem sie eines Menschen lobend oder tadelnd erwähnen. Darin eben hat Minos gefehlt, indem er mit dieser Stadt Krieg führte, in welcher neben vieler anderen Weisheit auch vielerlei Dichter gefunden werden in anderen Zweigen der Dichtkunst und auch in der Tragödie. Die Tragödie aber ist hier sehr alt, [\[321 St.2 A\]](#) nicht, wie manche glauben, nur vom Thespis her oder vom Phrynichos, sondern, wenn du es recht untersuchen willst, wirst du finden, dass sie eine sehr alte Erfindung dieser Stadt ist. Denn die Tragödie gereicht am meisten unter allen Dichtarten dem Volke zur Belustigung und Gemütsbewegung. In diese wurde daher bei uns der Minos gebracht, und wurde so Rache an ihm genommen, dafür, dass er uns genötigt hat, ihm jenen Tribut zu erlegen. Dies also war des Minos Fehler, dass er uns erzürnte, weshalb er denn auch, wonach du fragst, [B] einen übleren Ruf erlangt hat. Denn dass er gut und gesetzkundig war, wie wir im vorigen sagten, und ein trefflicher Herrscher, davon ist das der beste Beweis, dass seine Gesetze noch unverändert sind, weil er nämlich das Richtige geurteilt hatte, wie es wirklich ist in der Verwaltung eines Staates.

FREUND: Du scheinst mir, o Sokrates, sehr der Wahrheit nach diese Sache erklärt zu haben.

SOKRATES: Wenn ich also recht habe, so dünken dich die Kreter, des Minos und Rhadamanthys Bürger, die ältesten Gesetze zu besitzen.

FREUND: Offenbar.

SOKRATES: Diese also sind unter den Alten [C] die vortrefflichsten Gesetzgeber gewesen und Anführer und Hirten der Völker, wie auch Homer einen guten Heerführer einen Hirten der Völker nennt.

FREUND: Allerdings.

SOKRATES: So sage denn, beim Zeus der Freundlichkeit, wenn uns jemand fragte, ein guter Gesetzgeber und Anordner des Leibes, was verordnet denn der dem Leibe um ihn besser zu machen, so würden wir sagen, wenn wir gut und in der Kürze antworten wollten: Nahrungsmittel und Anstrengungen, um durch jene den Leib zu stärken, durch diese aber ihn zu üben und zu kräftigen.

FREUND: Richtig.

SOKRATES: Wenn er uns nun aber weiter fragte, was ist aber wohl dasjenige was ein guter Gesetzgeber unseren Seelen [D] verordnet um sie besser zu machen? Was würden wir ihm wohl antworten, wenn wir uns nicht schämen wollten für uns selbst und für unser Alter?

FREUND: Das weiß ich nun nicht zu sagen.

SOKRATES: Aber zur Schande gereicht es gewiss unseren beiden Seelen, dass sie bemerken müssen, von sich selbst nicht zu wissen worauf ihr Wohl und Wehe beruht, vom Leibe aber und den übrigen Dingen, es untersucht zu haben.

NOMOI

(De legibus)

Die Gesetze.

*Nach der Übersetzung von Dr. Franz Susemihl
in: Platon's Werke, vierte Gruppe, neuntes bis fünfzehntes Bändchen, Stuttgart 1862, 1863,
bearbeitet.*

[ERSTES BUCH](#)

[ZWEITES BUCH](#)

[DRITTES BUCH](#)

[VIERTES BUCH](#)

[FÜNFTES BUCH](#)

[SECHSTES BUCH](#)

[SIEBENTES BUCH](#)

[ACHTES BUCH](#)

[NEUNTES BUCH](#)

[ZEHNTES BUCH](#)

[ELFTES BUCH](#)

[ZWÖLFTES BUCH](#)

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

-
NOMOI.

(De legibus)

Die Gesetze.

ERSTES BUCH

[\[624 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Gilt ein Gott oder der Sterblichen einer bei euch, ihr Gastfreunde, für den Urheber eurer Gesetzgebung?

KLEINIAS: Ein Gott, Freund, ein Gott, das darf man mit vollem Rechte sagen, nämlich bei uns Zeus, bei den Lakedämoniern aber, bei denen dieser hier zu Hause ist, heißt es, glaub' ich, Apollon.

MEGILLOS: Ja.

DER ATHENER: Du meinst also wohl damit, dem Homer entsprechend, dass Minos alle neun Jahre einmal seinen Vater [B] besuchte, um mit ihm eine Zusammenkunft zu halten, und so nach dessen Eingebungen euren Staaten ihre Gesetze erteilt habe?

KLEINIAS: Ja, so heißt es bei uns, und ebenso auch, dass sein Bruder Rhadamanthys, ihr kennt seinen Namen, der gerechteste Mann gewesen sei, und [\[625 St.2 A\]](#) wir Kreter wenigstens möchten behaupten, er habe sich dieses Lob durch die Trefflichkeit erworben mit welcher er in damaliger Zeit Recht erteilte.

DER ATHENER: Und wahrlich ein schöner Nachruhm ist das und ein solcher, der ganz eines Sohnes des Zeus würdig ist! Da ihr nun aber in solcherlei Gesetzesbräuchen erzogen seid, du sowohl als dieser hier, so vermute ich, es wird euch nicht unangenehm sein wenn wir jetzt eine wechselseitige Unterhaltung über Staatsverfassung und Gesetze mit unserer Wanderung verbinden. Ist doch überdies der Weg von Knossos nach der Grotte und dem Heiligtume des Zeus, wie ich höre, weit genug, und unterwegs gibt es vermutlich [B] unter den hohen Bäumen schattige Ruheplätze zum Schutz vor der gegenwärtigen drückenden Hitze, und da dürfte es sich für Leute von unserem Alter wohl schicken öfter auf ihnen auszuruhen und so unter gegenseitig anregenden Gesprächen den ganzen Weg mit Gemächlichkeit zurückzulegen.

KLEINIAS: Allerdings findet dort der Wanderer Zypressen in den Hainen von wunderbarer Höhe und Schönheit, und auch Rasenplätze, auf denen wir Rast machen und uns verweilen können.

DER ATHENER: Das lässt sich hören.

KLEINIAS: Gewiss, aber noch mehr werden wir das sagen wenn wir sie erst gesehen haben. Und so lasse uns denn in Gottes Namen gehen.

DER ATHENER: Das soll geschehen. Und nun sage mir, zu welchem Zweck hat das Gesetz bei euch [C] die gemeinsamen Mahlzeiten und die öffentlichen Leibesübungen und die Art der Bewaffnung angeordnet?

KLEINIAS: Ich dünke, Freund, dass es für jedermann leicht wäre den Grund unserer Anordnungen zu erraten. Ihr seht nämlich, dass der Boden von ganz Kreta seiner natürlichen Beschaffenheit nach nicht, wie der des Thessalerlandes, eine Ebene ist, weshalb denn auch die Thessaler sich mehr der Pferde bedienen, wir dagegen uns im Laufen üben, weil unser Land vielmehr uneben und daher besser für die Übung des Laufens geeignet ist, und unter solchen

Umständen ist es denn notwendig leichte Waffen zu führen, um unbeschwert [D] laufen zu können, und so erscheint denn die Leichtigkeit unserer Bogen und Pfeile zweckmäßig. Alles dies ist also in Rücksicht auf den Krieg bei uns eingerichtet, und überhaupt hat der Gesetzgeber, wie es mir wenigstens scheint, alles im Hinblick hierauf angeordnet, denn auch die gemeinschaftlichen Mahlzeiten scheint er eingeführt zu haben, weil er sah, dass alle, sobald sie im Felde liegen, sodann durch die Sache selber gezwungen werden, ihrer eigenen Sicherheit halber, während dieser Zeit gemeinschaftlich zu speisen. Und damit scheint er mir denn über die große Mehrzahl der Menschen das Verdammungsurteil als über Toren ausgesprochen zu haben, indem sie nicht einsehen, dass in der Welt immerfort [E] ein unaufhörlicher Krieg aller Staaten gegen alle sei, und wenn man daher während des Krieges zur allgemeiner Sicherheit gemeinschaftlich seine Mahlzeiten halten und einen Teil der Befehlshaber und Untergebenen [\[626 St.2 A\]](#) als seine Wachen ausstellen müsse, so sei dies auch im Frieden zu tun. Denn was die meisten Menschen Frieden nennen, das sei nur ein leerer Name, in der Tat aber lebten alle Staaten gegen alle naturgemäß auch ohne Kriegserklärung beständig in Fehde. Und wenn du es so betrachtetest, wirst du finden, dass der Gesetzgeber der Kreter mit Rücksicht auf den Krieg alle gesetzlichen Einrichtungen des öffentlichen und Privatlebens für uns getroffen und uns deswegen seine Gesetze so zu bewahren aufgetragen habe, weil nichts anderes, weder Besitztümer noch Einrichtungen, irgend einen Nutzen gewähren, [B] wenn man nicht im Kriege den Sieg davon trage, wogegen alle Güter der Besiegten das Eigentum der Sieger würden.

DER ATHENER: Gar trefflich, Freund, scheinst du mir darauf geübt zu sein das Wesen von den gesetzlichen Einrichtungen der Kreter zu durchdringen. Nur dies erkläre mir noch deutlicher. Nach der Bestimmung eines wohl verwalteten Staates welche du gabst, scheinst du mir der Ansicht zu sein, man müsse ihn so einrichten und verwalten, dass er im Kriege die andern Staaten zu besiegen vermöge, nicht wahr?

[C] KLEINIAS: Freilich, und ich glaube, es wird auch unserem Megillos hier ebenso scheinen.

MEGILLOS: Wie könnte wohl, Bester, hierüber irgendein Lakedämonier anders sich äußern!

DER ATHENER: Ist nun dies bei Staaten und Städten gegen Staaten und Städte richtig, bei Dörfern gegen Dörfer aber anders?

KLEINIAS: Keineswegs.

DER ATHENER: Sondern ebenso?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Wie ferner? Gilt dasselbe auch noch für ein Haus innerhalb des Dorfes gegen ein anderes und für einen Einzelnen gegen einen anderen?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Er selbst aber, soll er auch gegen sich selbst [D] wie als Feind gegen einen Feind gesinnt sein? Oder gilt hiervon nicht mehr diese Bestimmung?

KLEINIAS: O athenischer Gastfreund, denn ich möchte dich nicht einen Attiker nennen, vielmehr scheinst du mir dessen würdig zu sein mit dem von der Göttin hergenommenen Namen benannt zu werden, denn du hast unseren Satz durch die richtige Zurückführung desselben auf sein letztes Prinzip in ein deutlicheres Licht gestellt, so dass du leichter finden wirst, wie richtig soeben von uns behauptet wurde, dass alle allen Feind seien, [E] nicht bloß im öffentlichen Leben, sondern auch im Privatleben und sogar jeder Einzelne sich selber.

DER ATHENER: Wie sagtest du, wunderlicher Mann?

KLEINIAS: Ist ja doch auch bei diesem letzteren, lieber Freund, der Sieg über sich selbst der erste und herrlichste von allen Siegen und das Sichselbstunterliegen unter allem das Schimpflichste und Schlimmste zugleich, und dies deutet doch darauf hin, dass Krieg in einem jeden von uns gegen sich selber sei.

DER ATHENER: Wir wollen also die Sache in umgekehrter Folge behandeln. Wenn es mit einem jeden von uns sich so verhält, dass der Eine sich selbst überwindet und der Andere sich

selbst unterliegt, [\[627 St.2 A\]](#) sollen wir da sagen, dass auch für ein Haus, ein Dorf und eine Stadt eben dies gilt, oder sollen wir es leugnen?

KLEINIAS: Du meinst, dass irgendeines von ihnen sich selbst besiege, ein anderes aber sich selber erliege?

DER ATHENER: Ja.

KLEINIAS: Auch dies fragtest du mit Recht. Denn es muss durchaus und in hohem Grade, und zwar ganz besonders in den Staaten und Städten, ebenso etwas stattfinden. Denn überall wo in einem Staate die besseren Bürger über den Pöbel und die Schlechteren die Oberhand erhalten, dürfte derselbe gebührendermaßen als Sieger über sich selbst bezeichnet und mit vollem Recht um eines solchen Sieges willen gepriesen werden, und wo das Gegenteil eintritt, da würden wir auch das entgegengesetzte Urteil fällen.

DER ATHENER: Nun, ob es überhaupt möglich ist, dass das Schlechtere sich irgend einmal stärker und mithin auch tüchtiger und besser beweise als das Bessere, wollen wir [B] dahin gestellt lassen, denn das würde uns hier zu weit führen. Das von dir Gemeinde aber verstehe ich so, dass wohl einmal Bürger gleichen Namens und derselben Stadt angehörig wider alles Recht und in großer Zahl sich zusammenrotten und die in der Minderzahl befindlichen Rechtschaffenen mit Gewalt unterjochen können, und dass, wenn sie so die Oberhand gewonnen haben, von ihrem Staate mit recht gesagt werden kann, er habe eine Niederlage durch sich selber erlitten [C] und sei ein schlechter Staat, und dagegen da, wo sie unterliegen, derselbe habe den Sieg davongetragen und sei ein guter Staat.

KLEINIAS: Sehr seltsam, Freund, klingt freilich dieser Satz, und doch muss man schlechterdings zugeben, dem sei so.

DER ATHENER: Gut denn, so wollen wir auch noch dies in Betracht ziehen. Es können doch viele Brüder als Söhne eines Vaters und einer Mutter ins Leben treten, und dabei ist es doch auch nichts erstaunliches, wenn die Mehrzahl von ihnen ungerecht und nur die Minderzahl gerecht und rechtschaffen wird.

KLEINIAS: Freilich nicht.

DER ATHENER: Und es dürfte doch weder mir noch euch geziemen davon viel Aufhebens zu machen, [D] ob man wohl auch sagen könne, wenn die Schlechten die Oberhand gewinnen, dieses Haus und diese ganze Verwandtschaft sei sich selber unterlegen, und andererseits es habe sich selber überwunden, wenn jene vielmehr unterliegen. Denn nicht die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Ausdrücke nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche hat unsere gegenwärtige Untersuchung zum Ziel, sondern die Richtigkeit oder Fehlerhaftigkeit der Gesetze, nämlich worin dieselbe ihrer Natur nach bestehe.

KLEINIAS: Du hast vollkommen Recht, lieber Freund.

MEGILLOS: Durchaus, auch ich bin bis dahin für jetzt damit einverstanden.

DER ATHENER: Wir wollen also auch das noch betrachten. Die eben besprochenen [E] Brüder könnten doch wohl auch einen Richter erhalten?

KLEINIAS: Ja gewiss.

DER ATHENER: Welcher von beiden wäre nun der bessere Richter? Der welcher die Schlechten von ihnen insgesamt hinrichten ließe, den Besseren aber geböte sich selbst zu beherrschen, oder der, welcher den Guten die Herrschaft übertrüge, aber so, dass er dabei den Schlechten das Leben schenkte, indem er sie zu bewegen wüsste sich freiwillig von jenen beherrschen zu lassen? Doch setzen wir mit Rücksicht auf die Trefflichkeit der Entscheidung noch einen dritten Richter, sofern es nämlich einen solchen geben sollte, der, wenn er die im Zwiste begriffenen Genossen einer Familie zu richten empfinde, nicht nur keinen einzigen hinrichten ließe, [\[628 St.2 A\]](#) sondern sie vielmehr miteinander aussöhnte und sodann für alle Folgezeit durch ihnen erteilte Vorschriften dafür zu sorgen vermöchte dass sie Freunde bleiben.

KLEINIAS: Dieser Richter und Gesetzgeber würde bei weitem besser als jene beiden anderen sein.

DER ATHENER: Und doch würde er gerade das Gegenteil vom Kriege im Auge haben, indem er ihnen seine Gesetze vorschriebe.

KLEINIAS: Das ist wahr.

DER ATHENER: Und einer der einen Staat in Ordnung bringen soll? Würde er mehr mit Rücksicht auf auswärtigen Krieg das Leben desselben regeln oder aber auf den gerade im Inneren desselben ausbrechenden, [B] welcher bekanntlich Aufruhr heißt und von dem vor allem jedermann wünschen dürfte, dass er in seinem Staate überhaupt niemals hervorbrechen möge und, wenn dies ja geschehen ist, dass er dann so schnell als möglich wieder beseitigt werde?

KLEINIAS: Offenbar auf den letzteren.

DER ATHENER: Wird nun aber einer eher wollen, dass Frieden und Beseitigung des Aufruhrs eintrete durch den Sieg der einen von beiden Parteien bei vollständiger Vernichtung der anderen, [C] oder dass Freundschaft und Frieden durch Versöhnung herbeigeführt werde und so in der Folge der Sinn notwendigerweise sich gegen die auswärtigen Feinde richte?

KLEINIAS: Es würde wohl ein jeder eher wollen, dass auf die letztere als auf die erstere Weise die Ruhe in seinem Staate hergestellt werde.

DER ATHENER: Also doch wohl gleichermaßen auch der Gesetzgeber?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Würde nun aber nicht um des Besten willen ein jeder alle gesetzlichen Einrichtungen treffen?

KLEINIAS: Wie sollte er nicht?

DER ATHENER: Das Beste ist aber doch weder der Krieg noch der Aufruhr, [D] vielmehr muss man von den Göttern erfliehen, dass man davor bewahrt bleiben möge zu diesen greifen zu müssen, sondern gegenseitige Befriedung und zugleich befreundete Gesinnung, und so war denn auch, wie es scheint, der Sieg, den ein Staat über sich selbst erkämpft, nicht, wie es zuvor von uns geschah, für das Beste desselben anzusehen, sondern nur unter die notwendigen Übel zu rechnen. Denn das Erstere wäre gerade so als wenn jemand glaubte, der Leib befinde sich dann am besten wenn er im kranken Zustande der Reinigung durch ärztliche Mittel teilhaftig wird, und dagegen dem Zustand, in welchem er derselben überhaupt [E] nicht bedarf, gar keine Beachtung schenken würde, und ebenso dürfte denn auch keiner, welcher in der Weise sich die Wohlfahrt eines Staates oder auch eines einzelnen angelegen sein ließe, dass er dabei auf die auswärtigen Kriege sein erstes und einziges Augenmerk richtete, jemals ein tüchtiger Staatsmann oder ein sorgfältiger Gesetzgeber werden, indem ein solcher im Gegenteil die auf den Krieg bezüglichen Anordnungen vielmehr um des Friedens, nicht aber die auf den Frieden bezüglichen um des Krieges willen treffen muss.

KLEINIAS: Freilich scheint es mit dieser Behauptung, lieber Freund, offenbar seine Richtigkeit zu haben, trotzdem aber sollte es mich wundern, wenn nicht unsere gesetzlichen Einrichtungen und auch die in Lakedämon ihr ganzes Absehen auf den Krieg gerichtet hätten.

[\[629 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Das mag wohl sein, und wir brauchen uns darüber für jetzt auch durchaus nicht in einen heftigen Streit mit ihnen einzulassen, sondern wollen ruhig weiter untersuchen ob wir ganz auf dasselbe wie sie das Bemühen richten. Möget ihr nur mich in dieser Untersuchung begleiten. Wir wollen nämlich den Tyrtäos auftreten lassen, der zwar von Geburt ein Athener war, aber ein Mitbürger von den Landsleuten unseres Megillos hier wurde, und der wahrlich vor allen Menschen auf kriegerische Tugenden Wert legte, wie aus seinen eigenen Worten hervorgeht:

*„Nimmer gedächt' ich im Lied, nie achtet' ich irgend
den Mann auch“,*

[B] möchte er auch der reichste von allen Menschen sein oder viele gute Eigenschaften, und dabei zählt er fast alle auf, besitzen, welcher nicht im Kriege sich stets als der Tüchtigste zeigte. Denn diese Verse hast auch du, Kleinias, wohl schon gehört, dem Megillos hier aber, glaube ich, sind die Ohren ganz voll davon.

MEGILLOS: Freilich.

KLEINIAS: Sind sie doch in der Tat auch zu uns von Lakedämon herübergekommen.

DER ATHENER: Wohlan denn, so wollen wir jetzt gemeinschaftlich den Dichter etwa folgendermaßen befragen: Tyrtäos, du göttlichster [C] der Dichter, wohl scheinst du uns weise und trefflich zu sein, da du die, welche sich im Kriege hervortun auf eine ausgezeichnete Weise verherrlicht hast, und darum glauben denn auch ich und Megillos da und hier Kleinias, der Knosier, gar sehr hierin mit dir übereinzustimmen, jedoch ob wir dabei auch dieselben Leute meinen, oder nicht, das möchten wir genau erfahren. Sage uns also, ob auch du, gleichwie wir, zwei Arten des Krieges bestimmt unterscheidest oder wie? Darauf, denke ich, würde uns dann auch ein viel schlechterer Mann als Tyrtäos die richtige Antwort erteilen, dass wirklich deren zwei sind, die eine, [D] welche wir alle Aufruhr nennen, von allen Kriegen gerade der grimmigste, wie wir dies jetzt eben bemerkt haben, und als die andere Art des Krieges werden wir alle, denke ich, denjenigen hinstellen, welchen wir bei eingetretener Zwistigkeit gegen auswärtige Feinde und fremde Völker führen und der um vieles milder als der erstere ist.

KLEINIAS: Unzweifelhaft.

DER ATHENER: Wohlan denn, Tyrtäos, welcherlei Männer meinstest du denn bei deinem Lobe und in welchem von beiderlei Kriegen sollen sie sich auszeichnen die du so gewaltig verherrlicht und dagegen alle andern getadelt hast? Allem Anschein nach in dem gegen äußere Feinde. Wenigstens hast du in deinen Gedichten gesagt, du könntest denjenigen nicht leiden welcher nicht den Mut hat

*[E] „wenn er das strömende Blut und den Mord nicht wagte zu schauen
und mit den Waffen sich nicht stürzt' in der Feinde Gewühl.“*

Demnach dürfen wir also wohl sagen: du deinerseits, Tyrtäos, lobst vor allem diejenigen, welche sich in einem Kriege mit Fremden und Auswärtigen hervortun. Nicht wahr, er würde dies bejahen und zugestehen?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Wir aber behaupten, dass wenn dies auch treffliche Männer sind, doch diejenigen [\[630 St.2 A\]](#) noch trefflicher, und zwar um vieles, welche in dem größten aller Kriege sich als die Tüchtigsten kund getan haben, und auch wir haben einen Dichter zum Zeugen, den Theognis, einen Bürger von Megara auf Sikilien, welcher singt:

*„Wert ist, dass Gold und Silber ihn aufwägt wer da
in Zeiten schwerer Entzweigungen dir, Kyrnos, die Treue bewahrt.“*

Von einem Solchen nun behaupten wir, dass er sich in einem schwierigeren Kriege um gar vieles trefflicher zeigt als der treffliche Mann des Tyrtäos, und zwar ungefähr um so viel als Tapferkeit, wenn sich Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit mit ihr vereinigen, von höherem Werte ist als [B] die bloße Tapferkeit. Denn treu und rein in Zeiten des Aufruhrs wird er niemals dastehen können, ohne den Besitz der gesamten Tugend, aber „wohl ausschreitend“ Stand zu halten und dem Tode im Kampfe zu trotzen, das wissen in dem Kriege, von welchem Tyrtäos spricht, auch von den Söldnern gar viele, die doch meistens, und mit Ausnahme von sehr wenigen, verwegen, ungerecht, übermütig und so ziemlich die Unverständigsten von allen Kriegern sind. Und worauf läuft nun diese unsere gegenwärtige Erörterung für uns hinaus und was will sie uns dadurch klar machen, dass sie diesen Gegenstand zur Sprache bringt? Offenbar dies, dass auch euer von Zeus unterrichteter Gesetzgeber und [C] er vor allen, aber auch jeder andere, der nur irgendetwas taugt, sein Hauptaugenmerk auf nichts anderes als auf die Erzeugung der größten unter den Tugenden bei seiner jedesmaligen Gesetzgebung gerichtet hat und richten wird. Diese

aber ist, wie Theognis sagt, Treue und Zuverlässigkeit in Gefahren, die man auch vollkommene Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit nennen mag. Die Tugend aber welche Tyrtäos am meisten gepriesen hat ist zwar schön und lobenswert und ist vom Dichter den Zeitverhältnissen gemäß verherrlicht worden, dennoch aber gebührt ihr in der Zahl der Tugenden nach dem Range ihres Wertes erst die vierte Stelle.

KLEINIAS: Aber, Freund, [D] unseren Gesetzgeber sollen wir zu den letzten Gesetzgebern heruntersetzen?

DER ATHENER: Nicht ihn, mein Bester, sondern uns selbst, wenn wir glauben wollten, dass Lykurgos und Minos die hier sowie in Lakedämon bestehenden gesetzlichen Einrichtungen vorzugsweise mit Rücksicht auf den Krieg getroffen hätten.

KLEINIAS: Aber wie hätten wir denn sagen sollen?

DER ATHENER: So wie es nach meiner Ansicht das Wahre und Gerechte ist zu sprechen für diejenigen, welche über eine von einer Gottheit eingegebene Staatsverfassung eine Unterredung führen, nämlich nicht, dass er bei seiner Gesetzgebung einen Teil der Tugend, und zwar den geringsten, [E] sondern, dass er die ganze Tugend bei ihr im Auge hatte, indem man dabei die Satzungen solcher Gesetzgeber nach Gattungen geordnet in Betracht zieht, und zwar nicht nach den Gattungen welche die Leute heutigen Tages bei ihren Gesetzesvorschlägen aufzusuchen pflegen. Denn heutzutage setzt sich ein jeder das, was er gerade braucht, dabei zum Ziele, der Eine die Gesetze über Erbschaften und Erbtöchter, der Andere die über Injurien, noch andere tausenderlei anderes von der Art. Wir aber behaupten, dass eine Untersuchung über Gesetze nur so richtig [\[631 St.2 A\]](#) angestellt werden könne wie wir sie jetzt eben begonnen haben. Und ich freue mich gar sehr über den von dir genommenen Ausgangspunkt deiner Auseinandersetzung über diesen Gegenstand, denn es ist ganz recht, dass man von der Tugend beginnt und sie als den Zweck der Gesetzgebung hinstellt, dass du aber von eurem Gesetzgeber behauptetest er habe bei der seinen alles nur auf einen Teil der Tugend und noch dazu auf den geringsten, bezogen, darin schienst du mir Unrecht zu haben, und ich fand mich dadurch [B] zu meiner ganzen soeben vorgebrachten Einwendung veranlasst. Willst du nun, dass ich dir mitteile wie ich dich deine Bestimmungen gewünscht hätte treffen zu hören?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Freund, du hättest sagen sollen: Die Gesetze der Kreter stehen nicht umsonst unter allen Hellenen vorzüglich in Ansehen. Denn sie haben die rechte Beschaffenheit, um die, welche sie befolgen, glücklich zu machen. Sie verschaffen ihnen nämlich alle Güter. Es gibt aber Güter von zweierlei Art, menschliche und göttliche, [C] und zwar hängen von den göttlichen die menschlichen ab, und wenn jemandem die größeren zu Teil geworden sind, so besitzt er eben damit auch die kleineren, wo aber nicht, so entbehrt er beider. Folgendes aber sind die kleineren. Obenan steht die Gesundheit, den zweiten Rang nimmt die Schönheit, den dritten die Stärke zum Laufen und zu allen anderen körperlichen Bewegungen, den vierten endlich der Reichtum, und zwar nicht der blinde, sondern der scharf sehende ein, nämlich der, welcher sich der Leitung der Weisheit überlässt. Eben diese letztere nun steht wiederum unter den göttlichen Gütern an erster Stelle, das Zweite aber nach der Vernunft ist [D] eine besonnene und maßvolle Beschaffenheit der Seele, aus beiden im Verein mit der Tapferkeit dürfte sodann als Drittes die Gerechtigkeit hervorgehen, und das Vierte ist die Tapferkeit. Alle diese letzteren Güter sind nun von Natur jenen ersteren vorangestellt, und daher muss ihnen auch der Gesetzgeber die gleiche Stellung einräumen.

Hierauf aber muss er die Bürger belehren, dass alle anderen ihnen vorgeschriebenen Anordnungen die Erwerbung von beiderlei Gütern zum Zwecke haben, dass aber unter diesen selbst die menschlichen auf die göttlichen, und diese letzteren insgesamt auf ihre Führerin, die vernünftige Erkenntnis, hinzielen. Er muss [E] hinsichtlich der gegenseitigen Eheverbindungen und der Erzeugung und Erziehung der Kinder, der männlichen sowohl als der weiblichen, auf eine richtige Verteilung von Ehre und Unehre Bedacht nehmen, und zwar dergestalt, dass sich die Erziehung nicht bloß auf das Jugendalter, sondern auch über die, welche bereits in den Jahren

voranschreiten, bis ins Greisenalter hinein erstreckt, muss in allen ihren Verhältnissen, mit steter Beobachtung und Überwachung ihrer Leiden und Freuden und der Richtung ihrer gesamten Begierden und Neigungen, [\[632 St.2 A\]](#) Lob und Tadel durch die Gesetze selbst nach Gebühr verteilen. Desgleichen in Hinsicht auf Zorn und Furcht und alle durch Unglück hervorgerufenen Erschütterungen der Seele und die Beschwichtigung derselben durch glückliche Ereignisse, sowie über alle Gemütszustände, welche beim Menschen in Krankheiten, Kriegsnoten, Armut oder auch den entgegengesetzten Verhältnissen hervorgerufen werden, über dies alles muss er lehren und bestimmen, ob und was in ihrer Verfassung jedesmal Löbliches und Tadelnswertes sei. [B] Sodann muss der Gesetzgeber die Erwerbs- und Besitzverhältnisse der Bürger, auf welche Weise sie auch immer gemacht werden, und den dadurch unter ihnen entstehenden, bald freiwilligen und bald unfreiwilligen, gegenseitigen Verbindlichkeiten, überwachen und auf Recht und Unrecht dabei sehen, um zu entscheiden, wer es hat und wer es nicht hat, und denen welche den Gesetzen willig Gehorsam leisten ehrende Auszeichnungen, den Ungehorsamen aber festgesetzte Strafen zu erteilen, bis er denn, nachdem er so die ganze Staatsverfassung bis zu Ende durchlaufen, noch dies [C] ins Auge fasst, wie es mit den Begräbnissen der Toten gehalten werden soll und welche Ehren man ihnen erweisen muss, und nachdem auch dies noch geschehen ist, wird er Wächter für alle diese Gesetze bestellen, welche teils durch Erkenntnis, teils durch richtige Vorstellung diesem Amte gewachsen sind, damit Vernunft dies alles zusammenhalte und es als Folge der Besonnenheit und Gerechtigkeit und nicht des Reichtums oder der Ehrsucht erscheinen lasse. So, ihr Freunde, hätte ich gewünscht, [D] dass ihr mir dargetan hättet, und wünsche es auch noch, dass ihr mir dartun möchtet, in wie fern in den dem Zeus und dem pythischen Apollon zugeschriebenen Gesetzen, welche euch Minos und Lykurgos gaben, dieses alles enthalten und dergestalt geordnet, dass es für den erkennbar sei, welcher im Gesetzeswesen durch Theorie oder auch einige Praxis erfahren ist, wenn es auch für uns andere nicht in die Augen fällt.

KLEINIAS: Wie müssen wir denn, lieber Freund, jetzt weiter von der Sache reden?

DER ATHENER: Zunächst müssen wir wieder, wie es mir scheint, die auf die Tapferkeit gerichteten Einrichtungen durchgehen, wie wir bereits den Anfang dazu gemacht haben, sodann wollen wir eine andere [E] und wieder eine andere Gattung der Tugend abhandeln, wenn es euch recht ist, und zwar wollen wir dabei die Art wie wir jene erstere Tugend in Betracht gezogen haben uns zum Muster nehmen und ebenso auch alle anderen besprechen, zur anregenden Unterhaltung auf unserer Wanderung. Nachdem wir so die gesamte Tugend durchgegangen sind, wollen wir, so Gott will, dartun, inwiefern alle soeben von uns erwähnten Punkte der Gesetzgebung auf sie hinzielen.

KLEINIAS: Wohl gesprochen, [\[633 St.2 A\]](#) und so versuche denn zuerst uns die des Zeus, deren Lobredner hier unser Kleinias ist, der Beurteilung zu unterwerfen.

DER ATHENER: Ich werde es tun, aber zugleich auch die in deinem und in meinem eigenen Lande, denn an dieser Untersuchung soll jeder von uns seinen Anteil haben. Ihr sagt also, dass die gemeinschaftlichen Mahlzeiten und öffentlichen Leibesübungen für den Zweck des Krieges vom Gesetzgeber eingeführt worden sind?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Auch noch ein Drittes und Viertes? Denn so werden wir vielleicht abzählen müssen auch bei den anderen Teilen der Tugend oder wie man sie [B] sonst nennen mag, wenn man damit nur wirklich deutlich macht was man meint.

MEGILLOS: Wohl denn, als Drittes, würde ich und jeder Lakedämonier behaupten, führte er die Jagd ein.

DER ATHENER: Versuchen wir auch noch ein Viertes und Fünftes anzuführen, wenn wir können.

MEGILLOS: So will ich denn versuchen auch noch ein Viertes anzugeben, nämlich die Übungen im Aushalten von Schmerzen, wie sie gar oft bei uns angestellt werden, teils durch Faustkämpfe miteinander, teils durch gewisse Raubzüge, bei denen man sich jedesmal einer tüchtigen Tracht

Schläge aussetzt. Dazu [C] kommt dann noch die sogenannte Krypteia, bei welcher es erstaunlich viele Beschwerden auszuhalten gibt, verbunden mit der Gewöhnung winterlichen Barfußgehens und Schlafens auf dem bloßen Erdboden und der, ohne fremde Aufwartung ganz sich selbst zu bedienen, indem man bei Tag und bei Nacht durch das ganze Land umherstreifen muss. Und nicht minder arg ist, was man in den Gymnopädien bei uns auszustehen hat, indem man mit der Gewalt der erstickenden Sommerhitze kämpfen muss, und noch gar vieles andere, so dass jedesmal, wer dieses alles einzeln durchgehen wollte, [D] fast kein Ende finden würde.

DER ATHENER: Wohlgesprochen, lakedämonischer Gastfreund! Aber, sage, als was werden wir die Tapferkeit bezeichnen? Etwa bloß so einfach als einen Kampf gegen Furcht und Schmerzen? Oder auch gegen Begierden und Lüste und die Macht jener schmeichlerischen Reize, welche auch die Herzen derer, die sich erhaben dünken, [E] weich wie Wachs machen?

MEGILLOS: Ich denke, gegen beides zusammen.

DER ATHENER: Wenn wir uns nun des Vorigen erinnern, so sagte unser Kleinias, dass eine Stadt und ein einzelner Mensch sich selbst unterliegen könne. Nicht wahr, knosischer Gastfreund?

KLEINIAS: Ja, gewiss.

DER ATHENER: Wollen wir nun bloß den, welcher den Schmerzen, oder auch den, welcher den Lüsten erliegt, als feige, und zwar gerade diesen als den Feigeren, bezeichnen?

KLEINIAS: Mir wenigstens scheint es so, und es sagen auch wohl wir alle vielmehr von dem, welcher von den Lüsten überwältigt wird, dass dieser auf eine schmähhchere Weise sich selber unterlegen sei, als von dem, welcher den Schmerzen nicht Stand zu halten vermochte.

DER ATHENER: Und der vom Zeus und der vom pythischen Gott [\[634 St.2 A\]](#) unterrichtete Gesetzgeber haben nun doch wohl nicht eine hinkende Tapferkeit durch ihre Gesetze zu fördern gesucht, welche nur nach der linken Seite hin Widerstand zu leisten vermöchte, nach der rechten aber, gegen alles Reizende und Schmeichelnde, nicht, sondern vielmehr eine solche die nach beiden Seiten hin stark wäre?

KLEINIAS: Ich wenigstens glaube es.

DER ATHENER: So will ich denn wieder fragen: was für Einrichtungen habt ihr in euren beiderseitigen Staaten, welche, indem sie euch die Genüsse kosten lassen und sie, gerade wie vorhin die Schmerzen, nicht fliehen heißen, sondern mitten in dieselben hineinführen, euch durch Zwang [B] dazu nötigen und durch ausgesetzte Preise dazu überreden derselben Herr zu werden? Ich frage, wo ist ein Gleiches in Bezug auf die Genüsse in euren Gesetzen angeordnet? Nennt mir die Veranstaltung, welche bei euch auch darauf hinwirkt gleich sehr gegen Schmerz wie gegen Lust dieselben tapferen Männer zu werden, die da siegen wo es sich zu siegen gebührt und nimmer den Feinden die einem jeden am nächsten und gefährlichsten sind unterliegen?

MEGILLOS: Auf die gleiche Weise, Freund, wie ich dir eine Menge von gesetzlichen Anordnungen zur Bekämpfung des Schmerzes [C] zu nennen im Stande war, möchte ich freilich in Beziehung auf die Lust schwerlich ausgerüstet sein, soweit man bedeutende und augenfällig hervortretende Stücke der Gesetzgebung dabei im Sinne hat, minder bedeutende aber dürfte ich vielleicht anzuführen vermögen.

KLEINIAS: Und wahrlich auch ich vermöchte schwerlich in den kretischen Gesetzen in gleichem Maße so etwas aufzudecken.

DER ATHENER: Ihr besten aller Gastfreunde, das nimmt mich auch gar nicht Wunder. Gesetz aber auch, dass einer von uns, in dem Bestreben zugleich das Wahre und Beste zu finden, etwas an der heimischen Gesetzgebung der anderen zu tadeln hat, so wollen wir das gegenseitig nicht übel aufnehmen, sondern es [D] einander zugutehalten.

KLEINIAS: Wohl gesprochen, athenischer Gastfreund, so muss man es machen.

DER ATHENER: Es würde auch, lieber Kleinias, Männern von unserem Alter das Gegenteil übel anstehen.

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Ob man nun freilich mit Recht, sei es an der lakedämonischen oder der kretischen Verfassung, etwas aussetzen könne ist eine andere Frage, aber die Urteile, welche insgemein über sie gefällt werden, dürfte ich wahrscheinlich besser als ihr beide angeben können, und so gut es auch sonst schon mit euren gesetzlichen Einrichtungen bestellt sein mag, so gehört doch eines eurer Gesetze zu dem was das allerhöchste [E] Lob verdient, nämlich das, welches allen jungen Leuten verbietet den Vorzügen oder Mängeln der bestehenden Einrichtungen nachzuforschen, vielmehr ihnen befiehlt, mit einer Stimme und aus einem Munde einhellig zu bekennen, dass alles, als eine Satzung von Göttern, im besten Zustande sei, und wenn etwa einer anders spräche, so solle jeder, der es höre, es schlechterdings nicht dulden, wenn dagegen einer eurer Greise etwas auszusetzen hat, so solle er einem der Staatsoberhäupter und Altersgenossen ohne Beisein eines Jüngeren derartige Bemerkungen mitteilen.

KLEINIAS: Du sprichst vollkommen wahr, Freund, und hast, wie mich dünkt, obwohl du doch nicht mit unserm Gesetzgeber [\[635 St.2 A\]](#) selbst verkehren konntest, trotzdem, als wärest du ein Seher, die Absicht, welche jener damals als er diese Verordnung gab bei derselben hatte, jetzt treffend gedeutet und durchaus richtig kund gegeben.

DER ATHENER: Sind wir nun aber nicht gegenwärtig ohne alle Gesellschaft von jüngeren Männern und begehen daher unsererseits keinen Fehltritt, wenn wir uns allein unter uns hierüber unterreden, sondern folgen damit nur der unserem Alter vom Gesetzgeber erteilten Erlaubnis?

KLEINIAS: So ist es, und du brauchst daher auch durchaus nicht zurückzuhalten mit deinem Tadel gegen unsere Gesetzgebung. Ist es doch keine Unehre zu erkennen, dass etwas nicht so ist wie es sein sollte, sondern wenn man die Belehrung ohne Ärger und vielmehr [B] mit Wohlwollen aufnimmt, so wird man dadurch zur Verbesserung hingeführt.

DER ATHENER: Gut. Ich werde mich indessen trotzdem nicht irgendwie tadelnd über eure Gesetze aussprechen bevor ich sie möglichst genau untersucht habe, sondern euch nur meine Bedenken vorlegen. Denn euch allein unter allen Griechen und Nichtgriechen, soweit unsere Kunde reicht, hat der Gesetzgeber die gesetzliche Verpflichtung auferlegt der größten Genüsse und Freuden zu entbehren und sie euch zu kosten verboten, hinsichtlich alles dessen dagegen was Schmerz und Furcht einflößt, wie wir es so eben durchgegangen haben, war er [C] der Ansicht dass wer solches von Kindheit auf fortwährend flieht, dann wenn er einmal durch unvermeidliche Umstände gezwungen würde Mühseligkeiten, Gefahren und Schmerzen zu bestehen, auch vor denen, die in ihrem Ertragen geübt seien, fliehen und ihr Sklave werden würde. Ebenso nun, meine ich, hätte derselbe Gesetzgeber auch von den Genüssen denken und so bei sich selber sprechen müssen, wenn unsere Bürger von Kindheit auf die größten Reize des Lebens gar nicht kennen gelernt haben, so haben sie auch keine Übung darin mitten im Genusse standhaft zu bleiben und sich durch das Wohlbehagen, mit welchem sie sich in demselben ergehen, zu nichts Schändlichem [D] zwingen zu lassen, und so wird ihnen das Gleiche begegnen wie denen, welche der Furcht erliegen, sie werden auf eine andere und noch viel schimpflichere Weise Sklaven derer werden, welche die Fähigkeit erworben haben im Genusse fest zu bleiben, oder auch derer, die im Besitz alles dessen sind was zum Wohlleben erforderlich ist, und das sind zuweilen Leute von der niedrigsten Art, und so werden sie eine halb sklavische und halb freie Seele besitzen, und nicht verdienen wirklich schlechthin tapfer und frei genannt zu werden. Seht nun zu, ob etwas von diesen meinen gegenwärtigen Bemerkungen euch zuzutreffen scheint.

KLEINIAS: Es kommt uns freilich [E] beim ersten Anhören einigermaßen so vor, allein über so wichtige Dinge sofort leichthin Glauben zu schenken möchte denn doch wohl eher jüngeren und unverständigeren Leuten zukommen.

DER ATHENER: Wenn wir aber nun das zunächst hieran sich Anschließende erörtern von dem was wir uns vorgenommen haben, lieber Kleinias und du, lakedämonischer Gastfreund, so haben wir nach der Tapferkeit die Besonnenheit zu besprechen. Was werden wir da nun in euren Staaten vorzüglicheres finden als in den planlos verwalteten, [\[636 St.2 A\]](#) sowie eben jetzt in Ansehung des Krieges?

MEGILLOS: Das ist nicht so leicht zu sagen.

KLEINIAS: Indessen scheinen doch die gemeinsamen Mahlzeiten und die öffentlichen Leibesübungen glücklich für beide Tugenden bestimmt zu sein.

DER ATHENER: Es scheint in der Tat, ihr Freunde, seine Schwierigkeiten zu haben, dass irgendeine Staatseinrichtung die grundlegenden Ansichten mit ihrer Ausführung in Übereinstimmung zu halten vermöge. Vielmehr scheint dies gerade so unmöglich zu sein als einem jeden Körper eine bestimmte [B] Lebensweise vorzuschreiben, bei welcher nicht Ein und Dasselbe mit dem Nützlichen sich ihm nicht bald Schädliches erwiese. So schaffen denn auch in diesem Falle die öffentlichen Leibesübungen und gemeinsamen Mahlzeiten zwar sonst den Staaten vielerlei Nutzen, wie es denn auch zur Zeit der Fall ist, in Beziehung auf Aufstände aber sind sie gefährlich, wie es sich bei den Milesiern, Böotiern und Thuriern gezeigt hat. Und ferner scheint auch diese alte Einrichtung die Natur durch die Sitte verkehrt zu haben, nämlich denjenigen Lebensgenuss, welcher nicht bloß den Menschen, sondern auch den Tieren naturgemäß ist, und davon könnte man wohl [C] auf eure Staaten die erste Schuld schieben und auf alle diejenigen welche sich vorzugsweise der Turnübungen befleißigen. Mag man nämlich diese Sache im Scherz oder im Ernst betrachten, so ist doch daran festzuhalten, dass der Genuss welchen die geschlechtliche Vereinigung eines Mannes und eines Weibes zum Zwecke der Zeugung mit sich bringt, uns den Ordnungen der Natur gemäß verliehen, dagegen die Gemeinschaft der Männer mit Männern oder der Weiber mit Weibern naturwidrig und bei denen, die zuerst dergleichen sich erfrecht haben, aus Maßlosigkeit im Genusse hervorgegangen ist. Alle aber legen wir den Kretern die Erfindung der Erzählung vom Ganymedes zur Last. Weil nämlich bei ihnen der Glaube herrscht, [D] ihre Gesetze seien ihnen vom Zeus gegeben, so hätten sie auch diese für Zeus so verhängliche Fabel hinzugesetzt, um so nach dessen eigenem Vorbilde auch diese Lust genießen zu können. Doch mag es mit dieser Sage stehen wie es will, wenn Menschen an die Aufrichtung von Gesetzen denken, so haben sie dabei fast ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Freuden und Schmerzen zu richten, wie sie im öffentlichen Leben so wie in den Gemütern der Einzelnen, für sich genommen, erzeugt werden. Denn diese beiden Quellen hat die Natur fließen lassen, und wer aus ihnen schöpft, wo, wann und so viel als er darf, der ist glücklich, [E] mag es nun ein Staat oder ein Privatmann oder überhaupt irgend ein lebendiges Wesen sein, wer es aber auf eine unverständige Weise und zugleich zur Unzeit tut, dessen Leben wird im Gegenteil unglücklich sein.

MEGILLOS: Das klingt alles recht schön, lieber Freund, und Verlegenheit bemächtigt sich unser, was wir darauf antworten sollen. Gleichwohl scheint mir unser lakedämonischer Gesetzgeber mit Recht geboten zu haben die Genüsse zu fliehen, und die Gesetze in Sparta, die knosischen mag hier unser Kleinias, wenn er will, vertreten, welche sich auf sie beziehen, scheinen mir [\[637 St.2 A\]](#) von allen in der Welt am trefflichsten bestellt zu sein. Denn das, wodurch die Menschen am meisten in die größten Lüste und Ausschweifungen und auf Torheiten jeder Art verfallen, hat unser Gesetzgeber aus dem ganzen Staate verbannt, und weder auf dem Lande noch in den Städten, soweit die Obhut Spartas reicht, wirst du Trinkgelage noch alles was in ihrem Gefolge ist und nach Möglichkeit den Reiz zu allen Lüsten in sich trägt, erblicken, und es ist keiner von uns, der nicht, wenn er einem trunken Herumschwärmenden begegnete, ihn auf der Stelle züchtigen würde, und nicht einmal die Dionysien selbst würde ein solcher zum Vorwande nehmen können um von dieser Strafe [B] befreit zu werden, während ich bei euch an diesem Feste einmal ganze Wagen voll Betrunkener habe umherfahren sehen. Ebenso sah ich aber auch in Tarent, das doch unsere Kolonie ist, die ganze Stadt bei den Dionysien betrunken. Bei uns dagegen kommt nie etwas der Art vor.

DER ATHENER: Mein lakdedämonischer Gastfreund, manches ist löblich, so lange eine gewisse Enthaltbarkeit damit verbunden ist, was, wenn diese nachlässt, um so verächtlicher wird, und so könnte denn auch leicht einer von unseren Landsleuten zu unserer Verteidigung dich damit fassen, dass er auf die Zügellosigkeit der Weiber [C] bei euch hinwies. In Tarent nun und bei uns so gut wie bei euch pflegt, wie ich glaube, auf den Tadel aller solcher Gewohnheiten die gleiche Antwort gegeben zu werden, um es zu rechtfertigen, dass sie gar nicht verkehrt, sondern

ganz in der Ordnung sind, denn ein jeder wird einem Fremden, wenn er sich über das Ungewohnte dessen was er erblickt wundert, erwidern: Wundere dich nicht, Freund, denn bei uns ist das Sitte, bei euch aber in Beziehung auf denselben Gegenstand vielleicht ein anderes. Wir indessen, liebe Freunde, wollen ja nicht darüber reden was alle anderen Menschen, sondern was die Gesetzgeber selbst richtig oder verkehrt machen, und wir müssen uns daher noch über die Trunkenheit [D] überhaupt besprechen, denn es ist keine unwichtige Sache um dieselbe und sie richtig anzusehen, dazu bedarf es eines nicht gewöhnlichen Gesetzgebers. Und zwar meine ich nicht, ob man überhaupt Wein trinken solle oder nicht, sondern gerade die Trunkenheit selbst, nämlich ob man sie zulassen solle, wie die Skythen und Perser, desgleichen auch die Karthager, Kelten, Iberer und Thraker, welches doch auch lauter kriegerische Völker sind, oder es so machen wie ihr. Ihr nämlich, wie du behauptest, enthaltet euch derselben gänzlich, [E] die Skythen und Thraker dagegen, bei denen Männer und Weiber bei jeder Gelegenheit ungemischten Wein trinken und sich die Kleider mit demselben begießen, glauben damit einen schönen und beseligenden Brauch in Übung gebracht zu haben, und die Perser geben sich außerdem auch noch allen anderen Sinnengenüssen hin, die ihr verwerft, nur dass sie mehr dabei Maß halten als jene.

[\[638 St.2 A\]](#) MEGILLOS: Mein Bester, wir schlagen aber auch alle diese Völker in die Flucht, sobald wir die Waffen in die Hände nehmen.

DER ATHENER: Sage das nicht, mein Guter! Denn es hat schon viele Niederlagen und Siege gegeben, und wird sie geben, deren Grund nicht zu Tage liegt. Gewinn und Verlust von Schlachten können wir daher nie als ein sicheres, sondern nur als ein zweifelhaftes Kennzeichen guter oder schlechter Staatseinrichtungen geltend machen. Es ist nun einmal so, dass die kleineren Staaten von den größeren im Kampfe besiegt und unterworfen werden, von den Syrakusern die Lokrer, [B] deren öffentliche Einrichtungen unter allen in jener Gegend sich des besten Rufes erfreuen, ferner die Keer von den Athenern, und so könnten wir noch tausend andere ähnliche Beispiele finden. Vielmehr wollen wir jede solcher Einrichtungen und Bräuche rein für sich betrachten und uns so selber zu überzeugen suchen, Siege und Niederlagen aber für jetzt außer Betracht lassen und vielmehr einfach sagen: ein solcher Brauch ist empfehlenswert und ein solcher nicht. Doch zunächst hört mich noch erst darüber ein wenig an, wie man bei der Aufsuchung des Vorteilhaften und Nachteiligen in solchen Dingen verfahren muss.

MEGILLOS: Wie meinst du also?

DER ATHENER: [C] Es scheinen mir alle, welche eine öffentliche Einrichtung dergestalt zum Gegenstand ihrer Erörterung machen, dass sie dieselbe gleich, so wie sie nur genannt ist, zu tadeln oder zu loben unternehmen, keineswegs nach Gebühr zu verfahren, sondern es gerade so zu machen als ob jemand, dem man den Käse als eine gute Speise empfohlen, sofort widersprechen wollte, ohne erst darnach zu fragen, welche Wirkung er denn ausübt, noch auf welche Weise und von wem und womit zusammen und in welcher Beschaffenheit und bei welchem Befinden er zu sich genommen werden muss, gerade so, sage ich, machen wir allem Anscheine nach jetzt es auch in unserer Unterredung. Denn kaum [D] haben wir nur das Wort Trunkenheit aussprechen hören, da sind auch gleich die Einen von uns mit ihrem Tadel, die Anderen mit ihrem Lobe bei der Hand, und zwar beide mit gar seltsamen Gründen. Denn beiderseits stützen wir uns bei dem was wir empfehlen lediglich auf fremde Gewährsmänner, indem die Einen etwas Entscheidendes vorzubringen glauben, indem sie deren recht viele, die Anderen, indem die den Umstand anführen, dass wir diejenigen, bei denen die in Rede stehende Gewohnheit nicht gilt, als siegreiche Krieger erblicken, und gegen diesen Umstand werden dann auch wieder Einwendungen erhoben. Wenn wir nun auf diese Weise auch jede sonstige gesetzliche Einrichtung durchgehen wollten, so würde das gar nicht [E] nach meinem Sinne sein. Vielmehr will ich auf eine andere Weise, welche mir die richtige zu sein scheint, gleich über das Vorliegende, ich meine die Trunkenheit, reden, um zu versuchen ob ich euch nicht etwa so ein sicheres Verfahren zur Entscheidung aller ähnlichen Streitfragen zu zeigen vermöchte, da im Übrigen wohl tausend und aber tausend Völker mit euren beiden Staaten hierüber uneins sind und sich mit ihnen in einen Wortkampf einlassen würden.

MEGILLOS: Ja, gewiss, wenn es ein solches gesichertes Verfahren in der Betrachtung solcher Gegenstände gibt, so dürfen wir [\[639 St.2 A\]](#) uns nicht weigern es uns angeben zu lassen.

DER ATHENER: Wir wollen also etwa auf folgende Weise untersuchen. Gesetzt, es lobte jemand die Ziegenzucht und den Gewinn, den dieses Tier abwerfe, ein anderer aber, welcher Ziegen ohne Hirten weiden und in angebauten Ländereien Schaden anrichten gesehen, spräche sich tadelnd über sie aus und wollte überhaupt von keinem Zuchtvieh etwas wissen, weil er jedes entweder ganz ohne Wächter oder unter schlechten Hütern erblickt, glauben wir da, dass der Tadel eines solchen jemals begründet sei, was er auch immer betreffen möge?

MEGILLOS: Unmöglich.

DER ATHENER: Ist nun derjenige für uns zu Schiffe ein guter Hüter und Leiter der nur [B] das Schifferwesen versteht, gleichviel ob er seekrank wird oder nicht? Oder wie werden wir hierüber urteilen?

MEGILLOS: Nein, sondern diese Zugabe macht alle seine Kunst unnütz.

DER ATHENER: Und wie ist es mit einem Heerführer? Ist jemand geeignet dazu, wenn er nur das Kriegswesen versteht, sei es auch, dass er vor Feigheit, gleichsam wie der Andere seekrank, von der Trunkenheit der Furcht benebelt wird?

MEGILLOS: Wie könnte er!

DER ATHENER: Und wenn er nun gar zu seiner Feigheit zugleich nichts von der Sache verstünde?

MEGILLOS: Dann [C] taugt er vollends ganz und gar nichts und ist kein Führer für Männer, sondern vielmehr für eine gewisse Sorte von Weiber Ähnlichen.

DER ATHENER: Und wie steht es nun hiernach mit einem Lobredner oder Tadler irgendeiner Gemeinschaft, in deren Natur es liegt einen Leiter zu haben und die erst unter dessen Obhut eine nützliche Gemeinschaft werden wird? Angenommen, ein solcher Beurteiler hätte niemals eine Gemeinschaft von dieser Art unter richtiger Leitung in sich vereinigt gesehen, vielmehr stets entweder ganz ohne Vorsteher oder doch unter schlechten Vorstehern, glauben wir da, dass solcherlei Beobachtungen je zu einem treffenden Urteil über derartige Vereinigungen [D] im Lob oder Tadel führen werden?

MEGILLOS: Wie könnten sie! Haben doch die Beurteiler eine richtig gestaltete derartige Gesellschaft dann niemals gesehen noch ihr beigewohnt.

DER ATHENER: Wohlan denn. Haben wir nun nicht Zechgenossen und Trinkgelage auch als eine unter den vielen Gesellschaften zu betrachten?

MEGILLOS: Ganz gewiss.

DER ATHENER: Hat nun aber diese Gesellschaft jemals schon einer sich richtig gestalten sehen? Für euch zunächst ist es leicht darauf zu antworten, dass ihr so etwas [E] schlechterdings nie gesehen habt, da bei euch Trinkgesellschaften weder heimischer Brauch noch gesetzlich erlaubt sind. Ich für mein Teil aber habe zwar vielen und an vielen Orten beigewohnt und mich überdies beinahe nach allen erkundigt, habe aber doch kaum eine gesehen oder von einer gehört, welche ganz und gar sich auf die rechte Weise gestaltet hätte, sondern wenn ja, so doch nur in unwesentlichen und wenigen Stücken, die meisten aber waren, geradezu gesagt, in allen Stücken verfehlt.

KLEINIAS: Wie meinst du denn das, Freund? Drücke dich noch etwas deutlicher aus. Denn wir unsererseits würden, weil wir, wie du bereits bemerktest, keine Erfahrung in diesen Dingen haben, [\[640 St.2 A\]](#) auch selbst, wenn wir einer solchen Gesellschaft beiwohnten, doch schwerlich sofort das Richtige und das Verkehrte an ihr erkennen.

DER ATHENER: Das trifft wohl zu, und so versuche denn es durch meine Angaben kennen zu lernen. So viel begreifst du doch, dass in allen Zusammenkünften und Versammlungen zur richtigen Ordnung ein Mitglied in allem, was daselbst unternommen wird, den Vorsitz über die übrigen führen muss?

KLEINIAS: Wie sollte ich nicht?

DER ATHENER: Auch behaupteten wir soeben, dass der Befehlshaber von Kriegerern ein tapferer Mann sein müsse.

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Der Tapfere aber wird doch wohl durch Gefahren weniger in Verwirrung gebracht als der Feige?

KLEINIAS: Auch das ist so.

DER ATHENER: Wenn es nun möglich [B] wäre, einen schlechterdings nichts Fürchtenden und durch nichts in Verwirrung zu setzenden Feldherrn an die Spitze eines Heeres zu stellen, würden wir dies nicht auf jede Weise ins Werk zu setzen suchen?

KLEINIAS: Ganz gewiss.

DER ATHENER: Nun sprechen wir aber nicht von einem solchen, welcher ein Heer beim Zusammentreffen von Feinden mit Feinden im Kriege anführen, sondern von einem solchen, welcher im Frieden eine freundschaftliche Zusammenkunft von Freunden [C] leiten soll.

KLEINIAS: Richtig.

DER ATHENER: Es ist nun aber eine solche Zusammenkunft, wenn es in ihr bis zur Trunkenheit kommt, nicht ohne Verwirrung und Händel. Nicht wahr?

KLEINIAS: Wie sollte sie? Ich glaube, gerade im Gegenteil.

DER ATHENER: Wird es also nicht zunächst auch für eine solche Gesellschaft überhaupt eines Leiters bedürfen?

KLEINIAS: Gewiss, für keine andere so sehr.

DER ATHENER: Muss man nun nicht zu einem solchen Leiter möglichst einen Mann erwählen der sich selber nicht in Verwirrung setzen lässt?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Auch muss er doch wohl, sollte ich denken, in die Verhältnisse der ganzen Gesellschaft Einsicht haben, denn er soll [D] nicht bloß für die unter ihren Teilnehmern bereits bestehende Freundschaft wachen, sondern auch dafür sorgen wie sie durch die gehaltene Zusammenkunft noch vermehrt werden könne.

KLEINIAS: Sehr wahr.

DER ATHENER: Also wird man Zechern einen nüchternen und einsichtigen Mann zum Vorsteher setzen müssen, und nicht einen von umgekehrten Eigenschaften. Denn unter Berauschten würde ein selbst Berauschter und jugendlich unüberlegter Vorsteher von großem Glücke sagen können, wenn er nicht ein großes Unheil anrichtete.

KLEINIAS: Ja, von sehr großem.

DER ATHENER: Also, wenn einer auch dann, [E] wenn diese Zusammenkünfte in den Staaten sich möglichst richtig gestalteten, sie dennoch tadelte, weil er gegen die Sache selbst etwas einzuwenden hätte, so würde sein Tadel begründet sein, wenn er aber auf einen solchen Brauch nur deshalb schmäht, weil er den möglichen Missbrauch mit demselben treiben sieht, so ist fürs erste klar wie er gar nicht bemerkt, dass dies nicht die richtige Anordnung der Sache ist, fürs zweite, dass alles andere auf die gleiche Weise tadelnswert erscheint, wenn es ohne einen nüchternen Meister und Leiter vor sich geht. Oder siehst du nicht ein, dass ein Steuermann so gut wie jeder andere, [\[641 St.2 A\]](#) der irgendetwas, mag es nun ein Schiff oder ein Wagen oder ein Heer oder sonst was immer sein, zu leiten hat, alles zu Grunde richtet, wenn er betrunken ist?

KLEINIAS: Darin hast du vollkommen Recht, lieber Freund. Doch sage uns nun auch das weitere, welchen Vorteil uns denn nun jene richtige Anordnung der Trinkgelage verschaffen soll. Wenn nämlich, um bei den eben angeführten Beispielen zu bleiben, einem Heere die richtige Leitung zu Teil wird, so wird dadurch freilich für die, welche folgen, ein nicht geringer Vorteil, nämlich der Sieg gewonnen, und ähnlich ist es in allen angeführten Fällen, bei einem richtig

geleiteten Zechgelage aber, was soll bei dem großes für Privatleute [B] oder für den Staat herauskommen?

DER ATHENER: Und was können wir denn Großes anführen, das bei der angemessenen Erziehung eines einzelnen Knaben oder auch Unterweisung eines einzelnen Chores für den Staat herauskommt? Oder müssten wir nicht, wenn wir bloß hiernach gefragt würden, zugeben, dass aus der Erziehung eines Einzelnen dem Staate nur ein geringer Vorteil erwachsen könne? Wenn man aber im Allgemeinen darnach fragt, welchen großen Nutzen die richtige Erziehung dem Staate gewähre, so ist es nicht schwer darauf zu antworten, dass wohlerzogene Knaben einst tüchtige Männer werden und dann eben als solche sich nicht bloß [C] in allen anderen Stücken wohl verhalten, sondern namentlich auch die Feinde im Kriege besiegen dürften. Bringt nun hiernach gute Zucht und Erziehung auch Sieg, so dagegen der Sieg nicht selten das gerade Gegenteil von guter Zucht und Sitte mit sich. Denn durch erfochtene Siege sind schon Viele übermütig geworden und haben sich dann in Folge dieses Übermuts noch mit tausend anderen Lastern bedeckt, und gute Zucht hat sich noch nie als ein kadmeischer Sieg, Schlachtensiege aber haben sich oft den Menschen bereits als solche erwiesen und werden sich auch noch fernerhin erweisen.

KLEINIAS: [D] Es scheint, lieber Freund, als wolltest du behaupten, dass die Teilnahme an Trinkgesellschaften, wenn sie sich auf die richtige Weise gestalten, ein gut Teil zur Erziehung beitragen könne.

DER ATHENER: Warum auch nicht?

KLEINIAS: Kannst du nun aber auch der weiteren Anforderung entsprechen, nämlich zu zeigen, dass diese deine Behauptung richtig ist?

DER ATHENER: Dass sie richtig sich so verhalte, Freund, das vermöchte, da so viele hieran zweifeln, zu völliger Sicherheit nur ein Gott zu bringen. Wenn ich aber sagen soll was mir darüber scheint, so will ich es euch nicht vorenthalten, da wir doch einmal jetzt ein Gespräch über Gesetze und [E] Staatsverfassung in Angriff genommen haben.

KLEINIAS: Nun, das ist eben unser Wunsch, deine Ansicht über den gegenwärtigen streitigen Punkt kennen zu lernen.

DER ATHENER: Wohlan! Aber da wird es nötig sein, dass wir uns anstrengen, ihr, um die Sache aufzufassen, ich aber zu dem Versuche, sie euch in irgendeiner Weise deutlich zu machen. Zuvor jedoch hört Folgendes. Wir Athener stehen bei allen Griechen in dem Rufe gerne und viel zu reden, ihr Lakedämonier dagegen mit Worten zu kargen, und ihr Kreter euch mehr des Reichtums an Gedanken als an Worten zu befleißigen. [\[642 St.2 A\]](#) Ich muss mich daher in Acht nehmen die Meinung bei euch zu erwecken als sei ich weitläufig über eine Kleinigkeit, wenn ich das Zechen, eine unbedeutende Sache, in einer gar langen Erörterung behandle. Allein es steht hiermit so: die der Natur entsprechende Anordnung eines Trinkgelages kann schwerlich je eine deutliche und befriedigende Auseinandersetzung finden ohne dass man zugleich die richtige Beschaffenheit der Musik und musikalischer Bildung dabei abhandelt, und diese kann wiederum nicht begriffen werden ohne die der Erziehung und Bildung überhaupt, und dies alles erfordert gar lange Reden. Besinnet euch also, was wir tun, ob wir diesen Gegenstand für jetzt aufgeben und zu einem [B] anderen Punkt in der Gesetzgebung übergehen wollen.

MEGILLOS: Du weißt vielleicht nicht, athenischer Freund, dass meine Familie in öffentlicher Gastfreundschaft mit eurem Staate steht. Und da geht es nun wohl allen Söhnen solcher Häuser so: sobald sie nur hören dass sie zu einem anderen Staat im Verhältnisse öffentlicher Gastfreundschaft stehen, pflanzt sich ihnen allen in Folge dessen gleich von Jugend auf ein gewisses Wohlwollen gegen diesen Staat ein, gerade als wäre er neben ihrem eigenen Staate ihnen noch ein zweites Vaterland, und eben dies ist denn auch bei mir der Fall. Denn schon als Knabe habe ich, [C] wenn ich Knaben in den Tadel oder das Lob, welches die Lakedämonier gerade in irgend einem Stücke über die Athener aussprachen, einstimmen und sie sagen hörte: „Euer Staat, Megillos, hat uns manchmal gute und manchmal schlechte Dienste geleistet“, wenn ich dies hörte, so nahm ich bei solchen Gelegenheiten mich stets eurer gegen die Tadel eures Staates an

und hegte ein inniges Wohlwollen gegen euch, und auch jetzt noch macht es mir Freude attisch reden zu hören, und was man allgemein von den Athenern sagt, dass alle diejenigen von ihnen, welche tüchtig sind, es auch [D] in einem ausgezeichneten Grade seien, das scheint mir ein durchaus richtiger Ausspruch, denn sie allein sind es ohne Zwang durch Natur und durch göttliche Fügung. Meinetwegen magst du also getrost reden, so viel dir beliebt.

KLEINIAS: Und auch ich fürwahr, Freund, habe dir ein Wort zu sagen, welches du freundlich aufnehmen und daraus Mut schöpfen wirst zu reden so lange du willst. Du hast auch wohl schon gehört, dass hier einst ein gottbegeisterter Mann, Epimenides, lebte, welcher ein Verwandter meiner Familie war, und dass er zehn [E] Jahre vor den Perserkriegen auf Befehl des Orakels zu euch kam, gewisse vom Gott anbefohlene Opfer darbrachte und den Athenern, die in Furcht vor der Zurüstung der Perser schwebten, verkündete, dass dieselben vor zehn Jahren nicht anrücken und nach ihrem Anrücken unverrichteter Sache und in allen ihren Hoffnungen getäuscht wieder abziehen und mehr Schaden erleiden als anrichten würden. So sind denn also damals meine Vorfahren in ein gastfreundliches Verhältnis mit euch getreten, und seit dieser ganzen Zeit ist meine Familie und ich wohlwollend gegen euch [\[643 St.2 A\]](#) gesinnt.

DER ATHENER: Ihr eurerseits seid also, wie es scheint, zu hören bereit, und von meiner Seite ist der gute Wille vorhanden, wenn ihm auch das Vermögen nicht gleich kommt, und so muss denn der Versuch gewagt werden. Zunächst nun wollen wir zum Zwecke dieser unserer Erörterung das Wesen und den Wirkungskreis der Erziehung bestimmen. Denn auf diese Bestimmung, wie schon bemerkt, muss die Erörterung welche wir jetzt unternommen haben, aufbauen, um schließlich bei dem Gotte des Weines anzulangen.

KLEINIAS: Tun wir das, wenn es dir recht ist.

DER ATHENER: So will ich euch denn sagen was ich unter Erziehung glaube verstehen zu müssen, und ihr sehet zu ob dies [B] euren Beifall hat.

KLEINIAS: Sprich nur.

DER ATHENER: Ich meine also und behaupte, dass, wer in irgend einer Sache ein tüchtiger Mann werden will, sich gleich von Kindheit auf eben in ihr üben und im Scherz wie im Ernst mit allen solchen Dingen beschäftigen muss, welche sich auf sie beziehen. Wenn etwa einer ein tüchtiger Landwirt und ein anderer ein tüchtiger Baumeister werden will, so muss das Spiel des letzteren darin bestehen, Kinderhäuschen zu bauen, und das des ersteren, Land zu bearbeiten, und jedem von beiden muss der Erzieher [C] verkleinerte Nachbildungen der wirklichen Gerätschaften in die Hand geben, und ebenso muss er auch jeglichem seiner Pflegebefohlenen frühzeitig zur Erwerbung der notwendigen Vorkenntnisse verhelfen, wie den künftigen Baumeister messen und mit dem Richtscheite umgehen, den künftigen Krieger spielend reiten lehren oder etwas anderes der Art tun lassen, und muss versuchen, bei ihren Spielen die Lust und Liebe der Knaben auf das hinzulenken, worin sie zum eigentlichen Ziele ihrer Tätigkeit [D] gelangen sollen. Als Hauptsache der Erziehung bezeichne ich also die richtige Anleitung, welche die Seele des Spielenden möglichst zur Liebe zu dem hinführt wodurch er, Mann geworden, allein die vollendete Meisterschaft in seiner Kunst erreichen kann. Wie schon gesagt, sehet nun zu, ob wenigstens bis hierher meine Erörterung euren Beifall hat.

KLEINIAS: Wie sollte sie nicht?

DER ATHENER: Nun müssen wir aber das, was wir Bildung und Erziehung nennen, noch erst genauer bestimmen. Denn oft sagen wir, [E] um die Erziehung irgendjemandes von uns zu tadeln oder zu loben, dass der eine Erziehung habe und der andere ohne Erziehung und Bildung sei, obschon der letztere dabei wohl zu den im Kleinhandel und in der Schiffsreederei oder sonstigen in ähnlicher Art in hohem Grade ausgebildeten Leuten gehören kann, und wer nun so sich ausdrückt, der hält offenbar nicht dies für Erziehung und Bildung, sondern glaubt, dass nur die von der frühesten Jugend an fortgeführte Erziehung und Heranbildung zur sittlichen Tüchtigkeit diesen Namen verdient, welche Lust und Liebe dazu einflößt ein untadelhafter Bürger zu werden, und das Geschick verleiht, mit Gerechtigkeit zu herrschen und zu gehorchen. Diese Erziehung werden nun wir, wie mich dünkt, [\[644 St.2 A\]](#) in genauerer Bestimmung des Wortes in unserer

Erörterung einzig und allein mit diesem Namen benennen, die Anleitung zum Erwerb von Geld oder etwa Körperkraft oder irgend einer Geschicklichkeit ohne vernünftige Einsicht und Gerechtigkeit als handwerksmäßig und unedel bezeichnen und als nicht wert überhaupt Erziehung und Bildung genannt zu werden. So haben wir denn dem Missverstand des Wortes unter uns vorgebeugt, und die Erklärung darf hiernach nunmehr unter uns feststehen, dass diejenigen, welche auf die richtige Weise erzogen sind, auch meistens tüchtige Männer werden, und man darf daher die Erziehung nicht geringschätzen, [B] da sie vielmehr unter den größten Gütern, welche den besten Menschen zu Teil werden, den ersten Rang einnimmt. Und wenn sie zu Grunde geht und es möglich ist sie wieder zu erwecken, so muss hierauf ein jeder stets und sein ganzes Leben hindurch hinarbeiten.

KLEINIAS: Richtig, damit sind wir einverstanden.

DER ATHENER: Und längst sind wir ja doch schon dahin übereingekommen, dass sittlich tüchtig diejenigen seien, welche sich selbst zu beherrschen vermögen, und schlecht die, welche es nicht vermögen.

KLEINIAS: Sehr richtig gesprochen.

DER ATHENER: Wir wollen nun noch einmal, was wir eben damit meinen, genauer [C] in Betracht ziehen. Und erlaubt mir, dass ich euch dies, wenn es mir gelingen will, durch ein Gleichnis deutlich mache.

KLEINIAS: Sprich nur.

DER ATHENER: Setzen wir nicht jeden von uns als einen für sich?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Aber so, dass er in sich selbst zwei entgegengesetzte und unvernünftige Ratgeber trägt, welche wir Lust und Schmerz nennen?

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Und zu diesen beiden ferner noch Vorstellungen über das Zukünftige, deren gemeinsamer Name Erwartung ist, und von denen [D] die Erwartung eines Schmerzes den besonderen Namen Furcht und die des Gegenteils den besonderen Hoffnung führt? Und zu dem allen kommt denn endlich die vernünftige Überlegung darüber, was von demselben das Bessere und was das Schlimmere ist, und diese heißt, sobald sie zur Beurteilung im Staate herangezogen wird, Sitte und Gesetz.

KLEINIAS: Nur mit Mühe zwar folge ich dir noch, indessen fahre fort, als ob ich dir folgte.

MEGILLOS: Auch mir geht es gerade so.

DER ATHENER: So wollen wir uns denn die Sache folgendermaßen vorstellen. Wir wollen jedes von uns lebendigen Wesen als eine Gliederpuppe ansehen, welche die Götter, sei es bloß zu [E] ihrem Spielzeug, sei es zu einem ernsteren Zwecke, gebildet haben, denn das wissen wir so recht eigentlich nicht. Das aber wissen wir, dass die eben genannten Regungen in uns gleichsam wie Fäden oder Schnüre uns leiten und, wie sie einander entgegengesetzt sind, einander entgegenwirkend uns zu entgegengesetzten Handlungen hinziehen, und dass eben hierin der Unterschied von Tugend und Laster beschlossen liegt. Einem dieser Züge nun, sagt die Vernunft, müsse ein jeder folgen, sich nie von ihm losmachen und dagegen dem aller anderen Fäden widerstreben, [\[645 St.2 A\]](#) und dies sei die goldene und göttliche Leitung der vernünftigen Überlegung, welche auch den Namen des gemeinsamen Staatgesetzes führt, die andern Fäden seien hart und eisern, dieser hingegen, weil er von Gold ist, geschmeidig, und überdies seien die anderen auch unter sich selbst wieder von der verschiedensten Art. Man müsse demnach jener schönsten Leitung, welche eben das Gesetz ausübt, stets zu Hilfe kommen, denn da die vernünftige Überlegung zwar eine schöne, aber auch eine milde und nicht gewaltsame Führerin ist, so bedürfe sie auch der Unterstützung, damit der goldene Faden in uns aller anderen Fäden Herr werde. Und so wäre denn wohl diese bildliche Darstellung der Tugend, welche uns mit Puppen [B] vergleicht, gerechtfertigt, und wenigstens bis zu einem gewissen Grade hin klarer gemacht was das Sichselbstüberwinden und Sichselbsterliegen besagen will, und was den Staat

und den Einzelnen anbetrifft, dass der Letztere, nachdem er die richtige Ansicht über diese Züge aus sich selber gewonnen, auch nach ihr sein Leben einrichten, der Staat aber, nachdem er, sei es von den Göttern oder von eben Jenem, der diese richtige Ansicht gewonnen, dieselbe [C] übernommen hat, sie als Gesetz hinstellen und nach ihr seinen inneren Verkehr sowie den mit anderen Staaten regeln müsse. Und so möchte auch Tugend und Laster genauer von uns zergliedert sein, und nachdem dies deutlicher geworden, werden vielleicht auch die Erziehung und die sonstigen öffentlichen Einrichtungen besser ans Licht treten und demzufolge auch alles was den geselligen Verkehr mittelst der Trinkgelage anbetrifft und, was man geneigt sein könnte für einen allzu geringfügigen Gegenstand zu halten, als dass es nicht unnütz sein sollte viele Worte über ihn zu verlieren, aber von dem sich doch vielleicht bald ergeben wird, dass er einer solchen Länge der Behandlung nicht unwürdig ist.

KLEINIAS: Wohl gesprochen, und so lasse uns denn zu Ende führen was nur immer unserer gegenwärtigen Unterhaltung angemessen ist.

DER ATHENER: Sprich [D] also, wenn wir diese Gliederpuppe berauscht werden ließen, in welchen Zustand würden wir sie dadurch versetzen?

KLEINIAS: In welcher Absicht fragst du das?

DER ATHENER: Noch in gar keiner weiteren Absicht, sondern ich will eben überhaupt nur wissen, in welchen Zustand die Berauschung sie versetzt. Doch will ich noch deutlicher auszusprechen suchen was ich meine. Folgendes ist der Gegenstand meiner Frage, ob nicht der Genuss des Weines Freude [E] und Schmerz, Zorn und Liebe heftiger erregt?

KLEINIAS: Ja, und zwar um vieles.

DER ATHENER: Wie aber ist es mit den Sinneswahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen und der Einsicht? Regt er diese ebenso in höherem Grade an oder verlässt dies alles den, der in völlige Trunkenheit gerät?

KLEINIAS: Ja, es verlässt ihn völlig.

DER ATHENER: Und gerät er nicht in denselben Seelenzustand in dem er sich befand als er noch ein unmündiges Kind war?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Am allerwenigsten wird er also dann seiner selbst mächtig sein?

[\[646 St.2 A\]](#) KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Und bei wem dies der Fall ist, der befindet sich nach unserer Behauptung in dem niedrigsten Zustande der Sittlichkeit.

KLEINIAS: Bei weitem.

DER ATHENER: Es wird also, wie es scheint, nicht bloß der Greis zum zweiten Male zum Kinde, sondern auch der Betrunkene.

KLEINIAS: Du hast ganz Recht, Freund.

DER ATHENER: Gibt es nun wohl irgendeine Rücksicht, welche uns zu überzeugen vermöchte, dass man diesen Brauch mitmachen und nicht vielmehr mit allen Kräften nach Möglichkeit fliehen müsse?

KLEINIAS: Es scheint eine solche zu geben, du wenigstens behauptest es ja und warst ja eben bereit uns dies auseinanderzusetzen.

DER ATHENER: Du erinnerst richtig, [B] und ich bin auch jetzt noch dazu bereit, da ja ihr eurerseits euch willig geäußert habt mich anzuhören.

KLEINIAS: Warum sollten wir nicht, und wäre es auch aus keinem anderen Grunde als um des Wunderlichen und Seltsamen willen, dass ein Mensch sich vorsätzlicher Weise in den allerschlechtesten Zustand hineinstürzen sollte?

DER ATHENER: Du meinst die Seele? Nicht wahr?

KLEINIAS: Ja.

[C] DER ATHENER: Wie aber, lieber Freund, wenn einer in einen schlechten Zustand des Körpers sich hineinstürzte und Magerkeit, Hässlichkeit und Schwäche auf sich nähme? Sollten wir uns nicht auch darüber wundern wenn einer vorsätzlicher Weise dazu gelangt?

KLEINIAS: Wie sollten wir nicht?

DER ATHENER: Wie aber? Glauben wir, dass diejenigen welche von freien Stücken zum Arzte gehen, um sich Arzneimittel geben zu lassen, nicht wissen, dass sie kurze Zeit darauf und mehrere Tage hindurch in einen solchen Körperzustand versetzt werden, dass sie, wenn er immer fortwähren sollte, den Tod vorziehen würden? Oder wissen wir nicht, dass die, welche die Turnplätze besuchen und die Übungen auf denselben mitmachen, anfänglich dadurch matt und schwach werden?

KLEINIAS: Alles das wissen wir.

DER ATHENER: Und doch auch dies, dass sie sich allem diesem freiwillig um des daraus hervorgehenden Nutzens willen unterziehen?

KLEINIAS: Vollständig.

DER ATHENER: Muss man [D] aber nicht hinsichtlich alles dessen was sonst Brauch ist ebenso denken?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Demnach also auch über den Besuch der Trinkgelage, wenn dies hierin richtig gedacht heißt?

KLEINIAS: Wie sollte es nicht?

DER ATHENER: Und wenn sich nun dabei ergibt, dass er uns einen um nichts geringeren Nutzen gewähre, als das Vorhergenannte dem Körper, so hat er schon von vorne herein dadurch einen Vorzug vor der Heilung und Übung des letzteren, dass diese mit Schmerzen verbunden ist, er aber nicht.

KLEINIAS: Du hast Recht, es sollte mich aber doch wundern, wenn wir einen solchen Nutzen hierin zu entdecken vermöchten.

DER ATHENER: Eben dies also muss ich jetzt, wie es scheint, zu zeigen versuchen. Sage mir [E] also: vermögen wir nicht zwei einander so ziemlich entgegengesetzte Arten von Furcht zu erkennen?

KLEINIAS: Welche meinst du denn?

DER ATHENER: Diese: Einmal fürchten wir doch ein Übel dessen Eintreten wir erwarten?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Sodann aber fürchten wir doch oft auch die Meinung anderer, indem wir glauben für schlecht gehalten zu werden, wenn wir etwas Tadelnswürdiges tun oder sagen. [\[647 St.2 A\]](#) Diese Furcht nun nenne ich, und ich glaube auch alle, Scham.

KLEINIAS: Richtig.

DER ATHENER: Diese beiden Arten von Furcht nun meinte ich. Von ihnen aber ist die eine den Schmerzen und der anderen Art von Furcht entgegengesetzt, entgegengesetzt aber auch den meisten und größten Arten von Freuden.

KLEINIAS: Du hast vollkommen Recht.

DER ATHENER: Wird nun nicht ein Gesetzgeber, so gut wie jeder andere, der auch nur irgendetwas taugt, diese Furcht in höchsten Ehren halten und, indem er sie Scham nennt, die ihr entgegengesetzte Hoffnung und Zuversicht mit dem Namen der Unverschämtheit belegen und für das größte Übel erklären welches [B] den Einzelnen sowie den Staat betreffen kann?

KLEINIAS: Du hast recht.

DER ATHENER: Rettet uns nun diese Art Furcht nicht sowohl aus vielen anderen großen Gefahren als dass uns auch, Eines gegen das Andere gehalten, nichts in so hohem Grade im Kriege Sieg und Rettung verschafft? Denn zweierlei Dinge sind es doch welche zum Siege

führen, die Zuversicht gegen die Feinde und die Furcht vor übler Nachrede von Seiten der Freunde.

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Furchtlos also und furchtsam zugleich muss ein jeder von uns werden, in welcher von beiden Beziehungen [C] das Eine und in welcher das Andere, haben wir unterschieden.

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Und wenn wir nun irgendjemanden furchtlos machen wollen, so werden wir dies nur dadurch bewerkstelligen können, dass wir ihn der Furcht vor vielerlei Schrecknissen aussetzen, und werden die gesetzlichen Bräuche darnach einrichten.

KLEINIAS: Offenbar.

DER ATHENER: Und ebenso, wenn wir einen auf die rechte Weise furchtsam machen wollen, müssen wir ihn da nicht Anlässen zur Unverschämtheit aussetzen und ihm dadurch [D] Übung verschaffen im Kampfe gegen seine Lüste den Sieg davonzutragen? Oder kann jemand anders, als dadurch, dass er die Feigheit in sich bekämpfen und besiegen lernt, vollendet in der Tapferkeit werden, während er, unerfahren und ungeübt in solchen Kämpfen, kaum halb das sein wird was er hinsichtlich dieser Tugend sein könnte? Und in der Besonnenheit [E] sollte er es zur Vollendung bringen können, ohne gegen vielerlei Lüste und Begierden, welche zur Unverschämtheit und Ungerechtigkeit verleiten, mit Vernunft, Tätigkeit und Geschick im Spiel wie im Ernst angekämpft und gesiegt zu haben, sondern trotzdem, obwohl er sich nicht in diesen Dingen versucht hat?

KLEINIAS: Das hätte freilich keine Wahrscheinlichkeit.

DER ATHENER: Wie nun weiter? Hat irgend ein Gott den Menschen einen furchteinflößenden Trank gegeben, so dass, je mehr man von ihm trinkt, man umso mehr mit jedem Zuge sich für unglücklich hält und sich vor allem Gegenwärtigen und Zukünftigen fürchtet und zuletzt, [\[648 St.2 A\]](#) wenn man auch sonst der beherztste aller Menschen ist, ganz in Furcht aufgeht, jedoch, wenn man seinen Rausch ausgeschlafen hat und nicht von neuem von dem Getränke zu sich nimmt, wieder der alte wird?

KLEINIAS: Wo sollten wir, lieber Freund, in aller Welt einen solchen Trank suchen?

DER ATHENER: Gewiss nirgends. Gesetzt aber, er wäre irgendwo vorhanden, könnte dann wohl etwas dem Gesetzgeber zum Gewinn der Tapferkeit bessere Dienste leisten? Könnten wir ihm über denselben nicht unbedingt folgendes sagen: Höre, Gesetzgeber, magst du nun den Kretern oder sonst wem Gesetze zu geben haben, wünschtest du wohl nicht [B] vor allen Dingen die Tapferkeit oder Feigheit deiner Mitbürger einer Probe unterwerfen zu können?

KLEINIAS: Nun, das würde ja offenbar jeder bejahen.

DER ATHENER: Und ferner, eine sichere und nicht mit großen Gefahren verbundene? Oder umgekehrt?

KLEINIAS: Auch darin wird jeder beistimmen, dass die erstere vorzuziehen ist.

DER ATHENER: Würdest du dich also nicht eines solchen Trankes bedienen, um sie Schrecknissen auszusetzen und ihr Benehmen bei denselben auf die Probe zu stellen, und so den einen Teil von ihnen durch Aufmunterungen, Erinnerungen und Ehreenauszeichnungen dahin [C] zu bringen, dass sie furchtlos werden, dagegen jeden, der sich nicht dir Folge leistend so benehmen würde wie du es ihm vorschreibst, mit Schmach und Schande belegen? Und würdest erst den, welcher die Übung gut und tapfer durchgemacht hat, straflos entlassen, jeden anderen aber zur Strafe ziehen? Oder würdest du dich überhaupt dieses Trankes nicht bedienen, wenn du auch sonst nichts daran auszusetzen wüsstest?

KLEINIAS: Wie sollte er ihn verschmähen, lieber Freund?

DER ATHENER: Wenigstens wäre das eine Übung, lieber Freund, welche im Vergleiche mit denen, die man jetzt anstellt, erstaunlich leicht, sowohl bei einem wie bei mehreren, ja bei so

vielen als man nur immer wollte, [D] sich vornehmen ließe, und gleichviel ob einer für sich allein in der Stille und in schamhafter Verborgenheit, weil er von der Ansicht ausgeht, er dürfe sich nicht eher damit sehen lassen als bis er Meister geworden, sich im Ertragen von Schrecknissen übe und zu diesem Zwecke anstatt tausend anderer Sachen nur diesen Trank sich anschaffe, oder ob er im Vertrauen auf sich selbst weil er durch Naturanlage und Übung hinlänglich darauf vorbereitet zu sein glaubt, sich nicht scheute mit mehreren Trinkgenossen sich zu üben und sich zu zeigen wie er die unvermeidliche sinnesändernde Wirkung des Getränkes zu meistern [E] und überwinden versteht, so dass er keinen einzigen groben Verstoß aus Mangel an sittlicher Haltung beginge, vielmehr vermöge seiner sittlichen Tüchtigkeit beständig sich gleich bleibe, sich jedoch, ehe es bis zum letzten Zuge gekommen, aus Furcht vor der Niederlage, welche das Getränk zuletzt allen Menschen beibringt, von dannen mache, so würde er Recht daran tun.

KLEINIAS: Gewiss, denn auch bei der letzteren Handlungsweise würde er Besonnenheit an den Tag legen.

DER ATHENER: Lasst uns denn also weiter zum Gesetzgeber sprechen: [\[649 St.2 A\]](#) Nun hat freilich, Gesetzgeber, ein furchterregendes Getränk den Menschen weder ein Gott gegeben noch wir selbst eines erfunden, denn die Zaubetränke rechne ich nicht, gibt es nun aber wohl nicht einen Trank welcher Furchtlosigkeit und übergroße Zuversicht, und zwar zur Unzeit und zu ungehörigen Dingen, hervorruft? Oder meinst du nicht?

KLEINIAS: Es gibt einen, dürfte er antworten, nämlich den Wein.

DER ATHENER: Hat nun dieser nicht überhaupt die entgegengesetzten Wirkungen von denen des soeben vorausgesetzten Trankes? Denn den Menschen welcher ihn trinkt macht er doch gleich im Anfang heiterer als er zuvor war, und je mehr derselbe von ihm [B] genießt, desto mehr erfüllt er ihn mit frohen Hoffnungen und mit vermeintlicher Kraft? Und endlich wird doch ein solcher Zecher dergestalt voll von Freimut und Beredsamkeit, gerade als ob nur Weises von seinem Munde ausgehen könnte, und wird dergestalt frei von aller Furcht, dass er ohne Bedenken jedes Beliebige sagt und auch tut? Jeder, denke ich, wird uns das zugeben.

KLEINIAS: Sicherlich.

DER ATHENER: Wir wollen uns nun daran erinnern, dass wir vorhin behauptet haben, zwei Dinge müssten in unseren Seelen gepflegt werden, einmal die Erlangung der größtmöglichen Beherztheit und Zuversicht, [C] andererseits aber die der größtmöglichen Furcht.

KLEINIAS: Du meinst diejenige, glaube ich, welche du Scham nanntest.

DER ATHENER: Du hast es ganz richtig behalten. Da man aber in der Tapferkeit und Furchtlosigkeit sich in Gefahren und Schrecknissen üben muss, so lasst uns sehen, ob nicht zur Pflege der entgegengesetzten Eigenschaften auch die entgegengesetzten Verhältnisse erforderlich sind.

KLEINIAS: Das ist allerdings wahrscheinlich.

DER ATHENER: An demjenigen also, durch dessen Einwirkung wir besonders zuversichtlich und verwegen werden, müssen wir [D] darin geübt werden, so wenig als möglich unverschämt und mit Verwegenheit erfüllt zu sein und uns vielmehr davor fürchten zu lernen, dass wir jemals etwas Schändliches zu sagen oder zu dulden oder zu tun wagen.

KLEINIAS: So scheint es.

DER ATHENER: Und ist es nicht auch folgendes, wodurch wir jenes erstere werden: Zorn, Liebe, Übermut, Unwissenheit, Gewinnsucht, Feigheit, und ferner Reichtum, Schönheit, Stärke und überhaupt alles, [E] was uns durch Genuss berauscht und der Vernunft beraubt? Welchen Genuss aber vermöchten wir anzuführen der eine geeignetere Gelegenheit dazu darböte, einmal eine leichte und ziemlich unschädliche Prüfung und sodann auch Übung hierin vorzunehmen, als die Lust und den Scherz beim Weine, wenn dieser Probierstein nur mit einiger Vorsicht angewandt wird? Erwägen wir doch nur folgendes. Ist es gefährlicher, einen finstern und rohen Charakter, welcher tausenderlei Ungerechtigkeiten erzeugt, dadurch auf die Probe zu stellen, dass man in Geschäftsverkehr mit ihm tritt und das Gelingen dieses letzteren dabei auf das Spiel setzt,

[\[650 St.2 A\]](#) oder bei einer Zusammenkunft mit ihm zur Prüfung des Dionysos? Oder wird man einen der Wollust ergebenden Menschen dadurch, dass man ihm seine Töchter, Söhne und Gattinnen anvertraut prüfen und somit Gefahr dessen, was einem das Teuerste ist, seinen Charakter kennen lernen wollen? Und so würde man wohl nie damit fertig werden, wenn man alle die tausenderlei Fälle aufzählen wollte welche zeigen, um wie viel vorzüglicher es ist bei einer Lustbarkeit gelegentlich ohne Gefahr seine Beobachtungen anzustellen. Und eben dies, glaube ich, werden hinsichtlich dieses Gegenstandes denn auch weder die Kreter noch irgend sonst ein Mensch in Zweifel ziehen, dass diese Art gegenseitiger Prüfung [B] sowohl angemessen sei als auch vor allen anderen Prüfungen an Einfachheit, Sicherheit und Schnelligkeit den Vorzug verdiene.

KLEINIAS: Das ist richtig.

DER ATHENER: Nun ist aber doch die Erkenntnis der natürlichen Anlagen und des Charakters menschlicher Seelen eins der nützlichsten Erfordernisse für diejenige Kunst welcher es obliegt dieselben zu pflegen. Das ist aber doch, wie ich glaube, nach unserer Ansicht die Staatskunst. Nicht wahr?

KLEINIAS: So ist es.

ZWEITES BUCH

[\[652 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Nun müssen wir aber, wie es scheint, noch weiter untersuchen, ob Trinkgelage, wenn man die richtige Anwendung von ihnen macht, bloß diesen Vorteil gewähren, dass sie Gelegenheit zur Prüfung unserer Charaktere geben, oder ob noch sonst irgend ein erheblicher Nutzen in ihnen enthalten ist, welcher einer ernsthaften Erwägung verdient. Was sagen wir also dazu? Er ist in ihnen enthalten, wie mich unsere Untersuchung ahnen lässt, in welcher Art und Weise aber, wollen wir sehen, indem wir darauf achten uns durch dieses Ahnen nicht täuschen zu lassen.

KLEINIAS: So sprich denn.

[B] DER ATHENER: Ich wünschte also, dass ihr es euch ins Gedächtnis zurückrufen möchtet, was wir unter der richtigen Erziehung glaubten verstehen zu müssen. [\[653 St.2 A\]](#) Denn ihre Erhaltung ist, wie mich wenigstens jetzt bedünken will, von der richtigen Anordnung solcher Gesellschaften abhängig.

KLEINIAS: Das will viel sagen.

DER ATHENER: Ich behaupte nämlich, dass Lust und Unlust der Kinder die ersten kindlichen Empfindungen seien, und dass Tugend und Untugend zuerst in dieser Gestalt in die Seele eintreten, ja dass es noch ein Glück ist, wenn vernünftige Einsicht und bleibende richtige Vorstellungen einem auch nur erst gegen das Alter hin zu Teil werden. Vollkommen freilich ist ein Mensch erst dann, wenn er zum Besitz dieser und aller in ihnen begriffenen Güter gelangt ist. Unter [B] Erziehung verstehe ich daher die Tugend in der Gestalt in welcher die Kinder sie zuerst empfangen, wenn nämlich eben, noch ehe sie die Vernunft zu gebrauchen im Stande sind, Lust und Liebe so wie Schmerz und Hass auf die rechte Weise in ihren Seelen erregt werden. Wenn sie aber sodann als Erwachsene dieselbe zu gebrauchen gelernt haben und dann eben in Folge jener ihnen zu Teil gewordenen richtigen und zweckmäßigen Gewöhnung diese Regungen in ihnen mit derselben übereinstimmen, so schließt diese Übereinstimmung die gesamte Tugend ein. Denjenigen Teil von der letzteren aber, welcher in der empfangenen richtigen Pflege von Lust und Unlust besteht, [C] in Folge deren man gleich von Anfang an bis zum Ende hasst was hassens- und liebt was liebenswert ist, ich sage, wenn man eben hierauf die Erziehung sich erstrecken ließe, so würde man wenigstens meiner Meinung nach die Erziehung richtig benennen.

KLEINIAS: Auch uns, Freund, scheint sowohl das früher als auch das jetzt über die Erziehung Gesagte richtig zu sein.

DER ATHENER: Gut denn. Von dieser richtigen Leitung von Lust und Unlust, welche sie empfangen haben und in welcher die Erziehung besteht, pflegen nun aber die Menschen im Verlauf ihres Lebens in vielen Stücken wieder abzuweichen [D] und lassen sich verderben, und die Götter, des zu Mühsal geborenen Menschengeschlechts sich erbarmend, haben ihm daher nicht bloß zur Erholung von derselben ihrer Feste stete Wiederkehr verordnet, sondern auch die Musen und Apollon den Musenführer und den Dionysos zu Festgenossen gegeben, damit die Menschen so durch das Zusammensein mit den Göttern an den Festen wenigstens die Erziehung wieder in ihren früheren Zustand zurückführen lernten. Wir müssen nun aber zusehen, ob das was unsere Rede nun künden will wirklich der Natur der Sache gemäß als wahr [E] anzusehen ist, oder ob es anders damit steht. Sie behauptet nämlich jetzt dass, geradezu gesagt, alles was noch jung ist seinem Körper und seiner Stimme keinen Augenblick Ruhe zu lassen vermag, sondern sich beständig zu bewegen und Töne hervorzubringen sucht und bald hüpfet und springt und vor Lust gleichsam scherzhafte Tänze aufführt, bald in alle möglichen Töne ausbricht. Die andern lebenden Wesen nun, behaupten wir ferner, haben keine Empfindung für die Ordnung oder Unordnung in den Bewegungen, für das was wir Rhythmus und Harmonie nennen, für uns aber sind eben dieselben Götter welche, [\[654 St.2 A\]](#) wie schon gesagt, uns zu Festgenossen gegeben sind, auch zugleich die Geber des Gefühls für Rhythmus und Harmonie und der Freude an denselben geworden, vermöge deren sie ja unsere Bewegungen und Reigen leiten, wenn sie uns zu Gesängen und Tänzen zusammenscharen, und sie haben auch den Namen Chorreigen, der naturgemäß von der freudigen Erregung hergeleitet ist, eingeführt.

Nehmen wir nun fürs Erste dies an? Setzen wir fest, dass unsere erste Erziehung von den Musen und vom Apollon herrühre, oder nicht?

KLEINIAS: Wir setzen es fest.

DER ATHENER: Also nehmen wir an, dass, [B] wer des Chortanzes unkundig, auch ein Mensch ohne Erziehung, ein wohlerzogener dagegen hinlänglich in demselben geübt ist?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Nun schließt aber der Chorreigen als Ganzes doch Tanz und Gesang in sich.

KLEINIAS: Notwendig.

DER ATHENER: Ein Mensch von guter Erziehung muss also gut und schön zu singen und zu tanzen verstehen.

KLEINIAS: So scheint es.

DER ATHENER: Lasst uns nun sehen, was wiederum von dieser Behauptung der eigentliche Kern ist.

KLEINIAS: Wie meinst du das?

DER ATHENER: Ein solcher singt schön, behaupten wir, und tanzt schön. Wir wollen doch wohl damit zugleich sagen, dass auch der Inhalt seines Gesanges [C] und Tanzes schön sein soll? Oder nicht?

KLEINIAS: Ja, auch diese Bestimmung wollen wir hinzufügen.

DER ATHENER: Wie aber? Wenn einer das Schöne für schön und das Hässliche für hässlich hält und die Dinge auch demgemäß behandelt, wird ein solcher uns dann für besser erzogen gelten in Bezug auf Chortanz und Musik, oder derjenige welcher zwar mit dem Körper und der Stimme das als schön Erkannte jedesmal genügend auszuführen im Stande wäre, aber weder am Schönen seine Freude hätte noch das Unschöne hasste? Oder würde nicht der Erstere sogar in dem Falle den Vorzug verdienen wenn er mit der Stimme und dem Körper das Schöne zur Darstellung zu bringen nicht besonders geschickt wäre, wohl aber in Lust und Schmerz, [D] indem er an allem was schön ist Freude, über alles was unschön dagegen Verdruss empfände?

KLEINIAS: Gewiss, Freund, dessen Erziehung verdient bei weitem den Vorzug.

DER ATHENER: Wenn also wir drei von dem Schönen des Gesanges und Tanzes Kenntnis besitzen, so können wir auch richtig beurteilen ob jemand Erziehung und Bildung hat oder nicht. Wenn wir aber jene Kenntnis nicht haben, so werden wir auch das nie zu durchschauen im Stande sein, ob sich überhaupt eine Überwachung der Erziehung anstellen lässt und [E] wo dieselbe stattfindet. Ist's nicht so?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Wir werden also demnächst Spürhunden gleich wiederum Folgendem nachspüren müssen: der Schönheit der Stellungen und Körperwendungen, der Tongebung des Gesanges und des Tanzes. Denn wenn uns dies entginge, so dürfte uns auch alle weitere Erörterung über die rechte Erziehung, sei es bei den Griechen oder den Nichtgriechen, vergeblich sein.

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Wohlan denn! Welche Körperwendung oder Tongebung soll man als schön bezeichnen, sprich, wenn ein tapferer Mensch und ein feiger ganz in der gleichen Not sich befänden, [\[655 St.2 A\]](#) wird es da wohl geschehen, dass auch ihre Körperwendungen und die Töne welche sie ausstoßen die gleichen sind?

KLEINIAS: Wie sollten sie? Wird es doch nicht einmal ihre Gesichtsfarbe sein.

DER ATHENER: Ganz recht, mein Freund! Doch in den musischen Künsten gibt es nur Körperwendungen, Tanzbewegungen und Töne, denn sie beruhen auf Rhythmus und Harmonie, so dass man, wenn man sich richtig ausdrücken will, wohl von gutem Rhythmus und guter Harmonie, aber nicht von einer schönen Färbung der Tanzbewegungen und Töne sprechen darf, wie es die Chorlehrer in bildlicher Redeweise tun. Von den Tanzbewegungen und Gesangesweisen des Tapferen und Feigen [B] aber sind und heißen mit Recht die des Ersteren schön und die des Letzteren hässlich, und überhaupt, um nicht lange Redens hierüber zu machen, alle Körperbewegungen und Töne ohne Ausnahme, welche mit einer Tugend der Seele oder mit irgend einer körperlichen Tüchtigkeit, sei es im wirklichen Leben oder in der Nachbildung, verbunden sind, setzen wir als schön, alle, welche mit dem Gegenteil zusammenhängen, dagegen als hässlich.

KLEINIAS: Mit Recht schlägst du das vor, und wir wollen dies so festsetzen.

DER ATHENER: Ziehen wir dann auch noch dies in Betracht, ob wir wohl alle an allen Chortänzen uns auf die gleiche Weise erfreuen [C] oder ob viel daran fehlt?

KLEINIAS: Es fehlt ungeheuer viel daran.

DER ATHENER: Was bezeichnen wir nun wohl als dasjenige was uns dabei zum Irrtum verleitet? Ist denn etwa nicht dasselbe für uns alle schön, oder es ist es zwar dasselbe, scheint es uns aber nicht zu sein? Denn das wird doch wohl keiner behaupten wollen, dass je die Tänze des Lasters schöner sein könnten als die der Tugend, oder dass er selbst an den Tanzweisen des Lasters seine Freude habe, andere Leute aber an der entgegengesetzten Muse. Freilich behaupten die meisten Leute, die Vollkommenheit der musischen Kunst bestehe in ihrer Fertigkeit den Seelen Genuss zu bereiten. Aber diese Meinung ist nicht zu dulden, ja es ist nicht einmal sie auszusprechen erlaubt, vielmehr ist es [D] wahrscheinlicher, dass uns Folgendes dabei irreführt.

KLEINIAS: Was denn?

DER ATHENER: Da die Tänze Nachahmungen des Benehmens, welches verschiedenartige Charaktere bei verschiedenartigen Handlungen und Glückszufällen äußern, in der Art sind, dass alle einzelnen Tänzer selbst die Rolle derselben spielen, so müssen diejenigen deren Benehmen, wie es von Natur ist oder durch Gewohnheit geworden oder auch durch beides ist, die Darstellung, die dem durch Sprache, Gesang und selbst bloßen Tanz entspricht, sich auch darüber freuen und es loben und als schön bezeichnen. [E] Diejenigen aber, deren Natur oder Charakter oder Gewohnheit sie widerspricht, können weder Freude darüber hegen noch Lob äußern, sondern es nur hässlich nennen. Nun gibt es aber auch Leute, welche von guten Naturgaben, aber von schlechten Angewohnheiten sind, oder umgekehrt, und diese werden

gerade das Gegenteil von dem loben was ihnen Freude macht. Sie werden nämlich von gewissen Darstellungen dieser Art sagen, dass sie zwar Vergnügen gewährten, aber unsittlich seien, und werden sich [\[656 St.2 A\]](#) anderen Leuten gegenüber, welchen sie Einsicht zutrauen, schämen ähnliche Körperbewegungen zu machen, schämen ähnliche Weisen zu singen, als wenn sie dergleichen im Ernste für schön erklärten, innerlich aber werden sie sich daran freuen.

KLEINIAS: Du hast ganz Recht.

DER ATHENER: Bringt es nun nicht dem, welcher an Darstellungen des Schlechten in Tänzen oder Tongebungen seine Freude hat, auch irgendwie Schaden, und dagegen dem, welcher an den entgegengesetzten seine Lust empfindet, Nutzen?

KLEINIAS: Wahrscheinlich wohl.

DER ATHENER: Wie? Ist es bloß wahrscheinlich oder muss es nicht notwendig ebenso sein als wenn einer unter [B] schlechte Menschen geraten wäre und dann ihre lasterhaften Sitten nicht etwa verabscheute, sondern sie recht annehmlich fände und sich an ihnen erfreute, wenn er auch dabei in scherzhafter Weise halb im Schläfe ihre Schlechtigkeit tadelte? Es muss nämlich doch wohl notwendig ein jeder den Leuten mit denen er gerne verkehrt, seien es nun gute oder böse, ähnlich werden, auch wenn er sich schämen sollte sie zu loben? Und nun, welches größere Gut oder Übel, das uns mit aller Notwendigkeit daraus erwachsen müsste, würden wir wohl anzuführen im Stande sein?

KLEINIAS: Ich glaube, keines.

DER ATHENER: Wo sich also [C] wohleingerichtete Gesetze bereits finden oder auch in Zukunft gegeben werden sollten, glauben wir nun, dass es da in Bezug auf die Erziehung in den Musenkünsten und den Genuss, welcher durch sie bereitet wird, ganz den mit der schöpferischen Fähigkeit Begabten überlassen bleiben darf, eben das was dem Künstler selbst bei seinen Schöpfungen in Ansehung des Rhythmus, der Tongebung oder der Worte gefällt, auch die Söhne von Bürgern eines wohlgeordneten Staates als Knaben und Jünglinge in Chören zu lehren und sie so, je nachdem es der Zufall mit sich bringt, zu guten oder zu schlechten Sitten anzuleiten?

KLEINIAS: Nein, das hätte durchaus keinen Sinn. Wer sollte es billigen können?

DER ATHENER: Und doch ist gerade dies heutzutage wohl [D] in allen Staaten gestattet mit Ausnahme von Ägypten.

KLEINIAS: Was bestehen denn in Ägypten hierüber für Gesetze?

DER ATHENER: Ihr werdet sie mit Verwunderung hören. Schon längst ist nämlich bei den Ägyptern, wie es scheint, die Behauptung, welche wir eben jetzt aufstellen, als richtig anerkannt, man müsse die jungen Männer in den Staaten an schöne Tanzbewegungen und an schöne Tongebungen gewöhnen. Und nachdem sie nun dies bestimmt hatten, geben sie auch bei ihren Festfeiern zu erkennen, welches und wie beschaffen etwa dieselben seien, und es war weder [E] Malern noch allen sonstigen Darstellern von Gestalten oder was sonst dahin einschlägt, gestattet und ist es auch heute noch nicht, weder in der bildenden noch in der gesamten musischen Kunst, Neuerungen zu machen oder irgendetwas von den hergebrachten vaterländischen Sitten Abweichendes zu erfinden. Wenn man also die daselbst vor zehntausend, ich meine das nicht so wie man wohl so unbestimmt diesen Ausdruck gebraucht, sondern buchstäblich vor zehntausend Jahren gearbeiteten Gemälde und Bildsäulen betrachtet, so wird man finden, dass sie weder irgendwie schöner noch hässlicher [\[657 St.2 A\]](#) als die jetzt gelieferten, sondern mit derselben Kunst gearbeitet sind.

KLEINIAS: Das ist wunderbar erwähnt.

DER ATHENER: Vielmehr ist es ein Beweis ausgezeichneter Gesetzgebung und Staatsklugheit, und wenn man auch manches andere dort finden kann, was Tadel verdient, so ist doch das, was die Musenkunst anlangt, nicht bloß richtig, sondern auch insofern beachtenswert, als es möglich war, wenn man nur mit Zuversicht dabei zu Werke ging, feste Gesetze in diesen Dingen zu geben und Tongebungen, welche [B] das Richtige naturgemäß ausdrücken, festzuhalten. Dies dürfte aber wohl das Werk eines Gottes oder eines von einem Gott begeisterten Mannes sein, wie denn

auch dort die durch diese lange Zeit hindurch bewahrten Weisen für Schöpfungen der Isis gelten. Wenn daher, wie gesagt, der Gesetzgeber nur auf irgendwelche Weise das Richtige in solchen Dingen zu erfassen vermag, so darf er es auch getrost zum Gesetz und zur Richtschnur erheben, denn die Sucht der Lust und des Schmerzes, welche sich in immer neuen Melodien auszusprechen sucht, [C] hat denn doch schwerlich einen so großen Einfluss um durch das Gesetz geschützte Weisen, bloß weil sie sie veraltet schilt, umzustürzen. Dort wenigstens scheint sie keineswegs dazu im Stande gewesen zu sein, sondern gerade das Gegenteil stattgefunden zu haben.

KLEINIAS: Es wird durch das eben von dir angeführte Beispiel glaublich dass es sich allerdings so verhält.

DER ATHENER: Werden wir nun hiernach den rechten Gebrauch der Musik und des Chortanzes nicht zuversichtlich in folgender Weise bestimmen dürfen? Wir freuen uns doch wenn wir uns glücklich fühlen, und wiederum, wenn wir glücklich sind so freuen wir uns auch? Ist es nicht so?

[D] KLEINIAS: Ja, so ist es.

DER ATHENER: Und wenn wir in der Stimmung sind, in der wir uns freuen, so lässt uns dies nicht still sitzen.

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Nämlich in solchem Falle sind unsere Jünglinge sogleich von selber zum Tanze bereit, wir Älteren aber glauben uns geziemend zu benehmen indem wir dann ihnen zuschauen und uns an ihren Spielen und ihrer Festeslust mitfreuen, weil uns nun einmal die erforderliche Behändigkeit nunmehr dazu fehlt, deren Verlust wir mit lebhafter Erinnerung bedauern, und so stellen wir denn wenigstens Wettkämpfe unter ihnen an und setzen Preise darauf, wer es am besten versteht, uns die Erinnerung unserer Jugendjahre aufs Neue [E] zu erwecken.

KLEINIAS: Sehr wahr.

DER ATHENER: Können wir also wohl jenes gegenwärtig in Betreff der festlichen Spiele allgemein gangbare Urteil für so ganz grundlos erklären, dass man den für den Geschicktesten halten und ihm den Sieg zuerkennen müsse, welcher uns am meisten Genuss und Vergnügen bereitet? Denn wenn es uns überhaupt gestattet ist, bei dergleichen Gelegenheiten uns an solchen festlichen Spielen zu ergötzen, dann muss doch wohl auch der, welcher den meisten Leuten am meisten Freude gemacht hat auch am meisten geehrt werden und den Siegespreis davontragen? Heißt das nicht richtig geurteilt [\[658 St.2 A\]](#) und gehandelt, wenn man diesen Weg einschlägt?

KLEINIAS: Vielleicht.

DER ATHENER: Doch, Bester, lasse uns nicht zu leicht so urteilen, sondern erst die Sache nach ihren besonderen Seiten etwa folgendermaßen betrachten. Gesetzt, es stellte jemand einmal nur so im Allgemeinen einen Wettkampf an, ohne genauer zu bestimmen ob in körperlichen Übungen oder in musischen Leistungen oder in den Künsten des Reiters und des Wagenlenkers, sondern er versammelte alle Bürger, setzte Preise aus und verkündigte ihnen dann, dass jeder welcher Lust hätte auftreten möge mit andern, [B] lediglich um die Ergötzung der Zuschauer und sonach darum in die Wette zu kämpfen, wer sie am meisten, gleich viel auf welche Weise, vergnügen und, weil er eben diese gesteckte Aufgabe am besten erreicht hätte, zum Sieger erklärt werden würde, welcher den Preis davon trägt unter allen Kämpfern am meisten gefallen zu haben, was, meinen wir wohl, werde auf eine solche Aufforderung erfolgen?

KLEINIAS: In wie fern meinst du?

DER ATHENER: Vermutlich würde dann doch wohl der Eine, wie Homer, sich mit einer Rhapsodie hören lassen, der Zweite mit einem Liede zur Zither, der Dritte mit einer Tragödie, und ein Vierter mit einer Komödie, und es wäre selbst gar nicht zu verwundern, wenn einer mit Vormachen von Kunststücken am ehesten den Preis davontragen zu müssen vermeinte. Wenn

nun also solche und noch tausend andere Wettkämpfer aufträten, vermöchten wir da zu bestimmen, wem rechtmäßig der Preis gebührte?

KLEINIAS: Seltsame Frage! [C] Denn wer soll dir das beantworten, als könnte er es wissen, bevor er jeden dieser Wettkämpfer selbst mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Ohren gehört hätte?

DER ATHENER: Wie nun? Wollt ihr mir denn erlauben, dass ich diese seltsame Frage selber auch seltsam beantworte?

KLEINIAS: Warum nicht?

DER ATHENER: Wenn die noch kleinen Kinder urteilen sollten, so würden sie den, welcher sich mit Kunststücken hat sehen lassen, für den erklären, welcher ihnen am meisten gefallen hat. Nicht wahr?

KLEINIAS: Kaum anders.

DER ATHENER: Wenn aber die größeren Kinder, dann den, welcher mit Komödien, und die gebildeten Frauen und angehenden Jünglinge und wohl so ziemlich die Mehrzahl aller andern den, welcher mit einer Tragödie aufgetreten ist?

[D] KLEINIAS: Wahrscheinlich wohl.

DER ATHENER: Einen Rhapsoden aber, welcher die Ilias und Odyssee oder etwas aus den hesiodischen Gedichten gut vorträge, würden vielleicht wir Greise am liebsten hören und ihm bei weitem den Vorzug zuerkennen. Wer hat denn nun rechtmäßig gesiegt? Das ist jetzt die Frage, nicht wahr?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Offenbar werden ich und ihr hierauf notwendigerweise antworten: Diejenigen welche von unseren Altersgenossen für Sieger erklärt worden sind. Denn der Brauch, dass sie entscheiden, scheint uns [E] unter allen soeben besprochenen Staaten insgesamt und überall der beste zu sein.

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: So viel gebe mithin auch ich jenem allgemeinen Urteil zu, dass man die musische Kunst nach dem Genusse, den sie gewährt, abschätzen müsse, aber nur nicht nach dem welchen sie dem ersten Besten gewährt, sondern jene Muse werde die schönste sein welche die Edelsten und Gebildetsten erfreut und vor allem den, [\[659 St.2 A\]](#) welcher an Tugend und Bildung über alle hervorragte. Und zwar behaupte ich, dass die Richter in diesen Dingen deshalb der Tugend bedürfen weil sie nicht bloß im Übrigen alle mögliche Einsicht, sondern auch Tapferkeit besitzen müssen. Denn ein Richter, der in Wahrheit diesen Namen verdient, wird doch nicht erst sein Urteil dem Publikum ablernen und sich von dem Lärme der Menge, im Falle seiner eigenen Unwissenheit bei demselben, betäuben lassen dürfen, und eben so wenig, wenn er bereits selbst das Richtige erkennt, aus Zaghaftigkeit und Feigheit mit demselben Munde, mit welchem er die Götter zu Zeugen seines Urteils anrief, [B] leichtsinnig wider seine Überzeugung urteilen. Denn nicht als Schüler, sondern vielmehr als Lehrer der Zuschauer, wenn es dem Rechte nach zugeht, sitzt der Richter da und um denen entgegenzutreten, welche denselben auf eine unziemliche Weise Genuss bereiten. Und dies war nach altem und echt hellenischem Herkommen gestattet, ganz anders als wie jetzt die Sitte in Sikilien und Italien der Masse der Zuschauer die Entscheidung überlässt und durch Aufheben der Hände den Sieger ernennt und teils die Dichter selbst, denn sie dichten nur [C] nach dem schlechten Geschmacke ihrer Kunstrichter und überlassen es somit dem Publikum sich selber zu bilden, teils auch den Geschmack der Zuschauer selber verdorben hat. Denn während sie dadurch, dass ihnen beständig edlere Charaktere, als die ihrigen sind, vorgeführt werden, denselben verbessern sollten, begegnet ihnen jetzt durch ihre eigene Schuld gerade das Gegenteil. Was will nun aber das jetzt wieder in unserer Erörterung Dargelegte bedeuten? Sehet zu, ob etwa dies.

KLEINIAS: Was denn?

DER ATHENER: [D] Es scheint mir unsere Erörterung zum dritten oder vierten Male auf dasselbe zurückzukommen, dass nämlich Erziehung dies sei, wenn die Knaben zu dem hingeleitet und hingezogen würden, was vom Gesetz für das Richtige erklärt wird und wovon auch die tüchtigsten und ältesten Männer vermöge der von ihnen gemachten Erfahrung erklären, dass es in Wahrheit das Richtige sei. Damit also die Seele des Kindes sich nicht daran gewöhne sich in seiner Freude oder Betrübniß mit dem Gesetze und denen, die dem Gesetze gehorchen, in Widerspruch zu setzen, sondern sie ganz auf dieselben Gegenstände richte wie der Greis, [E] zu diesem Zwecke müssen die auf diese Weise benannten Lieder und Gesänge nunmehr in Wahrheit Zaubergesänge für die Seele werden und mit allem Fleiße auf eine solche Übereinstimmung, wie wir sie bereits beschrieben haben, angelegt sein, weil aber die Seelen der jungen Leute den Ernst noch nicht vertragen können, deshalb sollen sie als Spiel und Sang bezeichnet und behandelt werden, gleichwie diejenigen, denen die Sorge für körperlich Schwache und Kranke obliegt alles, was denselben heilsam ist, unter süßen Speisen und Getränken, alles dagegen was schädlich unter bitteren, [\[660 St.2 A\]](#) ihnen zu reichen bestrebt sind, damit sie so jenes gern nehmen, gegen dieses aber den gebührenden Widerwillen sich angewöhnen. Ganz dem entsprechend wird denn der rechte Gesetzgeber auch die mit schöpferischer Kraft in Poesie und Musik begabten Leute dazu überreden, dass sie so allein das Rechte tun, oder, wenn ihm dies nicht gelingt, sie dazu zwingen, dass sie in ihren schönen und Beifall gewinnenden Werken nur besonnener, tapferer und überhaupt tugendhafter Männer Körperbewegungen und Worte durch Rhythmus und Tongebung und somit das Richtige darstellen.

KLEINIAS: Aber, beim Zeus, Freund, scheint man dir denn jetzt in den anderen Staaten so zu verfahren? Denn ich für mein Teil, soweit meine Wahrnehmung reicht, weiß nichts davon, dass das was du jetzt angibst, irgendwo geschähe, [B] außer bei uns und bei den Lakedämoniern, sondern, dass stets einige Neuerungen im Tanze, sowie überhaupt in allem was sonst zu den musischen Künsten gehört, vor sich gehen, und zwar nicht etwa durch gesetzliche Bestimmungen, sondern durch einen ungeregelten Geschmack, der weit entfernt davon ist immer derselbe zu bleiben und an demselben Genuss zu finden, wie du von den Ägyptern erzählst, und vielmehr jeden Augenblick wechselt.

DER ATHENER: Ganz recht, lieber Kleinias. Es wundert mich aber auch gar nicht, wenn du glaubst ich habe das, wonach du fragst, als etwas was jetzt in Geltung steht, bezeichnen wollen, insofern mir dies dadurch begegnet ist und ich es selbst dadurch veranlasst habe, dass ich nicht bestimmt genug [C] meine Ansicht aussprach, sondern meine Wünsche in Bezug auf die Anordnung der musischen Kunst vielleicht so äußerte, dass du mich in dieser Weise missverstehen durftest. Und dies kommt daher, weil es durchaus nicht angenehm ist, unheilbare und schon weit vorgeschrittene Schäden in den bestehenden Verhältnissen zu rügen. Indessen zuweilen ist dies notwendig, und da auch du ebenso darüber denkst, so antworte denn. Du meinst also, dass die beschriebenen Einrichtungen mehr bei euch und den Lakedämoniern als bei den übrigen Hellenen bestehen?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Gesetzt nun aber, sie beständen auch bei diesen, würden wir da nicht dieselben [D] für besser als ihre gegenwärtig bestehenden Einrichtungen erklären?

KLEINIAS: Gewiss wäre es weit vorzüglicher wenn solche Einrichtungen, wie sie bei den Lakedämoniern und bei uns bestehen und die du überdies als solche bezeichnet hast wie sie sein sollen, auch bei ihnen vorhanden wären.

DER ATHENER: Doch lasse sehen ob wir übereinstimmen werden. Nicht wahr, es kommt das, was bei euch in Bezug auf alles zur Erziehung und musischen Kunst Gehörige gilt, etwa auf folgendes hinaus? Ihr nötigt die Dichter zu lehren, dass der tüchtige Mann, besonnen und gerecht wie er ist, auch glückselig sei, gleichviel ob er groß und stark oder klein und schwach ist und ob er Reichtum besitzt oder nicht, dass vielmehr auch, wer noch größere Schätze als Kinyras und [E] Midas besäße, aber dabei ungerecht lebte, trotzdem unglücklich sein und ein elendes Dasein führen würde. Und

Nimmer gedächt' ich im Lied,

wird euer Dichter singen, wenn er anders die Wahrheit singen will,

... noch achtet' ich irgend den Mann auch,

[\[661 St.2 A\]](#) der nicht alles, was schön und löblich heißt, mit Gerechtigkeit ausführt und sich aneignet, und auch nur ein solcher

faßt nahe, zum Wurf zielend, ins Auge den Feind,

während den Ungerechten niemals, weder

bluttriefenden Mord zu erblicken,

noch

obsiegen im Lauf Boreas' thrakischer Kraft,

noch ihn überhaupt irgendeins von den genannten Gütern glücklich machen würde. Was nämlich die Leute gewöhnlich so nennen verdient nicht diesen Namen. Denn gewöhnlich gilt für das vornehmste Gut die Gesundheit, für das zweite die Schönheit und für das dritte der Reichtum, und außerdem werden dann noch tausenderlei andere Güter aufgeführt, ein scharfes Gesicht und Gehör und überhaupt die möglichste Schärfe aller Sinnesempfindungen, vor allem aber der Besitz unbeschränkter Herrschergewalt, um tun zu können [B] was einem beliebt. Und für den Gipfel aller Glückseligkeit würde es gelten, wenn jemand so rasch als möglich in den Besitz aller dieser Dinge gelangte und dann noch obendrein in demselben unsterblich würde. Ihr aber und ich, wir behaupten doch wohl, dass dies alles insgesamt zwar für gerechte und fromme Männer höchst schätzbare, aber für ungerechte ebenso alles insgesamt, von der Gesundheit an, höchst verderbliche Besitztümer seien, und dass mithin auch Sehen und Hören und Empfinden und überhaupt Leben, wenn man als unsterblich für alle Zeit im Besitz [C] aller jener sogenannten Güter, aber ohne den der Gerechtigkeit und überhaupt jeglicher Tugend wäre, das größte Übel, und ein möglichst kurzes Leben in einem solchen Falle noch ein geringeres Übel sein würde. Eben dies nun, was ich verlange, werdet ihr, denke ich, die Dichter bei euch überreden und zwingen zu lehren und so unter Hinzufügung der entsprechenden Rhythmen und Tongebungen eure Jugend zu erziehen. Ist es so? Sehet wohl zu. Denn ich für meine Person behaupte unumwunden, dass die genannten Übel für die Ungerechten Güter und für die Gerechten Übel und die Güter für die Guten dies wirklich, für die Schlechten aber das Gegenteil sind. Wie ich nun fragte, sind wir, ihr und ich, hierin [D] einverstanden oder nicht?

KLEINIAS: In einigen Stücken, scheint es mir, wohl, in anderen aber auf keine Weise.

DER ATHENER: Ist nun vielleicht das der Punkt worin ich euch nicht überzeuge, dass jemand der bei Unsterblichkeit Gesundheit, Reichtum, Herrschaft ohne Aufhören und, ich setze mit Rücksicht auf euch noch hinzu, auch ausgezeichnete Stärke und Tapferkeit besäße, und im Übrigen von allen sogenannten Übeln frei wäre, dabei aber nur Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit in sich trüge, ich sage, dass jemand der ein solches Leben führte [E] nicht etwa glücklich, sondern vielmehr offenbar elend sein würde?

KLEINIAS: Du vermutest ganz richtig.

DER ATHENER: Gut denn! Was werden wir denn hierbei zunächst in Betracht zu ziehen haben? Scheint euch einer der tapfer, stark, schön, reich ist und sein ganzes Leben hindurch [\[662 St.2 A\]](#) alles tun kann, was er begehrt, denn nicht etwa notwendigerweise schmachvoll zu leben, wenn er dabei ungerecht und zügellos ist? Doch das werdet ihr mir wohl einräumen, dass ein solches Leben eine Schmach und Schande ist.

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Aber auch das, dass dies Leben für ihn selbst von Übel wäre?

KLEINIAS: Das nicht mehr in gleicher Weise.

DER ATHENER: Und gar, dass er ein unlustiges und ihm selber gar nicht zuträgliches Leben führen würde?

KLEINIAS: Ja, wie könnten wir wohl das noch zugeben?

DER ATHENER: Wie ihr es könntet? Wenn ein Gott, ihr Freunde, so scheint es, uns übereinstimmend macht, denn jetzt freilich sind wir ziemlich weit auseinander. Denn mir scheint dies nun einmal so notwendig sich so zu verhalten, dass es mir so gewiss ist [B] wie Kreta sei eine Insel. Und wenn ich Gesetzgeber wäre, so würde ich die Dichter und alle Staatsangehörigen zu nötigen suchen, dass sie ebenso lehrten, und ich würde so ziemlich die größte Strafe dem auferlegen, welcher im Lande die Behauptung ausspräche, dass es Menschen geben könne die ein unsittliches und doch dabei angenehmes Leben führten, oder dass eines das Nützliche und Gewinnbringende und ein anderes das der Gerechtigkeit mehr entsprechende sei, und noch zu vielen anderen ganz von den, wie es scheint, jetzt bei den Kretern und Lakedämoniern und somit auch wohl bei anderen Leuten gangbaren Behauptungen abweichenden Urteilen würde ich meine Mitbürger anleiten. Denn sagt mir doch um des Zeus und Apollo willen, [C] ihr besten der Männer, wenn wir eben diese beiden Götter selbst, die euch eure Gesetze gegeben haben, fragten, ob das gerechteste Leben auch das angenehmste sei oder ob es zwei verschiedene Lebensweisen gebe, von denen die eine die angenehmste und die andere die gerechteste ist, und sie uns dann antworteten, das Letztere sei der Fall, so würden wir sie, wenn wir richtig verfahren wollten, doch wohl weiter fragen, welche von beiden man denn als glücklich bezeichnen müsse, die welche das gerechteste, oder die welche das angenehmste Leben führt? Und wenn sie uns dann erwiderten: die welche das angenehmste, so wäre das eine seltsame Antwort. Doch ich will so etwas nicht von Göttern gesagt haben, sondern vielmehr nur von unseren Vätern und Gesetzgebern, [D] und meine vorhergehende Frage vielmehr an einen von ihnen gestellt haben und annehmen, er habe mir geantwortet, dass wer das angenehmste Leben führt der Glückseligste sei. Dann würde ich fortfahren: wünschtest du es denn nicht, Vater, dass ich so glücklich sein solle als möglich? Denn beständig ermahntest du mich dazu, und hörtest gar nicht auf, dass ich so gerecht als möglich leben solle. Und damit würde denn, denke ich, der welcher jene obige Behauptung aufgestellt hat, mag es nun ein Gesetzgeber oder sonst einer unserer Vorväter sein, ungereimt erscheinen und in Verlegenheit geraten, wie er mit sich selber in Übereinstimmung bleiben möge. Wenn er aber vielmehr erklärte, dass das gerechteste Leben das glückseligste sei, so würde, glaub' ich, doch wohl jeder der dies hörte, weiter forschen, worin denn das Gute und Schöne innerhalb des gerechten Lebens besteht, [E] welches das Angenehme noch überbietet [\[663 St.2 A\]](#) und deshalb vom Gesetze anempfohlen wird. Und welches Gut kann denn dem Gerechten zu Teil werden das gesondert von allem Genusse ist? Lass sehen. Ist Ruhm und Lob bei Göttern und Menschen zwar etwas Gutes und Schönes, aber nicht angenehmes, und die Schande das Gegenteil? Nicht im Geringsten, lieber Gesetzgeber, werden wir antworten. Oder ist es unangenehm niemandem Unrecht zu tun und es von niemandem zu erleiden, aber gut und löblich, das Entgegengesetzte aber angenehm, jedoch schimpflich und schlecht?

KLEINIAS: Wie sollte es?

DER ATHENER: Somit ist denn die Ansicht welche Angenehmes und Gerechtes, Gutes und Schönes nicht trennt, wenn zu nichts anderem, so doch dazu gut um einen starken Beweggrund zu dem Entschlusse herzugeben ein frommes und gerechtes Leben [B] zu führen, so dass ein Gesetzgeber keinen tadelnswerteren und zweckwidrigeren Grundsatz aufstellen könnte als den, welcher die Richtigkeit dieser Ansicht leugnet. Denn niemand wird sich leicht überreden lassen irgendetwas zu tun was nicht mehr Freude als Schmerz im Gefolge hat. Was man nun freilich erst von ferne sieht erscheint besonders Kindern, aber auch wohl überhaupt allen in einem düsteren Nebel, und da soll denn nun der Gesetzgeber dieses Dunkel vertreiben und uns im Gegenteil zu einem klaren Urteil verhelfen [C] und soll uns auf alle mögliche Art, durch Gewöhnung, Lobsprüche und Begründungen, davon überzeugen, dass das Gerechte und das Ungerechte als solche auf die Wirkung in der Zukunft zielende Malereien zu betrachten seien, wobei das Bild des Ungerechten dem des Gerechten gegenübergestellt ist, so dass, mit den Augen des selber Ungerechten und Lasterhaften gesehen, das Erstere angenehm, das Letztere aber im höchsten Grade widrig, mit den Augen des Gerechten dagegen von beidem in allem das Gegenteil erscheint.

KLEINIAS: Das ist klar.

DER ATHENER: Welchem von beiden Urteilen werden wir nun aber die Wahrheit und die höhere Geltung zuschreiben, dem des schlechten oder [D] dem des guten Charakters?

KLEINIAS: Notwendig doch wohl dem des guten.

DER ATHENER: Notwendigerweise muss also das ungerechte Leben nicht bloß schmachvoller und schlechter, sondern in der Tat auch unangenehmer als das gerechte und fromme Leben sein.

KLEINIAS: So scheint es wenigstens nach der gegenwärtigen Auseinandersetzung, ihr Freunde.

DER ATHENER: Und gesetzt, es verhielte sich dies selbst nicht so wie es dieselbe soeben erwiesen hat, so dürfte doch ein Gesetzgeber, der nur irgendetwas taugt, sich auch wohl erlauben zur Beförderung der Tugend, wenn überhaupt irgendwo dann hierbei, nicht alle Wahrheit gegen die Jünglinge auszusprechen, und er könnte dies dann schwerlich je ersinnen, irgendwo nützlicher als hierbei, [E] dass sie nicht gezwungen, sondern freiwillig alles was recht ist tun.

KLEINIAS: Schön ist die Wahrheit, Freund, und unumstößlich, doch scheint es nicht leicht, von ihr zu überzeugen.

DER ATHENER: Das mag wohl sein. Und doch war es leicht, der Erzählung von jenem Sidonier, die doch so unwahrscheinlich klingt, und tausend anderen, Glauben zu verschaffen.

KLEINIAS: Welche meinst du?

DER ATHENER: Dass einst aus ausgesäten Zähnen bewaffnete Männer entsprossen seien. Das ist denn doch ein starker Beleg dafür, dass es einem Gesetzgeber [\[664 St.2 A\]](#) schon gelingen werde die Gemüter der jungen Leute von allem, was er nur versucht, zu überzeugen. Daher soll er auch bei seinen Erfindungen keine andere Rücksicht nehmen als darauf, woran er glauben machen muss um dadurch dem Staate am meisten zu nützen, und zu diesem Zweck muss er jeden Kunstgriff ausfindig zu machen suchen, welcher in irgend einer Art darauf hinwirkt, dass diese ganze Gemeinschaft der Bürger über den Gegenstand jener seiner Erfindungen ihr ganzes Leben hindurch stets dieselbe Sprache führe in Liedern wie in Sagen und Reden. Wenn es nun aber euch irgendwie anders als so erscheint, so steht euch nichts im Wege [B] eure Einwände dagegen vorzubringen.

KLEINIAS: Nun, ich glaube nicht, dass einer von uns beiden hiergegen je etwas wird einwenden können.

DER ATHENER: So wird es denn also meine Aufgabe sein das zunächst hieran sich Anschließende darzulegen. Ich behaupte nämlich, dass alle Chöre, deren es drei Gattungen gibt, den noch jungen und zarten Gemütern der Kinder sowohl alle sonstigen edlen Grundsätze, welche wir bereits durchgegangen haben und noch durchgehen werden, durch ihren Vortrag einsingen und gleichsam verzaubern sollen, als auch dass ihre Hauptlehre darin bestehen muss, dass wir mit der Behauptung, [C] das angenehmste und das tugendhafteste Leben sei nach dem Ausspruche der Götter dasselbe, nicht bloß vollkommen die Wahrheit sagen, sondern auch von derselben diejenigen, welche zu überzeugen uns obliegt, viel besser überzeugen werden als von jedem irgendwie abweichenden Ausspruch.

KLEINIAS: Ich muss dir beistimmen.

DER ATHENER: So werden wir denn am passendsten zuerst den aus Knaben bestehenden Musenchor auftreten lassen, um mit allem Eifer jene Lehren der ganzen Bürgerschaft vorzusingen, als zweiten aber einen Chor von Jünglingen unter dreißig Jahren, welcher den Pöan zum Zeugen für die Wahrheit des von ihm Vorgetragenen anrufen und ihn anflehen soll dass er der Jugend gnädig sei und ihr den Glauben [D] an dieselbe gewähre. Es müssen aber drittens auch noch die Männer über dreißig bis zu sechzig Jahren singen, die noch Älteren aber, denn sie besitzen nicht mehr die Fähigkeit des Gesanges, mögen als übrig geblieben gelten, um dieselben Grundsätze in Form alter Sagen aus göttlicher Eingebung vorzutragen.

KLEINIAS: Was für Chöre, Freund, sollen denn jene dritten sein? Denn wir verstehen noch nicht genau genug was du bei ihnen im Auge hast.

DER ATHENER: Gleichwohl sind es gerade diese auf welche so ziemlich die meisten bisherigen Erörterungen hinzielen.

KLEINIAS: Das gibt uns noch nicht Licht genug. Versuche es also uns noch deutlicher zu machen.

[E] DER ATHENER: Wir sagten, wenn ich mich recht erinnere, am Anfang der vorliegenden Erörterungen, dass alles, was jung ist, vermöge seiner feurigen Natur sich nicht ruhig zu verhalten im Stande sei, weder mit dem Körper noch mit der Stimme, sondern stets regellos singe und springe, dass das Gefühl für die richtige Ordnung in beiderlei Bewegungen allen anderen lebendigen Geschöpfen versagt und allein der menschlichen Natur zu Teil geworden sei, dass man ferner die Ordnung in den körperlichen Bewegungen [\[665 St.2 A\]](#) Rhythmus, die Beziehung des Hohen und Tiefen in der Stimme aber Harmonie und die Verbindung von beidem Chorreigen nenne. Die Götter, sagten wir dann weiter, hätten sich unser erbarnt und uns zu Mittänzern und Reigenführern den Apollon und die Musen gegeben, und dazu führten wir dann, wenn ihr euch dessen noch erinnert, als Dritten noch den Dionysos an.

KLEINIAS: Gewiss erinnern wir uns dessen noch.

DER ATHENER: Von dem Chor der Musen und dem des Apollon ist nun bereits das Nötige gesagt, wir müssen nun auch von dem dritten noch übrigen Chore, dem des Dionysos, sprechen.

KLEINIAS: Wie? Erkläre dich genauer. Denn wenn man das so plötzlich hört, muss einem ein Chor des Dionysos, [B] der aus bejahrten Leuten besteht, gar wunderlich vorkommen. Wie, es sollten also die Männer über dreißig, ja fünfzig Jahre und bis zum sechzigsten hin, ihm Reigentänze aufführen!

DER ATHENER: Du hast ganz Recht, und so bedarf es denn allerdings einer genaueren Bestimmung darüber wie ein solcher Chor dennoch vernunftgemäß sein kann.

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Gesteht ihr mir denn noch zu, was ihr mir vorher eingeräumt habt?

KLEINIAS: Welches meinst du?

DER ATHENER: Dass jeder, Alt und Jung, Freier und Bediensteter, Mann und Weib, einander und der ganze Staat dem ganzen Staate [C] ohne Unterlass die besprochenen Grundsätze gleichsam wie Zauberformeln in den verschiedensten Variationen und mannigfaltigsten Formen einsingen müsse, so dass sie dieser Lieder nicht satt werden und sie mit steter Lust singen.

KLEINIAS: Wie sollte man dir nicht zugestehen dass es so geschehen müsse?

DER ATHENER: Aber bei welcher Gelegenheit soll uns nun jener edelste Teil der Bürgerschaft, welcher durch sein Alter und zugleich durch seine Einsicht unter allen Staatsangehörigen das größte Vertrauen genießt, diese schönsten aller Lieder singen, um dadurch am meisten dem Staate Heil zu bringen? [D] Oder sollen wir so töricht sein, ihn dabei ganz außer Betracht zu lassen, der doch in den Schönsten und ersprießlichsten Gesängen die allergrößte Wirksamkeit auszuüben im Stande ist?

KLEINIAS: Nein, das ist unmöglich nach dem eben Gesagten.

DER ATHENER: Auf welche Weise dürfte dies also am schicklichsten anzustellen sein? Meint ihr nicht auch, etwa auf folgende?

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Jeder der älter wird bekommt doch eine starke Scheu vor dem Singen, und es vergeht ihm immer mehr die Lust daran, und wenn er einmal nicht umhin kann, so wird er sich doch umso mehr dessen schämen je älter und besonnener er wird, [E] ist es nicht so?

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Und gar erst recht würde dies der Fall sein, wenn er sich im Theater und vor aller Welt zuvorderst hinstellen und singen sollte. Und wenn dann noch dazu solche Männer gezwungen würden, wie die um den Sieg kämpfenden Chöre, sich der vom Chorlehrer vorgeschriebenen Lebensweise zu unterwerfen und bei schmaler Kost mit hungrigem Magen zu singen, so würden sie gewiss nur mit Unlust und Scham sich dazu verstehen und allen möglichen Widerwillen dagegen an den Tag legen.

[\[666 St.2 A\]](#) KLEINIAS: Ja, so würde es ganz notwendigerweise kommen.

DER ATHENER: Wie wollen wir sie denn aufmuntern und zum Singen geneigt machen? Wie wäre es, wenn wir ein Gesetz aufstellten, dass zunächst Knaben bis zu achtzehn Jahren den Wein ganz und gar nicht kosten sollen, indem wir sie lehren, dass sie nicht zu dem Feuer, welches bereits in ihrem Körper und ihrer Seele glüht, noch neues Feuer hinzuleiten dürfen, ehe sie noch an anstrengende Arbeiten zu gehen unternehmen? So würden wir denn die aufbrausende Art der Jugend mit der gehörigen Vorsicht berücksichtigt haben. Sodann dem Jünglinge [B] bis zum dreißigsten Jahre hin würde der Genuss des Weines bereits erlaubt werden, jedoch mit Maßen und so, dass er sich einer häufigen Anwendung desselben und des Rausches durchaus zu enthalten hätte. Wenn der Mann jedoch so in die Vierzig tritt, mag er, nachdem er es bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten sich hat schmecken lassen, mit den anderen Göttern auch den Dionysos zu dem Feste und der Lust der Greise einladen, welche dieser Gott den Menschen zum Schutze gegen [C] den mürrischen Ernst des Alters verlieh, indem er ihnen den Wein als Heilmittel gab, so dass wir von Neuem wieder jung werden und allen Unmut vergessen und die Härte unseres Charakters wie Eisen im Feuer erweicht und geschmeidig wird. Fürs erste also, wird in einer solchen Stimmung nicht Jeder bereitwilliger dazu werden und sich minder davor schämen, nicht vor Vielen, aber doch vor einer mäßigen Anzahl, und nicht vor Fremden, wohl aber vor Landsleuten zu singen und die wiederholt besprochenen Zauberformeln vorzutragen?

KLEINIAS: Und zwar um Vieles.

DER ATHENER: Wenn wir also die Alten auf diese Weise dazu reizten uns zu Gefallen am Gesange Teil zu nehmen, so würde hierin [D] nichts Unschickliches liegen?

KLEINIAS: Keineswegs.

DER ATHENER: Was für einen Ton sollen nun aber die Männer anstimmen und was soll ihre Muse sein? Offenbar müssen doch wohl ihre Lieder passend für sie gewählt sein?

KLEINIAS: Das versteht sich.

DER ATHENER: Welche möchten nun aber für von den Musen begeisterte Männer passend sein? Etwa die der Chöre?

KLEINIAS: Wir wenigstens, Freund, und auch die Lakedämonier möchten wohl schwerlich ein anderes Lied zu singen imstande sein als die, welche wir in den Chören gelernt haben und die uns so geläufig geworden sind.

DER ATHENER: Natürlich, denn es hat euch in der Tat an Gelegenheit gefehlt die schönste aller Gesangarten euch anzueignen. Denn ihr habt eine Verfassung wie sie sich für ein Heerlager [E] und nicht wie sie sich für Stadtbewohner eignet, sondern eure Jugend gleicht einem Trupp Füllen, die in einer Herde zusammenweiden, und keiner nimmt seinen Nachwuchs, wenn er sehr wild und störrisch ist, von dieser Herde gewaltsam hinweg und gibt es auf seine eigene Hand zur Ausbildung und erzieht es selbst durch Streicheln und Zähmung und durch Anwendung alles dessen was zur Kindererziehung zweckdienlich ist, [\[667 St.2 A\]](#) umso nicht bloß einen Krieger aus ihm zu machen, sondern auch einen Mann der den Staat zu verwalten und Städte zu lenken vermag und eben auch, wie wir im Anfange sagten, einen tüchtigeren Krieger abgibt als die des Tyrtaos sind, indem er zu allen Zeiten und an allen Orten und für Privatleute so gut wie für den ganzen Staat die Tapferkeit unter den Tugenden nicht als das erste, sondern erst als das vierte Besitztum ehrt.

KLEINIAS: Abermals, Freund, setztest du unsere Gesetzgeber, ich weiß nicht wie, sehr herunter.

DER ATHENER: Wenn ich das tue, mein Guter, so geschieht es nicht mit Absicht, sondern wohin die Untersuchung uns führt, dahin müssen wir ihr auch folgen, wenn es euch recht ist. Gibt es also eine Muse, welche schöner ist als die der Chöre und der öffentlichen Schauspiele, so müssen wir auch versuchen [B] sie denen eigen zu machen, welche, wie gesagt, dieser letzteren sich schämen und dagegen sträuben mit der, welche die schönste ist, in Gemeinschaft zu treten.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Muss nun nicht mit allen Dingen die von irgendeiner Annehmlichkeit begleitet sind vor allem die Beschaffenheit verbunden sein, dass entweder eben dies selber das Wünschenswerteste an ihnen ist oder aber eine innere Richtigkeit oder drittens irgendein Nutzen? Wie ich sage, dass Essen und Trinken und überhaupt alle Nahrung von einer solchen begleitet sind, daher wir denn auch von dem Genusse derselben reden; und wenn wir von ihrer Richtigkeit und ihrem Nutzen sprechen, so meinen wir damit, dass alles dasjenige von dem, was uns aufgetragen wird, welches uns jedesmal an demselben gesund, eben dies auch das Richtigste daran ist.

[C] KLEINIAS: Ganz recht.

DER ATHENER: Und ebenso ist auch mit dem Lernen eine Annehmlichkeit, nämlich der Genuss den man an ihm findet, verbunden, was aber die innere Richtigkeit und den Nutzen, die Güte und den Wert desselben bewirkt, das ist die Wahrheit.

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Und nun ferner, wenn alle die Künste, welche wegen der Darstellung des ähnlichen nachahmende heißen, diesen ihren Zweck wirklich erreichen, würde man da nicht, wenn es als Folge damit verbunden ist, dass in ihren Werken ein Genuss enthalten ist, eben dies mit vollem Recht eine Annehmlichkeit an ihnen nennen?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Dagegen [D] die innere Richtigkeit solcher Werke würde wohl eher durch ihre Gleichheit, um es mit einem Worte auszudrücken, mit dem Dargestellten an Größe und Beschaffenheit bestimmt werden als durch den Genuss?

KLEINIAS: Richtig.

DER ATHENER: Also wird man nach dem Genuss nur dasjenige allein mit Recht beurteilen dürfen was weder Nutzen bringt, noch Wahrheit zeigt, noch Ähnlichkeit darstellt, aber auch keinen Schaden tut, sondern lediglich in dem sein Ziel findet, was jene anderen Eigenschaften bloß begleitet, in der Annehmlichkeit; denn diese Annehmlichkeit kann nur dann im eigentlichen Sinn Genuss genannt werden wenn sie keine derselben nach sich zieht.

KLEINIAS: Also bloß den unschädlichen Genuss [E] nennst du überhaupt Genuss?

DER ATHENER: Ja, Genuss und ebenso auch heiteren Scherz nenne ich ihn nur dann, wenn er weder einen Schaden noch einen Nutzen bringt welcher einer ernsten Sorgfalt oder der Rede wert wäre.

KLEINIAS: Du hast vollkommen Recht.

DER ATHENER: Dürfen wir nun nicht dem jetzt Erörterten zufolge behaupten, dass jegliche Nachahmung nicht nach dem Genusse und nach der [\[668 St.2 A\]](#) nicht in der Wahrheit begründeten Meinung zu beurteilen sei, und ebenso jegliche Ähnlichkeit? Denn nicht darum, ob jemand diese oder jene Vorstellung darüber hat oder an diesem oder jenem Genuss findet, ist das Gleiche durchaus gleich und das Ebenmäßige ebenmäßig, sondern weil das seine wahre Beschaffenheit so ist, und schlechterdings aus keinem anderen Grunde.

KLEINIAS: Unstreitig.

DER ATHENER: Behaupten wir nun nicht dass die gesamte musische Kunst eine nachbildende und nachahmende sei?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Keineswegs also darf man es gelten lassen, wenn jemand die musische Kunst nach dem Genusse abschätzen wollte, und darf durchaus diese, wenn es auch wohl eine solche gibt, nicht zum Gegenstande [B] seines Strebens machen, weil sie dies nicht verdient, sondern diejenige welche durch Nachahmung des Schönen die Verähnlichung ihrer Werke mit demselben wirklich erreicht hat.

KLEINIAS: Sehr wahr.

DER ATHENER: Und für jene, unsere Greise, also, welche nach dem schönsten Gesange und der schönsten Muse suchen, wird, wie es scheint, nicht nach einer solchen zu suchen sein welche angenehm ist, sondern welche innere Richtigkeit besitzt, denn diese Richtigkeit der Nachahmung, wie gesagt, hängt davon ab ob sie das Nachgeahmte nach seiner Größe und Beschaffenheit vollkommen darstellt.

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Und nun muss das doch wohl jeder hinsichtlich der musischen Kunst zugeben, [C] dass alle ihre Schöpfungen Nachahmung und Nachbildung seien, oder sollten das nicht Dichter und Tonsetzer so gut wie Publikum und Darsteller zugeben?

KLEINIAS: Vollständig.

DER ATHENER: Folglich muss aber, wie es scheint, jeder der bei ihrer Beurteilung nicht in Irrtum verfallen will bei jedem einzelnen dieser Werke wissen was es darstellen soll, und welches das Wesen dieses darzustellenden Gegenstandes ist. Denn wenn er dies Wesen nicht kennt, und folglich nicht weiß, was jenes Werk beabsichtigt und wovon es in Wahrheit ein Abbild ist, wird er schwerlich auch die Richtigkeit im Gelingen oder aber das Verfehlen dieser Absicht durchschauen.

KLEINIAS: Gewiss, denn wie wäre das möglich?

DER ATHENER: Wer aber [D] nicht erkennt ob die Richtigkeit der Nachahmung vorhanden ist, wird der wohl jemals im Stande sein ihre Güte oder ihren Unwert zu durchblicken? Doch ich spreche nicht deutlich genug, vielleicht sollte ich mich vielmehr deutlicher folgendermaßen ausdrücken.

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Es gibt doch tausenderlei Nachbildungen für das Auge?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Wie, wenn nun jemand auch bei diesen nicht wüsste was für einen Körper eine jede darstellen soll und wie dieser beschaffen ist, könnte er da wohl jemals erkennen was an ihnen richtig gearbeitet sei? Ich meine, ob sie die Maßverhältnisse des Körpers, so viel ihrer sind, und die Lage seiner einzelnen Teile haben, [E] dergestalt dass immer das zugehörige Glied mit dem zugehörigen in der richtigen Ordnung verbunden ist, und ob sie überdies auch die Farben und Stellungen wiedergeben, oder ob dies alles unrichtig gemacht sei. Scheint dir dies wohl jemals einer beurteilen zu können welcher gar nicht weiß welches lebendige Wesen denn hier nachgebildet werden sollte und wie dieses beschaffen ist?

KLEINIAS: Wie sollte er!

DER ATHENER: Wie aber, wenn wir wüssten, dass dies Gemälde oder diese Bildsäule einen Menschen darstellt und dass es [\[669 St.2 A\]](#) auch alle die ihm zukommenden Teile, Farben und Stellungen von der Kunst erhalten hat, wissen wir damit notwendig auch sogleich schon das Weitere, ob es schön ist oder worin es etwa der Schönheit ermangelt?

KLEINIAS: Auf diese Weise sind ja wir alle, Freund, Kenner des Schönen an den Bildwerken.

DER ATHENER: Richtig gesprochen. Wird also nicht, wer über irgendwelche Darstellung eines bildenden sowie eines musischen und überhaupt jedes beliebigen Künstlers ein verständiger Richter sein will, diese drei Dinge inne haben müssen: erstens zu wissen was sie darstellt, zweitens wie richtig [B] und drittens wie gut und schön das jedesmalige Abbild in Worten, Tongebungen und Rhythmen ausgeführt ist?

KLEINIAS: So scheint es wenigstens.

DER ATHENER: Lasse es uns denn nicht verdrießen die besonderen Schwierigkeiten in Betracht zu ziehen welche die Sache bei der musischen Kunst hat. Denn da man von ihr weit mehr Rühmens macht als von den Darstellungen anderer Künste, so ist auch bei ihrer Beurteilung weit größere Vorsicht als bei einer von allen diesen erforderlich. Teils nämlich schadet wer hierin fehlgreift sich im höchsten Grade dadurch, weil er damit eine Vorliebe für schlechte Gesinnungen gewinnt, teils ist es höchst schwierig wahrzunehmen, weil die Dichter und Tonsetzer viel schlechtere Künstler sind als die Musen. Denn diese würden sich wohl nie so weit vergreifen, [C] dass sie Worte welche sie Männern in den Mund legten mit weiblichen Tanzbewegungen und Tongebungen begleiteten, noch auch dass, wenn sie Tongebungen und Tänze für Freie gesetzt, sie diese dann mit Rhythmen verbänden wie sie für Knechte oder Leute von knechtischem Sinne sich eignen, oder endlich zu edlen Rhythmen und Tanzbewegungen eine Tongebung oder Worte lieferten, die mit jenen Rhythmen im Widerspruch ständen. Auch würden sie schwerlich die Stimmen von Tieren, Menschen und Instrumenten, kurz alle Arten von Schall verbinden, gerade als ob eine solche Darstellung zusammenstimmen würde. Die menschlichen Dichter und Tonsetzer [D] aber mischen und rühren dergleichen alles unverständig durch einander und müssen sowohl vor solchen Menschen zum Gelächter werden von denen Orpheus sagt, dass sie zur wahrhaften Blüte des Genusses gediehen seien. Denn nicht genug dass diese dies alles durcheinander gemengt sehen, so reißen die Dichter und Tonsetzer andererseits auch das Zusammengehörige auseinander, indem sie bald Rhythmus und Tanz ohne Tongebung geben, und bloße Worte in Versmaße bringen, bald umgekehrt Tongebung und Rhythmus ohne Worte setzen und bloßes Zither- oder Flötenspiel anwenden. Da ist es denn freilich sehr schwer zu erkennen, was Rhythmus und Melodie [E] ohne Worte ausdrücken wollen und was für einem beachtenswerten Urbilde sie ähnlich sind. Allein von so etwas, wobei so hoher Wert auf Geschwindigkeit und ein Spiel ohne Anstoß und auf tierische Laute gelegt und Flöten- und Zitherspiel auch anders als zur Begleitung des Gesanges und des Tanzes angewandt wird, kann man auch nicht anders urteilen, [\[670 St.2 A\]](#) als dass es voll Rohheit steckt, denn die Anwendung jeder für sich ist Gaukelei und Abirrung von den Musen.

So also steht es nun hiermit, wir jedoch untersuchen nicht, wozu diejenigen von uns die bereits über dreißig Jahre, ja über die Fünfzig hinaus sind, die Musen nicht, sondern wozu sie sie gebrauchen sollen, und das scheint mir denn durch das Bisherige unsere Auseinandersetzung bereits klar gemacht zu haben, dass alle Fünfzigjährigen, wenn es ihnen wohl anstehen soll, des Gesanges zu pflegen, besser ausgebildet sein müssen als es die chorische Muse erheischt. [B] Denn notwendig müssen sie ein feines Gefühl für Rhythmus und Harmonie und Kenntnis von beiden haben, oder wie soll einer die innere Richtigkeit eines Gesangstückes beurteilen, der sich so gut wie gar nicht um das Wesen der dorischen Tonart und des Rhythmus gekümmert hat, welchen der Dichter und Tonsetzer mit ihr verband, wie will er beurteilen ob derselbe hiermit das Richtige oder das Verkehrte tat?

KLEINIAS: Offenbar wird er auf keine Weise hierzu im Stande sein.

DER ATHENER: Denn lächerlich ist es, wenn die Leute aus der großen Masse sich einbilden, so viel ihrer nur mitzusingen und im Takte einher zu schreiten angehalten gewesen sind, sie vermöchten nun auch schon genügend zu beurteilen, welches Gesangstück harmonisch und rhythmisch vollendet sei oder nicht. Dass man ersteres ja doch tun kann, ohne irgendeine Kenntnis von dem Wesen der jedesmaligen Harmonien und Rhythmen zu besitzen, [C] erwägen sie nicht. Und doch ist das Gesangstück, bei welchem diese schicklich angebracht sind, von der richtigen, jenes dagegen bei welchem dies nicht der Fall ist, von fehlerhafter Beschaffenheit.

KLEINIAS: Ganz notwendig.

DER ATHENER: Wie nun? Wer also noch nicht einmal weiß was irgendein Ding ist, wird der jemals irgendwobei wissen können wie richtig dasselbe angebracht ist oder nicht?

KLEINIAS: Was bliebe ihm dazu für ein Mittel?

DER ATHENER: Das also, wie es scheint, haben wir jetzt des weiteren gefunden, dass die Männer, welche wir jetzt aufmuntern und gewissermaßen mit ihrem eigenen Willen nötigen [D] zu singen, wohl notwendig soweit ausgebildet sein müssen, dass ein jeder von ihnen die Schritte der Rhythmen und die Tonschwingungen der Melodien zu verfolgen im Stande sei, damit sie vermöge ihres Einblicks in das Wesen der Harmonien und Rhythmen das Geeignete auszuwählen wissen, was sich für Leute von solchem Alter zu singen ziemt, und sodann auch dem entsprechend singen, und so durch ihren Gesang teils sich selbst für den Augenblick einen unschuldigen Genuss bereiten, teils den jüngeren Leuten gesunden Geschmack an guten Sitten einflößen. Sind sie aber bis zu diesem Punkte ausgebildet, so haben sie es eben damit auch zu einer feineren Bildung gebracht als die, welche die Menge erhält, [E] und als die der Dichter und Tonsetzer selbst ist. Denn jenes Dritte, nämlich ob die Nachahmung schön oder nicht schön sei, brauchen die Letzteren gar nicht wissen, und nur die Kenntnis der Harmonien und Rhythmen dürfte denselben unerlässlich sein, für sie dagegen ist es notwendig alle drei Stücke zu kennen, damit sie die Auswahl des Schönsten und was ihm zunächst steht zu treffen im Stande sind, oder aber niemals [\[671 St.2 A\]](#) durch den Zauber des Gesanges junge Männer zur Tugend anlocken zu können.

Und so hat denn nun unsere Untersuchung ihren im Anfange ausgesprochenen Zweck nach Möglichkeit erreicht, nämlich zu zeigen, dass unsere Verteidigung eines Chores für den Dionysos wohlbegründet sei. Sehen wir also zu, ob sich dies bestätige. In einer solchen Gesellschaft muss es notwendig im fernerer Verlaufe des Trinkens immer stürmischer zugehen, wie wir es denn vorhin bei denen, von welchen jetzt die Rede ist, als eine notwendige Tatsache vorausgesetzt haben.

KLEINIAS: Es kann nicht anders sein.

DER ATHENER: Und ein jeder fühlt sich da leichter als zuvor [B] und erhebt sich über sich selbst und wird freudig und von solchem Freimut und solcher Redseligkeit erfüllt, dass er gar nicht mehr auf das hört was seine Genossen sagen, und glaubt befähigt genug geworden zu sein, sich selbst und die Anderen zu beherrschen?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Sagten wir nun nicht dass, sobald dies geschieht, die Gemüter der Trinker wie Eisen im Feuer zu glühen beginnen und sich erweichen und verjüngen, so dass sie leicht zu lenken würden für den, welcher es vermag und versteht sie zu erziehen und zu bilden, gleichwie sie es in der Jugend waren? Dazu aber sei gerade wie damals [C] wiederum der gute Gesetzgeber der Bildner, welcher Gesetze für die Trinkgelage aufstellen müsse, die da geeignet wären den Trinker, welcher allzu sehr voll Hoffnung und Zuversicht geworden und alles Anstandes zu vergessen beginnt und sich der Ordnung und Abwechslung von Schweigen und Reden, des Trinkens und der Muse nicht unterwerfen will, ganz zum Gegenteil umzustimmen und dem Einbruche der tadelnswerten Überheblichkeit [D] jene preiswürdige Furcht nach Gebühr zu ihrer Bekämpfung entgegensustellen, welche wir Scham und sittliche Scheu genannt haben.

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Und ferner, dass aber auch als Wächter und Mitarbeiter dieser Gesetze die ruhigen und nüchternen Leute den Befehl über die Trunkenen haben müssten, indem es ohne solche Führer schlimmer gegen die Trunkenheit als gegen die Feinde ohne sie zu kämpfen sei, und dass fernerhin der, welcher sich nicht bezwingen könne, ihnen und den eigentlichen Führern des Dionysos, nämlich den Greisen [E] über sechzig Jahre, zu gehorchen, eine gleiche und noch größere Schande dafür davontragen solle als wer den Führern des Ares ungehorsam sei.

KLEINIAS: Richtig.

DER ATHENER: Wenn es also so bei der Trunkenheit, wenn es so bei der Lustbarkeit zuginge, würden da nicht die Trinkgenossen mit wahrem Nutzen und noch befreundeter denn zuvor auseinandergehen und nicht, wie jetzt, als Feinde, ich sage, wenn sie so [\[672 St.2 A\]](#) nach den

Gesetzen das ganze Gelage hindurch miteinander verkehrten und die Trunkenen der Leitung der Nüchternen Folge leisten würden?

KLEINIAS: Gewiss, wenn es nach dieser deiner Beschreibung dabei zuginge.

DER ATHENER: Wir wollen also nicht ferner jene Gabe des Dionysos so schlechthin tadeln, als sei sie vom Übel und dessen unwert im Staate Aufnahme zu finden. Ja, es ließe sich noch mehr zu ihrer Empfehlung sagen. Scheut man sich doch gerade von dem größten Gute, mit welchem uns der Gott beschenkt hat, öffentlich zu reden, [B] weil die Menschen, wenn man sich darüber ausspricht, es übel aufzufassen und verkehrt zu verstehen pflegen.

KLEINIAS: Welches meinst du denn?

DER ATHENER: Es schleicht eine Erzählung als Sage unter dem Volke fort, dass dieser Gott von seiner Stiefmutter Hera des Verstandes beraubt worden sei, und da habe er denn nun aus Rache die Ausgelassenheit der bacchischen Feste und alle wilden und rasenden Tänze ins Leben gerufen und zu eben diesem Zwecke uns denn auch den Wein geschenkt. Ich überlasse indessen dergleichen von den Göttern denen zu erzählen, welche glauben, es lasse sich so etwas mit Sicherheit von ihnen sagen, so viel jedoch weiß ich, dass kein lebendes Wesen mit demselben und [C] ebenso vielem Verstande zur Welt kommt als es nachher besitzt, wenn es erwachsen ist. In dieser Zwischenzeit nun, in welcher es noch nicht die ihm zukommende vernünftige Einsicht in sich trägt, tollt ein jedes und es schreit regellos, und sobald es nur aufrecht gehen gelernt hat springt und hüpfte es wiederum ebenso. Ihr werdet euch aber erinnern, dass wir dies für die Anfänge der musischen und gymnastischen Künste erklärten.

KLEINIAS: Wie sollten wir uns nicht dessen noch erinnern?

DER ATHENER: Dann auch wohl dessen noch, dass wir sagten, das Gefühl für Rhythmus und Harmonie habe diese Anfänge uns Menschen zu eigen gemacht, [D] und von den Göttern seien Apollon, die Musen und Dionysos die Urheber dieses unseres Gefühles?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Und ebenso geht denn auch von dem Weine, so scheint es, zwar bei anderen die Rede, dass auch er den Menschen von dem Gotte verliehen sei um sie in Raserei zu versetzen und so an ihnen seine Rache zu nehmen, bei uns dagegen nach unserer gegenwärtigen Erörterung, dass gerade als ein Mittel zum Gegenteile, nämlich um der Seele Scham und dem Körper Gesundheit und Stärke zu erwerben.

KLEINIAS: Ganz vortrefflich, Freund, hast du alles wieder ins Gedächtnis gerufen.

DER ATHENER: Und so mag denn [E] nun die eine Hälfte des Chorreigens abgehandelt sein, die andere aber wollen wir, je nachdem es euch gefällt, durchnehmen oder liegen lassen.

KLEINIAS: Welche meinst du denn und wie unterscheidest du beide?

DER ATHENER: Das Ganze des Chorreigens bezog sich uns doch auf das Ganze der Erziehung, und von ihm nun wieder ein Teil auf die Stimme, nämlich Rhythmus und Harmonie?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Der andere Teil aber, welcher sich auf die Bewegung des Körpers bezieht, hat zwar mit der Bewegung der Stimme den Rhythmus gemein, aber die Körperwendungen als eigen für sich, gerade so wie dort [\[673 St.2 A\]](#) die Bewegung der Stimme die Tongebung.

KLEINIAS: Sehr wahr.

DER ATHENER: Die Wirkung der Stimme nun bis in die Seele hinein, welche dieselbe zur Tugend bildet, haben wir, ich weiß nicht mit welchem Recht, musische Kunst genannt.

KLEINIAS: Sicherlich mit Recht.

DER ATHENER: Was dagegen die Bewegung des Körpers betrifft, die, als bloßes Spiel ausgeübt, Tanz heißt, so haben wir, wenn sie dagegen dahin geübt wird, dass sie dem Körper Tüchtigkeit verleiht, der kunstgemäßen Anleitung desselben zu ihr den Namen Gymnastik gegeben.

KLEINIAS: Sehr richtig.

DER ATHENER: Über die musische Kunst, welche wir eben bereits als die eine, schon abgehandelte und durchgenommene, so zu sagen, Hälfte des Chorreigens bezeichneten, mag denn also das Bisherige genügen. Wollen wir nun [B] auch die andere Hälfte besprechen oder wie wollen wir es machen?

KLEINIAS: Mein Bester, da du mit Kretern und Lakedämoniern in Unterredung bist und wir die musische Kunst durchgegangen, die Gymnastik aber übrig gelassen haben, was meinst du wohl, was dir der eine wie der andere von uns auf eine solche Frage antworten wird?

DER ATHENER: Ich meine, du hast bereits deutlich genug auf sie geantwortet, indem du mir diese Frage stellst, und verstehe dass sie nicht bloß, wie gesagt, eine Antwort, sondern auch noch eine Aufforderung an mich ist, die Gymnastik abzuhandeln.

KLEINIAS: Du hast es ganz richtig verstanden, und so handle denn auch darnach.

DER ATHENER: Es soll geschehen, und es wird auch gar nicht schwierig sein [C] etwas euch Geläufiges zu besprechen. Denn ihr habt bei weitem mehr Erfahrung in dieser Kunst als in jener.

KLEINIAS: Darin hast du wohl nicht Unrecht.

DER ATHENER: Es liegt also der Ursprung auch dieser Lustbarkeit wiederum in der naturgemäßen Gewohnheit jedes lebenden Wesens zu springen. Der Mensch aber, der, wie gesagt, das Gefühl für den Rhythmus empfangen hat, zeugte und gebär den Tanz, und da der Rhythmus an die Tongebung mahnte und sie neu erweckte, so erzeugten beide in Gemeinschaft mit einander den Chorreigen und seine Lustbarkeit.

KLEINIAS: Sehr richtig.

DER ATHENER: Und [D] den einen Teil hiervon, wie gesagt, haben wir bereits durchgegangen, den andern aber wollen wir im Verlauf unserer Unterredung durchzugehen versuchen.

KLEINIAS: Ja wohl.

DER ATHENER: Zuerst wollen wir aber auf unsere Erörterung über die Trunkenheit den Schlussstein setzen, wenn es auch euch recht ist.

KLEINIAS: Was meinst du damit?

DER ATHENER: Wenn ein Staat den eben besprochenen Brauch der Trinkgelage als eine ernsthafte Sache behandeln, Gesetze und Ordnungen über ihn aufstellen und ihn so zur Übung in der Besonnenheit und Mäßigung anwenden, wenn er auf die gleiche Weise und nach denselben Grundsätzen auch die übrigen Genüsse nicht von sich ausschließen, sondern veranstalten wird, damit seine Bürger über sie [E] herrschen lernen, so mag er unter solchen Bedingungen immerhin sich alle erlauben. Wenn er sie aber als bloße Ergötzlichkeit behandelt und jedem der da Lust hat und wann und mit wem er Lust hat und nach irgendwelcher anderen Anordnung zu zechen erlaubt, [\[674 St.2 A\]](#) so möchte ich meine Stimme nicht dahin abgeben, dass hier alle oder einzelne je sich berauschen dürfen. Vielmehr werde ich sogar dem Gesetze der Karthager noch vor dem Brauche der Kreter und Lakedämonier den Vorzug zuerkennen, dass nämlich keiner im Felde je Wein kosten, sondern die ganze Zeit hindurch an das Wasser sich halten solle, und dass eben so auch in der Stadt die Bediensteten, auch die Obrigkeiten während des Jahres, in welchem sie als solche in Tätigkeit sind, desgleichen auch Steuermänner und Richter während ihrer Amtstätigkeit keinen Wein [B] zu sich nehmen dürften, ferner keiner, der über irgend eine Sache von Wichtigkeit an irgend einer beratenden Versammlung Teil nehmen soll, ja überhaupt bei Tage niemand, weder Mann noch Weib, es sei denn zur Stärkung zu körperlichen Übungen oder in Krankheiten, und auch bei Nacht dann nicht, wenn sie den Zeugungsakt vornehmen wollen. Und noch gar viele andere Fälle könnte man anführen, in welchen die, welche der Vernunft und dem richtigen Gesetze folgen, keinen Wein trinken werden, so dass zufolge dieser Auseinandersetzung auch vieler Weinberge kein einziger Staat bedürfen wird, sondern so gut wie für die übrigen Landeserzeugnisse und die ganze Nahrung ein festes Maß bestimmt sein muss, so würde hiernach dem Weine wohl [C] so ziemlich das beschränkteste und wenigste gesetzt

werden. Dies, Freunde, mag, wenn ihr beistimmt, den Schlussstein unserer Erörterungen über den Wein bilden.

KLEINIAS: Du hast vortrefflich und ganz nach unserem Sinne gesprochen.

DRITTES BUCH

[\[676 St.2 A\]](#) DER ATHENER: So viel denn also hierüber. Was mag aber wohl der Ursprung des Staatslebens gewesen sein? Möchte uns derselbe nicht etwa hieraus am Leichtesten und Besten begreiflich werden?

KLEINIAS: Woraus?

DER ATHENER: Aus eben dem woraus auch der weitere Fortgang der Staaten im Guten wie auch im Schlimmen zu betrachten ist.

KLEINIAS: Was meinst du denn?

DER ATHENER: Ich meine die unermessliche Länge der Zeit und der Veränderungen welche innerhalb derselben vor sich gehen.

[B] KLEINIAS: Aber wie verstehst du das?

DER ATHENER: Lass sehen! Getrautest du wohl jemals dir ausrechnen zu können wie lange Zeit verstrichen ist seit Staaten bestehen und Menschen im Staatsverbande leben?

KLEINIAS: Nein, wahrhaftig, das wäre nichts Leichtes.

DER ATHENER: So viel aber weißt du doch, dass diese Zeit eine unberechenbare und unermessliche ist?

KLEINIAS: Das allerdings.

DER ATHENER: Sind uns nun nicht tausend und aber tausend Staaten während dieser Zeit entstanden und nach demselben Maße auch wieder zerstört worden? Haben sie ferner nicht an allen Orten oft alle möglichen Verfassungen durchgemacht? Und sind sie nicht [C] bald aus kleinen groß, bald aus großen klein, und bald schlecht aus guten und gut aus schlechten geworden?

KLEINIAS: Es kann nicht anders sein.

DER ATHENER: Von diesem Wechsel also lasst uns, wenn wir können, die Ursache ergründen, denn vielleicht macht sie uns den ersten Ursprung der Staaten und ihre weiterhin erlittenen Veränderungen klar.

KLEINIAS: Wohl gesprochen! Halte du dich denn bereit uns deine Ansichten hierüber an den Tag zu legen, so wie wir es sind dir zu folgen.

DER ATHENER: Wohlan! [\[677 St.2 A\]](#) Scheinen euch die alten Sagen eine gewisse Wahrheit zu enthalten?

KLEINIAS: Welche denn?

DER ATHENER: Dass wiederholte Verheerungen des Menschengeschlechts durch Überschwemmungen, Seuchen und vieles andere stattgefunden haben, bei denen dann nur ein geringer Teil desselben übrig geblieben sei.

KLEINIAS: Alles derartiges erscheint ja aller Welt wahrscheinlich.

DER ATHENER: Wohlan denn, wir wollen von den vielen nur eine, welche einmal durch Überschwemmung bewirkt wurde, in Betracht ziehen.

KLEINIAS: Was wollen wir denn an ihr in Betracht ziehen?

DER ATHENER: Dass diejenigen, welche damals dem Untergange entrannen, [B] einige Hirten der Gebirge gewesen sein dürften, welche hie und da auf den Gipfeln derselben als schwache Funken des Menschengeschlechts erhalten blieben.

KLEINIAS: Offenbar.

DER ATHENER: Und Leute von solcher Art waren denn doch wohl notwendig sowohl in allen anderen Künsten unerfahren als auch namentlich in den Mitteln welche man in den Städten zur Befriedigung der Gewinnsucht und des Ehrgeizes anwendet und in allen sonstigen Ränken welche man dort gegen einander aussinnt.

KLEINIAS: Wahrscheinlicherweise wenigstens.

DER ATHENER: Wir nehmen also an, dass die in den Ebenen und am Meere gelegenen Staaten sämtlich damals zu Grunde gegangen seien?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Werden wir also [C] nicht behaupten, dass auch alle Werkzeuge und was etwa an Erfindungen von erheblicher Kunst im Staatswesen und in irgendeinem anderen Zweige menschlicher Geistestätigkeit vorhanden war, damals alles verloren gegangen ist?

KLEINIAS: Wie hätte denn, Bester, wenn dies alles immerfort im Stande geblieben wäre wie es jetzt eingerichtet ist, jemals irgendetwas Neues erfunden werden können? Vielmehr blieb dergleichen durch eine lange Reihe von Jahrtausenden den Früherlebenden verborgen, und es sind erst tausend oder zweitausend Jahre her seitdem einiges durch den Dädalos, [D] anderes durch den Orpheus, noch anderes durch den Palamedes, die Musik vom Marsyas und Olympos, die Leier vom Amphion, und gar vieles andere von Andern, also fast möchte man sagen erst gestern und vorgestern erfunden wurde.

DER ATHENER: Weißt du, Kleinias, du hast dabei einen dir befreundeten Mann ausgelassen, der erst vor kurzem lebte.

KLEINIAS: Meinst du den Epimenides?

DER ATHENER: Freilich meine ich ihn. Denn bei weitem überflügelt er bei euch die Erfindungen aller anderen mit der seinen, welche zwar mit Worten Hesiod längstens angedeutet hatte, er aber nach eurer Behauptung erst eigentlich ins Werk gesetzt hat.

KLEINIAS: Allerdings ist das unsere Behauptung.

DER ATHENER: Also nehmen wir an, [E] es sei damals, als diese Verheerung eingetreten war, der Zustand der Menschen so gewesen: eine ungeheure schreckliche Öde, eine überaus große Menge fruchtbaren Landes, aber von den Tieren, da die anderen untergegangen waren, nur einiges Rindvieh und eine irgendwo etwa übrig gebliebene Ziegenart, und auch diese Tiere [\[678 St.2 A\]](#) damals anfänglich nur in geringer Zahl zum Unterhalte für ihre Züchter.

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Ist es nun glaublich, dass von den Dingen von denen unsere jetzige Unterredung handelt, Staat, Verfassung und Gesetzgebung, geradezu gesagt, auch nur etwas an Erinnerung damals geblieben war?

KLEINIAS: Sicherlich nicht.

DER ATHENER: Also aus jenem Zustand der Dinge ist alles was zu unserer gegenwärtigen Einrichtung gehört hervorgegangen, Staaten, Verfassungen, Künste, Gesetze, die Fülle des Lasters und die Fülle der Tugend?

[B] KLEINIAS: Wie meinst du?

DER ATHENER: Können wir uns denken, mein Teurer, dass die damals lebenden Menschen, welche mit den vielen Vorzügen so gut wie mit den Mängeln des städtischen Lebens noch unbekannt waren, wirklich auf vollkommener Höhe, sei es in Tugend oder in Laster, standen?

KLEINIAS: Du hast Recht, und wir begreifen jetzt was du willst.

DER ATHENER: Also erst im Fortgang der Zeit und mit der Vermehrung unseres Geschlechtes ist alles in den Zustand, in welchem es sich gegenwärtig befindet, fortgeschritten?

KLEINIAS: Sicherlich.

DER ATHENER: Und zwar natürlich nicht auf einmal, [C] sondern allmählich und im Verlaufe gar langer Zeit?

KLEINIAS: Auch dies konnte nicht anders sein.

DER ATHENER: Denn um von den Höhen in die Ebene hinabzusteigen, dazu war, meine ich, allen der Schrecken noch in zu frischem Andenken.

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Mussten nun nicht die Menschen wegen ihrer geringen Anzahl in den damaligen Zeiten begierig sein einander zu sehen? Allein Fuhrwerke oder Fahrzeuge, auf denen sie zu Lande oder zur See hätten zueinander reisen können, waren damals mit den Künsten sämtlich so gut wie ganz untergegangen. [D] Gegenseitiger Verkehr war also, denke ich, damals nicht leicht möglich. Denn Eisen und Erz und alle Metalle waren dergestalt verschüttet, dass man nicht im Stande war sie wieder auszuscheiden; und so fehlte es auch an Mitteln zum Holzfällen. Denn wenn auch hie und da wohl Werkzeuge auf den Bergen übrig geblieben waren, so waren diese doch bald durch den Gebrauch abgenutzt und zu Ende, und neue konnten nicht gemacht werden, bevor die Kunst des Bergbaues wieder zu den Menschen gelangt war.

KLEINIAS: Freilich war es nicht eher möglich.

DER ATHENER: Und wie viele Menschenalter [E] später mag dies wohl geschehen sein?

KLEINIAS: Offenbar sehr viele.

DER ATHENER: Also werden denn auch wohl alle Künste, zu denen man Eisen, Erz und alle anderen Metalle gebraucht, damals ebenso lange und noch länger verloren gewesen sein?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Damit war denn aber auch zugleich Aufruhr und Krieg in der damaligen Zeit aus vielfältigen Gründen verschwunden.

KLEINIAS: Wie so?

DER ATHENER: Erstens waren die Menschen wegen ihrer Vereinsamung liebeich und wohlwollend gegen einander gesinnt, sodann brauchten sie sich nicht um ihre Nahrung zu streiten, [\[679 St.2 A\]](#) denn es war, außer vielleicht anfänglich für einige, kein Mangel an Weide, deren sie damals vorzugsweise zu ihrem Lebensunterhalte bedurften, und so fehlte es ihnen nie an Milch und Fleisch; überdies aber verschafften sie sich auch durch Jagd nicht wenig und nicht schlechte Nahrung. Und auch mit Kleidern, Lagerdecken, Wohnungen, feuerfesten und nicht feuerfesten Gerätschaften waren sie [B] wohl versehen, denn die Künste des Töpferns und Webens bedürfen keines Eisens, und diese beiden Künste gab daher Gott den Menschen, um sich mittelst derselben jenes alles verschaffen zu können, damit das Menschengeschlecht, wenn es in eine solche Not geriete, Gedeihen und Wachstum habe. In solcher Ausrüstung waren sie denn eben nicht arm und gerieten nicht, durch Armut gezwungen, in Zwist mit einander, andererseits konnten sie aber auch nicht reich werden, da sie kein Gold und Silber zur Zahlung besaßen. Wo aber [C] in einer Gemeinde weder Reichtum noch Armut eingebürgert sind, da werden denn auch wohl die Sitten am reinsten sein. Denn dort können weder Übermut noch Ungerechtigkeit noch auch Neid und Missgunst entstehen. So waren sie denn teils aus diesem Grunde tugendhaft, teils durch das, was man Sitteneinfalt nennt. Denn was sie als löblich und tadelnswert bezeichnen hörten, das hielten sie in ihrer Einfalt auch mit vollkommener Zuversicht dafür und handelten darnach, und keiner wagte im Weisheitsdünkel wie jetzt dahinter eine Lüge [D] zu suchen, sondern was man ihnen über Götter und Menschen sagte, das hielten sie für wahr und richteten ihr Leben darnach ein. Und so waren sie denn ganz und gar so geartet wie wir sie eben beschrieben haben.

KLEINIAS: Mir wenigstens und dem Megillos scheint es ebenfalls so zu sein.

DER ATHENER: Müssen wir also nicht annehmen, dass diese Leute viele Menschenalter auf solche Weise zwar minder geschickt und erfahren als die vor der Flut und als die jetzt Geborenen in allen anderen und namentlich in den Kriegskünsten, [E] wie man sich ihrer jetzt zu Lande und zur See bedient oder auch im Innern des Staates selber übt, nämlich bei dem was man Rechtshandel und Aufruhr heißt, und wobei man alle möglichen Kunstgriffe anwendet um einander zu schädigen und Unrecht zu tun, durchlebt haben werden, aber dafür einfältiger und tapferer und zugleich besonnener und in allem gerechter waren aus den Ursachen, die wir bereits besprochen haben?

KLEINIAS: Du hast Recht.

DER ATHENER: Dies alles, und was sich sonst weiter noch hieran anschließt, soll uns nun aber zu dem Zwecke gesagt und bemerkt sein um daraus [\[680 St.2 A\]](#) zu ersehen, in wie fern die damals lebenden Menschen von Gesetzen Gebrauch gemacht und was für einen Gesetzgeber sie gehabt haben.

KLEINIAS: Und vortrefflich hast du dies alles bemerkt.

DER ATHENER: Nicht wahr, sie bedurften gar keiner Gesetzgeber und in jener Zeit pflegte man keine Gesetze zu machen? Denn die in einem solchen Zeitabschnitte Geborenen hatten noch keine Schrift, sondern ihr Leben folgte nur dem Gewohnheitsrecht und den sogenannten väterlichen Bräuchen.

KLEINIAS: Wahrscheinlicherweise wenigstens.

DER ATHENER: Doch hatten sie schon eine Art Staatsverfassung, und zwar auch in ähnlicher Weise.

[B] KLEINIAS: In welcher?

DER ATHENER: So viel ich weiß, nennen alle die in jener Zeit übliche Verfassung patriarchale Monarchie, welche auch jetzt noch an vielen Orten unter Griechen und Nichtgriechen besteht, nämlich die, welche auch Homer irgendwo, indem er sie dem Lande zuschreibt wo die Kyklopen hausen, in folgenden Versen schildert:

*„Dort ist weder Gesetz noch Ratsversammlung des Volkes,
Sondern alle umwohnen die Felsenhöhen der Gebirge
[C] Rings in gewölbten Grotten, und jeglicher richtet nach Willkür
Weiber und Kinder allein, und niemand achtet des Andern.“*

KLEINIAS: Ihr scheint einen anmutigen Dichter an diesem eurem Homer zu besitzen, denn ich habe auch noch anderes aus ihm vortragen hören was recht hübsch ist, wenn auch nicht vieles, denn wir Kreter beschäftigen uns nicht viel mit ausländischen Dichtungen.

MEGILLOS: Wir Lakedämonier hingegen beschäftigen uns mit ihm, und er scheint mir alle Dichter derselben Art zu übertreffen, obschon er nicht lakonische, sondern vielmehr überall [D] eine ionische Lebensweise schildert. Hier nun aber scheint er vortrefflich deine Behauptung zu bestätigen, indem er hier in seiner Dichtung den Urzustand der Menschen als den einer solchen Rohheit schildert.

DER ATHENER: Freilich bestätigt er sie, und so mögen wir ihn denn zum Zeugen dafür nehmen, dass es eine Zeit gab in welcher solche Verfassungen entstehen.

KLEINIAS: Richtig.

DER ATHENER: Und zwar doch wohl bei solchen Menschen, die in Folge der durch solche Verwüstungen eintretenden Verödung nach einzelnen Häusern und Geschlechtern zerstreut wohnen, [E] und bei welchen denn die Ältesten die Herrschaft führen, weil dieselbe von Vater und Mutter auf sie gekommen ist, deren Führung sie, gleichwie Vögel, die zu einem Schwarme gehören, folgen und so unter dem väterlichen Herkommen und dem allerrechtmäßigsten Königtum stehen?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Hierauf aber treten mehrere zu größeren Gemeinwesen zusammen und wenden sich zunächst an den Abhängen der Berge [\[681 St.2 A\]](#) dem Ackerbau zu, hegen ihre Felder mit irgend welchem Mauerwerk als Schutzwällen wider die wilden Tiere ein, und bilden so wiederum je ein gemeinsames großes Haus.

KLEINIAS: Wahrscheinlich wenigstens wird die Sache sich so gestalten.

DER ATHENER: Und ferner, ist nicht auch folgendes wahrscheinlich?

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Dass in diesen größeren Häusern, welche aus jenen ersten kleineren erwachsen sind, doch jedes der letzteren als eine eigene Familie bestehen bleibt, die nicht bloß ihren Ältesten zu ihrem [B] Haupte hat, sondern auch wegen des getrennten Wohnsitzes aller dieser Familien voneinander seine eigenen Sitten beibehält, die verschieden von denen aller anderen sind, weil sie von verschiedenen Eltern und Pflegern herstammen, und an welche sich jedermann gewöhnt hat in Beziehung auf die Götter wie auf sich selbst, als an ehrbarere weil von Ehrbareren und kraftvolle als von Kraftvollen stammend, und dass jedes Haus feierlich diese ihm eigenen Grundsätze Kindern und Kindeskindern einprägt [C] und so, wie ich meine, alle bereits im Besitze von eigenen Gesetzen waren als sie in die größere Gemeinde eintraten?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Und dass nun jedem seine eigenen Gesetze gefielen, und die aller andern weniger, das konnte doch wohl kaum anders sein?

KLEINIAS: Kaum.

DER ATHENER: So sind wir denn also, wie es scheint, so ganz unvermerkt zum Anfange der Gesetzgebung gelangt.

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Notwendig nämlich müssen die so Zusammengetretenen bald nach dieser ihrer Vereinigung [D] einige aus ihrer Mitte erwählen, um die gesetzlichen Bräuche aller in Betrachtung zu ziehen und alles, was ihnen von denselben am meisten gefällt, den Häuption, welche dieselben gleich Königen leiteten, gemeinschaftlich vorzulegen und zur Wahl zu stellen, wobei dann sie selber Gesetzgeber heißen und sodann feststellen werden wer künftig Herrscher sein soll, indem sie aus den patriarchalischen Monarchien eine Aristokratie oder auch wohl ein Königtum bilden, und so werden sie dann unter dieser veränderten Regierungsform [E] im Staate leben.

KLEINIAS: Auf diese Art und Weise mag wohl dieser weitere Verlauf vor sich gehen.

DER ATHENER: Wir wollen aber auch noch von einer dritten Gestaltung des Staatslebens reden, in welcher ja sämtliche nur mögliche Arten und Zustände von Verfassungen und zugleich Staaten alle zusammen sich bilden.

KLEINIAS: Was ist denn das für eine?

DER ATHENER: Die, welche Homer gleichfalls neben der zweiten angedeutet hat, indem er in folgenden Worten ihre Eigentümlichkeit bezeichnet, da wo er von dem Dardanos spricht:

*„Ihn, Dardaniass Stifter, denn Ilios heilige Feste
Stand noch nicht im Gefilde, bewohnt von redenden Menschen,
Sondern am Abhang wohnten sie noch des quelligen Ida.“*

[\[682 St.2 A\]](#) Diese Verse nämlich, ebenso wie jene über die Kyklopen, entsprechen offenbar ganz der Natur der Dinge, und er singt sie aus göttlicher Eingebung. Denn auch die Dichter sind ja ein gottbegeistertes Geschlecht, und so treffen sie in ihrem Gesange mit Hilfe der Chariten und Musen jedesmal zum Teile die Wahrheit.

KLEINIAS: Sicherlich.

DER ATHENER: Lasst uns denn diese Sage, die uns jetzt entgegengetreten ist, noch weiter verfolgen, denn vielleicht offenbart sie uns etwas was unserer Absicht dient. Sollen wir nicht?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Es wurde also, sagen wir, [B] nachdem man die Gebirge verlassen in einer großen und ebenen Ebene Ilion erbaut auf einem Hügel der nicht hoch und mit vielen oben vom Ida herabströmenden Flüssen umflossen war.

KLEINIAS: So sagt man wenigstens.

DER ATHENER: Glauben wir nun nicht, dass dies erst lange Zeit nach der Flut geschehen sei?

KLEINIAS: Gewiss lange nach ihr.

DER ATHENER: Wenigstens muss damals die eben besprochene Verwüstung gewaltig in Vergessenheit geraten sein, als man so in der Nähe vieler und von den Gebirgen herabströmender Flüsse eine Stadt anzulegen wagte und sich auf Hügeln von geringer Höhe sicher glaubte.

KLEINIAS: Gewiss folgt daraus, dass man durch eine überaus lange Zeit [C] von jener Begebenheit geschieden sein müsste.

DER ATHENER: Auch viele andere Städte, sollte ich denken, waren damals schon bewohnt, da die Menschenzahl sich gemehrt hatte.

KLEINIAS: Sicher.

DER ATHENER: Sie führten ja sogar auch Krieg mit Ilion, und zwar selbst, wie es heißt, über das Meer, da alle bereits ohne Scheu die See befuhren.

KLEINIAS: Richtig.

DER ATHENER: Und nachdem die Achaier etwa zehn Jahre vor Troja gelegen hatten, zerstörten sie es.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: In diesem Zeitraume von zehn Jahren nun, [D] währenddessen es belagert wurde, nahmen die Verhältnisse aller Belagerer in ihrer Heimat selbst vielfach eine schlimme Wendung durch ausbrechende Empörungen, dergestalt, dass die Auführer auch die in ihre Staaten und Häuser zurückkehrenden Krieger nicht freundlich und nach Gebühr aufnahmen, sondern so, dass fast überall Mord und Totschlag und Vertreibung aus dem Lande erfolgte. Späterhin aber wurden sie selbst ihrerseits wieder aus demselben vertrieben und kehrten dann unter einem anderen Namen zurück, indem sie jetzt Dorer anstatt Achaier hießen, weil der, welcher damals die Flüchtlinge vereinigt hatte, ein Dorer war. Und was dann von da ab geschehen ist, das wisset ja ihr Lakedämonier alles bereits ausführlich zu berichten.

MEGILLOS: Freilich.

DER ATHENER: Eben dahin also, von wo wir gleich im Anfange unserer Unterredung über die Gesetze [E] auf die musische Kunst und die Trinkgelage abschweiften, sind wir jetzt wie durch göttliche Führung wieder zurückgelangt, und unser Gespräch bietet uns gleichsam die Handhabe dazu jenen Gegenstand wieder aufzunehmen. Denn es ist jetzt bei der staatlichen Einrichtung von Lakedämon selber angelangt, [\[683 St.2 A\]](#) welche ihr ebenso wie die von Kreta vermöge der eng verwandten Gesetze von beiden für vollkommen ansieht. Und so haben wir denn durch jene Abschweifung, welche uns durch mehrere Verfassungen und staatliche Einrichtungen hindurchführte, so viel gewonnen: wir haben die erste, zweite und dritte Regierungsform betrachtet, wie sie nach unserer Ansicht in ihren Ursprüngen zusammenhingen und so in unendlich langen Zeiträumen, aus einander entstanden sind, und jetzt bietet sich uns denn nun dieser vierte Staat oder, wenn ihr wollt, dies vierte Volk dar, welches ehemals seine staatliche Einrichtung erhielt und dieselbe noch jetzt bewahrt. Wenn wir nun aus diesem allem [B] irgendwie zu erkennen vermögen was von diesen Staatseinrichtungen löblich ist und was nicht, und welche Gesetze dasjenige in ihnen aufrecht erhalten was sich aufrecht erhält, und welche das zu Grunde richten was zu Grunde geht, und was wohl an die Stelle der letzteren treten müsste um den Staat glücklich zu machen, so müssen wir, lieber Megillos und Kleinias, hierüber unsere

Erörterung gleichsam von vorne an wieder beginnen, es sei denn, dass wir an der bisherigen Auseinandersetzung etwas auszusetzen hätten.

MEGILLOS: Nun, Freund, wenn irgend ein Gott uns nur verheißen wollte, dass wir bei diesem zweiten Anlauf unserer Betrachtung über die Gesetzgebung [C] nichts Schlechteres noch minder Reichhaltiges als das bisher Entwickelte vernehmen sollen, so würde wenigstens ich für meinen Teil einen weiten Weg deshalb machen und der gegenwärtige Tag würde mir kurz erscheinen, obwohl es bereits beinahe derjenige ist, an welchem der Gott aus der sommerlichen in die winterliche Bahn übergeht.

DER ATHENER: Wir sollen also, scheint's, zu dieser weiteren Betrachtung übergehen.

MEGILLOS: Ganz entschieden.

DER ATHENER: Wir wollen uns demnach mit unseren Gedanken in die damalige Zeit versetzen, als Lakedämon, Argos, Messene und alles dazu gehörige Land euren Vorfahren, Megillos, völlig unterworfen [D] war. Demnächst also beschlossen sie, wie die Sage meldet, ihr Heer in drei Teile zu teilen und drei Staaten zu gründen, Argos, Messene und Lakedämon.

MEGILLOS: So ist es.

DER ATHENER: Und Könige wurden über Argos Temenos, über Messene Kresphontes, über Lakedämon Prokles und Eurysthenes.

MEGILLOS: Freilich.

DER ATHENER: Und das gesamte damalige Kriegsheer schwur ihnen Hilfe zu leisten, wenn jemand ihre Königsherrschaft vernichten wolle.

MEGILLOS: Richtig.

DER ATHENER: Zerfällt nun aber ein Königtum, beim Zeus, oder auch jede andere Herrschaft [E] je durch irgendetwas anderes als durch sich selbst? Haben wir nicht, als wir hierauf zu reden kamen, diesen Satz festgestellt? Und sollten es jetzt vergessen haben?

MEGILLOS: Unmöglich.

DER ATHENER: Suchen wir ihn also jetzt noch mehr zu befestigen. Wir sind nämlich, so scheint es, auf Tatsachen gestoßen die eben diesen Satz bestätigen, und es werden sich also unsere Untersuchungen über denselben nicht auf ein leeres Gedankenbild, [\[684 St.2 A\]](#) sondern auf Geschehenes und wirkliche Begebenheiten gründen. Es geschah nämlich folgendes. Die drei Königshäuser und die drei von ihnen beherrschten Staatsgemeinden schwuren einander gegenseitig, dass getreu den Gesetzen, nach welchen sie gemeinsam festgesetzt hatten zu herrschen und sich beherrschen zu lassen, die ersteren im Fortgange der Zeit und ihres Geschlechtes die Grenzen ihrer Gewalt nicht weiter ausdehnen, die letzteren aber, dass sie, so lange die Könige ihren Eid hielten, weder selbst jemals die königliche Würde beseitigen, noch anderen welche dies versuchen möchten es zulassen wollten, und dass jeder König [B] und jedes Volk den beiden anderen Königen und Völkern gegen jegliche Unterdrückung zu Hülfe kommen sollte. Ist's nicht so?

MEGILLOS: Ganz so.

DER ATHENER: Nicht wahr, die wichtigste Grundlage für den Bestand von Staatverfassungen war in den gesetzlichen Einrichtungen jener drei Staaten vorhanden, sei es nun, dass die Könige selbst dieselben trafen oder andere Leute?

MEGILLOS: Was meinst du?

DER ATHENER: Dass allemal zwei Staaten gegen den dritten, welcher diesen Gesetzen nicht Folge leistete, sich vereinigten um den Gehorsam gegen dieselben von ihm zu erzwingen.

MEGILLOS: So ist es.

DER ATHENER: Freilich der große Haufen schreibt den Gesetzgebern vielmehr vor nur solche Gesetze zu geben, welche [C] die Völker oder wenigstens die Mehrzahl bei ihnen freiwillig

annehmen, gerade so als wenn man den Turnlehrern und Ärzten auftragen wollte die Körper welche sie behandeln so zu behandeln und zu heilen, dass es denselben Vergnügen bereitet.

MEGILLOS: Ganz und gar so ist es.

DER ATHENER: Während man doch häufig damit zufrieden sein muss, wenn jemand nur mit nicht allzu großen Schmerzen den Leibern Wohlsein und Gesundheit zu verschaffen im Stande ist.

MEGILLOS: Ganz recht.

DER ATHENER: Dann erleichterte aber auch noch folgender Umstand damals nicht wenig die Gesetzgebung in jenen Staaten.

MEGILLOS: Welcher denn?

DER ATHENER: Es [D] konnte gegen ihre Gesetzgeber, als sie eine gewisse Gleichheit des Vermögens bei ihnen einrichteten, nicht jener größte aller Vorwürfe erhoben werden, wie ihn in vielen anderen Staaten bei Einführung einer neuen Gesetzgebung ein jeder zu hören bekommt der etwa eine Änderung im Grundbesitz und eine Ablösung der Schulden versucht, weil er einsieht, dass ohne dies die angemessenen Vermögensverhältnisse niemals genügend wiederherzustellen sind. Denn sobald ein Gesetzgeber an so etwas zu rühren unternimmt, tritt ihm alles mit der Warnung entgegen, ja nicht an unantastbaren Verhältnissen zu rütteln und verwünscht ihn, wenn er Länderverteilungen und Nachlass der Schulden vornimmt, [E] so dass jeder Gesetzgeber dabei in Verlegenheit gesetzt wird. Den Dorern aber fügte sich auch dies durch die gegebenen Verhältnisse wohl und ging ohne Anstoß vonstatten, dass sie sowohl ohne Widerspruch Land verteilen konnten als auch keine großen und alten Schulden hatten.

MEGILLOS: So ist es.

DER ATHENER: Warum ist denn nun aber trotzdem, meine Lieben, ihre staatliche Einrichtung und Gesetzgebung ihnen so schlecht gelungen?

MEGILLOS: [\[685 St.2 A\]](#) Wie so? Und was hast du an ihnen zu tadeln?

DER ATHENER: Dass von den drei so entstandenen Staaten zwei schnell ihre Verfassung und Gesetze zu Grunde gehen ließen, und nur einer, nämlich der eure, unverändert geblieben ist?

MEGILLOS: Das ist keine leicht zu beantwortende Frage.

DER ATHENER: Trotzdem müssen wir dergleichen Fragen in unserem gegenwärtigen Gespräch über die Gesetze in Betracht ziehen und unserer Untersuchung unterwerfen und uns so, wie wir schon im Anfange unserer Wanderung bemerkten, eine vernünftige Anregung, wie sie sich für unser Alter schickt, verschaffen und gleichsam ein für dasselbe angemessenes Spiel spielen, um unseren Weg ohne Überdruß zurücklegen zu können.

MEGILLOS: [B] Gewiss müssen wir es so machen wie du sagst.

DER ATHENER: Und welche schönere Betrachtung über Gesetze könnten wir wohl anstellen als wenn wir diejenigen betrachten, welche diesen Staaten ihre rechtliche Ordnung gegeben haben, denn mit welchen berühmteren Staaten und bedeutenderen staatlichen Einrichtungen könnten wir uns wohl beschäftigen?

MEGILLOS: Ich wüsste nicht leicht andere zu nennen.

DER ATHENER: Nun ist es wohl klar dass jene Staaten damals die vorerwähnte von ihnen getroffene Einrichtung nicht allein als einen hinlänglichen Schutz für den Peloponnes, sondern auch für alle Griechen ansahen, [C] für den Fall dass irgend ein auswärtiges Volk gegen sie freveln sollte, wie denn damals die Bewohner von Ilion, auf die Macht der Assyrier, welche vom Ninos begründet war, vertrauend, den trojanischen Krieg erregt hatten. Denn noch immer hatte sich jenes assyrische Reich einen nicht geringen Glanz bewahrt, ebenso sehr wie wir den Großkönig jetzt fürchten, fürchteten die damaligen Griechen jene vereinigte Kriegsmacht. War doch die zweite Eroberung Trojas ein gewichtiger Grund zur Klage gegen sie [D] geworden, da diese Stadt ein Teil des assyrischen Reiches war. In Rücksicht auf dies alles erschien es als eine wohl ausgedachte und ausgeführte Einrichtung, dass das dorische Heer damals unter seinen

verbrüdernten Königen und Abkömmlingen des Herakles, in drei Staaten verteilt, doch eine einzige Heeresmasse bildete, und es durfte so auch vorzüglicher erscheinen als das gegen Troja gezogene. Denn einerseits durften sie glauben, dass die Herakliden tüchtigere Führer seien als die aus dem Pelopidengeschlecht, und sodann auch, dass ihr Heer das [E] gegen Troja gezogene an Tapferkeit übertreffe, denn jenes habe gesiegt und dieses sei von ihm geschlagen worden, nämlich die Achaier von den Dorern. Nicht wahr, eine solche Einrichtung und ungefähr in einer solchen Absicht gaben sie dieselbe sich damals?

MEGILLOS: Allerdings.

DER ATHENER: Ist es nicht ferner wahrscheinlich, dass sie derselben einen festen Bestand [\[686 St.2 A\]](#) und lange Dauer zutrauten, indem sie der vielen Mühen und Gefahren gedachten, die sie mit einander geteilt hatten, so wie darauf, dass sie von Königen von gleichem Stamme, von Brüdern jene ihre Anordnungen empfangen, und dazu endlich noch darauf, dass sie neben vielen anderen Orakeln namentlich den delphischen Apollon zu Rate gezogen hatten?

MEGILLOS: Gewiss ist das wahrscheinlich.

DER ATHENER: Diese Macht nun, die zu so großen Erwartungen berechtigte, ist, wie wir sehen, damals schnell verfliegen bis auf, wie eben gesagt, den kleinen Teil welcher [B] euer Land umfasst, und dieser nun hat bis auf den heutigen Tag nie aufgehört gegen die beiden anderen Teile Krieg zu führen, während, wenn ihre damalige Gesinnung wirklich zu einer einzigen geworden und im Einklange geblieben wäre, sie wohl eine Macht hätten aufstellen können, der keine andere im Kriege gewachsen gewesen wäre.

MEGILLOS: Sicherlich.

DER ATHENER: Wie nun und auf welche Weise ging diese Macht zu Grunde? Lohnt es sich nicht zu untersuchen welches Geschick es war, das einst einem Bunde von solcher Größe und Beschaffenheit [C] den Untergang brachte?

MEGILLOS: Gewiss, denn kaum dürfte jemand an einem anderen Beispiele ersehen können welche Gesetze und Staatsverfassungen herrliche und mächtige Zustände aufrecht erhalten und welche sie im Gegenteile gänzlich zu Grunde richten, wenn er dieses nicht beachtet.

DER ATHENER: So sind wir denn hier allem Anscheine nach durch eine Art von glücklichem Zufall auf eine geeignete Untersuchung geraten.

MEGILLOS: Allerdings.

DER ATHENER: Begegnet es nicht, Teuerster, unvermerkt allen Menschen, und so jetzt auch uns, dass man oft zu sehen glaubt, [D] es sei eine schöne Sache um etwas und es würden bewundernswerte Dinge dabei herausgekommen sein, wenn man nur irgendwie auch den rechten Gebrauch davon zu machen gewusst hätte? Vielleicht denken so auch wir über den vorliegenden Gegenstand nicht richtig und der Natur der Dinge gemäß, und ebenso möchte es auch andern in Bezug auf alle anderen Dinge gehen über welche sie ein ähnliches Urteil fällen.

MEGILLOS: Was willst du denn damit sagen und worauf sollen wir uns denn diese deine Bemerkung als hinzielend denken?

DER ATHENER: Bester, ich habe mich eben selber mit ihr verlacht. Denn beim Hinblick auf jene eben besprochene Kriegsmacht schien es mir, als ob es ein gar herrliches Ding um sie gewesen sei und als ob mit ihr ein beneidenswerter Schatz den Griechen zugefallen sein würde, wenn, [E] wie gesagt, man damals die richtige Anwendung von ihr gemacht hätte.

MEGILLOS: Und diese Äußerung von deiner Seite und unsere Billigung derselben wäre nicht richtig und verständig gewesen?

DER ATHENER: Vielleicht nicht, obwohl ich glaube, dass noch jeder, der etwas Großartiges und mit vieler Macht und Stärke Ausgerüstetes erblickte, sofort den Eindruck davon erfuhr, dass, wenn der Besitzer von etwas so Vorzüglichem und Bedeutendem Gebrauch zu machen wüsste, es dann auch zu seinem Heile dienen und er viel Bewundernswertes damit auszurichten im Stande sein müsste.

[\[687 St.2 A\]](#) MEGILLOS: Und wäre dann nicht auch das richtig? Oder denkst du anders darüber?

DER ATHENER: Siehe nur zu, in welcher Rücksicht der, welcher ein solches Lob über irgendeinen Gegenstand ausspricht, richtig urteilt. Was zunächst den gerade jetzt besprochenen anlangt, wie hätten wohl die damaligen Befehlshaber, wenn sie es verstanden hätten, das Heer auf die gehörige Weise zu ordnen, den rechten Vorteil erlangt? Nicht wahr, dadurch, dass sie es fest zusammengehalten und ihm für alle Folgezeit seine Dauer bewahrt hätten, so dass sie sowohl selbst frei geblieben wären als auch noch andere, so viel sie wollten, unter ihre Herrschaft gebracht und überhaupt samt ihren Nachkommen unter allen Völkern, Griechen und Nichtgriechen, alles was sie begehrten, durchzusetzen vermocht hätten. Würde man nicht dieserhalb sie gepriesen haben?

MEGILLOS: Allerdings.

[B] DER ATHENER: Würde nun nicht auch wer in Ansehung großen Reichtums und hoher Ehre des Geschlechts dasselbe lobende Urteil fällt dies mit Rücksicht darauf tun, weil dem Besitzer dadurch alles wonach er begehrt zu Teil werden dürfte oder doch das Meiste und Erheblichste?

MEGILLOS: So scheint es wenigstens.

DER ATHENER: Lass nun sehen! Haben nicht alle Menschen einen gemeinsamen Wunsch, nämlich den jetzt von unserer Untersuchung angegebenen, wie eben diese es bezeugt?

MEGILLOS: Welchen denn?

DER ATHENER: Dass, was geschieht, so geschehen möge wie unser Herz darüber verfügt, am liebsten alles, wo nicht, [C] so wenigstens so viel als Menschen nur immer erreichbar ist.

MEGILLOS: Gewiss.

DER ATHENER: Und da wir alle dergleichen beständig wünschen, als Kinder, Männer und Greise, werden wir nicht notwendigerweise um eben dies unaufhörlich beten?

MEGILLOS: Wie anders?

DER ATHENER: Und für die, welche uns lieb sind werden wir mit um das beten was sie für sich selber erleben?

MEGILLOS: Ohne Zweifel.

DER ATHENER: Lieb ist nun doch ein Sohn seinem Vater, er, der Knabe dem Manne?

MEGILLOS: Sicherlich.

DER ATHENER: Und doch dürfte der Vater die Götter anrufen, dass sie vieles von dem was der Sohn für sich erfleht, nimmermehr nach diesem seinem Gebete geschehen lassen mögen.

[D] MEGILLOS: Du meinst, wenn dieser im Unverstand und in noch allzu großer Jugend dies Gebet ausspricht?

DER ATHENER: Aber auch wenn der Vater, mag er nun ein Greis oder selber noch sehr jung sein, nicht einsieht, was gut und recht ist, und in einem ähnlichen Zustande wie Theseus in Betreff des Hippolytos, der ein so unglückliches Ende nahm, recht inbrünstig betete, und der Sohn die Wahrheit durchschaut, glaubst du dann, dass er mit in des Vaters Gebet einstimmen soll?

MEGILLOS: ich verstehe was du meinst. Du scheinst mir sagen zu wollen, man müsse nicht darum beten oder darauf dringen, dass alles [E] unserem Willen gehorche, wenn dabei der Wille selber nicht der Vernunft gehorchen soll, sondern dass darum sowohl der Staat wie jeder Einzelne von uns beten und sich beeifern müsse, der richtigen Einsicht teilhaftig zu werden.

[\[688 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Richtig, und dass demnach ein staatskluger Gesetzgeber eben dies bei seinen gesetzlichen Anordnungen im Auge haben müsse, dies war, wie ich mich dessen noch wohl erinnere und ihr euch dessen wohl noch gleichfalls erinnern werdet, wenn ich es euch hiermit ins Gedächtnis zurückrufe, das gleich im Anfange von uns Bemerkte, als ihr nämlich an

einen tüchtigen Gesetzgeber die Anforderung stellt, er müsse alle seine gesetzlichen Einrichtungen auf den Krieg beziehen, ich aber meine Ansicht dahin aussprach, dies heiße verlangen, dass die Gesetze nur zum Behufe einer einzigen Tugend unter allen vier gegeben werden sollten, während man doch die gesamte Tugend und vor allem die oberste Leiterin derselben im Auge haben müsse, und diese letztere bestehe in Einsicht, [B] Vernunft und richtiger Vorstellung nebst denjenigen Neigungen und Begierden welche ihrer Leitung folgen. So ist denn unsere Erörterung von neuem in ihren Ausgangspunkt zurückgekehrt und ich, der damals jenen Ausspruch tat, tue ihn jetzt von neuem, im Scherz und im Ernste, dass es gefährlich sei, sage ich, wenn ein Mensch zum Gebete greift, ohne die richtige Einsicht zu besitzen, und dass ihm mit deren Erfüllung vielmehr das Gegenteil von seinen Wünschen widerfahre. Ist es euch recht, so nehmt lieber an, [C] dass ich im Ernste spreche. Denn ich darf wohl erwarten, dass ihr zufolge unserer kurz zuvor gegebenen Auseinandersetzung finden werdet, dass die Ursache von dem Verderben der Könige und der Vereitelung ihres ganzen Planes nicht Feigheit gewesen sei, noch auch dies, dass die Herrscher sowohl wie die, welche sie zu beherrschen hatten, im Kriegswesen unerfahren gewesen wären, sondern dass sie an dem Mangel aller sonstigen Tugenden und besonders an der Unkenntnis in den wichtigsten Angelegenheiten der Menschen zu Grunde gegangen seien. Dass es nun wirklich damals so zugeht und auch jetzt unter ähnlichen Verhältnissen ebenso zugeht und auch in der Zukunft nicht anders zugehen wird, [D] das werde ich, wenn ihr wollt, in geordneter Folge zu ermitteln und euch als meine Freunde nach Kräften darüber ins Klare zu setzen suchen.

KLEINIAS: Wenn wir dich, Freund, mit Worten deshalb loben wollten, so würde dir dies eher lästig sein, wohl aber wollen wir es durch die Tat nach Möglichkeit tun. Wir wollen nämlich deinem Vortrage aufmerksam folgen, und das ist es ja, wodurch am meisten sich kund gibt, wer auf eine feine Weise lobt und wer nicht.

MEGILLOS: Vortrefflich, Kleinias, ja, so wollen wir es machen.

KLEINIAS: Mag es denn also, so Gott will, geschehen, und so rede denn!

DER ATHENER: Wir behaupten also jetzt, um den Weg unserer Erörterung weiter zu verfolgen, dass die weitreichendste Art von Unwissenheit damals jene Macht zu Grunde gerichtet habe und noch heute naturgemäß [E] von gleicher Wirkung sei, weshalb denn der Gesetzgeber, wenn sich dies wirklich so verhält, den Gemeinden so viel Einsicht als möglich einzuflößen und den Unverstand möglichst auszutreiben bestrebt sein muss.

KLEINIAS: Offenbar.

[\[689 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Welche Art von Unverstand darf nun mit Recht die weitreichendste heißen? Sehet zu, ob auch ihr meiner Ansicht beistimmt, ich nämlich setze dieselbe hierin.

KLEINIAS: Nun, worin?

DER ATHENER: Darin, wenn jemand das, was ihm schön und gut erscheint, dennoch nicht liebt, sondern hasst, und das, was er dagegen für schlecht und unrecht ansieht, dennoch liebt und pflegt. Diese Disharmonie von Schmerz und Lust mit der der Vernunft entsprechenden Vorstellung nenne ich den äußersten Unverstand und zugleich den weitreichendsten, weil er die große Masse unserer geistigen Regungen beherrscht, [B] denn derjenige Teil unserer Seele welcher Freude und Schmerz empfindet ist in ihr dasselbe was die große Masse des Volkes im Staate ist. Wenn also die Seele der Erkenntnis oder richtigen Vorstellungen oder der Vernunft, denen von Natur die Herrschaft gebührt, sich widersetzt, so nenne ich das Unverstand, und Unverstand im Staate, wenn die große Menge den Obrigkeiten und Gesetzen nicht gehorcht, ebenso bei einem Einzelnen, wenn er treffliche Grundsätze im Geiste trägt und diese doch [C] nichts bei ihm ausrichten, sondern das gerade Gegenteil derselben. Diese ganze Art von Unverstand rechne ich dem Staate wie dem einzelnen Bürger für die schlimmste an, und nicht den in Gewerben und Künsten. Ihr versteht doch, Freunde, wie ich es meine?

KLEINIAS: Wir verstehen es, Freund, und geben es dir zu.

DER ATHENER: Dies mag denn nun so festgestellt und ausgesprochen sein, dass Bürgern, welche in dieser Hinsicht unverständlich und ungeschickt sind, nichts was mit der Regierung zusammenhängt anvertraut werden darf, [D] sondern dass sie vielmehr als unverständige und ungeschickte Leute verachtet zu werden verdienen, wenn sie übrigens auch noch so geschickte Rechner und noch so geübt in allen glänzenden Kunstfertigkeiten und in allem was dem Geiste Gewandtheit gibt wären, und dass man dagegen die Leute von entgegengesetztem Verhalten, auch wenn sie, wie man zu sagen pflegt, weder lesen noch schwimmen können, als weise [E] und verständig bezeichnen und ihnen als solchen die obrigkeitlichen Würden übertragen muss. Denn wo der Einklang fehlt, meine Freunde, wie könnte da auch nur der kleinste Bruchteil von vernünftiger Einsicht entstehen! Gewiss ist das unmöglich, vielmehr als der schönste und vollkommenste Einklang darf mit dem vollsten Rechte die vollendete Weisheit betrachtet werden, und diese besitzt wer nach der Vernunft lebt, wer aber von ihr abfällt, der wird ein Verderber seines Hauses und auch kein Erhalter des Staates sein, sondern vielmehr als ungeschickt zu allen gemeinnützigen Dingen erscheinen. Dies mag denn also, wie eben gesagt, so ausgesprochen und festgestellt sein.

KLEINIAS: So sei es.

DER ATHENER: Nun müssen aber doch wohl notwendig in jedem Staate Herrscher und Untertanen sein?

KLEINIAS: Wie anders?

[\[690 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Gut! Von welcher Art und Zahl sind nun aber die Ansprüche auf welche sich das Herrschen und Untertansein gründet, in großen und kleinen Staaten und ebenso in Familien? Ist nicht einer der, der Vater und Mutter erhebt, und wird es nicht schlechterdings überall eine gerechte Anforderung der Eltern sein, dass die Kinder ihnen untertan seien?

KLEINIAS: Eine sehr gerechte.

DER ATHENER: Hieran knüpft sich dann der Anspruch der Edelmütigen auf die Herrschaft über die Unedlen, und sodann drittens der, der Älteren, dass sie zu befehlen, die Jüngeren aber zu gehorchen haben.

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Der vierte Anspruch sodann welcher erhoben wird, wird der sein, dass die Diener gehorchen und die Herren [B] gebieten.

KLEINIAS: Unstreitig.

DER ATHENER: Der fünfte aber, denke ich, dass der Stärkere herrsche und der Schwächere diene.

KLEINIAS: Das ist eine Herrschaft der man sich gar nicht entziehen kann.

DER ATHENER: Und eine solche die sich am meisten unter allen lebenden Wesen findet und der Natur gemäß ist, wie einst Pindar, der Thebaner, sprach. Der gewichtigste Anspruch aber, glaube ich, wird der sechste sein, welcher verlangt, dass der Unverständige Folge leiste, der Verständige aber leite und herrsche. Und von dem möchte ich meinesteils, weisester Pindar, denn doch behaupten, dass er nicht wider [C] die Natur sei, sondern dass im Gegenteil diejenige Herrschaft des Gesetzes, der man sich freiwillig unterwirft, und nicht die, welche in Gewalttätigkeiten besteht, die naturgemäße ist.

KLEINIAS: Du hast ganz Recht.

DER ATHENER: Wir haben aber noch als eine siebente Art von Herrschaft die anzuführen, wo dieselbe zur Verlosung gestellt und der Gunst der Götter und dem Glücke anheimgegeben wird, und erklären es ihr zufolge für das Gerechteste, dass der, welcher das glückliche Los zieht, Herrscher sei, und der welcher bei der Verlosung leer ausgeht, seines Weges ziehe und sich beherrschen lasse.

KLEINIAS: Sehr richtig bemerkt.

DER ATHENER: Siehst du also, lieber Gesetzgeber, [D] möchten wir scherzend zu einem von denen sagen, welche sich so leicht mit Gesetzgebungen zu befassen geneigt sind, wie viele verschiedene Ansprüche auf Herrschaft vorhanden sind und wie sehr sie mit einander im Widerspruch stehen? Da haben wir also eine Quelle von Aufständen entdeckt, die du zu verstopfen hast. Zunächst aber betrachte mit uns, wie und worin die Könige von Argos und Messene hiergegen gefehlt und dadurch zugleich sich selbst und die Macht der Hellenen, die damals so staunenswert groß war, zu Grunde gerichtet haben. Nicht wahr, darin dass sie nicht erkannten wie wahr [E] das Wort des Hesiod ist, dass die Hälfte oft mehr als das Ganze sei? Nämlich wenn es schädlich ist das Ganze zu nehmen und die Hälfte für uns hinreicht, dann hielt er, was über dies Hinreichende hinausgeht, für das Schlechtere, weil jenes das Bessere ist.

KLEINIAS: Ganz recht.

DER ATHENER: Hegen wir nun die Ansicht, dass diese Krankheit eher bei den Königen sich zu zeigen und sie zu Grunde zu richten pflege oder bei den Völkern?

KLEINIAS: Allem Anscheine [\[691 St.2 A\]](#) nach trifft sie meistens überhaupt nur die Könige, die aus Üppigkeit sich dem Übermute ergeben.

DER ATHENER: Ist es also nicht klar, dass zuerst die damaligen Könige diese Krankheit an sich trugen, mehr zu verlangen als die Gesetze ihnen gewährten, und dass sie mit dem, was sie durch Wort und Eid gebilligt hatten, nicht zufrieden waren und dadurch mit sich selber nicht in Einklang blieben, sondern dass vielmehr die Disharmonie, welche nach unserer Behauptung die größte Torheit ist, obgleich sie für Klugheit gilt, durch ihre Verkehrtheit und traurige Rohheit alle Macht derselben zu Grunde gerichtet hat?

KLEINIAS: So scheint es wenigstens.

[B] DER ATHENER: Gut denn! Welche Bestimmungen hätte nun der damalige Gesetzgeber treffen müssen um der Entstehung dieses Übels vorzubeugen? Oder ist es, bei den Göttern, eben keine Kunst dies jetzt zu erkennen und nicht schwer sich darüber zu äußern, während doch wohl, wenn es damals wäre vorherzusehen gewesen, derjenige welcher es vorausgesehen hätte, weiser gewesen wäre als wir?

MEGILLOS: Was meinst du denn nur?

DER ATHENER: Es ist für jeden, der auf das, was jetzt bei euch, Megillos, geschieht, sein Augenmerk richtet, leicht anzugeben, was damals zu tun gewesen wäre.

MEGILLOS: Drücke dich noch deutlicher aus.

[C] DER ATHENER: So wird es denn am deutlichsten sein wenn ich mich folgendermaßen erkläre.

MEGILLOS: Nun?

DER ATHENER: Wenn man mit Vernachlässigung des richtigen Maßverhältnisses Gegenstände mit einer Ausrüstung versieht, welcher sie an Größe und Kraft nicht gewachsen sind, z.B. Schiffe mit übermäßigen Segeln, so gerät alles verkehrt, und so stürzt sich denn auch, wenn man einem Körper zu viele Nahrung reicht und einer Seele zu viel Gewalt in die Hände gibt, jener vor lauter Üppigkeit in Krankheiten, diese in die Ausgeburt der Üppigkeit und des Übermuts, in Ungerechtigkeit. Was sollen wir nun da sagen? Doch wohl, ihr lieben Freunde, dass es keine sterbliche Seele gibt, die so geartet wäre, dass sie, so lange sie noch jung ist und [D] sobald sie dabei niemandem Rechenschaft zu geben hat, stark genug sein wird die höchste Gewalt unter den Menschen zu ertragen und nicht, von der größten aller Krankheiten, dem Unverstande, ergriffen, ihrer Gesinnung einen Hass selbst bei den nächsten Freunden zuzöge, der, einmal entstanden, bald den Herrscher zu Grunde richtet und seine ganze Macht zerstört? Dem also nach Erkenntnis des richtigen Verhältnisses vorzubeugen ist die Aufgabe großer Gesetzgeber. Was aber damals geschah, das scheint, [E] soweit es sich jetzt noch mit hinlänglicher Sicherheit beurteilen lässt, folgendes zu sein.

MEGILLOS: Nun?

DER ATHENER: Ein Gott, glaube ich, hat besondere Fürsorge für euch getragen, indem er in Voraussicht der Zukunft die königliche Gewalt bei euch nicht von einem einzelnen Herrscher, sondern von einem Zwillingspaare, das von einem solchen entsprossen war, ausgehen ließ und so dieselbe mehr auf das richtige Maß beschränkte, und hat dann noch menschliche Art mit göttlicher Kraft verbunden, von der Wahrnehmung geleitet, dass eure Herrscher noch immer von allzu glühender Leidenschaft beseelt waren, jener auf ihre [\[692 St.2 A\]](#) Abkunft allzu stolzen Gewalt eine Macht, welche durch das Alter besonnen gemacht wurde, beigemischt, indem sie der der Könige die des Rats der achtundzwanzig Greise mit gleicher Berechtigung in den wichtigsten Angelegenheiten an die Seite stellte. Endlich hat noch der dritte Helfer, als er eure Herrscher noch immer zu keck und leidenschaftlich sah, ihrer Macht einen Zaum in der der Ephoren angelegt, die er in ähnlicher Weise erwählen ließ wie die durch das Los ernannten Beamten. Und weil nun auf diese Weise das Königtum bei euch zu einer aus den geziemenden Bestandteilen gemischten Verfassung und dem richtigen Maße unterworfen wurde, so erhielt es sich selber und ward dadurch zugleich die Ursache, dass das ganze Staatswesen unverändert [B] erhalten blieb. Denn unter Temenos, Kresphontes und den damaligen Gesetzgebern, welche sie immer gewesen sein mögen, würde sich auch der Anteil des Aristodemos nicht erhalten haben. Sie hatten nämlich in der Gesetzgebung noch nicht die nötige Erfahrung, denn schwerlich würden sie sonst geglaubt haben je durch Eidschwüre ein jugendliches Gemüt in Schranken halten zu können, dem eine Macht in die Hände gegeben worden aus welcher eine Gewaltherrschaft hervorgehen konnte. Jetzt aber hat Gott gezeigt, wie die Regierung sein musste und wie sie noch [C] sein muss, um möglichst Bestand zu gewinnen, und dass dies daher von uns richtig erkannt wird, nachdem es sich jetzt durch die Tat bewährt hat, ist, wie gesagt, keine Kunst, denn etwas aus einem Beispiele zu ersehen, das als verwirklicht vorliegt, ist eben nicht schwierig. Wenn aber jemand dies damals vorausgesehen hätte und im Stande gewesen wäre die Herrscher in Schranken zu halten und ihre drei Reiche zu einem zu verbinden, so würde er alle jene herrlichen damaligen Entwürfe aufrecht erhalten haben und es würde danach schwerlich weder die persische noch [D] irgend eine andere Kriegsmacht mit Verachtung von uns, als wären wir ein Volk von geringer Bedeutung, sich auf Hellas geworfen haben.

KLEINIAS: Du hast Recht.

DER ATHENER: Auf eine schmachliche Weise haben sich wenigstens die damaligen Griechen gegen die Perser verteidigt. Ich verstehe aber dieses 'schmachlich' nicht so, als ob sie nicht manche herrliche Siege zur See wie zu Lande erfochten hätten, sondern was ich so nenne ist vor allem das, dass von allen jenen Staaten, die doch ihrer drei waren, nur ein einziger zur Verteidigung Griechenlands kämpfte, die beiden andern aber so tief gesunken waren, dass der eine sogar Lakedämon an diesem Kampfe hinderte, indem er sich mit aller Macht [E] gegen dasselbe erhob, und der andere, welcher in jener Zeit der Teilung den Vorrang hatte, der Staat von Argos, allen Aufforderungen zur Abwehr der Barbaren keine Folge leistete und nicht zum Widerstande schritt. Und so könnte man in einem Bericht über die Vorfälle jenes damaligen Krieges noch vieles andere rührend hervorheben was Griechenland keineswegs zur Ehre gereicht, ja nicht einmal das kann man mit Recht behaupten, dass Griechenland überhaupt Widerstand geleistet habe. Vielmehr hätte nicht der Athener und Lakedämonier einmütiges [\[693 St.2 A\]](#) Zusammenwirken nach gemeinsamem Plane die drohende Knechtschaft abgewehrt, so würden jetzt wohl alle griechischen Stämme unter einander und unter die fremden und diese unter sie gemischt sein, gleichwie diejenigen, welche gegenwärtig unter dem Joche der Perser leben, ein übel verstreuter, hier zusammengeworfener und dort auseinandergerissener Haufe sind. Dies, Kleinias und Megillos, sind die Punkte welche wir den alten sowie den gegenwärtigen sogenannten Staatsmännern und Gesetzgebern vorzuwerfen haben, [B] um dadurch zur Aufsuchung der Ursachen hiervon und damit zur Auffindung dessen hingeführt zu werden was sie statt dessen vielmehr hätten tun sollen, und von dieser Art ist auch das, was wir so eben bemerkten, dass man der Staatsregierung gesetzlich keine allzu große und ungemischte Gewalt in die Hände geben dürfe, in Erwägung dessen, dass ein Staat frei, weise geleitet und einträchtig in sich selber sein, und dass der Gesetzgeber eben hierauf sein Augenmerk bei seiner Gesetzgebung

richten müsse. Wundern wir uns aber nicht darüber, wenn wir bereits mehrmals Dinge angeführt haben von denen wir behaupteten der Gesetzgeber müsse auf sie sein Augenmerk bei seiner Gesetzgebung richten, und dies nicht in jedem Falle dasselbe zu sein scheint, sondern bedenken wir [C] vielmehr dass, mögen wir nun sagen, er müsse auf die Besonnenheit oder die Einsicht oder die Eintracht dasselbe lenken, dies in Wahrheit nicht ein verschiedener, sondern derselbe Zweck ist, und wenn noch viele andere ähnliche Ausdrucksweisen zum Vorschein kommen, so darf uns das nicht stören.

KLEINIAS: Wir wollen versuchen es so zu machen indem wir die Erörterungen wieder durchgehen. Doch jetzt erkläre dich über die Eintracht, Weisheit und Freiheit, nämlich in welchem Betracht du sagen wolltest, dass der Gesetzgeber sie zu seinem Zwecke machen müsse.

DER ATHENER: So höre denn jetzt. Es gibt unter den Verfassungen zwei, welche gleichsam die Mütter der übrigen sind, dergestalt, [D] dass man mit Recht behaupten darf, dass diese aus ihnen entstanden seien. Die eine nennt man mit Recht Monarchie, die andere Demokratie, und jene, darf man behaupten, ist bei dem Perservolke, diese aber bei uns in ihrer Vollendung zu finden. Die übrigen Verfassungen aber sind, wie gesagt, wohl alle auf verschiedenartige Weise aus diesen beiden zusammengesetzt und es muss denn auch notwendigerweise eine jede an ihnen Teil haben, wenn wirklich Freiheit und Eintracht auf der einen Seite und weise Leitung auf der andern mit einander bestehen sollen. Und dies ist es daher, was unsere Erörterung damit meint und festsetzen will, dass ein Staat [E] ohne Anteil an jenen drei Dingen wohl niemals gut verwaltet werden dürfte.

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Da nun der eine von jenen beiden Staaten lediglich mehr als billig die Alleinherrschaft, der andere aber die Freiheit hegt, so besitzt keiner von beiden das richtige Maß von ihnen, eure Staaten hingegen, der kretische und der lakedämonische eher, indessen besaßen es vorzeiten auch die Athener und Perser in [\[694 St.2 A\]](#) gewissem Grade und heutzutage weniger. Doch wir wollen die Ursache davon durchgehen. Nicht wahr?

KLEINIAS: Versteht sich. Können wir doch nur so die Aufgabe, welche wir uns gesteckt haben, zu Ende führen.

DER ATHENER: Lasst uns denn hören. Als die Perser unter Kyros noch mehr den Mittelweg zwischen Freiheit und Knechtschaft hielten, wurden sie zunächst selber frei und sodann Herren über viele andere. Denn da die Herrscher die Untertanen an der Freiheit Teil nehmen ließen und sie auf gleichen Fuß mit sich stellten, so waren die Krieger mit ihren Führern enger [B] befreundet und zeigten sich willig in allen Gefahren, und wenn hinwiederum unter ihnen ein verständiger Mann war, der klugen Rat zu erteilen wusste, so machte derselbe seine geistige Kraft zum Gemeingut, indem der König ihn nicht darin beeinträchtigte, sondern ihm Redefreiheit zugestand und alle diejenigen ehrte, welche ihm in irgendeinem Stücke Rat zu erteilen im Stande waren. Und so gedieh denn damals alles bei ihnen durch diese Freiheit und Freundschaft und diesen gegenseitigen Geistesaustausch.

KLEINIAS: Allerdings scheint es nach dem, was man erzählt, sich ungefähr so zugetragen zu haben.

DER ATHENER: Wie ging es denn zu, dass dieses Gedeihen unter Kambyses schwand [C] und unter Dareios so ziemlich wieder gewonnen ward? Wollt ihr, dass wir es durch Nachdenken gleichsam erraten?

KLEINIAS: Es führt dies wenigstens unsere Untersuchung zu dem Punkte auf den wir ausgingen.

DER ATHENER: So vermute ich denn vom Kyros, so trefflich er als Feldherr und so vaterlandsliebend er auch gewesen, dass er doch mit der richtige Erziehung seiner Kinder sich nicht befasst und überhaupt um die Verwaltung seines Hauswesens sich nicht bekümmert hat.

KLEINIAS: Woraus [D] sollen wir das schließen?

DER ATHENER: Er scheint von Jugend auf sein ganzes Leben hindurch im Felde gelegen und in Folge dessen die Erziehung seiner Kinder den Weibern überlassen zu haben, diese aber erzogen sie so, als wären sie gleich von Kindesbeinen an bereits glückliche und selige Menschen und bedürften keines weiteren, und indem sie jedermann daran hinderten, als wären sie bereits vollkommen, ihnen in irgend einem Stücke entgegenzutreten und ihn vielmehr nötigten, alles was sie sagten und taten zu loben, erzogen sie sie denn zu solchen Menschen wie sie geworden sind.

KLEINIAS: Du schilderst da, scheint es, ja eine schöne Erziehung.

[E] DER ATHENER: Eine Weibererziehung, wie sie von königlichen Frauen zu erwarten war, welche seit kurzem reich geworden waren und denen bei der steten Abwesenheit ihres Mannes die Erziehung der Kinder überlassen blieb, zu welcher dieser wegen fortwährender Kriege und gefahrvoller Unternehmungen keine Muße hatte.

KLEINIAS: Sehr erklärlich.

DER ATHENER: Und so erwarb denn den Kindern ihr Vater zwar Herden und Vieh und die Herrschaft über Scharen von Männern so wie große Haufen sonstiger Besitztümer, aber er übersah dabei, dass sie selber, denen er einst alle diese Reichtümer hinterlassen sollte, [\[695 St.2 A\]](#) nicht in der Lebensweise ihrer Väter erzogen waren, jener persischen welche, da die Perser Hirten und Söhne eines rauen Landes waren, rau und wohlgeeignet dazu war, starke Hirten zu bilden, die wohl vermochten Tag und Nacht wachsam im Freien auszuhalten und, wenn es nötig war, auch Kriegsdienste zu tun, und er ließ es zu, dass sie vielmehr eine medische, durch jene vermeintliche Glückseligkeit verderbte Erziehung von Weibern und Verschnittenen erhielten, und in Folge dessen solche Männer wurden wie nach [B] einer solchen aller strengen Zucht entbehrenden Erziehung nicht anders zu erwarten war. Als nun nach dem Tode des Kyros ihm seine von Üppigkeit und Zügellosigkeit erfüllten Söhne nachfolgten, da ermordete zunächst der eine von ihnen den andern, aus Zorn darüber, dass diesem ein gleicher Machtanteil gegeben war, nachher aber verlor Kambyses selbst, da seine Trunkenheit und Rohheit bis zur Raserei stieg, durch die Meder und den damals so genannten Eunuchen, welcher in Folge seiner Torheiten alle Scheu vor ihm verloren hatte, die Herrschaft.

KLEINIAS: [C] So erzählt man allerdings, und wahrscheinlich hat es sich auch wohl so etwa zugetragen.

DER ATHENER: Und ebenso erzählt man doch auch, dass die Herrschaft durch den Dareios und die Sieben wieder an die Perser gekommen sei?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Lasst uns denn nun den weiteren Verlauf gemäß dieser Erzählung betrachten. Dareios war kein Königssohn und hatte keine verweichlichende Erziehung genossen. Als er nun zur Herrschaft gelangte, so teilte er, da er sich derselben mit Hilfe von sechs anderen bemächtigt hatte, das Reich in sieben Teile, wovon auch jetzt noch schwache Andeutungen übrig sind, gab Gesetze, nach denen er es zu verwalten versprach, führte bis zu [D] einem gewissen Grade eine allgemeine Rechtsgleichheit ein, band ferner den Tribut, welchen Kyros den Persern verheißen hatte, an gesetzliche Bestimmungen, und indem er so durch Geldspenden und Geschenke sich das Volk der Perser verband, stiftete er Freundschaft und regen Verkehr unter ihnen insgesamt. Deshalb folgten ihm auch die Heere mit Ergebenheit und eroberten für ihn nicht weniger Länder als sie Kyros bereits hinterlassen hatte. Dem Dareios folgte Xerxes, welcher wiederum in der üppigen Erziehung eines königlichen Prinzen [E] aufgewachsen war. O Dareios, kann man wohl mit vollem Recht sagen, dass du den Fehler des Kyros nicht erkanntest und vielmehr den Xerxes in derselben Lebensweise auferziehen ließest wie Kyros den Kambyses! Dieser nun, als Zögling der gleichen Erziehungsweise, hat auch ähnliche Schicksale wie Kambyses erlitten, und überhaupt ist unter den Persern seit dieser so langen Zeit wohl kein König mehr geboren worden, der in der Tat und nicht bloß dem Titel nach, ein großer Mann gewesen wäre.

Und die Schuld davon liegt nach meiner Ansicht gar nicht am blinden Glücke, sondern an dem verwerflichen Leben, welches die Kinder [\[696 St.2 A\]](#) von übermäßig reichen Leuten und von

Gewaltherrschern meistens führen. Denn schwerlich wird nach einer solchen Erziehung je ein Jüngling ein Mann oder Greis von besonderer Tüchtigkeit werden. Dies nun, behaupten wir, muss der Gesetzgeber und müssen auch wir im gegenwärtigen Zeitpunkte im Auge haben, und die Gerechtigkeit muss man eurem Staate, ihr Lakedämonier, widerfahren lassen, dass ihr den Armen und den Reichen, den Privatmann und den König durch keine andere besondere Ehre und Erziehung auszeichnet, [B] als welche euch im Anfange euer göttlicher Gesetzgeber auf Eingebung eines Gottes anbefahl. Denn nicht dürfen in einem Staate jemandem deshalb besondere Ehren erwiesen werden weil er besonderen Reichtum besitzt, ja nicht einmal deshalb, weil er besonders schnell, schön oder stark ist, ohne irgend eine Tugend dabei an sich zu tragen, und selbst nicht einmal für eine Tugend welcher die Besonnenheit gebricht.

MEGILLOS: Wie meinst du das, Freund?

DER ATHENER: Tapferkeit ist doch ein Teil der Tugend?

MEGILLOS: Gewiss.

DER ATHENER: Höre mich also und urteile selbst, ob du wohl [C] jemanden zum Hausgenossen oder Nachbar nehmen möchtest, welcher sehr tapfer, aber nicht gemäßigt und besonnen, sondern vielmehr zügellos ist?

MEGILLOS: Bitte sprich besser.

DER ATHENER: Und ferner jemanden, der zwar in allen Künsten, und was dahin gehört, erfahren, aber dabei ungerecht ist?

MEGILLOS: Keinesfalls.

DER ATHENER: Gerechtigkeit kann aber doch nicht ohne Mäßigung und Besonnenheit bestehen?

MEGILLOS: Gewiss nicht.

DER ATHENER: Und eben so wenig vermag es der, den wir vorher als weise bezeichneten, also der, bei dem nicht anders zutrifft, als dass Lust und Leid mit den richtigen Grundsätzen übereinstimmen und er ihnen nachfolgt?

MEGILLOS: Eben so wenig.

[D] DER ATHENER: Doch auch folgendes wollen wir noch in Betracht ziehen, um bestimmen zu können, welcherlei Ehrenausszeichnungen mit Recht in den Staaten erteilt werden und welcherlei nicht.

MEGILLOS: Welche sind dies?

DER ATHENER: Ist die Mäßigung und Besonnenheit, wenn sie ohne die ganze übrige Tugend vereinzelt in der Seele wohnt, mit Fug und Recht für wertvoll oder für wertlos zu erachten?

MEGILLOS: Darauf weiß ich dir nicht zu antworten.

DER ATHENER: Und doch hast du mir eben hiermit ganz passend geantwortet, denn für was von Beidem du dich entschieden hättest, so würdest du mir wenigstens damit eine ungereimte Antwort erteilt zu haben scheinen.

MEGILLOS: [E] Das traf sich also gut.

DER ATHENER: Freilich. Dieser Zusatz nämlich, dessen Hinzutritt oder Mangel alles andere erst wertvoll oder wertlos macht, ist gar nicht in Anschlag zu bringen, sondern als etwas Unberechenbares mit Stillschweigen zu übergehen.

MEGILLOS: Du meinst doch das Maßhalten?

DER ATHENER: Ja. Was uns von den übrigen Gütern in Verbindung mit diesem Zusatz am meisten zum Heile gereicht, wird mit allem Rechte für das Wertvollste angesehen werden, was dann in dieser Rücksicht am nächsten steht wird den zweiten Rang erhalten, und so wird überhaupt ein jedes der Reihe nach, nach dessen Grad sowohl des Nutzens als auch der Ehre teilhaftig werden.

MEGILLOS: So [\[697 St.2 A\]](#) ist es.

DER ATHENER: Wie nun? Sollen wir nicht hinwiederum sagen, es stehe dem Gesetzgeber zu auch diese Rangordnung zu bestimmen?

MEGILLOS: Ohne allen Zweifel.

DER ATHENER: Ist es dir nun recht, dass wir alles, und zwar je nach seinen verschiedenartigen Aufgaben und bis ins Kleinste desselben zu verteilen ihm überlassen, unsererseits jedoch, da auch wir selber uns des Studiums der Gesetzgebung befleißigen, die Einteilung in drei Klassen vornehmen und die obersten Güter von denen des zweiten und dritten Ranges zu sondern versuchen?

MEGILLOS: Allerdings.

[B] DER ATHENER: So behaupten wir denn, dass nach unserer Ansicht ein Staat, der sich in gutem Stand erhalten und, soweit es in menschlicher Macht liegt, glücklich sein will, notwendig auch Ehre und Unehre richtig verteilen müsse. Dies 'richtig' heißt aber doch, dass als die wertvollsten und höchsten Güter die der Seele gelten, in welcher das Maßhalten wohnt, die zweite Stelle aber die Güter und Vorzüge des Körpers, und die dritte das, was man Vermögen und [C] Glücksgüter nennt, einnimmt. Und wenn ein Gesetzgeber oder ein Staat diese Rangordnung überschreitet, indem er entweder den Reichtum in die oberste Stelle hinaufrückt oder überhaupt Dinge einer niederen Klasse in die Ehre einer höheren einsetzt, so dürfte er weder ein den Göttern gefälliges noch dem Staate ersprißliches Werk tun. Soll dies von uns behauptet sein oder etwas anderes?

MEGILLOS: Sicherlich dies, und zwar mit aller Zuversicht.

DER ATHENER: Zu der ausführlichen Besprechung dieses Punktes hat die Betrachtung des persischen Staatswesens uns hingeführt. [D] Wir finden nämlich, dass dasselbe sich von Jahr zu Jahr verschlimmerte, und als die Ursache davon geben wir dies an, dass dasselbe die Freiheit des Volkes allzu sehr beschränkte und den Despotismus über die Gebühr ausdehnte und dadurch Eintracht und Gemeinsinn im Staate untergrub. Sind nämlich diese dahin, dann ist die Sorge der Herrscher auch nicht mehr auf das Wohl ihrer Untertanen und des Volkes gerichtet, sondern auf ihre eigene Herrschaft bedacht, geben sie, wenn sie auch nur ein Geringes dabei zu gewinnen hoffen, Städte, geben sie befreundete Völker der Verwüstung und Vernichtung mit Feuer und Schwert Preis, und indem [E] sie so feindseligen und unerbittlichen Hass ausüben, ziehen sie ihn sich selber in gleichem Maße zu, und umgekehrt finden sie dann auch seitens der Völker, sobald sie in den Fall kommen des Beistandes derselben zu bedürfen, bei dem mangelnden Gemeinsinne unter ihnen keine Bereitwilligkeit zu kämpfen und sich Gefahren auszusetzen, sondern die unzähligen Tausende von Truppen, welche die Herrscher besitzen, sind ihnen sämtlich unnütz zum Kriege, und gerade als ob sie Mangel an Leuten hätten, sehen sie sich genötigt Söldner in Dienst zu nehmen und so von fremden Mietlingen ihr Heil zu erwarten. Und dazu verfallen sie notwendig in Torheit, da ihre Werke [\[698 St.2 A\]](#) bekunden, dass bei ihnen alles, was für wertvoll und trefflich im Staate gilt, Tand ist verglichen mit Bezahlung in Gold und Silber.

MEGILLOS: Sehr richtig.

DER ATHENER: Damit mag denn nun die Erörterung dessen, dass die heutige Verwaltung des persischen Staates nicht die richtige ist, weil übermäßige Skaverei und übermäßiger Despotismus in ihr herrschen, ihr Ende haben.

MEGILLOS: Gut.

DER ATHENER: Was dagegen die Verfassung Attikas anlangt, so werden wir nunmehr nicht minder zu zeigen haben, dass eine unbeschränkte und von allen Obrigkeiten unabhängige Freiheit um nichts weniger schlechter sei als [B] eine das rechte Maß haltende Beherrschung durch andere. Wir hatten nämlich zu jener Zeit als der Angriff der Perser auf die Griechen und vielleicht auf beinahe alle Bewohner Europas stattfand noch die alte Staatsverfassung, in welcher die Staatsgewalten nach den vier Schatzungsklassen bestimmt waren, und eine gewisse sittliche Scheu herrschte in uns, vermöge deren wir willig den damaligen Gesetzen gehorchten, dazu erhöhte auch noch die Größe des wider uns zu Lande und zur See ausgesandten Heereszuges [C]

durch die ratlose Furcht, welche sie uns einflößte, diese unsere Unterwürfigkeit unter die Obrigkeiten und Gesetze, und durch dies alles gedieh die innere Eintracht bei uns in hohem Maße. Denn ungefähr zehn Jahre nach der Seeschlacht von Salamis kam Datis mit dem von ihm geführten persischen Heere, welches Dareios ausdrücklich gegen die Athener und Eretrier abgesandt hatte, um sie als Sklaven wegzuführen, mit Androhung [D] des Todes im Falle des Misslingens, und so überwältigte er denn auch die Eretrier mit aller Macht durch seine zahllosen Scharen in kurzer Zeit und ließ die furchtbare Nachricht in unsere Stadt gelangen, dass keiner von den Eretriern ihm entronnen sei, denn die Soldaten des Datis hätten, einander die Hände reichend gleichwie mit einem Fangnetz, das ganze eretrische Gebiet durchzogen. Diese Nachricht nun, mochte sie wahr oder wie auch immer entstanden sein, setzte alle Griechen und vor allem die Athener in Schrecken, und als diese nun nach allen Seiten hin Gesandte ausschickten, da wollte ihnen niemand zu Hilfe kommen außer den Lakedämoniern, [E] und diese kamen, sei es, dass der damals gegen Messene geführte Krieg oder noch irgend ein sonstiger Umstand sie hinderte, denn darüber schweigt die Geschichte, zu spät, nämlich erst einen Tag nach der Schlacht bei Marathon an. Hierauf erscholl das Gerücht von neuen großen Rüstungen und vielfältigen Drohungen des Königs. Im Verlaufe der Zeit aber hieß es, dass Dareios gestorben sei, jedoch sein Sohn, jung und hitzig, die Herrschaft wieder übernommen habe und keineswegs von dem Kriegszuge abzustehen gedenke. [\[699 St.2 A\]](#) Die Athener nun hielten sich für das Ziel aller dieser Rüstungen, wegen des Vorfalls bei Marathon, und da sie hörten, dass der Athos durchstoßen und der Hellespontos überbrückt worden war und von der Menge der feindlichen Schiffe erfuhren, so sahen sie keine Möglichkeit mehr, weder zu Lande noch zur See sich zu retten, denn keiner werde ihnen zu Hilfe kommen. Eingedenk dessen nämlich, dass auch nicht einmal, als die Feinde jenen ersten Einfall machten und jene Untaten in Eretria verübten, irgendjemand sie unterstützt und die Gefahr mit ihnen geteilt hätte, glaubten sie, [B] ebenso werde es auch diesmal zu Lande geschehen. Aber auch zu Wasser fanden sie keine Aussicht auf Rettung, da tausend Schiffe und noch mehr gegen sie heranzuhren. Nur einen Ausweg erblickten sie noch, einen schwachen und unsicheren, aber doch den einzigen, indem sie nämlich auf das früher Geschehene zurückschauten, wie sie aus verzweifelter Lage auch damals durch Kampf zum Siege hindurchgedrungen waren, und von dieser Hoffnung getragen fanden sie, dass ihre einzige Zuflucht sie selbst und die Götter seien. [C] Dies alles trieb sie nun zu einem engen Zusammenhalten, nämlich die Furcht vor der damals bevorstehenden Gefahr und die, welche durch die einstigen Gesetze hervorgerufen und durch die Unterwürfigkeit unter dieselben ihnen eingeflößt war, jene Art von Furcht, die wir in unserem bisherigen Gespräche früher mehrmals Scham genannt haben und von welcher wir auch behaupten, dass alle, welche tugendhaft werden wollen, sich ihr unterwerfen müssen, deren aber die Menge des Volkes sonst bar und ledig zu sein pflegt. Hätte daher damals nicht Angst dasselbe ergriffen, so würde es sich schwerlich zur Gegenwehr [D] vereinigt und Tempel und Grabmäler und das Vaterland mit allem, was sonst dem Menschen lieb und teuer ist, wie es damals geschah, verteidigt haben, sondern einzeln wären unsere Leute damals oder in kleinen Haufen auseinandergerlaufen und hätten sich hierhin und dorthin zerstreut.

MEGILLOS: Sehr richtig, Freund, hast du gesprochen und auf eine deiner und deines Vaterlandes würdige Weise.

DER ATHENER: So ist es, Megillos, denn an dich, der du die Gesinnungen deines Hauses teilst, habe ich billigerweise meine Erzählung der damaligen Begebenheiten zu richten. [E] Sehet daher zu, du und Kleinias, ob dieselbe irgendwie geeignet ist, uns zur Einsicht in das Wesen der Gesetzgebung zu verhelfen, denn nicht um ihrer selbst willen trage ich sie vor, sondern um des angegebenen Zweckes willen. Denn seht nur, da uns gewissermaßen dasselbe Unglück widerfuhr wie den Persern, und zwar diesen dadurch, dass sie das Volk in die tiefste Sklaverei erniedrigten, uns dagegen, indem wir gerade im Gegenteil die Menge zu schrankenloser Freiheit erhoben, wie und was sollen wir da nun ferner sagen, wenn anders unsere bisherigen Erörterungen wenigstens bis zu einem gewissen Grade [\[700 St.2 A\]](#) richtig sind?

MEGILLOS: Wohl gesprochen. Versuche aber doch, uns noch deutlicher zu erklären worauf du hiermit hinaus willst.

DER ATHENER: Das soll geschehen. Es war, Freunde, bei uns unter der alten Verfassung das Volk nicht Herr über irgendetwas, sondern stand, so zu sagen, in freiwilliger Dienstbarkeit unter den Gesetzen.

MEGILLOS: Unter welchen Gesetzen meinst du?

DER ATHENER: Zunächst unter denen über die musische Kunst in ihrer damaligen Beschaffenheit, um von seinem ersten Ursprung an das Wachstum des allzu freien Lebens zu verfolgen. Sie war nämlich damals bei uns in ihre besonderen Gattungen und Arten geteilt, und eine Gattung des Gesanges waren Gebete an die Götter, welche [B] mit dem Namen von Hymnen bezeichnet wurden, diesen gegenüber stand sodann eine andere, die man gewöhnlich Threnen, Klagelieder nannte, wieder eine andere waren die Päne, und noch eine andere der sogenannte Dithyrambos, der, glaube ich, auf den Dionysos zurückgeht, noch eine andere endlich nannten sie geradezu musikalische Gesetzweisen, und zwar genauer kitharodische.

Alle diese und noch einige andere Arten hatten nun ihre fest bestimmte Ordnung, und es war nicht gestattet die eine Sangesgattung an Stelle einer andern zu gebrauchen. Auch traute man die richtige Einsicht hiervon nicht der Menge zu und gab die Macht, nach dieser richtigen Einsicht zu urteilen und den Ungehorsamen zu bestrafen, nicht ihrem Zischen und rohen [C] Geschrei, wie heutzutage, noch auch die Belobigung ihrem Beifallsklatschen anheim, sondern für die Gebildeten galt es als geziemend, ihrerseits schweigend bis zu Ende zuzuhören, die Knaben nebst ihren Aufsehern und die große Masse des Volkes aber wurden mittelst der Beamten mit Stöcken in Ordnung und Ruhe gehalten, und die ganze Bürgerschaft unterwarf sich in diesen Stücken willig solchen Anordnungen und begehrte nicht, ihr Urteil [D] durch Lärmen abzugeben. Später aber im Verlaufe der Zeit wurden Dichter die ersten Urheber der Gesetz- und Geschmacklosigkeit, nämlich solche, die zwar von Natur mit dichterischen Gaben ausgestattet, aber ohne Kenntnis des Rechten und Gesetzmäßigen in den Musenkünsten waren, indem sie in Folge dessen sich ganz vom Tausel der Begeisterung hinreißen ließen und über Gebühr daran hingen ihren Zuhörern Genuss zu bereiten. Demgemäß vermischten sie nämlich Threnen mit Hymnen und Päne mit Dithyramben, ahmten Flötenweisen im Zitherspiel nach und verbanden alles mögliche miteinander, und legten so aus Unverstand wider ihren eigenen Willen die falsche Ansicht an den Tag, [E] dass dieselbe keine feste Regel in sich selber trage, sondern dass der Genuss dessen, welcher sich an ihr erfreue, und zwar des Untüchtigeren so gut wie des Tüchtigeren, am besten das Urteil über sie regle. Da sie nun solche Werke schufen und dazu entsprechende Ansichten äußerten, so raubten sie dadurch der Menge allen Sinn für die Gesetze der Musik und flößten ihr Keckheit im Urteil über dieselbe ein, gerade als ob sie ein solches abzugeben fähig wäre, und in Folge dessen ward denn das Publikum aus einem stillen ein lärmendes, [\[701 St.2 A\]](#) gerade als verstände es sich auf das, was in den musischen Künsten schön ist und was nicht, und es entstand in denselben aus einer Herrschaft der Besten ein schlimme Massenherrschaft des Publikums. Hätte sich nämlich in ihnen auch eine Volksherrschaft gebildet, so wäre es, falls dieselbe nur aus wahrhaft freien und eines freien Mannes würdig denkenden Männern bestanden hätte, noch gar so schlimm nicht gewesen, so aber hat bei uns die allgemeine Einbildung, ein jeder verstehe sich auf alles, und die allgemeine Verachtung der Gesetze von der musischen Kunst her ihren Ursprung genommen, und an sie schloss sich die allgemeine und zügellose Freiheit. [B] Denn im Vertrauen auf jene seine vermeintliche Einsicht verlor das Volk alle Furcht, und diese Furchtlosigkeit erzeugte Unverschämtheit, denn aus dreister Zuversicht vor dem Urteil der Besseren keine Scheu und Ehrfurcht zu haben, das ist bereits die schmäbliche Unverschämtheit, welche die gewöhnliche Folge einer sich allzuviel herausnehmenden Freiheit ist.

MEGILLOS: Das ist sehr wahr.

DER ATHENER: Auf diese Freiheit wird dann gar bald die folgen, dass man der Obrigkeit sich nicht mehr unterwerfen will, und darauf wieder die, dass man sich der Unterwürfigkeit unter

Vater, Mutter und ältere Leute und den Vorschriften derselben zu entziehen sucht, dann, wenn man bereits beinahe bis zum Äußersten gekommen ist, die, dass man dem Gehorsam gegen die Gesetze zu entgehen trachtet, und endlich als dieses Äußerste selbst die, dass man um Schwüre und Treu und Glauben und überhaupt um die Götter sich nicht [C] mehr kümmert, sondern die alte Titanenart, von der man erzählt, wieder nachahmt und kundgibt, aber dann auch wieder dem gleichen Schicksale verfällt ein unseliges Leben zu führen und nie ein Ende seiner Plagen zu finden. Zu welchem Zwecke aber haben wir, so fragen wir von neuem, dies wiederum bemerkt? Denn es scheint mir notwendig zu sein, dass man fortwährend seinem Munde gleichsam Zügel anlegt und seine Rede anhält, auf dass sie nicht mit uns durchgehe und wir nicht, wie man wohl zu sagen pflegt, vom Pferde geworfen werden. Wir wollen denn nun [D] in Bezug auf das jetzt eben Bemerkte wiederholt fragen, weswegen es bemerkt wurde.

MEGILLOS: Gut.

DER ATHENER: Nun, es geschah wegen folgendem.

MEGILLOS: Nun?

DER ATHENER: Wir behaupteten, dass der Gesetzgeber bei seiner Gesetzgebung dreierlei im Auge haben müsse, nämlich dass der Staat, welcher sie empfängt, frei, dass er innerlich einträchtig und dass ihm eine verständige Leitung zu Teil werde. So war es, nicht wahr?

MEGILLOS: Allerdings.

DER ATHENER: Zur Bestätigung dieser Sätze nun haben wir jetzt eben von Staatsverfassungen die despotischste und die freieste vorgenommen, [E] um zu sehen ob eine von beiden eine gute Verfassung heißen könne, und da nahmen wir denn dabei in jeder von beiden ein gewisses Mittelmaß, dort von despotischer Gewalt und hier von Freiheit, und bemerkten, dass bei einem solchen ein ganz vorzügliches Gedeihen eintrat, und dass dagegen, wenn beiderlei Staaten es bis aufs Äußerste, der eine in der Sklaverei, der andere im Entgegengesetzten, getrieben hatten, es weder diesem noch jenem glücklich erging.

[\[702 St.2 A\]](#) MEGILLOS: Sehr richtig.

DER ATHENER: Und in gleicher Absicht fürwahr betrachteten wir auch die Gründung der dorischen Heereseinrichtung und die Ansiedlung des Dardanos am Fuße des Gebirges und die Staatengründungen an der Meeresküste und schilderten jene Ersten, von der allgemeinen Vernichtung Übriggebliebenen, und unsere, noch vor allem diesem gehabten, Gespräche über die musische Kunst und über die Trunkenheit und was dem noch wieder vorausging. Denn dies alles zielte auf die Erkenntnis ab, wie wohl ein Staat am besten eingerichtet sein und ebenso jeder Einzelne für sich selbst am besten sein Leben führen möge. [B] Ob wir nun aber wirklich damit etwas zu diesem unserem Zwecke gefördert haben, welcher Beweis, Megillos und Kleinias, könnte uns dafür wohl hier unter uns selbst vorgebracht werden?

KLEINIAS: Ich glaube, Freund, einen solchen zu entdecken. Durch einen glücklichen Zufall scheinen wir gerade auf alle diese von uns durchgegangenen Erörterungen verfallen zu sein. Denn ich wenigstens dürfte gerade in dem Falle sein, jetzt davon Gebrauch zu machen, und so seid denn auch ihr eurerseits, du und Megillos, recht zur gelegenen Zeit hierher gekommen, denn ich will euch nicht verhehlen welcher Art dieser mein Fall ist, sondern nehme dies vielmehr noch obendrein zum günstigen Zeichen. Der größere Teil der Kreter steht [C] im Begriffe eine Kolonie zu gründen und hat die Leitung dieser Angelegenheit den Knosiern, der knosische Staat aber mir mit neun anderen aufgetragen. Zugleich hat er uns aufgegeben, Gesetze vorzuschreiben und uns dabei nicht bloß unter den hiesigen diejenigen, welche uns gefallen, auszuwählen, sondern auch anderwärts bestehende, falls diese uns besser zusagen sollten, ohne Rücksicht auf den fremdländischen Ursprung derselben, zu diesem Zwecke zu benutzen erlaubt. Tut also mir und euch selbst den Gefallen und lasst uns aus dem Besprochenen auswählen und danach in unserm Gespräche einen Staat entwerfen, [D] indem wir ihn gleichsam vom Anfang her einrichten. Es wird sich damit einerseits die Probe für unsere bisherigen Untersuchungen

ergeben, andererseits werde ich vielleicht für die zu gründende Kolonie von diesem unserem Entwurfe Gebrauch machen können.

DER ATHENER: Damit kündigst du mir keinen Krieg an, lieber Kleinias, und wenn es nicht dem Megillos entgegen ist, so sei versichert, dass ich meinerseits deinem Wunsche mit allen meinen Kräften zu Gebote stehe.

KLEINIAS: Das lobe ich mir.

MEGILLOS: Und ich meinerseits nicht minder.

[E] KLEINIAS: Das ist recht von euch, und so lasst uns denn zuerst in der Rede unseren Staat anzulegen versuchen.

VIERTES BUCH

[\[704 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Wohlan denn, welche Bezeichnung darf man dieser eurer künftigen Anlage geben? Ich meine dies aber nicht so, als ob ich darnach fragen wollte welchen Namen sie denn zur Zeit hat und welchen man in Zukunft ihr beilegen soll, denn diesen wird im neuentstandenen Staate die Gründung oder irgend eine Örtlichkeit geben oder man wird ihm den geheiligten Namen eines Flusses oder einer Quelle oder eines der in jener Gegend einheimischen Gottheiten beilegen. [B] Was ich von diesem Staate durch jene Frage erfahren will ist vielmehr dies: ob es ein See- oder Landstaat werden wird.

KLEINIAS: Die Stadt, auf welche sich unser jetziges Gespräch bezieht, lieber Freund, ist vom Meere wohl gegen achtzig Stadien entfernt.

DER ATHENER: Wie aber? Sind Hafenplätze auf dieser Seite derselben oder ist sie ganz und gar ohne solche?

KLEINIAS: Sie hat dort so treffliche Hafenplätze, Freund, als man es nur verlangen kann.

DER ATHENER: O weh, was sagst du da! Doch wie steht es mit der umliegenden Gegend? Ist sie an allem fruchtbar oder fehlen ihr einige Erzeugnisse?

KLEINIAS: Wohl kaum an irgend etwas.

[C] DER ATHENER: Und wird eine Nachbarstadt nicht weit entfernt liegen?

KLEINIAS: Keineswegs, sondern eben deshalb, weil dies nicht der Fall ist wird diese Kolonie gegründet. Eine Auswanderung in früher Vorzeit nämlich, welche dort stattgefunden, hat das Land seit undenklicher Zeit wüst gelassen.

DER ATHENER: Und weiter: wie sind dort Ebenen, Berg und Wald verteilt?

KLEINIAS: Es kommt die natürliche Beschaffenheit dieser Gegend ganz der des übrigen Kreta gleich.

DER ATHENER: Du würdest sie also eher eine bergige als eine ebene nennen.

[D] KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Dann ist der Schaden noch heilbar und noch nicht alle Aussicht dahin, diesem neuen Staat tüchtige Bürger zu geben. Denn wenn diese Stadt nicht bloß an der See zu liegen käme und gute Hafenplätze hätte, sondern dabei auch nicht alle ihre Bedürfnisse selber erzeugte und vieles derselben nicht hervorbrächte, so wäre ihr ein großer Retter und gottgeleitete Gesetzgeber vonnöten, wenn sei nicht bei einer solchen Natur des Landes vielerlei ebenso buntscheckige als nichtswürdige Sitten in sich aufnehmen sollte, so aber liegt eine Beruhigung in den achtzig Stadien. Freilich liegt sie auch so noch der See näher als gut ist, und zwar wohl umso mehr, da die ganze Küste nach deiner Aussage mit guten Hafenplätzen [\[705 St.2 A\]](#) versehen ist, gleichwohl muss aber auch dies schon zu unserer Befriedigung dienen. Denn die Nähe des

Meeres bietet zwar Tag für Tag ihre süßen Reize dar, in Wahrheit aber ist es eine salzige und bittere Nachbarschaft. Indem sie nämlich die Bürger mit Handelsgeist und krämerischer Gewinnsucht erfüllt und ihren Seelen einen trügerischen und unzuverlässigen Charakter einflößt, so entfremdet sie sie der Treue und dem Wohlwollen gegen einander sowie gegen andere Menschen. Eine weitere Beruhigung in Bezug auf diese Gefahren nun liegt darin, [B] dass das Gebiet der neuen Kolonie alle Erzeugnisse selber hervorbringt, und da es bergig ist, so ist es offenbar, dass es mit dieser Allergiebigkeit dennoch nicht zugleich eine Vielergiebigkeit verbinden wird, denn wäre dies der Fall, so würde es ja eine reiche Ausfuhr ermöglichen und so wiederum der Staat mit Gold- und Silbergeld überschwemmt werden, ein Übel wie es, geradezu gesagt, wenn man eines gegen das andere hält, einem Staate nicht größer begegnen kann, indem nichts die Pflege edler Sittlichkeit und Gerechtigkeit [C] so sehr erschwert, was wir, wenn ihr euch dessen erinnert, schon im Verlaufe unseres Gesprächs bemerkt haben.

KLEINIAS: Wir erinnern uns dessen wohl und finden, dass das Gesagte damals richtig war und jetzt richtig ist.

DER ATHENER: Und nun weiter! Wie ist das Land mit Holz zum Schiffbau versehen?

KLEINIAS: Es wächst dort keine Tanne, die der Rede wert wäre, und auch keine Föhre und nicht viele Zypressen, und auch Fichten und Platanen, welche die Schiffbauer stets zu den inneren Teilen der Schiffe gebrauchen müssen, [D] findet man nur wenig.

DER ATHENER: Auch in dieser Hinsicht ist die Natur des Landes ein wahres Glück für dasselbe.

KLEINIAS: In wie fern denn?

DER ATHENER: Es ist ein Glück, wenn ein Staat seine Feinde in ihren schlechten Eigenschaften nicht leicht nachahmen kann.

KLEINIAS: Was von dem bisher Besprochenen hast du bei dieser Bemerkung im Sinne?

DER ATHENER: Bester Freund, achte gut auf mich, indem du dabei stets das im Auge behältst was im Anfange über die kretischen Gesetze bemerkt worden ist, dass sie nämlich nur auf einen einzigen Zweck ihr Absehen gerichtet hätten. Ihr nämlich sagtet, dass dies der Krieg sei, [E] ich dagegen erinnerte, dass es allerdings das Richtige sei, wenn solche gesetzliche Einrichtungen die Tugend zum Zwecke hätten, dass ich es daher nicht eben billigen könne, wenn sie bloß auf einen Teil und nicht nach Kräften auf die Gesamtheit derselben ihr Absehen gerichtet hätten. Jetzt also müsst ihr eurerseits wiederum auf mich achtgeben, indem ihr mir bei der vorliegenden Gesetzgebung folgt, ob ich nämlich irgendetwas, was nicht zur Tugend oder was nur zu einem Teile der Tugend hinführt, als Gesetz hinstellen werde. Denn ich bin [\[706 St.2 A\]](#) der Meinung, dass nur dasjenige Gesetz richtig gegeben ist, welches wie ein Bogenschütze stets sein Ziel im Auge behält, dasjenige welchem allein beständig eins jener bleibenden Güter nachfolgt, alles andere aber, mag es nun in Reichtümern oder irgendetwas anderem der Art bestehen, wenn es ohne das Vorerwähnte ist, außer acht lässt. Bei der Nachahmung der Feinde in ihren schlechten Eigenschaften nun dachte ich an solche, wo ein am Meere wohnendes Volk den Beunruhigungen durch seine Feinde ausgesetzt ist, wie etwa dem, das ich aber keineswegs in der Absicht erwähne, um euch durch die Erinnerung an dieselben zu verletzen. Minos nämlich zwang vor Zeiten [B] die Bewohner von Attika zu einer harten Tributzahlung, indem er im Besitze einer Seemacht war, sie aber noch weder Kriegsschiffe, wie jetzt, besaßen, noch auch ein Land voll von Schiffsbauholz, so dass sie sich leicht eine Seemacht hätten schaffen können. Sie waren daher nicht im Stande durch Nachahmung des Schiffswesens schon damals gleich selber Seeleute zu werden und die Feinde von sich abzuwehren. Ja, es wäre ihnen sogar heilsamer gewesen noch öfter sieben Knaben zu verlieren als aus schwer bewaffneten, [C] Stand haltenden Landtruppen Seekämpfer zu werden und sich so daran zu gewöhnen häufige Landungen zum Zwecke überraschende Streifzüge zu machen und sich dann geschwinde wieder auf ihre Schiffe zurückzuziehen und es so für keine Schande zu erachten, wenn man dem Andrange der Feinde nicht Stand hält und nicht daran sein Leben wagt, sondern vielmehr gleich allerlei scheinbare Vorwände bereit hat um die Waffen wegzuwerfen und eine angeblich gar nicht schimpfliche

Flucht zu ergreifen. Denn solche Redensarten pflegen sich im Seedienst zu bilden, die [D] das oft unermessliche Lob, welches man ihnen zollt, keineswegs, sondern das Gegenteil verdienen, weil man sich nie an schlechte Sitten gewöhnen soll und am wenigsten den besten Teil der Bürger, und man hätte auch schon aus Homer entnehmen können, dass ein solcher Brauch nicht lobenswert sei. Denn Odysseus schmäht bei ihm den Agamemnon, dass er die Achäer zu der Zeit, da die Troer sie im Kampfe bedrängen, die Schiffe ins Meer ziehen heißt, und ruft ihm die zürnenden Worte zu:

[E] „*Der du verlangst wir sollen die wohlumruderten Schiffe
Mitten im Kampfesgewühl in das Meer ziehn, dass umso mehr noch
Alles erwünscht ausginge den so schon siegenden Troern,
Aber auf uns einbräche das Schrecklichste! Denn die Achäer
Stehn nicht mehr im Gefechte, sobald wir die Schiff' in das Meer ziehn,
Sondern sie werden zurück gleich schaun und des Kampfes vergessen.*

[\[707 St.2 A\]](#) *Alsdann wird dein Rat ein verderblicher, Herrscher der Völker!"*

Das also erkannte auch jener, dass es vom Übel sei, wenn Dreiruderer auf der See halten, während die Schwerbewaffneten im Kampfe begriffen sind. Auch Löwen würden sich vor Hirschen zu fliehen gewöhnen, wenn sie solcherlei Bräuche annähmen. Zudem legen die Staaten, deren Stärke in ihrer Seemacht besteht, auch ihre Erhaltung nicht dem vorzüglichsten Teile ihrer Krieger in die Hände und erteilen daher auch nicht diesem die Auszeichnungen. Denn mit Rücksicht auf Geschicklichkeit im Steuern, in der Leitung von Fünfzigruderern und im Rudern, [B] was alles eben von allerlei und nicht sonderlich trefflicher Art von Leuten betrieben zu werden pflegt, kann man die Auszeichnungen nicht wohl richtig, so wie sie einem jeden zukommen, verteilen. Und wie kann es wohl eine gute Staatsverfassung geben, in welcher dies nicht der Fall ist?

KLEINIAS: Freilich ist das wohl unmöglich. Jedoch heißt es doch hier bei uns in Kreta allgemein, dass der Seesieg der Griechen bei Salamis über die Barbaren Griechenland gerettet habe.

DER ATHENER: Urteilen doch die meisten Griechen und Nichtgriechen ebenso. Wir aber, Freund, ich und Megillos da, sind der Meinung, dass [C] von den Landschlachten bei Marathon und Platäa die erstere die Rettung von Griechenland begonnen und die letztere sie zur Vollendung gebracht habe und dass diese die Griechen sittlich gehoben haben, jene anderen aber nicht, um so mein Urteil über alle Schlachten auszudehnen welche uns damals gerettet haben, denn ich will zu dem Seesiege bei Salamis noch den bei Artemision hinzufügen. Indessen betrachten wir auch jetzt vielmehr, was eine Verfassung vortrefflich macht, und fassen zu diesem Ende die Natur des Landes und die Anordnung der Gesetze ins Auge, [D] indem wir keineswegs, wie die Mehrzahl der Menschen, der Meinung sind, dass das bloße Erhaltenwerden und Fortbestehen das Wertvollste für uns ist, sondern vielmehr, dass wir so tugendhaft als möglich werden und es bleiben so lange wir sind. Auch das ist, glaube ich, im Vorigen von uns bemerkt worden.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: So wollen wir also das allein in Betracht ziehen, ob wir denselben Weg, welcher für die Staaten der Beste ist, auch schon bei ihrer Gründung und gesetzlichen Anordnung einschlagen sollen.

[E] KLEINIAS: Gewiss ist das auch hierbei der beste Weg.

DER ATHENER: So sage mir denn nun das hieran sich Anschließende: aus was für Volk soll eure Niederlassung bestehen? Kann aus ganz Kreta jeder, der Lust hat, an ihr Teil nehmen, wo etwa die Volksmasse in dieser oder jener Stadt für den Ertrag des Bodens zu groß geworden ist? Oder wollt ihr gar jeden aus Griechenland, welcher geneigt dazu ist, mitnehmen? Wenigstens sehe ich Leute aus Argos, Ägina und aus anderen griechischen Staaten in eurem Lande [\[708 St.2 A\]](#) angesiedelt. Sage mir also jetzt zunächst, woher soll die Schar dieser Bürger kommen?

KLEINIAS: Aus ganz Kreta, glaube ich. Von den übrigen Griechen aber wird man, wie ich denke, vorzugsweise Peloponnesier als Genossen aufnehmen. Denn du hast ganz recht mit deiner soeben gemachten Bemerkung, dass Leute die aus Argos stammen hier wohnen, wie gerade das jetzt am meisten hier in Ansehen stehende Geschlecht, das gortynische, denn dieses hat sich von der Stadt Gortyn im Peloponnes her übersiedelt.

DER ATHENER: Die Anlegung einer Kolonie nun [B] wird den Staaten nicht so leicht, sobald sie nicht nach Art eines Bienenschwarmes auszieht, indem der gleiche Stamm aus der gleichen Gegend, Freunde von Freunden, durch Mangel an Raum oder andere derartige Übelstände gedrängt, auswandert, um sich anderswo anzusiedeln. Es begegnet nämlich ja auch, dass ein Teil der Bürgerschaft durch Unruhen mit Gewalt dazu gezwungen wird, sich eine neue Heimat zu suchen, ja es ist auch wohl schon vorgekommen, dass eine ganze Gemeinde, weil sie einer mächtigeren gänzlich im Kriege unterlag, das Land verließ. In allen diesen Fällen [C] nun wird es einerseits leichter, andererseits aber auch schwerer sein eine Kolonie zu gründen und ihr ihre gesetzlichen Einrichtungen zu geben. Denn zu einem und demselben Stamme zu gehören, welcher dieselbe Sprache redet und unter denselben Gesetzen gelebt, auch an den gleichen Heiligtümern, Opfern und allen dahin gehörenden Gebräuchen Teil hat, schlingt das Band einer gewissen Freundschaft, andere Gesetze und Verfassungen aber als die einheimischen lässt sich eine solche Schar nicht leicht gefallen. [D] Und ist es ein Volk, welches zuweilen wegen der Schlechtigkeit seiner Gesetze in Aufruhr gelebt hat und nun doch aus Gewohnheit die alten Bräuche fortzuführen sucht, durch welche es eben zuvor ins Verderben geriet, so wird es gegen den Führer und Gesetzgeber der Kolonie halsstarrig und widerspenstig sein. Dagegen wird ein aus verschiedenartigen Bestandteilen zu einem Ganzen zusammengeflossenes Volk zwar wohl eher geneigt sein sich neuen Gesetzen zu unterwerfen, allein dasselbe zu völligem Einklang und es dahin zu bringen, dass es, wie ein Gespann Pferde, völlig vereint, wie man wohl sagt, gleichen Schritt laufe, das ist eine langwierige und schwierige Aufgabe. Indessen ist und bleibt Gesetzgebung und Staatseinrichtung [E] das allervollkommenste Mittel um die Menschen zur Tugend zu erziehen.

KLEINIAS: Wohl richtig. Doch in welcher Absicht du wieder diese Bemerkung machtest, darüber erkläre dich noch deutlicher.

DER ATHENER: Mein Guter, es scheint als ob ich bei diesem neuen Anlauf meiner Erörterung über die Gesetzgeber auch etwas Unvorteilhaftes von ihr werde sagen müssen, allein wenn es einmal zur Sache gehört, so wird es nichts weiter damit auf sich haben. Und warum sollte ich mir auch ein Bedenken daraus machen? Geht es doch allem Anscheine nach mit allen menschlichen Verhältnissen ebenso.

KLEINIAS: Was meinst du denn damit?

DER ATHENER: Ich will damit sagen, dass überhaupt kein Mensch [\[709 St.2 A\]](#) eigentlicher Gesetzgeber in irgendeiner Sache ist, sondern dass allerlei Zufälle und Umstände durch ihr Eintreten auf allerlei Art alle unsere gesetzlichen Einrichtungen bestimmen. Denn bald ist es ein Krieg, welcher gewaltsam Verfassungen umstürzt und Gesetze umgestaltet, bald die drückende Armut und Not, und vielfach rufen auch Seuchen und lange Zeit, oft viele Jahre hindurch, andauernder Misswuchs gewaltsame Neuerungen hervor. Wenn man nun dies alles im Voraus betrachtet, so wird man sich wohl dazu hingetrieben fühlen auszusprechen, was ich so eben aussprach, [B] dass kein Sterblicher über irgendetwas Gesetzgeber ist, sondern, dass alle menschlichen Verfügungen ganz von den Verhältnissen abhängen, und das Gleiche lässt sich mit gutem Anschein auch von der Tätigkeit des Schiffers und des Steuermanns, des Arztes und des Feldherrn sagen. Gleichwohl indessen lässt sich auch wiederum folgendes von eben denselben Dingen mit Grund behaupten.

KLEINIAS: Nun was?

DER ATHENER: Dass zwar die Götter über alles und neben den Göttern Glück und Gelegenheit über alle menschlichen Verhältnisse walten, dass jedoch, um weniger schroff zu sein, noch zuzugeben ist, dass als Drittes auch noch menschliche Geschicklichkeit [C] hinzukommen

müsse. Denn ob wir bei Sturm die Kunst des Steuermanns zu Hilfe zu haben oder nicht, das erachte ich wenigstens für einen großen Unterschied. Nicht wahr, so ist es?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Wird es sich nun nicht mit allen andern Künsten und Fertigkeiten entsprechend verhalten, und mithin auch der Gesetzgebung ein Gleiches einzuräumen sein, dass nämlich, wenn alles andere zusammentrifft, was da zusammentreffen muss, wenn ein Land sich wohl befinden soll, auch noch das mit hierzu erforderlich ist, dass einem solchen Staate jedesmal ein seines Namens in Wahrheit würdiger Gesetzgeber zu Teil werde?

KLEINIAS: Sehr wahr gesprochen.

DER ATHENER: Wer also eine von den genannten Kunstfertigkeiten besäße, der könnte mit Recht darum beten, [D] es möge ihm von Glücke dasjenige zu Teil werden, bei dessen Besitz er nur noch seiner Kunst bedürfte?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Und wenn nun die Meister in allen andern von diesen vorerwähnten Künsten aufgefordert würden den Gegenstand dieses ihres Gebetes zu nennen, so würden sie sich dessen nicht weigern? Nicht wahr?

KLEINIAS: Warum sollten sie?

DER ATHENER: Und ein Gleiches, denke ich, wird auch der Gesetzgeber tun?

KLEINIAS: Nach meinem Dafürhalten wenigstens.

DER ATHENER: Wohlan denn, Gesetzgeber, so lasst uns daher zu ihm sprechen, was für einen Staat und in welchem Zustande sollen wir ihn dir übergeben, [E] damit du nach Übernahme desselben weiterhin selber ihn genügend einrichten kannst? Was kann man nun mit Recht hierauf erwidern?

KLEINIAS: Die Antwort des Gesetzgebers sollen wir angeben, nicht wahr?

DER ATHENER: Freilich, und zwar etwa folgende. Gebt mir einen Staat, wird er sagen, der von einem Tyrannen beherrscht wird. Es sei derselbe aber ein junger Mann, mit gutem Gedächtnis und guter Fassungsgabe ausgerüstet, tapfer und von Natur edelgesinnt, und was wir vorher als die notwendig erforderliche Begleiterin von irgend welchem Teile der Tugend bezeichnet haben, das muss jetzt auch der Seele [\[710 St.2 A\]](#) dieses Herrschers mitgegeben werden, wenn aus jenen anderen Eigenschaften irgend ein Nutzen hervorgehen soll.

KLEINIAS: Unser Gastfreund, lieber Megillos, scheint mir das Maßhalten zu meinen. Nicht wahr?

DER ATHENER: Die gewöhnliche, Kleinias, aber nicht jene höhere Mäßigung und Besonnenheit welcher man den Preis zusprechen könnte, wirklich die Besinnung des Geistes und also mit der Weisheit einerlei zu sein, sondern jene niedere, die bereits gleich an den Kindern und auch an Tieren emporblüht, indem es den einen angeboren ist, dass sie unmäßig in den Genüssen, den andern aber, dass sie Maß halten in denselben, mit andern Worten, diejenige Mäßigung, von der wir auch im Vorigen bemerkten, dass sie, abgesondert von allem [B] dessen was Güter heißt, keinen Wert habe. Ihr versteht ohne Zweifel was ich meine.

KLEINIAS: Wir verstehen.

DER ATHENER: Diese Naturgabe also muss der Tyrann zu jenen andern haben, wenn der Staat so schnell und so vollständig als möglich die Verfassung bekommen soll durch deren Erreichung er in den glücklichsten Zustand versetzt werden wird. Denn eine schnellere und bessere Art diese Verfassung einzuführen gibt es nicht und wird es auch wohl niemals geben.

KLEINIAS: Wie und durch welche Gründe, Freund, kann man denn die Überzeugung erwecken, dass diese Behauptung mit Recht aufgestellt wurde?

DER ATHENER: Es ist ja leicht einzusehen, Kleinias, dass es nach der Natur der Sache [C] nicht anders sein kann.

KLEINIAS: Wie so? Du sagst doch: wenn ein Tyrann da wäre, jung, besonnen, von leichter Fassungsgabe und starkem Gedächtnis, tapfer und edelgesinnt?

DER ATHENER: Füge noch hinzu: und vom Glücke begünstigt, und zwar, wenn nicht in anderen Stücken, so doch darin, dass es zu seiner Zeit einen ausgezeichneten Gesetzgeber gibt und dass ein glücklicher Zufall denselben an einen Ort mit ihm zusammenführt. Denn wenn das geschehen ist, dann hat der Gott so ziemlich alles getan, was von ihm herrühren muss, wenn er will, dass es irgendeinem Staate ausgezeichnet wohl ergehe. Minder günstig ist es, wenn in einem solchen zwei derartige Fürsten zusammen regieren, und so gestaltet sich die Sache immer in demselben Verhältnisse umso ungünstiger und schwieriger je größer, und umso günstiger und leichter je kleiner die Zahl [D] der Regierenden ist.

KLEINIAS: Du meinst also, wie es scheint, dass aus der Tyrannis der beste Staat vermöge eines ausgezeichneten Gesetzgebers und eines wohlgearteten Tyrannen hervorgehen könne, und dass unter diesen Voraussetzungen aus ihr der Übergang in denselben im leichtesten und am schnellsten geschehen werde, in zweiter Linie aber der aus der Oligarchie. Nicht wahr? Und an dritter Stelle endlich steht der aus der Demokratie?

DER ATHENER: Keineswegs, sondern an erster Stelle steht der aus der Tyrannis, an zweiter aus einem Königtum, an dritter aus einer Demokratie. Die Oligarchie endlich, viertens, wird die Entstehung eines solchen Staates am schwierigsten zulassen, weil in ihr [E] die meisten Machthaber sind. Ich behaupte nämlich, dass eine solche dann eintreten wird, wenn ein echter Gesetzgeber, den die Natur selber dazu gestempelt hat, vorhanden ist und die obersten Machthaber des Staates eine Gemeinschaft mit ihm eingehen, welche ihm ihre eigene Gewalt leiht. [\[711 St.2 A\]](#) Wo nun diese Gewalt in den wenigsten Händen, und deshalb am stärksten ist, und dies ist eben in der Tyrannis der Fall, da und unter solchen Umständen wird die Staatsumwandlung leicht und schnell vonstattengehen.

KLEINIAS: Wie so? Wir verstehen dich nicht.

DER ATHENER: Und doch meine ich hierüber schon mehr als einmal mich ausgesprochen zu haben. Ihr habt aber vielleicht überhaupt noch nicht einen von einem Tyrannen beherrschten Staat gesehen?

KLEINIAS: Auch trage ich für meine Person gar kein Verlangen nach diesem Anblick.

DER ATHENER: Und doch würde dir aus ihm gerade das einleuchten was ich jetzt eben behaupte.

KLEINIAS: Nun was denn?

DER ATHENER: Dass ein Tyrann, welcher die Bräuche [B] seines Staates umzuwandeln beabsichtigt, dazu durchaus keiner Anstrengung noch auch gar langer Zeit bedarf, sondern dass er nur selber zuerst den Weg zu betreten braucht auf welchem er die Bürger, sei es zum Streben nach der Tugend sei es zum Gegenteile hinführen will, und durch seinen eigenen Vorgang im Handeln in allen Stücken das Muster aufstellt und das Eine zu Lob und Ehre, das Andere aber zu Tadel und Schande bringt, so dass von der letzteren bei jeder ihrer Handlungen diejenigen betroffen werden welche ihm nicht nachfolgen.

KLEINIAS: Ich glaube selber beinahe, dass die andern Bürger bald demjenigen nachfolgen werden welcher neben einer solchen Art von Überredung auch [C] noch Gewalt in den Händen hat.

DER ATHENER: Niemand soll uns glauben machen, Freunde, dass auf eine andere Weise als durch den Voraufgang und die Führung seiner Machthaber je ein Staat leichter und schneller eine Umgestaltung seiner Gesetze zustande bringen kann, weder heutzutage noch auch in Zukunft, und es kann dies uns weder für unmöglich noch auch nur für schwierig gelten. Aber es tritt diese Voraussetzung schwerlich ein und ist demzufolge während langer Zeit auch nur selten begegnet, wenn es aber eintritt, dann verschafft es dem Staate, in welchem immer es Platz greift, unzählig viel, ja alles [D] mögliche Gute.

KLEINIAS: Nun, wie meinst du das?

DER ATHENER: Dass einmal eine gottgesandte Liebe zu einer besonnenen und gerechten Lebensweise in großen Machthabern, mögen sie nun als Monarchen oder kraft der Größe ihres Reichtums oder des Adels ihres Geschlechtes herrschen, lebendig wird, oder dass einmal jemand wieder den Geist des Nestor in sich ins Dasein rufe, von dem es heißt, dass er nicht bloß durch die Stärke seiner Beredsamkeit, sondern noch viel mehr durch Besonnenheit und Mäßigung sich vor allen Menschen ausgezeichnet habe. Das hat sich, sagt man, zu Trojas Zeit zugetragen, heutzutage aber gibt es keinen Nestor mehr. Hat aber jemals ein solcher gelebt oder sollte er [E] später wiederum leben oder doch jetzt unter uns leben, so führt nicht bloß er selber ein glückliches Dasein, sondern auch die, welche die Lehren der Besonnenheit [\[712 St.2 A\]](#) und Mäßigung aus seinem Munde vernehmen. Überhaupt gilt aber auch von jeder Regierung die gleiche Behauptung, dass die Entstehung der besten Verfassung und der besten Gesetze nur dann eintritt, wenn die größte Macht mit Weisheit und Besonnenheit in einem Menschen sich vereinigt, sonst aber niemals. Das mag uns denn also wie ein Orakel aus alter heiliger Sage und als eine bewiesene Sache gelten, dass es einerseits schwierig sei einen Staat mit einer guten Gesetzgebung auszurüsten, andererseits aber auch, wenn das von uns Geforderte wirklich eintritt, dies bei weitem das am allerleichtesten und allerschnellsten Auszuführende ist.

KLEINIAS: Gut.

DER ATHENER: Versuchen wir also, gleich wie Knaben es in Wachs oder dergleichen tun, so als Greise in Worten zu bilden und die Gesetze auszuprägen, [B] welche wir deinem neuen Staate anpassen wollen.

KLEINIAS: Gehen wir daran und zaudern nicht länger.

DER ATHENER: So lasst uns denn Gott um seinen Beistand bei der Errichtung dieses Staatsgebäudes anflehen. Möge er uns erhören und uns gnädig und huldvoll nahe sein, um uns den Staat und die Gesetze in Ordnung bringen zu helfen!

KLEINIAS: Möge er uns nahen!

DER ATHENER: Nun, welche Verfassung haben wir denn im Sinne dem Staate vorzuschreiben?

KLEINIAS: Was willst du denn damit sagen? Erkläre dich darüber noch deutlicher. Soll das heißen: Demokratie, Oligarchie, Aristokratie oder Königtum? Denn an eine Tyrannis, möchten wir glauben, [C] denkst du doch wohl nicht?

DER ATHENER: Wohlan denn, wer von euch beiden will zuerst antworten und mir von der Verfassung seiner Heimat sagen zu welcher von diesen Regierungsformen sie gehört?

MEGILLOS: Da ist es denn wohl billig, dass ich als der Ältere zuerst spreche.

KLEINIAS: Ich denke ebenso.

MEGILLOS: Wenn ich denn die in Lakedämon bestehende Verfassung überdenke, so bin ich außerstande dir so ohne weiteres anzugeben zu welcher von ihnen man sie zu zählen hat. Scheint sie mir doch sogar von einer Tyrannis etwas an sich zu haben, denn die Gewalt der Ephoren ist ein Bestandteil von ihr, der erstaunlich viel Tyrannisches in sich trägt. Und dann scheint es mir zuweilen wieder als ob keiner unter allen Staaten so sehr [D] einer Demokratie gleichsehe, und wiederum wäre es nicht ungereimt, sie durch und durch eine Aristokratie zu nennen. Endlich besteht auch die lebenslängliche königliche Gewalt in ihr, und zwar seit längerer Zeit her als irgend ein anderes Königtum, wie dies nicht bloß von uns selber behauptet, sondern auch von aller Welt zugegeben wird. Ich kann daher, wie gesagt, auf diese Frage wirklich nicht mit Bestimmtheit angeben was für eine von jenen Verfassungen die unsrige ist.

KLEINIAS: Auch ich befinde mich, wie es scheint, mit dir im gleichen Falle, Megillos. Denn auch ich bin ganz in Verlegenheit, zu welcher von jenen Verfassungen ich unsere knosische mit Bestimmtheit zählen soll.

DER ATHENER: Das kommt daher, [E] Beste, weil ihr im Besitze wirklicher Staatsverfassungen seid, während die eben angeführten keine Staatsverfassungen sind, sondern nur das Zusammenwohnen von Leuten in einem Staate bezeichnen, [\[713 St.2 A\]](#) von denen der eine Teil

Herren, der andere Diener des anderen sind, wo denn das Ganze nach der Macht des ersteren seinen Namen erhält, da doch, wenn ein Staat nach so etwas benannt werden sollte, man ihn vielmehr nach dem Namen des Gottes benennen müsste, welcher der wahre Beherrscher derer ist, die in diesen Dingen die Vernunft besitzen.

KLEINIAS: Welches ist dieser Gott?

DER ATHENER: Sollen wir noch ein wenig den Mythos und die Sage zu Hilfe nehmen, um auf diese Frage die richtige Antwort zu finden?

KLEINIAS: Muss es denn auf diese Weise geschehen?

DER ATHENER: Ja freilich. Denn bedeutend früher noch als die Staaten entstanden, deren Bildung wir zuvor durchgingen, sollen unter Kronos Regierung wie Bürgerschaft in einem überaus glücklichen Zustande gelebt haben, [B] von welchem auch der bestverwaltete unter den heutigen Staaten nur ein schwaches Abbild darbietet.

KLEINIAS: Gar sehr dürfte es also allem Anschein nach nötig sein hierüber zu hören.

DER ATHENER: Mir wenigstens scheint es so, deshalb habe ich es auch eben zur Sprache gebracht.

KLEINIAS: Und du hast ganz recht daran getan, und wirst es auch daran tun, wenn du uns den weiteren Verlauf der Sage, soweit er unseren Zwecken dient, vollständig erzählen willst.

DER ATHENER: Es soll geschehen wie ihr wünscht. Die Sage erzählt uns von dem seligen Leben der damaligen Menschen und berichtet uns, dass ihnen alles in reicher Fülle und ganz von selber gedieh, und dass [C] folgendes der Grund davon gewesen sei. Kronos nämlich wusste wohl, was auch wir bereits ausgeführt haben, dass auch nicht eine sterbliche Art stark genug dazu sei alle menschlichen Angelegenheiten aus eigener Machtvollkommenheit zu verwalten, ohne sich dabei mit Frevel und Ungerechtigkeit zu beflecken. Indem er daher dies in Erwägung zog, setzte er damals zu Königen und Herrschern über die Staaten nicht Menschen, sondern Wesen von besserer und göttlicherer Abkunft, nämlich Dämonen, gerade wie wir jetzt es bei den Schafen und allen anderen Herden zahmer Tiere machen, indem wir bei ihnen [D] nicht etliche Rinder über die Rinder und etwelche Ziegen über die Ziegen zu Hütern bestellen, sondern wir selbst ihre Leitung übernehmen, als Wesen von besserem Geschlechte denn sie. Ebenso machte es also auch der Gott und setzte in seiner Menschenfreundlichkeit damals ein edleres Geschlecht über uns, das der Dämonen, welches uns die Mühe dafür abnahm und doch selbst sich keiner großen Mühe damit unterzog, und so durch seine Fürsorge für uns Frieden, sittliche Scheu, Gesetzlichkeit und die Fülle der Gerechtigkeit bei uns heimisch und die Geschlechter der Menschen von innerem Zwiste frei und glücklich machte. Und so verkündet uns denn diese Sage noch heutzutage die Wahrheit, [E] dass es für alle Staaten deren Herrscher nicht ein Gott, sondern ein Sterblicher ist, keine Möglichkeit gibt Leiden und Mühen zu entfliehen, und sie lehrt uns, dass wir auf jede Weise vielmehr das Leben, welches unter Kronos geherrscht haben soll, nachahmen und dem Unsterblichen, so viel dessen in uns ist, in der Verwaltung von eigenen und öffentlichen Angelegenheiten, Häusern [\[714 St.2 A\]](#) und Staaten Folge leisten und die Satzungen der Vernunft zu Gesetzen erheben müssen. Wo hingegen ein einzelner Mensch oder eine Oligarchie oder auch Demokratie, von allen möglichen Lüsten und Begierden getrieben und nach steter Erfüllung derselben begierig und doch immer leer und mit einem unheilbaren und unersättlichen Übel behaftet, über einen Staat oder einen Einzelnen die Herrschaft ausübt, da treten sie dann alle Gesetze mit Füßen, und [B] es bleibt, wie gesagt, kein Mittel zur Rettung. Es ziemt sich also für uns, Kleinias, in Betracht zu ziehen, ob wir dieser Sage glauben und folgen oder anders handeln wollen.

KLEINIAS: Gewiss muss man ihr glauben und folgen.

DER ATHENER: Du weißt aber, dass manche behaupten, es gebe so viele Arten von Gesetzen als von Verfassungen und Regierungsformen, und die gewöhnlich angenommenen Arten der letzteren habe ich so eben berührt. Glaube nun nicht, dass meine Abweichung von dieser Meinung etwas geringes betreffe, sondern es handelt sich bei ihr gerade um den Hauptpunkt,

denn die Frage, nach welchen Gesichtspunkten man Recht und Unrecht zu bestimmen hat kommt hiermit [C] jetzt wiederum in Betracht. Nämlich nach dieser Meinung würden die Gesetze weder aus dem Gesichtspunkte des Krieges noch auch der gesamten Tugend zu entwerfen sein, sondern lediglich den Vorteil der einmal bestehenden Verfassung, wie dieselbe auch immer beschaffen sei, im Auge haben müssen, damit sie stets herrschen bleibe und nie umgestoßen werde, und es würde hiernach die naturgemäße Bestimmung des Rechts am richtigsten die folgende sein.

KLEINIAS: Welche?

DER ATHENER: Dass es der Vorteil des Stärkeren sei.

KLEINIAS: Erkläre dich noch etwas deutlicher.

DER ATHENER: So höre denn. In jedem Staate, sagen die Vertreter dieser Ansicht, gibt doch wohl der herrschende Teil die Gesetze? Ist es nicht so?

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Glaubst du also, sagen sie weiter, dass wer auch die höchste Gewalt in die Hände bekommen hat, sei es das Volk oder [D] sonst eine Zahl von Herrschern oder auch ein Tyrann, aus freiem Antriebe nach einer andern vorwiegenden Rücksicht Gesetze geben werden als nach der was ihnen zur Erhaltung ihrer Herrschaft frommt?

KLEINIAS: Wie sollte es anders zugehen?

DER ATHENER: Und wird nicht der, welcher diese Verordnungen gab, den, welcher sie übertritt als einen Verletzer des Rechts bestrafen und eben dies als eine Forderung des Rechts bezeichnen?

KLEINIAS: Das ist absehbar.

DER ATHENER: Deswegen also wird es stets so und in dieser Weise mit dem Rechte stehen.

KLEINIAS: So sagt wenigstens unsere gegenwärtige Rede.

DER ATHENER: Es ist dies nämlich einer [E] von jenen Ansprüchen auf Herrschaft.

KLEINIAS: Von welchen?

DER ATHENER: Von denen, welche wir damals anführten, als wir untersuchten wer da und über wen er herrschen solle. Da stellte es sich nämlich heraus, dass Eltern über Kinder, Ältere über Jüngere, Edle über Gemeine zu herrschen haben. Und so gab es noch mehrere Ansprüche, wenn ihr euch dessen erinnert, und sie traten einander in den Weg. Und einer von ihnen war eben dieser, und wir sagten von ihm, dass Pindar nach seinem Ausspruche die größte Gewalt der Natur gemäß zum Recht erhoben und als solches [\[715 St.2 A\]](#) eingeführt sehen wolle.

KLEINIAS: Ja, so wurde damals gesagt.

DER ATHENER: Siehe nun zu, welchem von beiden, der Gewalt oder dem Rechte, wir unseren Staat in die Hände geben sollen. Denn schon tausendfach ist es in manchen Staaten folgendes begegnet.

KLEINIAS: Nun was?

DER ATHENER: Dass, nachdem um die Herrschaft Streit entstanden war, die siegende Partei die Verwaltung des Staates so ausschließlich in ihre Hände brachte, dass sie der unterliegenden zusamt ihren Nachkommen auch nicht den geringsten Anteil an der Herrschaft übrig ließ, und dass sie sodann einander immerfort beobachten, auf dass nicht einmal irgend einer sich erhebe und [B] zur Herrschaft gelange, um dann die früher erlittene Unbill zu rächen. Von solchen Verfassungen behaupten wir jetzt, dass es gar keine sind, eben so wenig wie diejenigen wahrhafte Gesetze sind, die nicht für das gemeinsame Beste des ganzen Staates gegeben wurden. Solche bloß zu Gunsten Einzelner entworfene Gesetze nennen wir vielmehr Parteisatzungen, und nicht Staatsgesetze, und alles nur auf sie gegründete angebliche Recht ein leeres Gerede. Das alles sage ich in der Absicht, damit wir in deinem Staate [C] niemandem darum die Herrschaft geben weil er reich ist oder irgend ein anderes von dieser Art Gütern besitzt, Stärke oder Größe oder Adel des

Geschlechts, sondern wer den gegebenen Gesetzen am gehorsamsten bleibt und diesen Sieg im Staate erringt, dem, behaupten wir, müsse man auch die oberste Bedienung der Gesetze übertragen, und in zweiter Stelle dem, welcher der zweite Sieger hierin ist, und so weiter nach diesem Verhältnis auch alle folgenden Stellen verteilen. Diener der Gesetze habe ich jetzt die genannt, [D] welche sonst Herrscher und Obrigkeiten heißen, nicht um einer Neuerung im Namen willen, sondern weil ich die Ansicht hege, dass vor allem darin, dass sie dies sind, das Heil oder Verderben des Staates beruhe. Denn einem Staate, in welchem das Gesetz unter der Willkür der Herrscher steht und ohne Gewalt ist, sehe ich den Untergang bevorstehen, wo es dagegen Herr ist über die Herrscher und sie Diener des Gesetzes sind, da sehe ich Wohlstand und alle die Güter erblühen welche die Götter Staaten [E] verleihen.

KLEINIAS: Ja, beim Zeus, Freund, bei deinem Alter hast du noch ein scharfes Auge.

DER ATHENER: Für dergleichen Dinge hat jedermann in seiner Jugend den schwächsten, im Alter aber den schärfsten Blick.

KLEINIAS: Sehr wahr.

DER ATHENER: Was machen wir jetzt weiter? Wollen wir nicht annehmen, die Ansiedler seien schon da und vor uns gegenwärtig, so dass wir die folgende Rede an sie halten können?

KLEINIAS: Warum nicht?

DER ATHENER: Männer, wollen wir also zu ihnen sagen, der Gott, welcher, wie auch ein alter Spruch besagt, Anfang, Mitte und Ende aller Dinge umfasst, [\[716 St.2 A\]](#) geht immer den geraden Weg, weil er stets der Natur gemäß unwandelbar seine ewige Bahn verfolgt, und ihn geleitet stets die Gerechtigkeit, welche alle bestraft, die das göttliche Gesetz überschreiten. An sie schließt sich an wer glücklich werden will und folgt ihr in Demut und Sittsamkeit. Wenn aber einer sich aus Hoffart überhebt, auf Reichtum, Ehre oder Körperschönheit stolz, und aus Jugend und Unverstand zugleich in Übermut entbrennt, als wenn er keines Beherrschers [B] noch Führers bedürfte, sondern sogar selber andere zu leiten befähigt wäre, so wird er von dem Gott sich allein überlassen, und so führt er denn von ihm geschieden und mit anderen seinesgleichen, die er an sich gezogen, vereint ein zügelloses Leben und richtet alle möglichen Verwirrungen an. Vielen scheint er dann ein rechter Held zu sein, nach nicht gar langer Zeit aber fällt er der Gerechtigkeit zur gebührenden Strafe anheim und richtet so sich selbst und Haus und Staat zu Grunde. Was soll denn nun nach solcherlei [C] Ordnungen ein Verständiger tun und denken und was nicht?

KLEINIAS: Nun, offenbar muss jedermann darauf bedacht sein einer von denen zu werden, die der Gottheit nachfolgen wollen.

DER ATHENER: Welche Handlungsweise ist nun dem Gotte wohlgefällig und ihm folgsam? Nur eine und in einem alten Sprichwort ausgedrückte, dass Gleich und Gleich sich gerne gesellt und mithin einander wohlgefällt, wenn es nämlich das richtige Maß in sich hat, wogegen das Maßwidrige weder mit einander noch mit dem Maßvollen [D] sich verträgt. Die Gottheit nun dürfte wohl vornehmlich das Maß aller Dinge für uns sein, und weit mehr als so ein Mensch, wie dies einige wollen. Wer also gottgefällig werden will muss sich nach allen Kräften ihm möglichst gleich zu werden bemühen, und wer von uns mäßig und besonnen ist, der ist eben hiernach dem Gotte wohlgefällig, denn er gleicht ihm, wer aber das Gegenteil, der ist ihm unähnlich und lebt im Widerstreit mit ihm und [E] ist ihm verfeindet. Entsprechend verhält es sich auch mit allen anderen Tugenden und Lastern.

Und nun lasst uns beachten, dass hieran ein anderes Wort, und ich glaube das schönste und wahrste aller Worte, sich anreihet, nämlich, dass es für einen guten Menschen die edelste und herrlichste Pflicht und das höchste Förderungsmittel zum glückseligen Leben und demnach auch ganz vorzugsweise angemessen ist, zu opfern und durch Gebete und Weihgeschenke und überhaupt durch den ganzen Gottesdienst des Umgangs mit den Göttern zu pflegen, für einen schlechten Menschen aber gerade das Gegenteil. Denn unrein ist die Seele des Lasterhaften und rein die des Tugendhaften, und von einem Unreinen Geschenke anzunehmen ist weder für einen

guten Menschen noch auch für einen Gott jemals [\[717 St.2 A\]](#) geziemend. Vergeblich ist also die viele Mühe, welche die Gottlosen sich um die Götter machen, die der Frommen aber findet stets bei ihnen eine gute Statt. Dies also ist das Ziel welches wir treffen sollen. Was aber werden wir, um in diesem Bilde zu bleiben, am richtigsten als die auf dasselbe gerichteten Pfeile und als die Art ihrer Entsendung zu bezeichnen haben? Wenn man, antworten wir, vor allem den olympischen Göttern und den Schutzgöttern des Staates [B] und nächst ihnen den unterirdischen die gebührenden Ehren erweist und diesen Opfertiere in gerader Zahl und von geringerem Range, und zwar die linken Teile derselben, jenen vorerwähnten höheren Gottheiten aber Opfer in ungerader Zahl und von entgegengesetzter Beschaffenheit darbringt, so dürfte man am sichersten das richtige Ziel der Gottesverehrung treffen. Nächst diesen Göttern aber wird ein Verständiger auch den Dämonen und nach ihnen den Heroen ihre Ehren erweisen, und darauf folge denn die häusliche Verehrung bei den Bildern der ererbten Geschlechtsgottheiten nach den Vorschriften des Gesetzes, sodann aber die Verehrung der Eltern, wenn sie noch am Leben sind, denen es heilige Pflicht ist, die ersten und größten und die ältesten aller Schulden abzutragen und dafür zu halten, [C] dass alles was man hat und besitzt, denen angehöre die uns erzeugt und aufgezogen haben, und man es nach allen Kräften zu ihrem Dienste bereit halten müsse, zuerst das Vermögen, dann die Kräfte des Körpers und zum Dritten die der Seele, und dass man so das alte Darlehen von Sorge und Schmerz, welche sie einst im Übermaße in unserer Jugend für uns aufgewandt, [D] ihnen wiedererstatte und in ihrem hohen Alter, wo sie dessen so sehr bedürfen, hierzu verpflichtet sei. Während seines ganzen Lebens ferner muss man sich einer steten besonderen Ehrerbietung im Reden gegen seine Eltern befleißigen, denn so leicht und rasch ein unehrerbietiges Wort auch ausgestoßen ist, so trifft dasselbe dennoch die schwerste Strafe, [E] indem Nemesis, die Ahndung, die Botin der Dike, der Gerechtigkeit, als Aufseherin über alle solche Vergehen bestellt ist. Wenn also Eltern zornig werden und ihren Zorn, sei es in Worten oder Werken auslassen, so muss man es ihnen zu Gute halten und bedenken, dass naturgemäß vor allen ein Vater, der von seinem Sohne beleidigt zu sein glaubt, auf das Äußerste erbittert werden muss. Sind aber die Eltern gestorben, so ist ein bescheidenes Grabdenkmal das beste, indem man dabei das Maß derer nicht überschreitet, aber auch nicht hinter demselben zurückbleibt, wie sie unsere Vorfäter ihren Erzeugern zu errichten pflegten. Ebenso darf man auch die jährlichen Gedächtnisfeste zu Ehren derer, die schon vollendet haben, nicht verabsäumen und muss vielmehr dadurch vorzugsweise, dass man überhaupt nichts unterlässt, ihr Andenken immerfort zu erneuern, [\[718 St.2 A\]](#) ihnen seine Ehrfurcht bezeugen, indem man zu diesem Zwecke einen mäßigen Aufwand aus den uns verliehenen Glücksgütern für die Dahingegangenen nicht scheut. Wenn wir dies tun und diesen Grundsätzen nachleben, so wir ein jeder von uns stets von den Göttern und allen jenen, über unsere Natur erhabenen Wesen, würdigen Lohn davontragen und die größte Zeit seines Lebens in schönen Hoffnungen zubringen.

Was man aber gegen Kinder, Verwandte, Freunde, Mitbürger und in der Bewirtung und Pflege von Fremden zu leisten und wie man mit ihnen allen zu verkehren hat, um dadurch nach der Anleitung des Gesetzes sein Leben zu erheitern und zu verschönern, [B] das alles haben die Gesetze ausführlich darzulegen und müssen dazu zu überreden suchen, für diejenigen aber, welche dieser Überredung nicht nachgeben, Zwang und Strafe auf dem Wege des Rechts bereit halten, und so werden sie unter dem Beiräte der Götter unserem Staate Glück und Heil verschaffen.

Nachdem ich nun so von dem, was ein Gesetzgeber, welcher wie ich denkt, notwendigerweise vortragen muss, aber in der Form [C] eines Gesetzes nicht füglich vortragen kann, für ihn selbst sowie für die, welche seine Gesetze empfangen sollen, eine Probe gegeben habe, scheint es mir, dass ich erst nachdem ich auch alles Übrige nach Kräften zum Ausdruck gebracht, wirklich die Gesetzgebung zu beginnen habe. In welcher Form wird sich nun aber dies alles zum Ausdruck bringen lassen? Gewiss ist es nicht leicht es in einen raschen Umriss zusammenzudrängen, indessen wollen wir [D] auf folgende Weise einen festen Punkt zu erfassen suchen.

KLEINIAS: Nun erläutere sie uns.

DER ATHENER: Ich wünschte, dass die Bürger so willig als möglich zur Tugend werden, und es ist klar, dass jeder Gesetzgeber durch seine ganze Gesetzgebung eben dies zu bewirken versuchen wird.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Gerade das soeben Vorgetragene nun, dachte ich, würde, wenn es nicht auf ganz rohe Herzen stieße, etwas zur Durchführung seiner Vorschriften oder doch wenigstens dazu beitragen, dass man ihn milder und wohlwollender anhöre, und wenn dann das, was [E] er sagt, auch nicht um vieles, sondern nur um wenigstens den Zuhörer eben in Folge dieser ihm eingeflüßten wohlwollenderen Gesinnung auch wohlgelehriger macht, so muss man schon zufrieden sein. Denn es finden sich nicht sehr leicht und nicht in Fülle Leute, welche darauf aus sind es so weit als möglich in der Tugend zu bringen und dies so schnell als möglich zu erreichen, vielmehr beweist die große Mehrzahl, dass Hesiod weise war, wenn er meinte, dass der Weg zum Laster eben sei und sich ohne Schweiß wandern lasse, weil er gar kurz sei,

„Doch vor die Tugend setzten die unsterblichen Götter den Schweiß.

Lang auch windet und steil die Bahn zur Tugend sich aufwärts,

[\[719 St.2 A\]](#) *Und sehr rau im Beginn, doch wenn du zur Höhe gelangt bist,*

Leicht dann wird sie hinfort und bequem, wie schwer sie zuvor war.“

KLEINIAS: Damit mag er wohl recht haben.

DER ATHENER: Gewiss. Doch wozu die vorausgehende Rede mir gedient hat möchte ich euch vor Augen legen.

KLEINIAS: So tue es denn.

DER ATHENER: Wir wollen diese Darlegung in ein Gespräch mit dem Gesetzgeber einkleiden. Reden wir ihn also folgendermaßen an: Sage uns, Gesetzgeber, wenn du wüsstest, was wir tun und reden sollen, so würdest du es sicher uns kundtun.

KLEINIAS: Notwendigerweise.

DER ATHENER: Haben wir nun nicht erst vor einer kleinen Weile [B] von dir gehört, der Gesetzgeber dürfe die Dichter nicht tun lassen was ihnen beliebt? Denn sie hätten kein Urteil darüber, in wie weit sie mit ihren Schöpfungen etwa gegen die Gesetze verstießen und dem Staate Schaden brächten.

KLEINIAS: Du hast ganz Recht.

DER ATHENER: Wenn wir nun rücksichtlich der Dichter ihm folgendes bemerkten, würde es angemessen sein?

KLEINIAS: Nun was?

DER ATHENER: Dies. Es ist ein altes Wort, lieber Gesetzgeber, welches wir selber bei jeder Gelegenheit geltend machen und das uns auch alle anderen gelten lassen, dass ein Dichter dann, wenn er [C] auf dem Dreifuß der Muse sitzt, seines Bewusstseins nicht mächtig ist, sondern wie ein Quell ungehemmt hervorsprudeln lässt was da hervorsprudeln will. Und weil seine Kunst eine nachahmende ist, so sei er gezwungen, wenn er Leute von ganz entgegengesetzten Eigenschaften darstellt, sie oft Dinge sagen zu lassen durch welche er in Widerspruch mit sich selber gerät, und zwar ohne zu wissen ob dies oder jenes hiervon die Wahrheit ist. Dem Gesetzgeber dagegen ist es nicht gestattet eben dies in einem Gesetze zu tun, nämlich sich zwiespältig über einen und denselben Gegenstand auszusprechen, sondern er muss sich über einen und denselben Gegenstand auch in einer und derselben Weise erklären. Beurteile nun hiernach das soeben von dir selbst Gesagte. Da es nämlich eine dreifache Bestattungsweise gibt, [D] eine übermäßig prächtige, eine karge und eine mäßige, so hast du einfach die eine von ihnen, nämlich die mittlere, auserlesen und sie vorgeschrieben und anempfohlen, ich, der Dichter, hingegen würde, wenn in einem meiner Gedichte eine Frau von bedeutendem Reichtum vorkäme und ihre Bestattung anordnete, ein prächtiges Begräbnis rühmen, ein sparsamer oder armer Mann wird dagegen die dürftige, und wer endlich ein mäßiges Vermögen besitzt und selber mäßig ist, sich auch eben

solche Beerdigungsweise loben. Du aber darfst nicht so dich ausdrücken wie du so eben tatst, indem du die mäßige [E] vorschriebst, sondern du musst genauer bestimmen was und wie viel das Mäßige ist, und dir ja nicht einbilden, dass eine solche Redeweise, wie du sie führtest, schon ein Gesetz werden könne.

KLEINIAS: Du sprichst sehr wahr.

DER ATHENER: Soll also der von uns mit der Gesetzgebung Beauftragte nicht den Gesetzen so etwas vorausschicken? Oder soll er gleich von vorneherein anbefehlen was man tun und unterlassen soll, und die Strafe androhen, [\[720 St.2 A\]](#) und dann zu einem anderen Gesetze übergehen, und von Aufmunterung und Überredungsgründen seinen gesetzlichen Vorschriften auch nicht das Geringste beifügen? Nämlich wie ein Arzt uns allemal auf die eine, der andere auf die andere Weise zu behandeln pflegt, so stehen auch dem Gesetzgeber zwei verschiedene Möglichkeiten offen. Doch wir wollen uns diese beiden Arten vergegenwärtigen, um den Gesetzgeber bitten zu können, gleichwie Kinder den Arzt wohl zu bitten pflegen, dass er uns auf die mildeste Weise behandeln möge. Was meinen wir nämlich? Nun, es gibt doch Ärzte, meinen wir, und Diener der Ärzte, die man aber auch wohl Ärzte nennt.

KLEINIAS: Ja gewiss.

[B] DER ATHENER: Und solche Diener sind alle, mögen sie nun Freie oder Bedienstete sein, die nach der Vorschrift ihrer Herren und nach dem, was sie ihnen abgesehen haben, kurz nach bloßer Erfahrung ihre Kunst ausüben, nicht aber vermöge eines Eindringens in die Natur der Sache, kraft dessen die freien Ärzte sie selber erlernt haben und ebenso ihre Kinder wieder in derselben unterrichten. Nimmst du diese Aufteilung derer, welche man Ärzte heißt, an?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Eben so wirst du auch bemerkt haben dass, da die Kranken in allen Staaten teils Freie, teils Bedienstete sind, die letzteren auch meistens von den Gehilfen der Ärzte behandelt werden, indem diese teils in die Häuser gehen, teils in den Wohnungen der Ärzte selbst abwarten, und dass kein einziger von dieser Art Ärzten je den Grund von der Krankheit irgend eines der Bediensteten [C] angibt oder sich über denselben belehren lässt, sondern jeder verordnet was er nach seiner Erfahrung für gut findet, als ob er von allem bereits genau unterrichtet wäre, gleich einem eigenmächtigen Tyrannen, und dann rasch wieder zu einem anderen kranken Dienstboten eilt und so seinem Herrn die Besorgung der Kranken leichter macht? Der freie Arzt dagegen behandelt und wartet gewöhnlich nur die Krankheiten von Freien ab, erkundigt sich über Ursprung und Natur derselben, indem er sich mit dem Kranken selbst und dessen [D] Umgebung näher einlässt, und so lernt er zugleich selbst von dem Leidenden und belehrt sie so gut er es vermag. Auch verordnet er ihm nicht eher Arzneimittel bevor er ihn einigermaßen überredet hat dieselben zu nehmen, und so erst, nachdem er ihn mit Überredung willig gemacht hat, versucht er unter seiner beständigen Leitung ihn zur Gesundheit zu führen und vollständig wieder herzustellen. Verdient nun ein auf diese oder ein auf jene Weise heilender Arzt oder seine Gesundheitsübungen anstellender Gymnopäde den Vorzug? Einer der durch beiderlei Mittel die Wirkung hervorbringt, oder einer welcher nur durch das eine derselben, und noch dazu das schlechtere und rauere, auf seinen Erfolg hinarbeitet?

KLEINIAS: Gewiss, Freund, ist die Anwendung von beiderlei Mitteln bei weitem vorzuziehen.

DER ATHENER: Willst [E] du nun, so wollen wir die Anwendungen dieses doppelten und einfachen Mittels auch, wie sie auch in der Gesetzgebung vorkommt, in Betracht ziehen.

KLEINIAS: Warum sollte ich das nicht wollen?

DER ATHENER: So sage mir denn bei den Göttern, welches wird das erste Gesetz sein das unser Gesetzgeber aufstellt? Wird er nicht naturgemäß zuerst das, worin [\[721 St.2 A\]](#) der erste Keim zur Entstehung von Staaten liegt, durch feste Ordnungen regeln?

KLEINIAS: Ohne Frage.

DER ATHENER: Ist dies nun nicht für alle Staaten die eheliche Verbindung und Gemeinschaft?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Um einem jeden Staate zu seiner richtigen Beschaffenheit zu verhelfen scheint es also zuerst erforderlich, dass Ehegesetze entworfen werden.

KLEINIAS: Sicherlich.

DER ATHENER: Wir wollen also zuerst das Heiratsgesetz nach Anwendung des einfachen Mittels vortragen, wonach es etwa also lauten würde: Heiraten soll einer sobald er dreißig bis fünfunddreißig Jahre zählt, und wer es [B] während dieser Frist nicht getan hat soll an Geld und mit Verlust bürgerlicher Ehren bestraft werden, und zwar um so und so viel Geld und mit Verlust von den und den bürgerlichen Ehrenrechten. So etwa mag es in dieser einfachen Gestalt, mit Anwendung des zweifachen Mittels aber folgendermaßen lauten: man muss heiraten sobald man sein dreißigstes bis fünfunddreißigstes Jahr erreicht hat, in Erwägung dessen, dass das Menschengeschlecht in gewisser Art einen natürlichen Anteil an der Unsterblichkeit und eben deshalb auch jeder Mensch so stark als möglich eine natürliche Sehnsucht nach derselben empfindet, denn die, berühmt zu werden und nicht namenlos nach seinem Tode unter der Erde zu liegen, [C] ist eine solche Sehnsucht. Das Menschengeschlecht nämlich ist mit der Gesamtheit der Zeit derart verwachsen, dass es unaufhörlich mit ihr fortläuft und fortlaufen wird, und es besteht, indem es immer neue Ankömmlinge von sich hinterlässt und so stets das Eine und das Selbige bleibt, indem das ewige Werden dessen unsterblich genannt werden kann. Dessen nun freiwillig sich zu berauben kann nimmer für recht gelten, und mit Vorsatz beraubt sich dessen, [D] wer nicht nach Weib und Kindern Verlangen trägt. Wer also dem Gesetze folgt, wird frei von Strafe bleiben, wer ihm aber nicht folgt und nach seinem fünfunddreißigsten Jahre noch nicht verheiratet ist, soll jährlich um so und so viel gestraft werden, damit er nicht glaube, das ledige Leben bringe ihm Ersparnis und Bequemlichkeit, und soll keine von den Ehrenbezeugungen empfangen, die im Staate jeder, welcher jünger, jedem, welcher älter als er ist, zu erweisen hat. Nachdem ihr nun so das Gesetz in beiden Gestalten nebeneinander vernommen habt, mögt ihr selbst urteilen, ob überhaupt die Gesetze jenes doppelte [E] Mittel des Überredens und Drohens zugleich sich aneignen sollen, wobei sie dann freilich nicht sonderlich kurz geraten würden, oder ob sie bloß der Drohungen sich bedienen und einfach an Länge werden sollen.

MEGILLOS: Lakonische Weise, Freund, ist es freilich überall das Kürzere vorzuziehen. Indessen, wenn man mich zum Richter darüber verordnete welche von diesen beiden Formeln ich zum endgültig abgefassten Staatsgesetz erhoben zu sehen wünschte, so würde ich der längeren den Vorzug geben, [\[722 St.2 A\]](#) und ebenso würde ich auch bei jedem anderen Gesetz, wenn mir beiderlei Entwürfe vorgelegt würden, gerade dieselbe Wahl treffen. Indessen ist es nötig, dass auch bei unserm Kleinias hier die jetzt anzufassenden Gesetze Beifall finden, denn vorerst ist es ja der von ihm neu zu gründende Staat, welcher sich ihrer zu bedienen gedenkt.

KLEINIAS: Du hast ganz richtig entschieden, Megillos.

DER ATHENER: Nun, über Länge oder Kürze der Formulierungen uns zu streiten wäre auch gar zu einfältig. Denn ich denke, die beste und nicht die kürzere oder die längere verdient den Vorzug, und von den beiden eben besprochenen Gesetzesformeln ist die eine nicht bloß um das Doppelte förderlicher zur Tugend als die andere, sondern, wie schon bemerkt, [B] jene doppelte Art von Ärzten gleicht ihnen beiden wirklich auf das Vollständigste. Aber freilich, was diese Sache anlangt, so scheint noch keiner von allen Gesetzgebern je daran gedacht zu haben wie man bei der Gesetzgebung jenes zweifache Mittel anwenden könne, Überredung und Zwang, soweit sich nämlich beides der ungebildeten großen Masse des Volkes gegenüber vereinigen lässt, sondern sie alle bedienen sich nur des einen von beiden. Denn sie mischen bei dem Entwurf ihrer Gesetze nicht der Macht die Überredung bei, sondern lassen der unvermischten Gewalt ihren freien Lauf. Ich dagegen, meine Freunde, sehe, dass auch noch ein Drittes dabei erforderlich ist, [C] was jetzt nirgends in Anwendung gebracht wird.

KLEINIAS: Nun, was meinst du?

DER ATHENER: Was sich unmittelbar aus unserer ganzen bisherigen Gesprächsführung wie durch eine Art göttlicher Fügung ergibt. Denn seitdem wir am frühen Morgen uns über Gesetze zu unterhalten begannen, ist es bereits Mittag geworden, und wir sind bis zu diesem schönen

Ruheplatz gelangt und haben von nichts anderem als von Gesetzen gesprochen, und doch fangen wir, scheint es, erst jetzt an Gesetze selbst vorzutragen, alles vorausgehende aber waren bloße Einleitungen zu den Gesetzen. Warum nun bemerke ich dies? Um anzudeuten, dass zu allem was gesprochen wird oder wobei sonst [D] die Stimme mitzuwirken hat, Einleitungen gehören, welche eine Art von Anregung und kunstgemäßer Vorbereitung der kommenden Ausführung geben. Und so sind denn auch zu jenen Weisen des Gesanges zur Zither, welche recht eigentlich als die Gesetze desselben bezeichnet werden, so gut wie zu allen anderen Musikstücken, wirkliche Einleitungen und Vorspiele von bewundernswerter Arbeit vorhanden, zu den wirklichen Gesetzen aber, zu denen des Staates, [E] hat noch nie jemand eine Einleitung verfasst oder, wenn ja, sie doch nicht ans Licht gebracht, gerade als ob es von Natur so etwas gar nicht gäbe. Unsere bisherige Unterredung aber liefert, denke ich, den Beweis dass es wohl so etwas gibt, und was ich eben als einen zweifachen Bestandteil der Gesetze betrachtete, scheint nicht eigentlich dies, sondern vielmehr geradezu zwei verschiedene Dinge zu sein, nämlich Gesetz und Einleitung zum Gesetze. Nämlich der tyrannische Befehl, [\[723 St.2 A\]](#) den wir mit den Verordnungen jener unfreien Ärzte verglichen, dürfte das eigentliche reine Gesetz, das vorher Erwähnte aber, was Überredungsmittel von unserem Gesetzgeber genannt wurde, dürfte dies zwar in Wahrheit sein, aber dabei die Bedeutung einer Einleitung zu den Gesetzesworten haben. Denn zu dem Zwecke, dass der, welchem der Gesetzgeber sein Gesetz anempfiehlt, die Verordnung desselben, welche eben das eigentliche Gesetz ist, mit Wohlwollen aufnehme und durch dies Wohlwollen derselben auch leichter zugänglich werde, ward offenbar, denke ich, jene ganze Rede gehalten, welche vorhin der Gesetzgeber zur Überzeugung sprach, und deshalb muss man sie denn nach meiner Meinung eben als eine [B] Einleitung zu den Gesetzen bezeichnen und nicht zum Wortlaute derselben selber rechnen. Nachdem ich nun dies bemerkt, was könnte ich wohl jetzt noch hinzuzufügen wünschen? Dies, dass der Gesetzgeber weder die Gesamtheit der Gesetze ohne einen gemeinsamen, ihnen allen vorausgeschickten, noch die einzelnen ohne ihre besondere Einleitung lassen darf, wodurch sie um so viel besser sein werden als soeben die eine von jenen beiden Formulierungen besser war als die andere.

KLEINIAS: Ja, ich für meinen Teil würde den, der sich darauf versteht, nicht anders uns seine Gesetze abfassen lassen.

DER ATHENER: Richtig gibst du also, scheint es, so viel zu, dass nicht bloß zu den einzelnen Gesetzen Einleitungen gehören, [C] sondern dass es auch der Anfang aller Gesetzgebung sein muss dem gesamten Wortlaut derselben eine für jedes einzelne von ihr passende Einleitung vorzuschicken. Denn es ist ja nichts Geringes was auf sie folgen soll, und es kommt nicht wenig darauf an ob dasselbe den Leuten deutlich zu Sinne geführt wird oder nicht. Wenn wir aber vorschreiben wollten, Gesetze die bedeutend und solche die unbedeutend heißen dürfen, in gleicher Weise mit Einleitungen zu versehen, so würden wir nicht wohl daran tun. Denn es gehört weder zu jedem Gesungenen noch zu jedem Gesprochenen und Geschriebenen dergleichen, nicht als ob [D] nicht dies alles dazu geeignet wäre, sondern weil es ungehörig ist in jedem Falle davon Gebrauch zu machen. Vielmehr ist so etwas für jeden besonderen Fall dem Ermessen des Sprechers, des Tonkünstlers und des Gesetzgebers zu überlassen.

KLEINIAS: Du scheinst mir sehr wahr zu sprechen. Aber nun, lieber Freund, wollen wir auch nicht länger zaudernd die Sache hinausschieben, sondern auf unsern eigentlichen Gegenstand zurückkommen und, wenn es dir recht ist, mit demjenigen den Anfang machen was du vorher vorbrachtest, ohne zu bemerken, dass es eine Einleitung sein solle. Rufen wir uns also das scherzende Wort zu „ein ander Mal geht's besser“ und nehmen daher diesen Gegenstand zum andern Male so wieder auf, dass wir ihn jetzt wirklich als Einleitung und nicht, wie vorhin, als einen uns bloß [E] zufällig aufgestoßenen Gedanken behandeln. Machen wir also den Anfang auf Grund unseres Zugeständnisses, dass den Gesetzen eine Einleitung vorausgeschickt werde. Und in Bezug auf die Verehrung der Götter nun und den Dienst der Vorfahren ist schon das bereits Ausgesprochene hinreichend, und wir wollen daher das Weitere zum Ausdruck zu bringen versuchen, bis du die ganze Einleitung genügend ausgeführt findest. Und dann magst du die Gesetze selber entwerfen.

[\[724 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Was wir also über die Götter und Dämonen und über die Eltern im Leben und nach ihrem Tode vorhin erörtert haben, das finden wir jetzt genügend zur Einleitung, aber alles, was an der Vollständigkeit der Einleitung sonst noch fehlt, gebietest du jetzt mir, wie ich sehe, ans Licht zu ziehen.

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: So wird es uns denn geziemen, und am meisten dem gemeinsamen Interesse des Sprechers und dem der Zuhörer angemessen sein, nächst jenen Dingen von neuem zu überdenken, auf welche Weise wir einer möglichst richtigen Zucht und Bildung teilhaftig werden, und auf was man deshalb in Bezug auf Seele, Körper und äußere Habe [B] an Eifer zu wenden oder nicht zu wenden habe. Dies also ist es in der Tat, worüber wir jetzt zunächst zu sprechen und einander zuzuhören haben.

KLEINIAS: Du hast vollkommen Recht.

FÜNFTES BUCH

[\[726 St.2 A*\]](#) DER ATHENER: So höret denn, die ihr unsere eben gemachten Erörterungen über die Pflichten gegen die Götter und die teuren Vorfahren vernommen habt!

Nächst den Göttern ist die Seele unser göttlichstes und eigenstes Eigentum. Alle Besitztümer eines jeden nämlich sind von zweifacher Art, höhere und edlere, welche herrschen, und niedrigere und gemeinere, welche dienen, und von ihnen sind denn die Herrschenden höher zu halten als die Dienenden. Wenn ich also sage, dass ein jeder nächst den Göttern, [\[727 St.2 A\]](#) unseren Gebietern, und den mit ihnen verwandten Wesen, als zweites seine Seele ehren müsse, so gebe ich damit eine richtige Vorschrift. Es ehrt sie jedoch, fast möchte ich es behaupten, keiner von uns auf die rechte Art, wenn er es sich auch einbildet. Denn die Ehre ist ein göttliches Gut, und nichts Schlechtes und Böses kann der Ehre wert sein. Wer daher meint, seine Seele durch gewisse Gedanken oder Gaben oder Nachgiebigkeiten zu erheben, ohne dass er sie dabei aus einer schlechteren zu einer besseren macht, der bildet sich zwar ein sie zu ehren, in Wirklichkeit aber tut er das Gegenteil.

So wähnt der Mensch gleich von Kindheit auf die nötige Einsicht in [B] allen Stücken zu besitzen und glaubt seine Seele zu ehren, indem er alle ihre Meinungen und Wünsche billigt und ihr bereitwillig alles was sie begehrt zu tun überlässt. Meine Behauptung aber geht dahin, dass er hiermit sie schädigt und keineswegs ehrt, und doch sollte er, wie gesagt, sie nächst den Göttern am höchsten in Ehren halten. Und wenn ein Mensch von allen den Fehltritten, die er begeht, und von den meisten und größten Übeln, die ihm widerfahren, nicht sich selber, sondern [C] andern die Schuld beimisst und sich selbst immer von der Zahl der Sünder ausnimmt, so ehrt er seine Seele nicht, obschon er es zu tun vermeint, vielmehr ist er weit davon entfernt, denn er fügt ihr Schaden dadurch zu. Und auch wenn man gegen den Ausspruch und die Billigung des Gesetzgebers seine Gelüste befriedigt ehrt man sie nicht, sondern entehrt sie vielmehr, indem man sie mit Lastern und Reue erfüllt. Und auch wenn man nach der anderen Seite hin, den vom Gesetze gebotenen Mühen und Gefahren, Schmerzen und Beschwerden nicht standhaft sich unterzieht, [D] sondern sie flieht, so erweist man durch eine solche Flucht seiner Seele keine Ehre, sondern macht sie ehrlos durch alles derartige Betragen, und überhaupt, wenn man das Leben unter jeder Bedingung für ein Gut hält, ehrt man sie nicht, sondern schändet sie. Denn das heißt dem Wahne der Seele, dass der Zustand im Reiche des Hades nichts als Übel enthalte, nachgeben, anstatt ihm dadurch entgegenzutreten, dass man sie darüber belehrt und dessen überführt, wie sie ja gar nichts davon weiß, ob es nicht im Gegenteile gerade die größten aller Güter [E] sind, die uns bei den dortigen Göttern erwarten. Wenn man ferner Schönheit höher schätzt als Tugend, so ist dies nichts anderes als eine wahrhafte und vollständige Beschimpfung

der Seele, denn diese Ansicht stellt ja die Seele über den Körper, während doch nichts der Erde Entsprössenes das Olympische überragen kann, und wer der Seele nicht diese Herkunft zuschreibt, der weiß nicht, wie sehr er dies wunderherrliche Gut herabsetzt. Wer ferner Schätze auf ungerechte Weise zu erwerben sucht oder über ihren Erwerb keine Reue empfindet, der ehrt durch diese Gaben seine Seele nicht, [\[728 St.2 A\]](#) sondern trübt und verletzt sie in jeder Beziehung; denn was an ihr schätzbar und herrlich ist, das gibt er dahin für wenig Gold, während doch alles Gold auf und unter der Erde die Tugend nicht aufwiegt.

Mit einem Worte, jedermann der nicht alles das, was der Gesetzgeber als schändlich und böse aufzählt, auf alle Weise zu vermeiden, und dagegen allem dem, was er für gut und löblich erklärt hat, mit allen Kräften nachzustreben trachtet, erkennt nicht, dass er seine Seele, das Göttlichste was er hat, in allen solchen Fällen [B] in den ehrlosesten und schmachvollsten Zustand versetzt. Denn worin es vor allem besteht, dass jeder Übeltat ihre Strafe folgt, wie man gemeinhin sagt, daran denkt, geradezu gesagt, keiner. Es besteht dies nämlich darin, dass man eben durch sie den Menschen gleich wird, die schlecht sind, und eben damit die tugendhaften und den Verkehr mit ihnen flieht und sich ganz von ihnen scheidet und dagegen dem Umgange mit seinesgleichen nachjagt und mit ihnen verwächst, und dass man, wenn dies einmal der Fall ist, auch notwendig solche Dinge tun und sich gefallen lassen muss, [C] wie sie solche Art Leute ihrer Natur nach einander in Tat und Worten zuzufügen pflegen. Doch man sollte das eigentlich nicht Recht nennen, denn Recht und Gerechtigkeit ist vielmehr etwas sittlich Schönes, sondern bloß Strafe, die natürliche Folge des Unrechts, und wer sie erfährt, so gut wie wer sie nicht erfährt, ist elend, dieser weil seine Krankheit nicht geheilt wird, jener weil er untergeht, damit viele andere gerettet werden. Die zu erweisende Ehre aber setzen wir, um es kurz zusammenzufassen, darin dass man dem Bessern nachstrebe und das Schlimme, aber der Verbesserung noch Fähige, möglichst zum Guten hinlenke.

Nun ist aber eben die Seele recht eigentlich dasjenige Besitztum des Menschen welches von Natur dazu bestimmt ist das Böse zu fliehen und dagegen den höchsten Gütern [D] nachzuspüren und sie zu ergreifen und, nachdem sie dieselben ergriffen hat, sie das ganze fernere Leben hindurch festzuhalten. Daher ordneten wir ihr auch die zweithöchste Ehre zu. Was nun aber den dritten Rang der Ehre betrifft, so sieht wohl jedermann ein, dass diesen naturgemäß der Körper einnimmt, und auch hier ist wiederum der Unterschied zwischen wahrer und falscher Ehre in Betracht zu ziehen, und ihn festzustellen ist Sache des Gesetzgebers. Dieser nun aber wird, wenn ich recht sehe, ihn folgendermaßen anzugeben haben. Wertvoll sei ein Körper nicht, wenn er Schönheit, Stärke, [E] Behändigkeit oder Größe besitzt, selbst nicht wenn Gesundheit, obwohl dies vielen so scheint, noch auch wenn das Gegenteil von diesem, sondern das Mittlere zu eigen hat und von allen diesen Eigenschaften etwas an sich hat, sei bei weitem für die Besonnenheit am vorteilhaftesten und verheiße dies mit größter Sicherheit. Denn besitzt man sie in allzu hohem Grade, so machen sie die Seele aufgeblasen und vermessen, und entbehrt man sie ganz, so wird dieselbe dadurch kriechend und knechtisch gesinnt. Die gleiche Bewandnis hat es auch mit dem Besitze von Geld und Gut, und es gilt auch von ihm das gleiche Maß der Schätzung. Denn das Übermaß aller solcher äußeren Besitztümer zieht dem Staate wie dem Einzelnen Feindschaft von anderen und [\[729 St.2 A\]](#) Zwist in sich selber zu, der Mangel an ihnen aber macht sie meistens zu Sklaven. Darum möge keiner um seiner Kinder willen sich zu bereichern trachten, um ihnen möglichst große Schätze zu hinterlassen, denn es wird dies weder ihnen noch dem Staate zum Heile sein. Vielmehr ist ein Vermögen, welches den jungen Leuten keine Schmeichler herbeilockt, aber doch hinreicht um sie vor Mangel an dem Notwendigen zu schützen, für sie das Allerheilsamste und steht am besten mit allen ihren Bedürfnissen im Einklang, denn es stimmt und passt zu allen unsern Verhältnissen und verschafft uns so ein sorgenfreies Leben.

Sittliche Scheu und Scham vielmehr und nicht Gold muss man seinen Kindern [B] in reichem Maße hinterlassen. Nun aber wännen wir unseren jungen Leuten dies Erbe dadurch zu verschaffen, dass wir sie schelten, wenn sie Mangel hieran an den Tag legen, das kann aber durch die bloße Ermahnung, wie man sie jetzt den jungen Leuten angedeihen lässt, indem man ihnen

einschärft, dass dem Jünglinge allezeit Scham gebühre, nicht erreicht werden. Der verständige Gesetzgeber wird es vielmehr den Älteren einschärfen, sich den Jünglingen gegenüber schamhaft zu betragen und sich vor nichts so sehr zu hüten als davor, dass einer von diesen je einen von ihnen etwas Schändliches [C] tun sehe noch reden höre, weil da wo die Greise die Scham vergessen die notwendige Folge davon ist, dass auch die Jünglinge noch vielmehr ein Gleiches tun. Denn nicht in der bloßen Zurechtweisung besteht eine vorzügliche Erziehung für Jung und Alt zugleich, sondern darin, dass man zeigt, wie man die Zurechtweisungen welche man andern gibt, auch selber sein ganzes Leben hindurch befolgt.

Wer aber seine Verwandtschaft und alle diejenigen, welche vermöge der Blutsgemeinschaft dieselben Stammgötter haben, achtet und ehrt, der darf erwarten, dass die Götter, welche die Geburt schützen, ihn bei der Zeugung eigener Kinder segnen werden. Das Wohlwollen seiner Freunde und Bekannten im [D] Verkehr des Lebens aber wird man sich erhalten, wenn man die Dienste, welche sie uns erweisen, höher anschlägt und ehrt, und dagegen die Gefälligkeiten, welche man ihnen erzeigt, geringer als sie selber es tun. Um den Staat und seine Mitbürger ferner macht sich derjenige am meisten verdient, welcher dem Siege in den olympischen und allen anderen kriegesischen und friedlichen Kämpfen denjenigen vorzieht, welcher ihm der Ruhm gewährt, sich den heimischen Gesetzen unterwürfig gezeigt zu haben und ihnen so treu wie kein anderer sein ganzes Leben hindurch gewesen zu sein. [E] Sodann bedenke man, dass die Pflichten gegen Gastfreunde und Fremdlinge hochheilige sind. Denn sie und die Vergehen gegen sie, stehen fast alle noch mehr als die Verhältnisse zu unseren Mitbürgern unter der strafenden Obhut der Gottheit, weil man in der Fremde ohne den Schutz von Freunden und Verwandten und darum ein Gegenstand größeren Mitleids für Menschen und Göttern ist. Wer aber mächtiger ist zu strafen, der ist auch bereitwilliger zu helfen, und jene Macht nun besitzen in hohem Grade die gastlichen Dämonen und Götter, [\[730 St.2 A\]](#) welche zum Gefolge des gastlichen Zeus gehören und deren einer einen jeden Menschen unter seiner besonderen Obhut hat. Wer also nicht aller Besonnenheit beraubt ist, der hütet sich wohl, dass er nicht mit einem Vergehen gegen Gastfreunde und Fremdlinge befleckt das Ende seines Lebens erreiche. Kein größeres Vergehen gegen Fremde wie gegen Einheimische aber gibt es als eine Versündigung gegen Schutzflehende. Denn der Gott, welchen der Schutzflehende zum Zeugen der Zusagen nahm, hütet und wacht in hohem Maße darüber was demselben begegnet, und was ihm daher auch Übles widerfährt, es wird ihm niemals der Rächer fehlen.

Wir haben nunmehr die Regeln unseres Verhaltens gegen die Götter, gegen uns selbst und zu unserem Besitztum, gegen Staat, Freunde und Verwandtschaft, [B] gegen Fremde und Landsleute so ziemlich durchgenommen. Daran aber reiht sich nun die Frage, wie ein jeder beschaffen sein muss um für sich selber sein Leben löblich zuzubringen, was nicht bloß vom Gesetze, sondern namentlich auch von dem Lob und Tadel abhängt, welcher die Bürger erziehen und sie für die zu gebenden Gesetze lenksamer und geneigter machen soll. Dies müssen wir jetzt zunächst besprechen. Unter allen Gütern nun steht bei den Göttern, steht bei den Menschen die Wahrheit [C] obenan, und ihrer muss daher gleich von vorneherein teilhaftig sein, wer zufrieden und glücklich leben will, um so in ihr so lange als möglich zu wandeln. Denn nur wer wahrhaftig ist, ist auch treu und zuverlässig, das Gegenteil aber, welcher die vorsätzliche Unwahrheit liebt, denn wer die unvorsätzliche, der ist sinnlos, und weder die eine noch die andere ist zu beneiden. Denn wer unzuverlässig und treulos, sowie wer sinnlos und töricht ist, der ist auch freundlos, und wenn er im Laufe der Zeit erkannt wird, so bereitet er sich die völlige Vereinsamung für die [D] schweren Tage seines Alters und das Ende seines Lebens, so dass das letztere verwaist ist, ob ihm Kinder und Bekannte noch am Leben sind oder nicht.

Ehrenwert ist freilich auch schon wer kein Unrecht begeht, aber wer es nicht einmal geschehen lässt, dass es andere begehen, der ist es noch doppelt und dreifach mehr. Denn jener wiegt einen, dieser aber viele andere auf, dadurch dass er das Unrecht der Anderen der Obrigkeit anzeigt. Und wer endlich gar dieselbe nach Kräften in ihrer strafenden Tätigkeit unterstützt, der soll als der wahre Held unter allen Staatsbürgern ausgerufen und ihm soll [E] der höchste Siegespreis der Tugend zuerkannt werden. Eben dasselbe Lob muss man aber auch hinsichtlich der

Besonnenheit, Weisheit und aller anderen Tugenden aussprechen, wenn sie ihren Besitzer befähigen, sie nicht bloß für sich zu behalten, sondern sie auch anderen mitzuteilen, und muss den, welcher sie wirklich mitteilt, am Höchsten in Ehren halten und nächst ihm den, welcher dies zwar nicht zu Stande bringt, aber doch die gute Absicht hat, dagegen den, welcher den Besitz dieser Güter anderen missgönnt und nicht menschenfreundlich genug ist um ihn aus eigenem Antriebe mit irgendjemandem zu teilen, den muss man tadeln, nur aber [\[731 St.2 A\]](#) darf man deswegen um des Besitzers willen nicht auch das Besitztum verachten, sondern vielmehr dieses nach Kräften sich anzueignen streben. Alle sollen daher in unserem Staate um die Tugend wetteifern, ohne sie sich einander zu missgönnen. Denn nur der wird zur Hebung des Staates beitragen, welcher selber nach den Preisen der Tugend ringt und doch dabei sie auch anderen nicht durch Verleumdungen zu entziehen sucht. Der Missgünstige dagegen, welcher durch Herabsetzung anderer den Vorrang gewinnen zu müssen glaubt, richtet einerseits seine eigenen Anstrengungen weniger auf die wahre Tugend und versetzt andererseits seine Mitbewerber durch seinen ungerechten Tadel in Mutlosigkeit, und da er hierdurch bewirkt, dass der Wettkampf um Tugend im Staate [B] nicht geübt wird, so macht er für sein Teil den letzteren kleiner an Ruhm.

Jedermann muss den möglichsten Eifer und die möglichste Sanftmut zugleich besitzen. Denn vor den schweren und tief oder sogar gänzlich unheilbar eingewurzelten Freveln anderer kann man nicht anders sich retten als indem man den Kampf gegen sie aufnimmt, sie siegreich abwehrt und dann in keinem Stücke unbestraft lässt, und zu dem allem ist ohne edlen Zorn und Eifer keine Seele im Stande. In Bezug auf die Handlungsweise [C] derjenigen aber, die zwar auch Unrecht üben, aber doch so, dass sie noch heilbar sind, muss man vor allen Dingen bedenken, dass keiner der unrecht handelt dies freiwillig tut. Denn von den größten Übeln wird niemand auf der ganzen Welt je irgendeins freiwillig besitzen wollen, und am Allerwenigsten an dem Wertvollsten was er hat. Die Seele aber ist, wie wir bereits bemerkt haben, in Wahrheit für einen jeden das Wertvollste, und in sie also wird wohl keiner je das größte Übel freiwillig aufnehmen und sein ganzes Leben lang in ihr behalten. Bemitleidenswert ist daher freilich überhaupt jeder Ungerechte, der solche Übel in sich trägt, allein [D] man darf dieses Mitleid nur gegen den walten lassen, bei welchem diese Übel noch heilbar sind, und muss gegen ihn den aufsteigenden Zorn besänftigen und nicht nach Weiberart ihn mit beständigen Bitterkeiten verfolgen, gegen den aber, welcher ganz voller Nichtswürdigkeiten und Laster steckt, gegen welche kein Zureden mehr hilft, muss man seinem Zorne freien Lauf lassen. Das ist der Grund, weshalb wir von einem tüchtigen Manne immer Erregbarkeit und Sanftmut zugleich verlangen.

Das größte aller Übel aber wurzelt von Natur [E] in den Seelen der meisten Menschen, und da sich jedermann dasselbe verzeiht, sinnt niemand auf Mittel sich davon zu befreien. Dies ist nämlich der Grundsatz, dass jeder Mensch von Natur sich selber liebe und auch von Rechts wegen lieben müsse, denn in Wahrheit ist derselbe vielmehr allemal und für einen jeden wegen der übermäßigen Selbstliebe die Quelle aller Fehltritte. Denn auch diese Liebe macht blind gegen die Fehler des geliebten Gegenstandes, so dass man demzufolge über das, was recht, gut und schön ist, [\[732 St.2 A\]](#) ein verkehrtes Urteil fällt und sich selber stets höher als die Wahrheit schätzen zu müssen glaubt. Wer aber ein großer Mann werden will, der darf weder sich noch das Seinige lieben, sondern das Rechte, mag es nun in seinen eigenen Taten oder in denen anderer mehr zu finden sein. Von eben diesem Fehler aber rührt es auch her, dass alle ihre eigene Unwissenheit für Weisheit halten und dass wir demgemäß, auch wenn wir so gut wie gar nichts wissen, doch alles zu wissen glauben und somit notwendigerweise Fehler begehen, indem wir das, was wir selber nicht zu machen verstehen, anstatt es anderen zu überlassen, doch selber [B] machen wollen. Darum muss jedermann die allzu große Selbstliebe fliehen und vielmehr dem, der besser ist als er, nacheifern und sich durch keine falsche Scham hiervon abhalten lassen.

Von geringeren Art, aber darum doch nicht von geringerem Nutzen ist die nunmehr folgende Vorschrift, auch ist sie schon oft gegeben worden, aber dennoch muss von neuem an sie erinnert werden, denn wie jeder Abfluss auch wieder einen neuen Zufluss erfordert, so ist die Erinnerung ein solcher Zufluss, welcher [C] den Abgang an Kenntnis ersetzt. Man soll sich übermäßigen Lachens so gut wie Weinens enthalten, und auch jeder den anderen dazu anhalten, dass er

jegliches Übermaß in Freude und Schmerz zurückzudrängen und eine würdige Haltung zu bewahren suche, gleichviel ob sein Schutzgeist mit ihm auf den Pfaden des Glückes wandelt oder ob in den Wechselfällen des Schicksals die Dämonen manchen seiner Unternehmungen, wenn sie namentlich auf hohe und jähe Dinge sich richten, widerstreben, und dass er stets hoffe, Gott werde, wenn den Gütern, welche er uns schenkt, Unfälle bevorstehen, [D] diese doch möglichst verringern und ebenso den bereits vorhandenen einen Umschwung zum Besseren geben, bei allem Guten aber immer das Gegenteil, eine stete Beständigkeit und Vermehrung, eintreten und das Glück immer uns begünstigen lassen. Solchen Hoffnungen und der steten Mahnung an solche Lehren soll jedermann leben und keine Mühe sparen, sie in Ernst und Scherz sich selber und anderen beständig klar ins Gedächtnis zu rufen.

So sind denn nun die Bestrebungen, denen man sich hingeben, und die Eigenschaften, welche ein jeder an sich tragen muss, so ziemlich alle angegeben worden, soweit sie göttlicher Art sind. Die [E] von menschlicher Art aber sind noch nicht von uns besprochen, müssen es aber, denn zu Menschen reden wir ja und nicht zu Göttern.

Das Natürliche der menschlichen Natur nun sind Lust, Schmerz und Begierde, an welche alles, was lebt und sterblich ist, durch die Notwendigkeit geradezu, wenn man so sagen darf, gefesselt ist und in seinen mächtigsten Bestrebungen von ihnen abhängt. Man muss daher das tugendhafte Leben nicht bloß dadurch empfehlen, dass es den edelsten Anblick gewähre, welcher der rühmenden Anerkennung nicht entgehen könne, [\[733 St.2 A\]](#) sondern auch dadurch, dass es für den, der es nur erproben will und nicht gleich in seiner Jugend ihm abtrünnig wird, auch in demjenigen den Vorzug habe, wonach wir alle streben, nämlich darin, dass es unser ganzes Leben hindurch uns mehr Freude und weniger Schmerz bringt. Dass sich dies wirklich so verhält wird jedem, der es nur auf die rechte Weise erprobt, alsbald und in hohem Grade einleuchten. Welches aber ist diese rechte Weise? Dies muss man nunmehr untersuchen, indem man die Vernunft darüber zu Rate zieht, in welchem Falle wir wirklich so der Natur gemäß und in welchem anders wider die Natur verfahren. Wir müssen Leben gegen Leben und das angenehmere und das schmerzvollere folgendermaßen gegen einander abwägen. Jeder wünscht sich Lust, niemand wählt oder wünscht sich Schmerz, und was endlich weder wohl noch wehe tut ist man gegen die Lust zu vertauschen nicht gegen den Schmerz aber wohl [B] zu vertauschen geneigt. Doch auch einen geringeren Schmerz, welcher mit größerer Lust verbunden ist, lassen wir uns wohl gefallen, und eine geringere Freude, welche mit größerer Unlust verbunden ist, wünschen wir nicht, ist dagegen beides gleich, so würden wir schwerlich genau anzugeben vermögen welches wir vorziehen. Kurz, in allen diesen Fällen hängt es von Menge, Größe, Stärke oder Gleichgewicht und dem Gegenteile ab, ob unser Wunsch dem Einen oder dem Andern bei der Wahl den Vorzug gibt oder nicht gibt. Und da sich dies nun gar nicht anders verhalten kann, so kann uns ebenso gut ein Leben in welchem von beidem [C] vieles, und zwar in einem hohen und starken Maße, als ein solches, in welchem wenig von beidem und in unbedeutendem und gelindem Maße vorhanden ist, behagen, aber wir wünschen das erstere nur dann, wenn die Lust dabei vorwiegt, und nicht, wenn das Gegenteil der Fall ist, und ebenso wünschen wir das letztere uns nicht, wenn das Schmerzliche im Übergewicht ist, sondern dann, wenn das Gegenteil stattfindet, steht aber beides im Gleichgewicht, dann tritt eben notwendig der vorerwähnte Fall ein, indem wir ein solches Leben insofern wünschen, als zu Zeiten ein Übergewicht nach der Seite dessen hin was uns lieb, und insofern nicht wünschen, als zu Zeiten ein solches nach der Seite dessen hin, was uns verhasst ist, in ihm eintritt. Und nun müssen wir erwägen, dass in diese Möglichkeiten sämtliche Lebenszustände [D] eingeschlossen sind, und müssen erwägen, dass uns demnach naturgemäß nur unter ihnen die Wahl bleibt, und wer daher behaupten wollte etwas außerhalb dieses Kreises zu wünschen, der würde damit nur seine Unwissenheit und Unerfahrenheit in den wirklich vorhandenen Arten des Lebens an den Tag legen.

Welches aber sind nun diejenigen Arten des Lebens und wie viel gibt es ihrer, auf die man bei seiner Betrachtung dessen, was unserem Wunsche und Willen entspricht und nicht entspricht Rücksicht nehmen und sie zum Gesetze erheben muss, um so nicht bloß das Erwünschte und Angenehme, sondern zugleich das Beste und Schönste sich [E] auserwählt zu haben und so

glücklich zu leben als es für einen Menschen nur immer möglich ist? Wir dürfen behaupten, dass eine von ihnen das besonnene, eine zweite das weise, eine dritte das tapfere Leben sei, und das gesunde wollen wir als ein Viertes hinstellen, und diesen vier lassen wir vier andere als Gegensatz gegenüber treten, das törichte, feige, zügellose, sieche Leben. Wer nun eine besonnene Lebensweise kennt, der wird zugeben müssen, dass sie milde in allen Stücken ist, dass ihre Freuden und Schmerzen Ruhe und Sanftheit an sich tragen, dass sie nur gelinde [\[734 St.2 A\]](#) Begierden zeigt und sich fern hält von sinnbetörender Liebesglut, während die zügellose wild in allem, heftig im Schmerz wie in der Freude, voll gewaltiger und rasender Begierden und möglichst wahnsinniger Liebesglut ist, und wird ferner zugeben müssen, dass in einem besonnenen Leben die Genüsse die Beschwerden, in einem zügellosen aber die Schmerzen die Freuden an Größe, Menge und Heftigkeit überbieten. Daher wird notwendig und naturgemäß jenes die angenehmere und dieses [B] die unangenehmere Lebensweise sein, und wer ein angenehmes Leben führen will, von dem ist es nicht mehr denkbar dass er aus freiem Antriebe sich der Zügellosigkeit hingibt, sondern, wenn das jetzt Gesagte richtig ist, so kann dies ein jeder notwendigerweise nur wider seinen Willen tun, und nur von Unkunde oder von Ohnmacht kann es herrühren, dass der große Haufe der Menschen ein Leben führt, welches der Besonnenheit ermangelt. Ebenso nun muss man auch über das sieche und gesunde Leben urteilen, nämlich dass beide Freuden und Schmerzen mit sich bringen, dass aber bei einem gesunden die Freuden das Übergewicht über die Schmerzen, bei einem kranken dagegen die letzteren über die ersteren haben. Nun geht aber bei der Wahl [C] einer Lebensweise unsere Neigung nie auf ein Vorwiegen des Schmerzlischen, sondern dasjenige Leben, in welchem dieses von seinem Gegenteile überboten wird, haben wir für das angenehmere erklärt. Und da nun auch in einem weisen Leben, wie wir behaupten möchten, und in dem tapferen zwar beides in geringerer Zahl, in schwächerem Maße und seltener eintritt als in einem törichten und in dem feigen, aber jenes dabei in Bezug auf Genüsse dieses übertrifft, während es in Bezug auf Schmerzen von ihm übertroffen wird, so ist dem tapferen vor dem feigen und dem weisen vor dem törichten Leben der Vorrang zuzuerkennen, und so ist [D] denn das besonnene, tapfere, weise und gesunde angenehmer als das feige, törichte, zügellose und sieche, mit einem Worte, diejenige Lebensweise, welche mit Tüchtigkeit an Leib und Geist zusammenhängt, ist angenehmer als die eines untüchtigen Körpers und einer lasterhaften Seele, und nicht bloß dies, sondern sie hat überdies auch alle anderen Vorzüge, Schönheit und Wahrheit, Tugend und Ruhm, im Überschwange auf ihrer Seite. Wer daher ihr sich hingibt, dem gewährt sie auf alle und jede Weise ein glücklicheres Leben als es diejenige gewähren kann, welche ihr entgegengesetzt ist.

Und so darf denn die Einführung der Gesetze, nachdem wir sie bis hierher ausgeführt haben, als zu Ende geführt gelten, nach der Einführung muss nun aber das Gesetz selber oder, um uns richtiger auszudrücken, der Entwurf der Staatsgesetze folgen. Gleichwie nun [E] bei einem Gewirke oder Gewebe sich Einschlag und Kette nicht aus Gleichem bereiten lässt, sondern die zu dem letzteren Genommenen notwendigerweise von vorzüglicherer Beschaffenheit sein müssen, er verlangt nämlich ja ein starkes und festgedrehtes, der Einschlag aber ein weiches Garn von einer gewissen angemessenen Nachgiebigkeit, gewissermaßen [\[735 St.2 A\]](#) ebenso muss man vernunftgemäß stets zwischen denen, welche hohe obrigkeitliche Würden im Staate bekleiden sollen, und denen, welche nur in geringem Maße die Probe ihrer Erziehung zu bestehen haben, einen Unterschied machen. Es gibt nämlich zwei Hauptstücke der Verfassung, das eine ist die richtige Besetzung der obrigkeitlichen Ämter, und das andere sind die Gesetze, deren Handhabung den Obrigkeiten übertragen ist.

Doch vor diesem allen ist noch erst folgendes zu beobachten. [B] Kein Schaf-, Rinder- und Pferdezüchter, und was es sonst noch von dieser Art gibt, wird die Wartung irgendwelcher Herde anders übernehmen als so, dass er zunächst eine Säuberung mit ihr vornimmt, wie ihrer jede Gemeinschaft bedarf, und nachdem er so gesundes und krankes, edles und unedles Vieh voneinander geschieden hat, wird er das letztere zu anderen Herden fortschicken und nur die Pflege des ersteren übernehmen, weil er wohl weiß, dass alle Mühe, die er auf die Pflege von Körpern und Seelen verwenden [C] würde, welche von Natur und durch schlechte Zucht

verdorben sind, nicht bloß vergeblich und endlos sei, sondern dass jene ihm noch dazu auch, was dem Innern wie dem Äußern nach von gesunder und unversehrter Art in solchen Herden ist, mit zu Grunde richten würden, wenn man die vorhandenen Stücke nicht von allen solchen schadhaften durch und durch säubert. Doch bei den Tieren macht das weniger Sorge, und wir würden es nicht für wert erachtet haben ihrer zu erwähnen, wenn sie uns nicht hätten bloß als Beispiel dienen sollen, aber bei den Menschen muss es die größte Sorge des Gesetzgebers sein zu erforschen und zu bestimmen was einem jeden zukommt, sowohl, wenn es sich um jene Säuberung, als auch wenn es sich [D] um eine andere Behandlung handelt.

Um nun aber zunächst von dieser Säuberung zu sprechen, so dürfte es sich mit ihr folgendermaßen verhalten. Es gibt viele Arten derselben, und bei den einen geht es oberflächlicher, bei den andern aber eindringlicher zu. Diese letzteren sind die besten, aber nur wer Tyrann und Gesetzgeber zugleich ist, kann von ihnen Gebrauch machen. Ein Gesetzgeber dagegen, welcher ohne eine solche unbeschränkte Gewalt einen neuen Staat gründet mit neuer Verfassung und neuen Gesetzen, wird schon sehr zufrieden sein, wenn er auch nur die oberflächlichste Säuberung vorzunehmen im Stande ist. [E] Die beste nämlich ist, wie dies bei jedem Heilmittel der Fall ist, schmerzlich, indem sie mit Gerechtigkeit die gebührende Strafe verhängt und bis zum äußersten Ziele derselben, Tod oder Verbannung, vorschreitet, um die schweren Missetäter welche unheilbar und vielmehr der größte Verderb des Staates sind, aus demselben zu beseitigen. Als ein sanfteres Reinigungsmittel aber darf folgendes gelten: alle diejenigen, welche sich aus Mangel an Lebensunterhalt bereit zeigen, denen zu folgen, welche sie, die Nichtbesitzenden, zum Angriffe auf das Eigentum der Besitzenden führen, [\[736 St.2 A\]](#) entfernt man als eine im Staate ausgebrochene Krankheit auf möglichst milde Weise aus demselben, indem man dieser, ihrer Entfernung der guten Vorbedeutung wegen, den Namen Kolonie beilegt. Jeder Gesetzgeber muss also zunächst auf diese oder ähnliche Weise verfahren, für uns jedoch bietet diese Aufgabe noch ihre besonderen, ungewöhnlichen Schwierigkeiten dar. Denn für jetzt lässt sich noch an keine Kolonie denken noch irgend eine säubernde Auswahl treffen, sondern bei uns fließen gleichsam von vielen Orten her teils Quellen teils Bergströme in einen See zusammen, und wir müssen daher mit aller Aufmerksamkeit darüber wachen den Zusammenfluss dieses Wassers so rein als möglich zu machen und zu diesem Zwecke [B] bald ausschöpfen und bald in Kanäle ableiten. Und so ist, wie es scheint, Mühe und Gefahr bei jeder Staatseinrichtung. Da wir uns indessen derselben für jetzt erst in Worten und nicht durch die Tat zu unterziehen haben, so wollen wir annehmen, wir hätten bereits unsere Bürger zusammengebracht, und die Säuberung unserer Gemeinde von allen unlauteren Bestandteilen sei uns bereits nach Wunsch vollendet. Wir wollen annehmen, wir hätten von denen, welche in den neu zu gründenden Staat als seine Bürger einzutreten gedachten, alle die, welche nichts taugen, nach hinlänglich langer mit ihnen angestellter Prüfung mit allen Mitteln der Überredung zurückzubleiben, tugendhafte Leute aber nach Kräften [C] durch Wohlwollen und Freundlichkeit mitzukommen bewogen.

Es darf aber auch nicht unbeachtet bleiben, dass uns derselbe glückliche Umstand zustattenkommt, welcher, wie bemerkt, auch der Kolonie der Herakliden zustattenkam, dass sie nämlich vor heftigem und gefährlichem Streit über Landverteilung und Schuldenerlass sicher ist, welchen einer von den alten Staaten, wenn er sich zu einer Gesetzgebung gezwungen sieht, weder unangeregt lassen kann noch auch irgendwie anzuregen wagen darf, so dass ihm beinahe nur Wünsche und ein leise behutsamer Fortschritt übrig bleiben, mit welchem man [D] binnen langer Zeit nur um wenig vorrückt. Und dieser wird es da gelingen, wo diejenigen, von denen die Änderungen ausgehen, gerade einen reichen Grundbesitz und selbst viele Schuldner und dabei den Willen haben, mit den ganz Dürftigen unter diesen großmütig zu teilen, indem sie ihnen teils ihre Schulden erlassen, teils Äcker abtreten, und wo sie somit bis zu einem gewissen Grade ein mäßiges Vermögen vorziehen und bekennen, dass die Armut nicht in [E] der Verminderung desselben, sondern die Zunahme der Habgier als Verarmung anzusehen sei. Eine solche Gesinnung ist der bedeutendste Anfang zur Rettung des Staates, und auf ihr als einer festen Grundlage ist es sodann möglich eine neue Staatsordnung zu erbauen, wie man sie einer solchen

Lage der Dinge entsprechend findet. Wo hingegen jene Veränderung nicht gedieh, [\[737 St.2 A\]](#) da wird auch die weitere Ausgestaltung des Staatswesens für keinen Staat einen günstigen Erfolg gewinnen. Der Notwendigkeit einer solchen Veränderung nun sind wir, wie gesagt, entgangen, nichts desto weniger aber ist es richtiger anzugeben, wie wir es, wenn dies auch nicht der Fall wäre, anzustellen wüssten ihr zu entgehen. Und so sei es denn nun gesagt, dass es außer der Beseitigung der Geldgier und außer der Gerechtigkeit durchaus keinen Ausweg, weder einen breiten noch einen schmalen, gibt, um solcher Schwierigkeit zu entrinnen, und sie soll daher gleichsam als die Grundfeste unseres Staates dastehen. Es müssen nämlich die, welche noch alte Schuldklagen gegen einander, wenn sie nicht ganz und gar ihren Verstand verloren haben, auf jede Weise dafür sorgen, dass ihr Vermögen [B] von solchen gegenseitigen Ansprüchen frei werde, und mit ihrem Willen nicht in der weiteren Einrichtung des Staates vorgehen. Und wenn daher diejenigen gar denen, so wie jetzt uns, ein Gott es vergönnt hat, ein neues Staatswesen zu gründen, so dass noch kein Hader unter ihnen besteht, einen solchen durch die Verteilung des Landes und der Wohnungen unter sich veranlassen wollten, so würde das eine mehr als menschliche Torheit und der Gipfel aller Nichtswürdigkeit sein.

Auf welche Art wird denn nun aber eine richtige Teilung zu Stande kommen? Fürs Erste muss man bestimmen welchen Umfang die Anzahl der Bürger haben muss. Sodann aber muss man darüber übereinkommen, in wie viele [C] Abteilungen man sie teilen und wie groß jede derselben sein soll. Und endlich sind Land und Wohnungen möglichst gleich zu verteilen. Welcher Umfang nun für die Menge der Bürger hinreicht, lässt sich schwerlich anders richtig bestimmen als nach Maßgabe des Landes und der Nachbarstaaten. Nämlich an Land ist so viel erforderlich als dazu hinreicht eine bestimmte Anzahl mäßig und besonnen lebender Bürger zu ernähren, und mehr bedarf es nicht; die Anzahl aber muss sich darnach richten, wie viele einigermaßen stark genug sind sich selbst gegen die Unbilden von Seiten der umwohnenden Völker verteidigen und auch ihren Nachbarn, wenn diese dergleichen [D] erleiden, beistehen zu können. Wenn wir also Land und Nachbarn kennen gelernt haben, wollen wir hierüber in Tat und Wort Bestimmung treffen. Um aber für jetzt gleich unsere Erörterung vollenden zu können, müssen wir uns mit einem vorläufigen Plan und Entwurf in derselben begnügen und so zur Gesetzgebung schreiten. Um also eine möglichst passende Zahl zu nehmen, so mögen 5040 Grundeigentümer dieselbe bilden und als zukünftige Verteidiger der Landeseinteilung dastehen, auf gleiche Weise aber Land und Wohnungen in ebenso viele Teile geteilt werden, so dass auf jeden Mann ein Grundstück kommt. Diese ganze Summe teile man nun in zwei [E] und dann wiederum in drei Teile. Sie lässt sich nämlich auch in vier, fünf und so weiter bis in zehn Teile zerlegen. Denn so viel muss jeder Gesetzgeber von den Zahlen verstehen, [\[738 St.2 A\]](#) welche Zahl und um welcher Beschaffenheit willen sie für jeden Staat am Vorteilhaftesten ist, und wir dürfen als solche die bezeichnen, welche sich durch die meisten und möglichst auf einander folgenden Zahlen dividieren lässt, denn nicht jede Zahl ist aller Teilungen und durch jeden Teiler fähig. Die angenommene Summe von 5040 ist für den Krieg, so wie für alle Geschäfte des Friedens, Verträge und Gesellschaftsunternehmungen, Abgaben und Länderverteilungen richtig, weil sie durch nicht mehr als sechzig Zahlen weniger eine geteilt werden kann und dabei durch alle ununterbrochen von eins bis zehn.

Hiervon mögen die, denen das Gesetz solche Rechnungen anzustellen überträgt, sich [B] bei Muße genauer überzeugen, denn es verhält sich nicht anders als so damit. Der aber, welcher einen neuen Staat zu gründen hat, ist aus folgendem Grunde auf diesen Punkt aufmerksam zu machen. Gleichviel ob jemand einen neuen Staat von Grund aus einzurichten oder aber einen alten, in Verfall geratenen zu erneuern hat, so wird er, wenn er klug ist, hinsichtlich der Götter und hinsichtlich dessen, welchen Göttern und Dämonen man im Gebiete des Staates Heiligtümer zu errichten und ihrem Namen zu weihen habe, nie etwas an demjenigen zu ändern versuchen, zu dessen Einführung Aussprüche aus Delphi oder Dodona oder vom Ammon oder uralte Aussprüche, welche auf diesen oder jenen so oder so, sei es durch [C] äußere Zeichen oder, wie es hieß, durch göttliche Eingebung überzeugende Kraft ausübten, bewogen hatten, indem in Folge dessen Opfer verbunden mit Weihungen, bald einheimische, von Ort und Stelle gebürtige,

bald tyrrenische oder kyprische oder irgendwoher sonst entlehnte, eingerichtet und Orakel, Bildsäulen, Altäre, Tempel und heilige Bezirke den verschiedenen Göttern und Dämonen geweiht wurden. Von diesem allem darf der Gesetzgeber auch nicht das Geringste verändern und muss vielmehr jedem Landesteile seinen Gott, Dämon oder auch Heros zuweisen und diesen bei der Landesteilung [D] zuerst ihre auserlesenen heiligen Bezirke und was sonst zu ihrer Verehrung gehört geben, damit zu bestimmten Zeiten die Bewohner jedes Landesteils ihre Zusammenkünfte halten, welche einem jeden eine passende Gelegenheit geben für die Anschaffung alles dessen, was er bedarf, zu sorgen, und alle bei Gelegenheit der Opfer Zutrauen zu einander gewinnen und mit einander bekannt und befreundet werden, da es kein größeres Gut für einen Staat gibt als wenn seine Bürger einander genau kennen. Denn wo sie kein Licht über ihre gegenseitigen Eigenschaften haben, sondern über dieselben im Dunkeln tappen, da dürfte keinem je die ihm gebührende Ehre und obrigkeitliche Würde, noch [E] das ihm zukommende Recht jemals richtig zu Teil werden. Es muss daher jeder Bürger in jedem Staate vor allen andern Dingen sich dessen befleißigen, teils sich selbst gegen jedermann ohne Falsch und vielmehr stets einfach und wahr zu zeigen, teils auch sich nicht durch andere mit ihrer Falschheit täuschen zu lassen.

Indem ich nunmehr aber gleichsam [\[739 St.2 A\]](#) den Stein in dem Brettspiel meiner Gesetzgebung von der heiligen Linie wegziehe, so dürfte dieser Zug wegen seiner Ungewöhnlichkeit leicht die Zuhörer anfänglich in Verwunderung setzen. Doch bei näherem Nachdenken und angestelltem Versuche wird es einem jeden klar werden, dass der Staat die zweitbeste Einrichtung hierdurch erhalten wird, und dann wird man diesem Zuge wohl nur noch deshalb seine Billigung versagen können, weil ein solcher Schritt ungewöhnlich für einen Gesetzgeber ist, welcher nicht zugleich die unumschränkte Gewalt eines Tyrannen in Händen hat. Es ist nämlich das Richtigste, eine beste, eine [B] zweit- und eine drittbeste Verfassung hinzustellen, und sodann zwischen ihnen demjenigen die Wahl zu lassen, welcher über die Einrichtung eines Gemeinwesens die Entscheidung hat. Und hiernach wollen denn jetzt auch wir eine solche dreifache Staatsverfassung nach dem Grad ihrer Vortrefflichkeit unterscheiden und sodann dem Kleinias die Wahl überlassen oder wer sonst einmal eine ähnliche Auswahl treffen und nach seiner Sinnesweise sich dieses aneignen will, was ihm für sein Vaterland davon gefällt.

Der erste Staat, die vollkommenste Verfassung und die besten Gesetze nun sind die, wo das alte Wort so sehr als möglich [C] im gesamten Staate in Erfüllung geht, das da lautet, dass Freunden in Wahrheit alles gemein sei. Eine solche Einrichtung also, mag sie nun jetzt irgendwo bestehen oder in Zukunft einmal eintreten, dass die Frauen, dass die Kinder, dass alle Besitztümer gemeinschaftlich sind und das Wort 'Eigen' schlechterdings ganz in jeder Weise aus dem Leben gestrichen und nach Möglichkeit darauf hingearbeitet ist, dass auch das, was von Natur Eigentum ist, bis zu einem gewissen Grade gemein gemacht werde, so dass sogar Augen, Ohren und Hände gemeinschaftlich [D] zu sehen, zu hören und zu arbeiten scheinen, und ferner auch darauf, dass auch im Lob und Tadel alle möglichst einstimmig sind und über dasselbe Freude so wie Trauer empfinden, kurz, solche Gesetze, die mit aller Kraft die größtmögliche Einheit des Staates hervorbringen, haben eine Höhe der Vortrefflichkeit erreicht, welche nichts was richtiger und besser wäre, als denkbar erscheinen lässt. Mögen einen solchen Staat nun Götter oder Göttersöhne und mag es denkbar sein, dass mehrere als einer von ihnen denselben bewohnen, so werden sie in Heil und Freude in ihm ihr Leben zubringen, und demnach darf man auch in keinem anderen das höchste Muster einer Verfassung suchen, sondern muss an dieses sich halten und es so weit [E] als möglich zu verwirklichen bemüht sein. Und so dürfte denn der Staat, an welchen wir jetzt Hand gelegt haben, wenn er wirklich ins Leben tritt, diesem Dasein Unsterblicher am Nächsten kommen und ihm in Rücksicht der Einheit der zweite Rang gebühren. Die dritte Stufe aber wollen wir später, wenn es Gottes Wille ist, ausführen. Und wie werden wir nun die uns jetzt vorliegende beschreiben und auf welche Art wird sie nach unserer Meinung zu Stande kommen?

Fürs Erste sollen Land und Wohnungen verteilt und der Ackerbau nicht gemeinschaftlich betrieben werden, denn dies wäre [\[740 St.2 A\]](#) von der jetzigen Menschenart und ihrer Erziehung und Bildung zu viel gefordert. Wohl aber sollen unsere Bürger bei dieser Verteilung so etwa dies

im Sinne behalten, dass jeder den Teil, welcher ihm durch das Los zufällt, als Gemeingut des ganzen Staates zu betrachten hat, und da dieses Land so seines Vaterlandes Erde ist, so muss er dieselbe noch mehr hegen und pflegen als Kinder ihre Mutter, so fern ja die Erde ein göttliches Wesen ist und als solches über uns Sterbliche zu gebieten hat. Gleiche Gesinnungen müssen sie aber auch gegen die einheimischen Götter und auch Dämonen hegen. Damit aber dieselben sich für alle Zukunft erhalten, so ist auch darauf zu denken, dass gerade so viele häusliche Herde als sie soeben von uns verteilt wurden, auch für immer bleiben und sie [B] nie vermehrt oder verringert werden. Dies dürfte nun aber auf folgende Weise im ganzen Staate sein festes Verbleiben finden. Ein Jeder soll zum Erben seiner Wohnung und seines Grundstückes, welche ihm durchs Los zu Teil geworden sind, stets nur einen seiner Söhne, und zwar den, welchen er am meisten lieb hat, einsetzen, der dann auch als sein Nachfolger in Bezug auf seine Pflichten gegen die Götter, Haus und Staat, Lebende und dormalen schon Vollendete eintritt. Was die anderen Kinder anlangt, falls jemand deren mehrere hat, so soll er die weiblichen Geschlechts nach dem darüber festzustellenden Gesetze verheiraten, die Knaben aber den jüngeren Bürgern, die keine Nachkommenschaft haben, als Söhne zuteilen, und zwar denen [C] unter ihnen, welchen er sie am liebsten gibt und die sie am liebsten nehmen. Fehlt es aber diesem oder jenem an solchen freundschaftlichen Beziehungen, oder hat er eine allzu große Zahl von männlichen und weiblichen Nachkommen, oder mangelt es im Gegenteil bei Unfruchtbarkeit an einer genügenden Zahl von solchen, so soll für alle diese Fälle diejenige Behörde, welche wir als die höchste und ehrenvollste einsetzen werden, in Erwägung ziehen, welche Maßregeln sowohl die Bürger, welche zu viel Kinder haben, als auch die, welche derselben ganz ermangeln, zu ergreifen haben, und so viel als möglich auf Mittel denken um die Zahl von 5040 Wohnungen stets unverrückt zu erhalten. Solcher Mittel aber gibt es [D] viele. Denn Ehrenbezeugungen und Ehrenkränkungen, so wie Ermahnungen der jüngeren Leute durch die Greise mittelst zurechtweisender Worte, treten uns als solche Mittel zur Hemmung allzu reichlicher Zeugung und zur Beförderung der Mühe und Anstrengung, welche man auf die Vermehrung der Nachkommenschaft verwenden soll, entgegen, und zwar als solche die ganz geeignet sind den besprochenen Zweck zu erfüllen. Und wenn denn im äußersten Falle schlechterdings die Unmöglichkeit eintritt die Zahl der 5040 Häuser unverrückt zu erhalten und ein Überschuss von Bürgern durch [E] die vielfachen Verbindungen derselben mit einander sich für uns ergibt und uns in Verlegenheit setzt, so bleibt uns ja noch das alte, bereits mehrfach erwähnte Mittel, nämlich die Aussendung derer, welche dazu geeignet erscheinen als Kolonisten auf dem Wege freundschaftlicher Übereinkunft. Und wenn umgekehrt eine alles überschwemmende Flut von Seuchen oder ein vertilgender Krieg hereinbrechen und so unsere Bürger durch [\[741 St.2 A\]](#) den Verlust ihrer Kinder weit unter die festgesetzte Zahl herabsinken sollten, dann gilt der Grundsatz, dass man zwar freiwillig keine neuen Bürger aufnehmen darf, die nicht die rechte Erziehung durchgemacht haben, dass aber die Notwendigkeit, wie man sagt, selbst ein Gott nicht zu bezwingen vermag.

Und so kommt es uns denn vor als ob die jetzt gegebene Auseinandersetzung uns folgende Ermahnung gäbe: Ihr Trefflichsten aller Männer, lasset nimmer ab Gleichheit, Beständigkeit und innere Übereinstimmung nach den Gesetzen der Natur in Ehren zu halten sowohl in Ansehung [B] der Zahl als auch alles dessen, was guter und löblicher Art ist. Und so sucht denn nunmehr fürs Erste euer ganzes Leben hindurch die erwähnte Zahl aufrecht zu erhalten, und haltet sodann das richtige Maß der Höhe und Größe eures Besitzes, wie ihr sie zu Anfang einander zugeteilt habt, in Ehren, indem ihr nichts von demselben untereinander kauft und verkauft, denn das würde weder der Gott, der indem jedem das Seine zuteilende Lose waltete, noch auch der Gesetzgeber gut heißen, vielmehr ist dies die erste Übertretung, auf welche das Gesetz anspricht, indem es im Voraus erklärt, dass wer an der Verlosung Anteil nehmen wolle, sich folgende Bedingungen [C] gefallen lassen müsse oder aber nicht zugelassen werde: dass erstens das Land allen Göttern geweiht sei, und dass ferner die Priester und Priesterinnen ein dreimaliges Opfer anstellen und bei jedem Male das Gelübde ablegen sollten, derjenige, welcher von den ihm zugefallenen Gebäuden oder Ländereien etwas verkaufte, solle samt dem Käufer die gebührende

Strafe erdulden. Zu diesem Zwecke aber soll das Eigentum auf zypressene Denktafeln für alle Folgezeit verzeichnet und diese in den Tempeln niedergelegt werden. Überdies soll die Überwachung dessen, dass dies alles wirklich geschehe einer solchen Behörde, [D] der man den schärfsten Blick zutrauen darf, übertragen werden, damit keine der dawider vorkommenden Umgehungen verborgen bleibe, sondern man den dem Gesetze und dem Gotte zugleich Ungehorsamen zur Strafe ziehe. Welchen großen Vorteil nun aber diese Vorschriften einem jeden Staate, der sie befolgt, gewähren, wenn nur alles sonst noch für sie Erforderliche wirklich mit ihnen verbunden ist, darüber macht, um mit dem alten Sprichwort zu reden, nur Erfahrung klug, und nicht ein nichtsnutziger Mensch, sondern nur einer von erprobter Rechtschaffenheit kann mithin darüber urteilen. Denn eine solche Einrichtung bietet [E] eben keine sonderliche Gelegenheit sich zu bereichern dar, sondern bringt es vielmehr mit sich, dass es weder notwendig noch erlaubt ist irgend einen von den eines freien Mannes unwürdigen Erwerbszweigen zu betreiben, indem schon der unehrenhafte Name des Handwerksmäßigen ein edles Gemüt zurückschreckt, noch auch nur den Wunsch zu hegen, dass man auf diese Weise Geld sammeln möchte.

Mit diesem allen hängt nun noch das fernere Gesetz zusammen, dass es keinem Privatmann gestattet ist Gold und Silber [\[742 St.2 A\]](#) zu besitzen, sondern nur Münzen, um den Handwerkern und allen andern Leuten ähnlicher Art, welche für Lohn arbeiten, den Bediensteten und Beisassen, im täglichen Verkehre, in welchen man beinahe notwendig mit ihnen treten muss, diesen ihren Lohn bezahlen zu können, und darum, wollen wir, soll man in unserem Staate eben Münzen gebrauchen, die nur innerhalb seiner einen Wert haben, in allen andern Staaten aber nichts gelten. Eine gemeinsame griechische Münze aber, die für den Krieg und den Verkehr mit fremden Staaten erforderlich ist, wie dann, wenn [B] es Gesandtschaften und andere notwendige öffentliche Ankündigungen durch Herolde auszurichten gibt, muss zu eben diesem Zwecke freilich der Staat stets besitzen, wenn dagegen für einen Privatmann einmal die Notwendigkeit eintritt außer Landes zu gehen, so soll er sich dazu bei der Obrigkeit zuvor die Erlaubnis einholen, und wenn er sodann mit irgendwelcher fremden Münze, die er noch übrig behalten hat, nach Hause zurückkehrt, so soll er sie in die Staatskasse abliefern und den Wert in einheimischer dafür zurückempfangen. Würde aber entdeckt dass er etwas für sich behalten hat, so soll es vom Staate eingezogen werden, und nicht bloß der, welcher diese Münze ins Land gebracht, sondern auch wer mit darum gewusst und [C] es nicht angegeben hat, soll mit Fluch und Schande belegt werden und außerdem noch eine Buße bezahlen welche nicht geringer ist als die Summe des von jenem mitgebrachten fremden Geldes. Ferner, wer heiratet, soll keine Mitgift nehmen, und wer seine Tochter verheiratet keine geben. Wer ferner Geld bei einem andern niederlegt wird ihm vertrauen, und jeder soll sich hüten auf Zinsen zu leihen, da es dem Schuldner freisteht, sie nicht zu bezahlen, ja nicht einmal das Kapital zurückzugeben.

Dass es nun am besten für einen Staat sei unter solchen Einrichtungen zu stehen, davon wird sich ein jeder überzeugen können, wenn er, wie billig, bei der Betrachtung, welcher er sie unterwirft, sie beständig auf den Ursprung und Endzweck des Staates bezieht. Es ist nämlich der Zweck, [D] welchen ein verständiger Staatsmann vor Augen hat, behaupten wir, nicht der, welchen ihm der große Haufe vorschreiben wird, dass ein guter Gesetzgeber müsse darauf ausgehen, wenn er einen Staat bei seiner Gesetzgebung gut bedenken wolle, denselben so groß und so reich als möglich zu machen, so dass er Gold und Silber besitze und über Länder und Meere in weitester Ausdehnung herrsche. Allenfalls wird dann noch hinzugesetzt, dass der rechte Gesetzgeber auch den Zweck verfolgen müsse, Tugend und Glückseligkeit möglichst im Staate zu verbreiten. Allein die Verbindung aller dieser Absichten miteinander kann nur teilweise erreicht werden, und der Begründer einer Staatsordnung muss denn doch wohl das Erreichbare sich zum Ziele setzen und das Unerreichbare dagegen nicht vergeblich verfolgen noch auszuführen versuchen. Nämlich, dass die Bürger, wenn tugendhaft, [E] so auch zugleich glücklich werden, das kann kaum anders sein, und dies muss er sich also zum Zwecke machen, dass sie dagegen sehr reich und doch zugleich tugendhaft werden ist etwas Unerreichbares, wenn man nämlich unter reich sein dasjenige versteht, was der große Haufe so nennt. Derselbe

bezeichnet nämlich damit diejenigen, welche wie wenige andere Besitztümer von dem höchsten Geldwerte haben, zu denen eben auch ein lasterhafter Mensch gelangen kann. Wenn sich dies aber so verhält, so werde ich [\[743 St.2 A\]](#) nie der Menge einräumen, dass ein reicher Mann in Wahrheit glücklich sei, wenn er nicht zugleich tugendhaft ist, dass aber eben ein ausnehmend reicher Mann auch besonders tugendhaft sei, halte ich für eine Unmöglichkeit. Warum denn, wird man mich vielleicht fragen. Weil, werde ich erwidern, nicht bloß der redliche und ungerechte Gewinn zusammen mehr als das Doppelte des bloß redlichen beträgt, sondern auch weil der Aufwand dessen, den jede Ausgabe verdrießt, mag sie nun zu ehrenvollen oder schändlichen Zwecken bestimmt sein, um das Doppelte kleiner ist als der braver Leute, welche zu löblichen Zwecken keine Ausgabe scheuen. Niemals aber kann der, welcher nur die halben Einnahmen und dabei doch die doppelten Ausgaben hat, der Reichere sein. Wohl aber ist er der Tugendhafte, [B] jeder andere aber, so lange er wirklich sparsam ist, wenigstens nicht lasterhaft, sonst aber bis zum höchsten Grade wirklich tugendhaft aber, wie nunmehr aus dem eben Gesagten folgt, niemals. Denn wer auf gerechte wie auf ungerechte Weise Gewinn zieht, und weder zu gerechten noch zu ungerechten Dingen ausgibt, wird reich, der im höchsten Grade Lasterhafte aber pflegt, weil er meistens ein liederlicher Schwelger ist, sehr arm zu sein. Wer endlich Ausgaben zu edlen Zwecken nicht scheut und nur auf rechtem Wege erwirbt, wird zwar schwerlich ausnehmend reich, aber auch nicht ganz arm werden. So ist denn unsere Behauptung bewiesen, dass die übermäßig Reichen [C] nicht wirklich tugendhaft sind. Sind sie aber dies nicht, so sind sie auch nicht glücklich.

Das aber war eben der Zweck, welchen wir unseren Gesetzen zu Grunde legten, dass unsere Bürger möglichst glücklich und dass sie möglichst einträchtig und befreundet unter einander seien. Es möchten dies aber die Bürger schwerlich dort sein wo viele Rechtsstreitigkeiten unter ihnen stattfinden und viele Ungerechtigkeiten von ihnen gegen einander verübt werden, sondern da wo dies in möglichst unbedeutendem Grade und möglichst selten geschieht. Und eben deshalb [D] behaupten wir, dass es weder Gold noch Silber im Staate geben, noch auch ein bedeutender Gelderwerb durch Handwerke, Wucher oder schimpflichen Viehhandel in ihm Platz greifen dürfe, sondern man sich mit dem aus dem Ertrage des Landbaues begnügen müsse, und auch ihn nicht so weit treiben dürfe um dadurch gezwungen zu werden über die Sorge für Gut und Habe dasjenige zu vernachlässigen, um dessen willen Gut und Habe überhaupt vorhanden sind. Dies aber sind Seele und Körper, welche ohne die Gymnopädie und alle sonstige Ausbildung es schwerlich je zu etwas Rechtem bringen. Deshalb bemerkten wir denn auch mehr als einmal, dass man der Sorge um das Vermögen die niedrigste Stelle anweisen müsse, und dass, wenn es insgesamt dreierlei Dinge gibt auf welche das Streben jedes Menschen [E] gerichtet ist, Habe und Gut bei einem richtigen Bemühen um dieselben erst das dritte und letzte, dagegen der Körper das zweite und die Seele das erste ist. So ist denn auch die Verfassung, welche wir jetzt durchgehen, erst dann richtig durchgeführt, wenn sie diese Rangordnung festgehalten wird. Wenn sie dagegen irgend ein Gesetz anordnen sollte, von welchem sich zeigt, dass es der Gesundheit der Bürger den Vorrang vor der Besonnenheit [\[744 St.2 A\]](#) oder dem Reichtum vor der Gesundheit und Besonnenheit gibt, so zeigt sich hierin eine mangelhafte Durchführung. Die Frage muss daher der Gesetzgeber sich öfters vorlegen: „was ist mein Zweck?“ und „ob ich wohl dies oder jenes erreiche oder vielmehr mein Ziel verfehle?“ Denn nur so und nicht anders wird er selbst seine Gesetzgebung glücklich zu Ende zu führen und andere dieser Mühe [B] zu entheben vermögen.

Es soll also, gebieten wir, niemand anders als unter den vorgeschriebenen Bedingungen den ihm zugefallenen Landesanteil antreten, und schön wäre es, wenn ein jeder auch in allen anderen Stücken mit gleichem Vermögen wie die Übrigen in die Kolonie einträte. Da dies nun aber nicht möglich ist, sondern der Eine mehr, der Andere weniger Vermögen mitbringen wird, so müssen aus mancherlei Gründen, und namentlich um eine Ausgleichung des Verhältnisses zum Staate herbeizuführen, nach dem ungleichen Vermögen verschiedene Schatzungsklassen gemacht werden, damit obrigkeitliche Würden, Abgaben und [C] Nutzungen nach dem abgeschätzten Vermögensbestande eines jeden verteilt werden, und man nicht bloß nach Maßgabe der

Tüchtigkeit seiner Voreltern so wie seiner selbst und leiblicher Stärke und Schönheit, sondern auch von Vermögensbesitz oder Armut, also mit völlig gleichmäßiger Berücksichtigung aller ungleichmäßigen Verhältnisse, so dass jedem das Angemessene zu Teil wird, zu den Ehrenstellen und Ämtern gelange und somit kein Zwist hierüber entstehen kann. Deswegen muss man denn nach der Größe des Vermögens vier Schätzungsklassen machen und so Bürger erster, zweiter, dritter und vierter Ordnung, oder mit welchem anderen Namen man sie bezeichnen will, unterscheiden, [D] mögen sie nun dabei in derselben Schätzung bleiben oder aus Armen reicher oder arm aus Reichen werden, in welchem Falle sie dann in die ihnen zukommende Klasse übergehen.

Hieran möchte ich nun aber wieder folgenden Gesetzesentwurf als zunächst hiermit zusammenhängend anschließen. Es muss nämlich, wie ich meine, in einem Staate, welcher von der größten aller Krankheiten frei bleiben soll, welche man Aufruhr oder noch richtiger Spaltung nennt, weder der eine Teil der Bürger in drückender Armut, noch der andere in Reichtum leben, da jedes davon beides erzeugt, und so muss denn [E] der Gesetzgeber nunmehr jedem von beiden eine Grenze setzen. Die Grenze der Armut sei demnach der Wert des erlösten Landesanteils, in dessen Besitz man sich erhalten muss und dessen Verringerung weder irgend ein Beamter noch auch sonst jemand, welcher Ehre und Tugend liebt, ruhig mit ansehen darf, und nachdem der Gesetzgeber dies so als Maß hingestellt hat, mag er erlauben, seinen Besitz auf das Zwei-, Drei-, ja Vierfache hiervon auszudehnen. Wenn aber jemand noch mehr im Besitz hat, so soll er den Überschuss, gleichviel ob er ihn durch einen Fund oder eine Schenkung oder durch Geschäftserwerb oder durch irgend sonst einen Glücksfall sich erworben hat, [\[745 St.2 A\]](#) an den Schatz des Staates und seiner Schutzgötter abgeben, wenn er anders seinen guten Namen erhalten und sich vor Strafe bewahren will. Wenn aber jemand diesem Gesetze nicht Folge leistet, so soll es anzeigen wer da will und dafür die Hälfte zur Belohnung empfangen, der Schuldige überdies den Betrag des Überschusses noch einmal als Strafe bezahlen, die andere Hälfte aber an die Götter fallen. Das gesamte Besitztum aller aber, mit Ausnahme des ihnen durch das Los zugewiesenen, soll aufgezeichnet und diese Aufzeichnungen an einem öffentlichen Orte bei der Behörde, welcher das Gesetz die Überwachung dieser Verhältnisse übertragen hat, niedergelegt werden, um in allen Rechtsstreitigkeiten, soweit sie sich auf Geldangelegenheiten beziehen, [B] die Entscheidung recht leicht und klar zu machen.

Hiernächst werden wir verordnen, dass die Stadt möglichst in der Mitte des Landes liege und dass man unter allen vorhandenen Örtlichkeiten diejenige für sie auswähle, welche auch sonst alle Vorteile für sie darbietet, welche zu erkennen und anzugeben nichts Schwieriges ist. Sodann soll man zuerst die sogenannte Burg anlegen, indem man ein Heiligtum der Hestia, des Zeus und der Athene daselbst gründet und mit einer Ringmauer umgibt, und soll dann von hier aus die Stadt selbst und das ganze Land in ihre zwölf Teile zerlegen, denen dadurch ein gleicher Wert zu geben ist, dass man die von gutem Lande klein und die von schlechtem [C] größer macht. Dann teile man dieselben weiter in 5040 Grundstücke und wieder jedes derselben in zwei Teile und lasse stets zwei solcher Teile auf ein Los fallen, so dass ein solches stets sowohl etwas von dem näher als von dem ferner liegenden Acker in sich schließt, und zwar der zunächst an der Stadt gelegene Teil mit dem an den äußersten Landesgrenzen gelegenen zusammen ein solches bildet, und dann wieder der welcher von der Stadt aus der zweite mit dem welcher es von der Grenze aus ist, und immer so weiter. Dabei muss man aber dafür sorgen, dass man auch bei diesen Teilen das soeben Besprochene, nämlich die Schlechtigkeit [D] und Güte des Bodens, dadurch wieder ausgleicht, dass man sie größer oder kleiner macht. Sodann müssen aber auch die Männer in zwölf Abteilungen geteilt werden, nachdem man auch das übrige Vermögen aufgezeichnet und auch dessen möglichst gleiche Verteilung in die zwölf Teile angeordnet hat. Und alle diese zwölf Teile sollen hernach durch das Los unter zwölf Götter verteilt und jeder derselben dem Gotte, welchem er dabei zufällt geweiht und benannt werden, alle insgesamt aber Bezirke, Phylen heißen. Ferner auch die Stadt muss auf dieselbe Art in ihre zwölf Teile geteilt werden wie das übrige Land, [E] und darnach sind denn einem jeden auch zwei Wohnungen anzuweisen, die eine

nach der Mitte, die andere nach den Grenzen des Landes zu. Und damit möge denn die Anlage des Staates abgeschlossen sein.

Indessen müssen wir dabei jederzeit bedenken, dass alles bisher Entwickelte schwerlich je auf so günstige Bedingungen trifft dass alles dabei so ganz nach dem vorgezeichneten Entwurfe [\[746 St.2 A\]](#) geraten kann und sich Männer finden, die eines solchen Gemeindelebens überdrüssig werden, sich nicht mit dem Besitze eines festbestimmten und nur mäßigen Vermögens zufrieden geben und die angegebenen für jedermann feststehenden Vorschriften über Kinderzeugung, so wie die Entbehrung des Goldes, und alle andern Gebote welche der Gesetzgeber nach Maßgabe unserer bisherigen Erörterungen offenbar ihnen geben wird, ferner den Besitz eines Grundstücks in der Mitte und eines andern im Umkreise des Landes und einer Wohnung in der Mitte und einer im Umkreise der Stadt nicht gefallen lassen, so wie dies ihnen der Gesetzgeber vorgeschrieben hat, wobei es manchem vorkommen möchte, als ob Träume erzählt würden [B] oder ein Staat und seine Bürger gleichsam aus Wachs geformt werden sollte. Und allerdings sind dergleichen Einwände gar nicht so unrichtig, nur aber muss jeder dabei dies bei sich erwägen, dass der Gesetzgeber uns hierauf erwidern wird: Glaubet nur nicht, liebe Freunde, bei diesen euren Einwürfen, dass ich nicht selber schon daran gedacht habe, wie sich dergleichen mit einem gewissen Rechte mir entgegenhalten lässt, aber ich bin der Meinung, dass es bei allen Unternehmungen das Richtigste ist, wenn man sich ein Muster aufstellt, wie das Unternommene ausfallen soll, [C] und es diesem an der höchsten Schönheit und Wahrheit nicht fehlen lässt. Ist es dann unmöglich das eine oder das andere Stück desselben wirklich zur Ausführung zu bringen, so lässt man dieses eben fallen und führt es nicht aus, aber dasjenige, das unter dem Übrigen diesem am nächsten steht und seiner Natur nach am meisten mit dem, was sich auszuführen ziemt, verwandt ist, das muss man dann auf jede Weise ins Werk zu setzen suchen. Also lasse man auch den Gesetzgeber seinen Plan zu Ende führen, und erst wenn dies geschehen ist, dann untersuche man gemeinsam mit ihm was von seinen Ausführungen von Anwendbarkeit und was dagegen in der Gesetzgebung nicht durchführbar sei. [D] Denn auch selbst der Meister eines auch nur geringfügigen Werkes muss etwas in allen Stücken in sich selber Zusammenstimmendes liefern, wenn er überhaupt der Beachtung wert sein will.

Nachdem wir aber so den Beschluss gefasst haben, jene zwölf Hauptteile zu machen, müssen wir nunmehr uns auch daran wagen in Betracht zu ziehen, auf welche Art dieselben weiter zu teilen sind. Offenbar nun sind sie es in solche Teile, welche wiederum möglichst zahlreiche Unterteilungen haben, und weiter in die sonach in diesen enthaltenen und aus ihnen sich ergebenden bis zu den 5040 hin. Nach Maßgabe hiervon muss das Gesetz Phratrien, [E] Deme und Komen, so wie die Geschwader und Züge des Heeres, ferner auch Münzen und Maße für trockene wie für nasse Gegenstände anordnen, so dass dies alles in sich angemessen und mit einander übereinstimmend wird. Ja, man muss sich noch dazu auch nicht einmal davor scheuen, dass es den Anschein von Kleinlichkeit gewinnen möchte, wenn man den Bürgern vorschreibt, von allen Gerätschaften, welche sie in ihrem Besitze haben, keine ohne ein bestimmtes Maß zu lassen, und wenn man überhaupt es zu einem allgemeinen Grundsatz zu erheben sucht, [\[747 St.2 A\]](#) dass die Beobachtung der verschiedenen Teilbarkeit der Zahlen und ihrer mannigfachen Kombinationen, sowohl derer, die sie in sich selbst darbieten, als auch in Anwendung auf Längen und Tiefenbestimmungen und auf Töne und Bewegungen, mögen nun die letzteren in gerader Richtung nach oben oder unten oder im Kreise vor sich gehen, zu allem Möglichen nützlich ist. Mit Rücksicht auf diesen mannigfaltigen Nutzen muss daher der Gesetzgeber allen Bürgern gebieten, soweit es in ihren Kräften steht, nie die Beobachtung dieser Verhältnisse außer acht zu lassen, und kein einziger von den zur Jugendbildung gehörigen Zweigen des Wissens hat für Haus- und Staatsverwaltung sowie für alle möglichen Künste und Gewerbe [B] so große Bedeutung wie die Arithmetik. Sein wichtigster Nutzen aber ist der, dass es einen von Natur Schläfrigen und Ungelehrigen aufweckt und ihm Gelehrigkeit und Schärfe des Gedächtnisses und des Verstandes mitteilt, so dass er durch göttliche Kunst seiner Naturanlage zum Trotz fortschreitet. Jedoch wird aller Unterricht in ihr nur dann, wenn durch anderweitige Gesetze und Einrichtungen niedrige Gesinnung und Gewinnsucht aus den Seelen derer verbannt wird, denen

diese Fertigkeit in einem genügenden und nutzbringenden Grade beigebracht werden soll, zu einem empfehlenswerten und angemessenen Erziehungsmittel. Wo dies dagegen nicht der Fall ist, da wird er unvermerkt Verschmitztheit statt Weisheit zu Wege bringen, [C] wie man dies jetzt an den Ägyptern und Phönikiern und vielen andern Völkern in Folge der schlechten Beschaffenheit ihrer sonstigen Einrichtungen und der niedrigen Erwerbszweige, welche sie betreiben, wahrnehmen kann, sei es nun, dass dies ein vielleicht schlechter Gesetzgeber, der ihnen zuteilwurde, verschuldet hat, oder aber ein ungünstiges Geschick, das über sie hereinbrach, oder auch irgend eine andere Ursache dieser Art. Denn auch das, Megillos und Kleinias, dürfen wir nicht außer acht lassen, dass die Örtlichkeit eines Landes von großem Einfluss darauf ist bessere oder schlechtere Menschen hervorzubringen, und mit dieser Beobachtung darf die Gesetzgebung nicht in Widerspruch treten. Manche Orte sind nämlich in Betracht der mannigfachen Winde und [D] der Sonnenwärme von ungewöhnlicher und verhängnisvoller Eigenart, andere in Rücksicht des Wassers, noch andere auch in Bezug auf jene unsere Nahrung aus den Gewächsen der Erde, indem sie nicht nur für den Körper teils heilsamere, teils schädlichere hervorbringen, sondern auch eine solche, welche nicht weniger auch auf die Seelen einen besseren oder schlimmeren Einfluss auszuüben vermag. In dieser Hinsicht heben sich diejenigen Orte des Landes vor allen anderen hervor, welche ein göttlicher Hauch durchweht und die den Dämonen als ihr Anteil zufallen, denn davon hängt es ab, ob Götter und Dämonen die jedesmal sich Niederlassenden gnädig oder ungnädig aufnehmen. Dies alles also muss der verständige Gesetzgeber wohl beachten, soweit es überhaupt für einen Menschen möglich ist dergleichen zu erforschen, [E] bevor er seine Gesetze zu entwerfen unternimmt. und dies muss mithin auch von dir, lieber Kleinias, geschehen, auf dies alles wirst du zuerst deine Aufmerksamkeit zu richten haben, da du eine Pflanzstadt anlegen willst.

KLEINIAS: Gewiss, athenischer Gastfreund, du hast durchaus wohl gesprochen und ich werde nach deinen Worten zu handeln haben.

SECHSTES BUCH

[\[751 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Nächst allem dem bisher Besprochenen werden jetzt wohl die Obrigkeiten für den Staat von dir einzusetzen sein.

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Folgende zwei Hauptstücke gehören zur Begründung einer geordneten Staatsverfassung: erstens die Verfügungen über die obrigkeitlichen Ämter und darüber wer sie bekleiden soll, nämlich über ihre Zahl und die Art ihrer Besetzung, und zweitens hat man sodann den einzelnen dieser Behörden die Handhabung der Gesetze zu übertragen und zu bestimmen welche und welcherlei und wie viele dem Wirkungskreise einer [B] jeden zukommen sollen. Ehe wir nun aber zur Wahl schreiten, lasst uns noch ein wenig inne halten und vorher eine Bemerkung machen die notwendig in Betreff ihrer ausgesprochen werden muss.

KLEINIAS: Nun, und welche?

DER ATHENER: Folgende. Einem jeden ist wohl so viel klar, dass ein so wichtiges Ding die Gesetzgebung auch ist, dennoch einem wohl eingerichteten Staate aus seinen guten Gesetzen nicht nur kein Nutzen erwachsen würde, wenn er ungeschickte Behörden zu ihrer Handhabung bestellen wollte, und dass er sich nicht bloß dadurch dem allgemeinen Gelächter [C] preisgeben, sondern dass auch wohl selbst die größten Schäden und Nachteile in einem solchen Falle aus guten Gesetzen für einen Staat entspringen würden.

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Lasse uns denn beachten, Freund, dass gerade dir bei der Verfassung und dem Staate die du jetzt begründen sollst eben diese Schwierigkeit entgegentritt. Denn du siehst ein, dass zuerst die, welche auf dem richtigen Wege zu obrigkeitlicher Wirksamkeit gelangen sollen, nicht bloß hinsichtlich ihres eigenen Lebenswandels von Kindheit auf bis zur Zeit der Wahl, sondern auch hinsichtlich der Unbescholtenheit ihres Geschlechts [D] einer genügenden Prüfung sich unterzogen haben, und dass sodann auch diejenigen, welche die Wahl vornehmen sollen, in den vom Gesetze vorgeschriebenen Sitten richtig auferzogen sein müssen, um dadurch in den Stand gesetzt zu werden eine richtige Entscheidung darüber zu fällen, wer würdig ist bei der Wahl verschmäht oder angenommen, gewählt oder nicht gewählt zu werden. Und wie werden daher Leute, die eben erst zusammengetreten sind, die einander noch nicht kennen und noch nicht die erforderliche Erziehung gehabt haben, je auf eine untadelhafte Weise die Behörden zu wählen im Stande sein?

KLEINIAS: Sie werden es schwerlich jemals.

DER ATHENER: Allein mitten im Kampf, sagt man, gilt keine Ausflucht mehr, und danach müssen denn auch wir beide handeln, da du [E] deinerseits, wie du sagst, mit noch neun Anderen bereitwillig vom Volke der Kreter den Auftrag übernommen hast diese neue Kolonie zu gründen und [\[752 St.2 A\]](#) ich meinerseits versprochen habe dir durch diese unsere gegenwärtige Unterhaltung darin behilflich zu sein, und da werde ich doch wohl die begonnene Ausführung mit meinem Willen nicht ohne Kopf lassen, denn ließe ich sie ohne solchen umherlaufen, so würde sie jedermann schlecht gestaltet erscheinen.

KLEINIAS: Vortrefflich gesprochen, mein Freund!

DER ATHENER: Nicht allein gesprochen, sondern ich werde auch nach Kräften so handeln.

KLEINIAS: Recht so, wie wir sprechen, so wollen wir auch handeln.

DER ATHENER: So soll es geschehen, so Gott will und wir das Alter noch so weit zu überwinden vermögen.

KLEINIAS: Nun, dass Gott will, dürfen wir wohl hoffen.

[B] DER ATHENER: Gewiss dürfen wir es, und indem wir uns daher seiner Führung überlassen, lasse uns auch dies bemerken.

KLEINIAS: Nun was?

DER ATHENER: Wie tapfer und unbedenklich wir sind, wenn wir unter den vorliegenden Umständen unseren neuen Staat zu gründen im Begriffe stehen.

KLEINIAS: Was hast du denn so recht eigentlich bei dieser deiner Bemerkung im Auge?

DER ATHENER: Dass wir jetzt ganz getrost und zuversichtlich unerfahrenen Leuten Gesetze geben, unbekümmert darum, wie sie dieselben wohl aufnehmen werden. So viel ist aber doch, lieber Kleinias, wohl jedermann klar, und auch dem, der nicht sonderliche Einsicht hat, dass sie anfänglich keins derselben leicht annehmen werden. Wir müssten vielmehr etwa so lange Zeit warten [C] bis die Jugend diese Gesetze gekostet hat und mit ihnen auferzogen und hinlänglich an sie gewöhnt ist und dieselbe dann mit der gesamten Bürgerschaft an der Wahl der Behörden Teil nimmt, ist. Gelingt es uns indessen, unsere Pläne zu verwirklichen und die richtigen Mittel und Wege hierzu zu finden, so hege ich für meinen Teil die größte Zuversicht, dass der Staat sodann auf Grund einer solchen Erziehung auch für die weitere Folge Bestand gewinnen wird.

KLEINIAS: Das lässt sich freilich mit Grund erwarten.

DER ATHENER: So lasse uns denn zusehen, ob wir etwa in Folgendem einen geeigneten [D] Weg hierzu gefunden haben. Ich meine, lieber Kleinias, dass die Knosier vor allen anderen Kretern nicht bloß sich leicht und lediglich nur um ihr Gewissen zu beschwichtigen, von ihren Pflichten gegen diese neu zu gründende Pflanzstadt abmachen dürfen, sondern mit allen Kräften darauf hinarbeiten müssen, dass die obrigkeitlichen Ämter das erste Mal mit den sichersten und besten Leuten besetzt werden. Hinsichtlich der späteren nun ist das eine leichtere Arbeit, aber auf

die Wahl der ersten Gesetzesverweser müssen wir ganz notwendigerweise alle mögliche Sorgfalt verwenden.

KLEINIAS: Was für Mittel und Wege aber können wir [E] hierzu finden?

DER ATHENER: Folgende. Ich behaupte, ihr Söhne der Kreter, die Knosier müssen in Anbetracht dessen, dass sie vor den meisten Städten Kretas den Vorrang haben gemeinschaftlich mit denen, welche in diese Kolonie eintreten, teils aus ihrer Mitte teils aus den Letzteren im Ganzen siebenunddreißig Männer auswählen, und zwar neunzehn aus den Kolonisten und achtzehn aus [\[753 St.2 A\]](#) Knossos. Diese achtzehn nun sollen die Knosier deinem Staate abtreten und dich selbst zu einem von ihnen und zum Bürger dieser Pflanzstadt machen, sei es, dass ihr euch dazu überreden lässt, sei es durch Anwendung eines mäßigen Zwanges.

KLEINIAS: Warum wollt denn nicht auch ihr, du und Megillos, mit uns teilhaben an diesem Staate?

DER ATHENER: Hohe Gedanken, lieber Kleinias, hegt Athen, hohe auch Sparta, und beide sind weit abgelegen. Für dich dagegen schickt sich alles so wie geschaffen für dich, und ebenso auch für die übrigen siebzehn.

So [B] viel also darüber, was am Zweckmäßigsten unter den gegenwärtigen Verhältnissen erfolgen dürfte, im Fortgange der Zeit aber mag beim Fortbestande des Staates die Wahl etwa folgendermaßen vor sich gehen. Anteil an ihr sollen alle haben, welche zu Ross oder zu Fuß im Heere dienen oder aber, so lange es ihnen ihr Alter und ihre Kräfte erlaubten, am Kriegsdienste Teil genommen haben. Die Wahl aber soll in dem Tempel abgehalten werden, welchem der Staat die höchste Ehre zollt, und es soll ein jeder auf dem Altare des Gottes [C] ein Täfelchen niederlegen, auf welchem er den Namen seines Vaters, Bezirk (Phyle) und Gau (Demos) aufgezeichnet und seinen eigenen Namen mit denselben näheren Bezeichnungen daruntergeschrieben hat. Sodann aber soll einem jeden, wer da will, gestattet sein, diejenigen von diesen Täfelchen, gegen deren Aufschriften er Einwendungen zu machen hat, wegzunehmen und mindestens dreißig Tage auf dem Markte auszustellen. Die Täfelchen aber, welche auf die Namen derjenigen Dreihundert lauten, welche die meisten Stimmen erhalten haben, sollen von den Behörden der ganzen Bürgerschaft zur Ansicht vorgelegt werden, und aus dieser Zahl soll dann gleichermaßen jeder Bürger wiederum denjenigen wählen, welcher ihm gefällt, und diejenigen Hundert, [D] welche bei dieser zweiten Wahl die meisten Stimmen erhalten haben sollen wiederum zur allgemeinen Kunde gebracht werden. Und zum dritten Mal soll endlich aus diesen Hundert jeder der will, den, welchen er will, erwählen, indem er dabei zwischen zerstückelten Opfertieren einhergeht, und die Siebenunddreißig, welche dabei die meisten Stimmen bekommen haben, sollen für gewählt gelten und als die Mitglieder dieser Behörde eingeführt werden.

Wer sollen nun aber, Kleinias und Megillos, diejenigen sein, welche für dies alles, für Wahl und Prüfung rücksichtlich der Behörden die nötige Anordnung treffen? Sehen wir nämlich nicht ein, dass es in einem solchen eben erst gegründeten Staatsverband solcher Leute bedarf, [E] welche eben bei dem Nochnichtvorhandensein jeglicher Behörden erforderlich sind? Gewiss bedarf es ihrer so oder so, und zwar dürfen es nicht schlechte, sondern möglichst tüchtige Leute sein. Denn den Anfang pflegt man ja überall für das halbe Werk zu erklären, und etwas gut angefangen zu haben preisen wir alle jederzeit. Im vorliegenden Falle aber ist meines Erachtens ein guter Anfang mehr als die Hälfte, und niemand vermag es genügend zu preisen [\[754 St.2 A\]](#) wenn er glücklich gelingt.

KLEINIAS: Du hast ganz Recht.

DER ATHENER: Wohlan denn, da wir dies einsehen, so wollen wir diesen Punkt nicht unbesprochen vorüberlassen, vielmehr für unser Teil uns klar machen, auf welche Weise dieser Anfang vonstattengehen muss. Ich nun wüsste zur Zeit keine andere Weise anzugeben, die ebenso nützlich wie durch die Notwendigkeit geboten wäre, als nur eine einzige.

KLEINIAS: Und welche ist dies?

DER ATHENER: Ich meine, der Staat welchen wir gründen wollen hat, so zu sagen, zum Vater und zur Mutter keinen andern als den welcher ihn angelegt hat. Zwar weiß ich wohl, dass viele Pflanzstädte mit ihren [B] Mutterstädten oftmals in Uneinigkeit geraten sind und auch ferner geraten werden, indessen die unsere ist in diesem Augenblicke noch erst gleichsam ein Kind, das, wenn es auch dereinst mit seinen Erzeugern zerfallen sollte, doch jetzt in der Hilflosigkeit des Kindesalters noch sie liebt und von ihnen geliebt wird und stets zu seinen nächsten Verwandten seine Zuflucht nimmt und bei ihnen allein den ihm unentbehrlichen Schutz findet. Ein solches, findet also jetzt seitens der Knosier zu diesem neuen Staate in Bezug auf ihre Vorsorge für denselben uns seitens des neuen Staates zu den Knosiern in Wirklichkeit statt. Und eben deshalb sage ich denn nochmals, denn etwas [C] Richtiges kann man ohne Schaden zweimal sagen, die Knosier müssen sich dieser ganzen Sache gemeinschaftlich annehmen, und aus denen, welche in die Kolonie eintreten die Ältesten und möglichst die Besten, und zwar nicht weniger als hundert an der Zahl auswählen, und aus ihrer eigenen Mitte müssen dann noch hundert andere hinzukommen und auch diese Letzteren, meine ich, sich mit in den neuen Staat begeben und mit jenen Ersteren dafür Sorge tragen, dass die Behörden den Gesetzen gemäß eingesetzt werden und nach der Wahl sich noch erst der Prüfung zu unterziehen haben. Nachdem dies aber geschehen ist, mögen die Knosier für Knossos sorgen und der neue Staat selbst [D] zusehen wie er sein Heil und seine Wohlfahrt erhalten möge.

Die Behörde der Siebenunddreißig nun aber soll für jetzt wie für alle Folgezeit zu folgenden Geschäften von uns eingesetzt sein. Fürs Erste sollen sie über die Aufrechterhaltung der Gesetze wachen, fürs Zweite das Verzeichnis in Verwahrung haben, für welches ein jeder die Summe seines Vermögens der Behörde anzugeben hat, mit Ausnahme von vier Minen für den, welcher die Schatzung der ersten, von drei für den, welcher die der zweiten, von zwei für den, welcher die der dritten, und von einer für den, welcher die der vierten Klasse hat. Wenn es aber zu Tage kommt, dass jemand etwas außer dem in diesem Verzeichnis Aufgeführten besitzt, [E] so soll dies alles für die Staatskasse eingezogen und überdies soll ihm noch der Prozess gemacht werden, wenn jemand ihn gerichtlich verfolgen will, ein Prozess welcher ihm nicht Ehre und guten Namen, sondern Schande bringen wird, wenn er so um des Gewinnes willen die Gesetze verachtet zu haben überführt wird. Nämlich die Anklage auf schimpflichen Gewinn mag gegen ihn, wer da Lust hat, vor dem Gesetzesverweser erheben und verfolgen, und wenn er dann für schuldig erklärt wird, so soll er keinen Anteil mehr am Gemeindegut haben und leer ausgehen wenn irgend eine Verteilung unter die Bürger vorgenommen wird, und nur sein Grundstück soll [\[755 St.2 A\]](#) ihm verbleiben, und dies über ihn ausgesprochene Urteil soll öffentlich zur Schau gestellt werden so lange er lebt, und wo jedermann, der Lust hat, es lesen kann. Nicht länger aber als zwanzig Jahre soll ein Gesetzesverweser sein Amt bekleiden und nicht vor seinem fünfzigsten Jahre zu demselben wahlfähig sein, und ist er erst in seinem sechzigsten Jahre in dasselbe gelangt, so soll er es nur zehn Jahre verwalten und überhaupt, so bald einer das siebzigste Lebensjahr überschritten hat, darf er nicht mehr daran denken als Mitglied dieser Behörde noch eine so wichtige Würde zu bekleiden.

Bei diesen drei Anordnungen in Betreff der Gesetzesverweser lassen wir es für jetzt [B] bewenden. In der weitem Darlegung der Gesetze aber wird ein jedes derselben diesen Männern vorschreiben, auf was sie außer dem eben Angegebenen noch ihre Sorge zu richten haben. Jetzt aber wollen wir auch die Wahl der übrigen Behörden der Reihe nach durchgehen.

Hiernächst nun ist offenbar die von Oberfeldherrn, den Strategen erforderlich und sodann die ihrer Unterbefehlshaber, der Hipparchen, den Reiterobersten, die der Phylarchen, den Befehlshabern der Reiterphylen, und der Führer von den Phylen des Fußvolks, für welche eben der Name wirklich am besten passen dürfte, welchen man ihnen gewöhnlich gibt, der der Taxiarchen, [C] der Reihenfürher. Zu Oberfeldherrn nun sollen die Gesetzesverweser Leute vorschlagen, welche aus diesem Staate selbst gebürtig sind, das Recht unter den vorgeschlagenen zu wählen aber sollen alle diejenigen haben, welche im waffenfähigem Alter Kriegsdienste geleistet haben, so wie alle diejenigen, welche sie noch leisten. Wenn aber jemandem einer von den Nichtvorgeschlagenen geeigneter erscheint als einer von den Vorgeschlagenen, so soll

derselbe den Letzteren so gut wie den Ersteren, den er an seine Stelle zu setzen wünscht, namhaft machen und dann unter eidlicher Bekräftigung seiner Überzeugung eben diesen in Gegenvorschlag bringen, und wer dann von beiden bei der Abstimmung durch Aufheben der Hände durchgeht, soll mit [D] zur Wahl kommen. Die Drei aber, für welche die meisten Hände erhoben werden, sollen Oberfeldherrn und Verwalter des Kriegswesens sein, nachdem sie ebenso wie die Gesetzesverweser einer Prüfung unterzogen worden sind. Diese ernannten Strategen aber sollen sodann selber ihre zwölf Taxiarchen, einen für jede Phyle, vorschlagen und zwar soll ein eben solcher Gegenvorschlag wie bei ihrer eigenen Wahl auch bei der dieser Taxiarchen erlaubt sein und die Abstimmung durch Händeaufheben und überhaupt die Wahlentscheidung ebenso vor sich gehen. Und zwar sollen dies erste Mal, da noch keine Prytanen und kein Rat gewählt sind, [E] die Gesetzesverweser diese Wahlversammlung auf einen Platz zusammenberufen, welcher am heiligsten und am geeignetsten dazu ist, gesondert die Schwerebewaffneten, gesondert die Reiter, und als eine dritte Abteilung für sich alle diejenigen aufstellen, welche noch sonst im Kriege Dienste tun. Und über die Strategen sollen alle abstimmen, ihre Taxiarchen aber [\[756 St.2 A\]](#) sollen diesen nur die Schildträger, und ebenso die ganze Reiterei ihre Phylarchen wählen, was aber die Führer der Leichtbewaffneten, Bogenschützen und aller sonstigen Waffengattungen anlangt, so mögen die Strategen diese sich selber bestimmen. Und so dürfte denn nur noch die Einsetzung der Hipparchen für uns festzustellen übrig sein. Diese sollen von eben denen, von welchen auch die Strategen selber in Vorschlag gebracht werden, und auch mit Wahl und Gegenvorschlag soll es ebenso wie bei den Strategen gehalten werden, nur aber soll über sie bloß die Reiterei abstimmen und das Fußvolk bloß Zuschauer dabei sein, und diejenigen Zwei, für welche sich die meisten Hände erheben, sollen Anführer der gesamten Reiterei sein. Bleibt die Entscheidung [B] zweifelhaft, so soll bis zu zweimal von neuem abgestimmt werden, hegt dagegen jemand auch bei der dritten Abstimmung noch Zweifel, so sollen diejenigen entscheiden, welche jedesmal die Wahl zu leiten hatten.

Der Rat soll aus dreißigmal zwölf Personen bestehen, denn die Zahl dreihundertundsechzig ist für die zu machenden Abteilungen höchst bequem. Man teile sie zuerst durch vier, so gibt dies neunzig, und neunzig Ratsmitglieder wähle man aus jeder Schatzungsklasse. Zuerst nun muss die ganze Bürgerschaft die aus der ersten Klasse zu wählen verpflichtet sein, und wer dieser seiner Pflicht nicht nachkommt soll einer festzusetzenden [C] Strafe verfallen. Die Gewählten sind dann sofort aufzuzeichnen. Am folgenden Tage soll die Wahl aus der zweiten Klasse auf dieselbe Weise wie am vorhergehenden stattfinden, am dritten aber die aus der dritten Klasse, zu welcher gleichfalls alle Bürger ohne Ausnahme berechtigt, jedoch nur die der drei Klassen verpflichtet sind, während jeder aus der vierten und niedrigsten Klasse, der sich bei der Wahl nicht beteiligen will, dies ungestraft unterlassen darf, am vierten Tage endlich soll die ganze Gemeinde aus der vierten und niedrigsten Klasse wählen, so jedoch, dass Bürger der vierten und dritten Klasse, welche ihr Wahlrecht nicht ausüben wollen, deshalb nicht in Strafe verfallen, wogegen [D] ein Bürger aus der zweiten und ersten Klasse in einem solchen Falle Buße bezahlen muss, und zwar der Erstere die dreifache, der Letztere aber die vierfache Buße des ersten Tages. Am fünften Tage aber sollen die Behörden das Verzeichnis aller Vorgeschlagenen der ganzen Bürgerschaft zur Einsicht vorlegen und aus ihrer Zahl dann jeder Bürger die Wahl treffen oder aber mit der Strafe des ersten Tages belegt werden, und nachdem so hunderundachtzig Personen aus jeder Schatzungsklasse erwählt sind, soll die Hälfte derselben durch das Los ausgeschieden, die andere Hälfte aber nach bestandener Prüfung auf ein Jahr als Mitglieder des Rates eingeführt werden.

Eine Wahl, welche so vor sich geht, wird die Mitte halten [E] zwischen monarchischer und demokratischer Einrichtung, zwischen denen eben eine Verfassung immer die Mitte halten muss, denn Diener und Herren werden schwerlich [\[757 St.2 A\]](#) jemals Freunde werden und eben so wenig schlechte und tüchtige Männer in gleichen Ehren und Würden, weil die gleichen Dinge ungleich werden wenn sie an ungleiche Leute kommen und somit das richtige Maßverhältnis aufhört, und durch jene beiden Verfassungen müssen daher die Staaten voll Aufruhr werden. Denn ein altes und wahres Sprichwort drückt sich zwar sehr richtig und treffend dahin aus, dass Gleich und Gleich sich gern gesellt, aber was für eine Gleichheit es ist, die dies zu bewirken

vermag, das ist großer Unklarheit unterworfen und bringt daher auch große Verwirrung bei uns zu Wege. Es gibt nämlich zwei Arten von Gleichheit, welche zwar nur einen [B] Namen führen, aber doch in Wahrheit in vielen Dingen einander beinahe geradezu entgegengesetzt sind, und die eine kann jeder Staat und jeder Gesetzgeber leicht in die Besetzung der Ehrenstellen einführen, nämlich die Gleichheit nach Maß, Zahl und Gewicht, indem er sie durch Anwendung des Loses bei der Verteilung herstellt, die eigentlichste und beste Gleichheit dagegen ist nicht mehr so leicht für jedermann zu erkennen, denn Zeus hat über sie das Urteil und die Entscheidung, und den Menschen ist allzeit nur wenig von ihr verliehen, so viel aber nur immer Staaten oder [C] Privatleuten von ihr zu Teil geworden ist, das bringt nur Gutes zu Wege. Sie nämlich ist es, die dem Größeren mehr und dem Kleineren weniger zuteilt und ihre Gaben im rechten Verhältnis zu der Natur des jedesmal zu Begabenden verleiht. Und demgemäß verteilt sie denn auch die Ehrenstellen nach Verhältnis, indem sie denen, welche reicher an Tugend sind auch reichere Ehren erweist, und denen, welche sich dagegen an Tugend und Bildung umgekehrt verhalten das ihnen hiernach Gebührende zukommen lässt. Und das Recht und die Gerechtigkeit, welche eben hierin besteht, sind doch wohl eben auch unsere eigentliche Staatsklugheit, und eben nach ihnen müssen wir auch jetzt bei der Gründung unseres jetzt im Entstehen begriffenen Staates hinstreben und diese Gleichheit bei derselben vor Augen haben, und ebenso muss, [D] wer sonst einmal einen neuen Staat begründet, eben dies Ziel bei seiner Gesetzgebung seinem Blicke vorschweben lassen, nicht die Herrschaft eines oder mehrerer Tyrannen oder des ganzen Volkes, sondern vielmehr die des Rechts, welches, wie gesagt, eben darin besteht, dass ungleichen Leuten dasjenige verliehen werde was der Natur eines jeden gleichkommt und entspricht. Indessen ist es notwendig, dass der gesamte Staat auch von jener anderen, ebenfalls so genannten Gleichheit zuweilen Gebrauch mache, wenn er sich vor Aufruhr [E] in allen seinen Teilen sicherstellen will. Denn Billigkeit und Gnade sind ein Abbruch vom Vollkommenen und Genauen und ihre Anwendung ein Verlassen des strengen Rechts, und so ist es notwendig, die Gleichheit des Loses ebenfalls anzuwenden, um die Unzufriedenheit der Menge nicht rege zu machen, und Gott und das gute Glück anzuflehen, dass sie das Los so ausfallen lassen mögen wie es am gerechtesten ist. So muss man denn also beide Arten von Gleichheit in Anwendung bringen, [\[758 St.2 A\]](#) aber nur in möglichst wenigen Fällen diejenige von ihnen welche vom Glücke abhängt.

Diese Voraussetzungen, Freunde, sind für einen Staat unerlässlich, welcher bei Bestand bleiben will. Gleichwie aber ein Schiff, welches auf hoher See fährt, eine beständige Wache bei Tage und bei Nacht vonnöten hat, gleichermaßen müssen auch in einem Staate, der im Wogendrange umgetrieben wird und somit Gefahr läuft mannigfachen Anschlägen zu erliegen, obrigkeitliche Personen vom Tage bis zur Nacht und wieder von der Nacht bis zum Tage hin in der Bewachung einander ablösen und [B] unaufhörlich diese Wacht einander übergeben und voneinander empfangen. Die Gesamtheit des Rats nun aber würde nicht im Stande sein diese Aufgabe mit Schnelligkeit zu verrichten, und es wird deshalb nötig sein die Mehrzahl der Ratsmitglieder die längste Zeit hindurch bei ihren Privatgeschäften verbleiben und ihr Hauswesen ordnen zu lassen, dagegen sie alle für die zwölf Monate in zwölf Abteilungen zu teilen und jede derselben für einen Monat zu Wächtern zu machen, dergestalt dass sie jeden, der aus der Fremde so wie aus dem Staate [C] selber herkommt, in Empfang zu nehmen stets bereit ist, sei es, dass derselbe einen Bericht abzustatten oder umgekehrt eine Anfrage zu stellen hat in Bezug auf dergleichen Dinge wie sie ein Staat einem anderen zu antworten oder auf seine Anfrage als Antwort von ihm entgegenzunehmen hat, und dergestalt ferner, dass sie ein wachsames Auge auf die mancherlei Neuerungen hat, wie sie wohl im Staate vorzukommen pflegen, und wo möglich dafür Sorge trägt, dass sie gar nicht vorkommen und, wenn dies doch der Fall ist, der Staat es möglichst schnell gewahr werde und zu den nötigen Heilmitteln greife. Daher muss denn auch dieser Vorstand des Staates [D] die Vollmacht haben stets die Volksversammlungen zu berufen und sie wieder zu entlassen, und zwar sowohl die regelmäßig festgesetzten als auch diejenigen, welche ein unerwarteter Vorfall im Staate nötig macht. Alle diese Geschäfte hat also jedesmal ein zwölfter Teil des Rats einen Monat lang zu verwalten und sodann die elf übrigen Teile des Jahres

in Muße zu leben, und zwar soll es diese seine Bewachung des Staates stets in Gemeinschaft mit den übrigen Behörden ausüben.

Für die Stadt selbst nun dürften diese Anordnungen hinreichen. Welche Sorge und Ordnung wird nun aber für das ganze übrige Land erforderlich sein? Werden nicht, sobald die ganze Stadt und das gesamte Land in zwölf Teile geteilt ist, [E] für die Stadt selbst über die Straßen und Wohnungen, die Gebäude der Häfen, den Markt und die Brunnen und so auch über die heiligen Bezirke, Tempel und alles der Art Aufseher bestellt werden müssen?

KLEINIAS: Versteht sich.

DER ATHENER: So sagen wir denn, [\[759 St.2 A\]](#) den Tempeln müssen Tempelaufseher, Priester und Priesterinnen ernannt werden. Für die Straßen und Gebäude aber und für die Aufrechterhaltung der Ordnung in Bezug auf sie im Umkreise der Stadt selbst so wie in den Vorstädten, so dass ihnen weder von Menschen noch Vieh Schaden geschieht und der öffentliche Anstand gewahrt wird, müssen dreierlei Behörden gewählt werden, nämlich unmittelbar für das eben Genannte die Stadtaufseher, für die Ordnung des Marktes aber die Marktaufseher, [B] und für die der Heiligtümer Priester, und zwar soll man, wenn diese oder Priesterinnen im erblichen Besitze von Priestertümern sind, sie nicht aus demselben verdrängen, wenn aber, wie dies bei Leuten welche sich erst neu ansiedeln wahrscheinlich der Fall sein wird, dergleichen keinem, oder nur einigen wenigen zustehen sollte, so muss man, soweit dies eben nicht der Fall ist, Priester und Priesterinnen zu Tempelaufsehern für die Gottheiten bestellen. Von allen diesen nun müssen die einen durch Wahl, die andern durch das Los besetzt werden, indem man dabei überall in Stadt und Land [C] nicht bloß einen Gau, sondern mit ihm auch die Genossen aller anderen Gaue zusammentreten lässt, um sie so alle enger mit einander zu befreunden und die möglichste Eintracht unter ihnen hervorzurufen. Was nun zunächst die Ernennung der Priester anlangt, so muss man es hier der Gottheit überlassen, dass das geschehe was ihr genehm ist, und somit die Entscheidung dem Lose und der göttlichen Fügung anheimgeben, wohl aber den, auf welchen das Los fällt, in jedem Falle einer Prüfung unterwerfen, die fürs Erste dahin geht, dass er ohne Leibesschaden und von ehelicher Geburt sei, und sodann dahin, dass er aus Familien von möglichst unbeflecktem Namen herstamme und dass er selber [D] frei von Blutschuld und von allen anderen Freveln gegen das göttliche Recht sei und auch sein Vater und seine Mutter auf gleiche Weise gelebt haben. Die Gesetze über das gesamte Religionswesen aber müssen von Delphi geholt und Ausleger derselben bestellt werden, um nach ihrer Entscheidung zu verfahren. Ein Jahr und nicht länger soll man irgend ein Priestertum verwalten, und kein Alter unter sechzig Jahren gestehen wir dem zu, welcher nach den heiligen Satzungen dem Gottesdienste würdig vorstehen soll, und ein gleiches Gesetz soll auch hinsichtlich der Priesterinnen gelten. Zu Auslegern aber sollen dreimal je vier Phylen [E] je vier Bürger sämtlich aus ihrer Mitte durch Wahl in Vorschlag bringen, und zwar so, dass die drei, welche die meisten Stimmen bekommen haben, für erwählt gelten, die neun anderen aber soll man nach vorher mit ihnen angestellter Prüfung nach Delphi senden und dort erst den Gott aus je drei einen auswählen lassen. Hinsichtlich der mit diesen Auslegern vorzunehmenden Prüfung und hinsichtlich ihres Alters aber soll dasselbe gelten wie bei den Priestern, jedoch sollen sie ihr Amt lebenslänglich bekleiden, und für den Ausgeschiedenen sollen die vier Phylen, aus deren Mitte er hervorgegangen ist, eine Nachwahl anstellen. Ferner müssen bei jedem Heiligtume eigene Schatzmeister der Tempelgelder angestellt werden, welche zugleich die Aufsicht über die heiligen Bezirke und die Verwaltung ihres Ertrages und Sorge für die Verpachtung derselben haben, [\[760 St.2 A\]](#) und zwar aus den höchsten Schatzungsklassen, drei für die größten, zwei für die kleineren, und für die bescheidensten einer. Die Wahl und Prüfung derselben aber soll ebenso vor sich gehen wie die der Oberfeldherrn. Und so möge denn die Verwaltung des Religionswesens sich also gestalten.

Ohne Aufsicht nun aber soll, soweit es möglich ist, nichts bleiben, und so soll denn dieselbe für die Stadt den Strategen, Taxiarchen, Hipparchen, Prytanen, den Stadt- und Marktaufsehern übertragen werden, sobald [B] diese Ämter in gehöriger Ordnung von uns besetzt sind. Die Aufsicht über das ganze übrige Land aber soll in folgender Weise ausgeübt werden. Wir haben

dasselbe je in zwölf möglichst gleiche Teile teilen lassen, und jeder Phyle werde nun einer dieser Teile zugewiesen und jede gebe dann fünf Männer, welche Landaufseher oder Wachtbefehlshaber heißen mögen, her. Jeder von diesen fünf möge sich aus seiner Phyle unter den jungen Männern zwölf auswählen, von denen keiner unter fünfundzwanzig und keiner über dreißig Jahre sein darf, und diesen sollen die Teile des Landes durch das Los überwiesen werden, so dass ein jeder einen derselben für einen Monat unter seine Obhut bekommt, [C] damit alle zu einer vollständigen und genauen Kenntnis des ganzen Landes gelangen. Zwei Jahre lang soll das Amt dieser Wachten und ihrer Befehlshaber dauern. Welchen Teil des Landes aber auch ein jeder aus dieser Wachtmannschaft zuerst durchs Los zugewiesen erhält, es müssen die Befehlshaber ihn stets nach Ablauf eines Monats, wo alle ihren Platz wechseln, in den zunächst gelegenen Landesteil nach der Rechten zu führen, bis er allmählich den ganzen Kreis umschrieben hat, unter der Richtung nach rechts aber verstehe ich die gegen Morgen. Ist so ein Jahr abgelaufen, so sollen im zweiten die dormaligen Führer, damit möglichst viele aus der Mannschaft nicht bloß Kenntnis von dem Zustande des Landes in einer Jahreszeit, sondern [D] außer der Kenntnis des Landes auch die der zu jeder Jahreszeit in jedem Teile des Landes eintretenden Zustände gewinnen, sie diesmal bei dem Wechsel ihrer Posten nach der Linken herumführen, bis sie dies zweite Jahr vollends durchgemacht hat. Im dritten Jahre aber sollen je fünf neue Landaufseher und Wachtbefehlshaber für die zwölf Landesteile erwählt werden.

An jedem Ort wo sie sich aufhalten, haben sie nun ihre Sorge auf Folgendes zu richten: erstens dass das Land möglichst wohl befestigt gegen die Feinde sei, und zu diesem Zwecke sollen sie in allen Teilen des Landes, wo es dessen bedarf, [E] Vertiefungen machen, Gräben ziehen und Wälle errichten lassen, um so nach Möglichkeit diejenigen abzuwehren, welche Land und Gut zu verheeren kommen, und zu diesem Zweck sollen ihnen das Zugvieh und die Bediensteten [\[761 St.2 A\]](#) an jedem Orte zu Gebote stehen, um so durch diese unter ihrer Aufsicht auszuführen, doch sollen sie möglichst diejenigen unter den Bediensteten auswählen, welche gerade nicht mit häuslichen Arbeiten beschäftigt sind. So soll man den Feinden alles möglichst unzugänglich machen, den Freunden aber alles möglichst zugänglich sowohl für Menschen als für Zugvieh und Herden, indem man teils für möglichst gebahnte Wege und teils dafür sorgt, dass das Regenwasser dem Lande keinen Schaden zufüge, sondern vielmehr bei seinem Herabbrinnen von den Höhen in die tiefen Bergtäler ihm Nutzen gewähre, indem man die Ausflüsse mit Dämmen einengt und Gräben bei ihnen zieht, damit diese das Wasser aufnehmen und gleichsam [B] einsaugen und so in allen in der Tiefe gelegenen Äckern und Ländereien Quellen und Bäche erzeugen und die trockensten Gegenden reichlich mit gesundem Wasser versehen. Und das fließende Wasser andererseits, mögen es Bäche oder Quellen sein, sollen die Landaufseher mit Pflanzungen und Gebäuden zur Ausschmückung und Verschönerung umgeben, durch Kanäle zusammenleiten und so alle Teile des Landes damit versehen, und wenn etwa irgend ein Hain oder Tempelbezirk in der Nähe geweiht ist, da sollen sie durch Wasserleitungen, welche für alle Jahreszeiten ausreichend sind, das Wasser ihnen zuführen und so mit ihm die Heiligtümer der Götter zieren. Überall an dergleichen Orten [C] sollen die Jünglinge sowohl für Junge, wie für sich selber, Gymnastikplätze, als auch für die Greise die diesen nötigen warmen Bäder anlegen und reichen Vorrat von trockenem Brennholz zu demselben herbeischaffen, auf dass diese die Erkrankten heilen und den von Feldarbeiten angegriffenen Leibern eine Pflege gewähren, welche ihnen weit besser bekommt als die eines hilflosen Arztes.

Diese und andere dergleichen Werke nun werden jedem Orte ebenso sehr zur Zierde wie zum Nutzen gereichen und seinen Bewohnern einen heiteren Zeitvertreib schaffen. Der ernsteren Aufgaben aber werden folgende sein. Die Sechzig [D] sollen je in ihrem Revier Wache halten, nicht bloß gegen die Feinde, sondern auch gegen die vorgeblichen Freunde. Wenn daher ein Nachbar oder sonst einer der Staatsangehörigen, Bediensteter oder Freier, einem anderen Unbill zufügt, so sollen in unbedeutenden Sachen dem, welcher beeinträchtigt zu sein behauptet, die fünf Wachtbefehlshaber zu seinem Rechte verhelfen, in bedeutenderen aber bis zu drei Minen unter Zuziehung von zwölf weiteren, so dass Siebzehn über jede Anklage dieser Art zu Gericht sitzen. Kein Richter aber soll richten und keine Behörde ihr Amt führen ohne dass sie darüber

Rechenschaft abzulegen nötig hätten, mit Ausnahme derer, bei denen die letzte Entscheidung gleich als wie bei Königen [E] ruht. Und so sollen denn auch diese Landaufseher, wenn sie sich gegen die, über welche ihnen die Sorge anvertraut ist, einer übermütigen Handlungsweise schuldig machen, sei es, dass sie ihnen ungleiche Verpflichtungen auferlegen, [\[762 St.2 A\]](#) oder dass sie den Landleuten etwas entziehen und wegnehmen, ohne dass diese gutwillig damit einverstanden sind, oder dass sie Geschenke von Leuten annehmen, welche sich durch dieselben bei ihnen einschmeicheln wollen, oder auch ungerechte Richtersprüche fällen, in so weit sie Schmeicheleien nachgegeben haben, der öffentlichen Schande preisgegeben werden, in Betreff der sonstigen Ungerechtigkeiten aber, welche sie gegen die Bewohner ihres Revieres begangen haben, sollen sie, wenn der von ihnen angerichtete Schaden sich bis auf eine Mine beläuft, falls sie freiwillig sich stellen, dem Urteile der Ortsbewohner, nämlich den Bewohnern der betreffenden Kome und Nachbarn unterworfen werden, bei größeren Sachen aber soll stets, und bei kleineren, falls sie sich nicht freiwillig stellen, indem sie darauf bauen, dass sie dadurch vermöge ihrer steten Versetzung von Monat zu Monat in ein anderes Revier der Strafe entgehen werden, [B] der welchem das Unrecht widerfahren ist bei den allgemeinen Landesgerichten dieserhalb seine Klage anbringen und, im Falle er diesen Rechtsstreit gewinnt, von dem Beklagten, welcher sich der Untersuchung zu entziehen suchte und sich nicht freiwillig zur Strafe ziehen ließ, das Doppelte von dem Werte des ihm zugefügten Schadens einzutreiben befugt sein.

Die Lebensweise der Befehlshaber sowohl wie ihrer Mannschaft soll die zwei Jahre ihres Amtes hindurch folgende sein. Zunächst sollen in jedem Revier öffentliche Mahlzeiten für sie bestehen, in welchen sie alle gemeinsam speisen, und wer von einer solchen, sei es auch nur auf einen Tag, ausgeblieben ist oder eine Nacht auswärts geschlafen hat, ohne dass einer der Befehlshaber es so angeordnet oder das Eintreten einer ganz dringenden Notwendigkeit es ihm geboten hat, den sollen die Fünf anzeigen und seinen Namen [C] auf dem Markte anschlagen als den eines Menschen der seinen Wachtposten verlassen hat, und er soll dann nicht bloß den Schimpf davontragen für einen Mann zu gelten der für seinen Teil das Vaterland Preis gegeben hat, sondern es soll auch ein jeder, der ihm begegnet und Lust dazu hat, ihn ungestraft mit Schlägen züchtigen dürfen. Ist es aber einer der Befehlshaber selbst, der sich eines solchen Vergehens schuldig macht, so haben sie alle sechzig die Verpflichtung dies zur Ahndung zu bringen, und lässt es einer von ihnen ohne Anzeige, obwohl er es bemerkt oder in Erfahrung gebracht hat, so soll er desselben Vergehens schuldig sein, und dies soll an einem Befehlshaber härter als an einem der jungen Leute gestraft werden, [D] indem ihm nämlich der Befehl über die junge Mannschaft für alle Zeiten mit Schimpf und Schande entzogen wird. Über diese Dinge aber sollen die Gesetzverweser scharfe Aufsicht halten, so dass sie gar nicht vorkommen oder, wenn ja, die gebührende Bestrafung finden. Denn das muss allgemeine Überzeugung werden, dass wer nicht gehorchen gelernt hat auch nie löblich zu herrschen im Stande sein wird, und dass jedermann sich eine größere Ehre daraus machen darf gut gehorcht als gut befohlen zu haben, und zwar muss dieser Gehorsam sich vor allem auf die Gesetze richten, weil ihnen gehorchen den Göttern gehorchen heißt, und sodann für alle Jüngeren auf ältere Leute die ehrenhaft gelebt haben. Ferner muss, wer Landaufseher geworden, diese zwei Jahre über [E] sich mit einem ärmlichen und kärglichen täglichen Lebensunterhalt begnügen. Sobald nämlich jene je zwölf gewählt sind, sollen sie mit ihren fünf [\[763 St.2 A\]](#) Anführern zusammentreten und sich dazu verpflichten nun gleichsam selbst Diener zu sein und für sich nicht andere Hausdiener und Knechte zu halten, und so auch von den Landbauern und Ortsangehörigen die Bediensteten nicht zu eigenen, sondern lediglich zu öffentlichen Diensten zu gebrauchen. In allen andern Stücken also müssen sie sich darauf gefasst machen so zu leben, dass sie ihre Bedürfnisse selber zu besorgen haben, und dazu Sommer und Winter hindurch das ganze Land teils zu dessen Bewachung teils zur genauen Kenntnisnahme von allen einzelnen Teilen desselben bewaffnet zu durchstreifen. Denn es ist vielleicht kaum ein anderes Wissen so wichtig als die genaue Kenntnis des eigenen Landes. In dieser Absicht nicht minder als um [B] ihrer sonstigen Zwecke, nämlich des Vergnügens und des sonstigen Nutzens willen der für alle aus ihr entspringt, soll ein jeder Jüngling denn auch allen eben dabei zulässigen Arten der Jagd obliegen. Mag man jene Wachmannschaft Krypten oder

Landaufseher oder wie man sonst will nennen, jedenfalls ehre sie und ihr Amt wer zur Erhaltung seines Staates nach Kräften beitragen will.

Der nächste Gegenstand, welchen wir innerhalb der Wahl der Behörden zu behandeln haben, [C] ist die der Markt- und Stadtaufseher. So setze man also zu den sechzig Landaufsehern noch drei Stadtaufseher ein, welche die zwölf Quartiere der Stadt unter sich verteilen und, entsprechend der Tätigkeit jener, teils für die Straßen der Stadt sowie für die Wege, welche vom Lande in dieselbe hineinführen, teils für die Häuser, dass sie den Gesetzen gemäß gebaut werden, und endlich auch dafür Sorge tragen, dass alles Wasser, welches die Landaufseher durch ihre darauf verwandte Sorge ihnen zuführen und nunmehr der ihrigen überliefern, in hinreichender Menge in die Behälter gelange und in denselben sich rein erhalte und diese so der Stadt ebenso sehr zur Zierde [D] als zum Nutzen dienen. Auch sie müssen daher bemittelte Leute sein und hinlängliche Muße haben, sich den öffentlichen Angelegenheiten anzunehmen. Daher wähle man sie aus den höchsten Schatzungsklassen, und jeder Bürger schlage den, welchen er wünscht, zum Stadtaufseher vor, und nachdem man über die so Vorgeschlagenen dann durch Händeaufheben abgestimmt hat, sollen aus den Sechs welche die meisten Stimmen erhalten haben drei durch das Los von den Leitern der Wahlhandlung zur Führung dieses Amtes bestimmt werden, und nachdem sie sodann der Prüfung unterzogen sind, sollen sie dasselbe nach den ihnen darüber gegebenen gesetzlichen Vorschriften verwalten.

Marktaufseher nächst dem wähle man fünf aus der ersten und [E] zweiten Schatzungsklasse, im Übrigen aber soll die Wahl derselben auf dieselbe Weise wie die der Stadtaufseher vor sich gehen, nämlich man wähle von zehn, die durch Handaufheben aus der Zahl der Vorgeschlagenen hervorgegangen sind, fünf durch das Los und erkläre sie nach vorgenommener Prüfung zu den Mitgliedern der Behörde. Jeder aber soll sich bei der Wahl durch Handaufheben beteiligen, und wer es nicht tut, soll, abgesehen [\[764 St.2 A\]](#) von dem schlechten Rufe, in welchen ihn dies bringt, mit einer Buße von fünfzig Drachmen belegt werden. Die Volksversammlung hingegen und die gemeinsamen Zusammenkünfte zu besuchen, soll zwar jedem gestattet, aber nur die Bürger aus der ersten und zweiten Schatzungsklasse dazu verpflichtet sein, und jeder von ihnen verfällt in eine Buße von zehn Drachmen, wenn ihm nachgewiesen wird, dass er einer solchen Versammlung nicht beigewohnt habe, für die dritte und vierte Klasse dagegen soll eine solche Verbindlichkeit nicht stattfinden und daher keine Strafe auf dem Ausbleiben stehen, wenn nicht etwa die Behörden wegen einer dringenden Veranlassung allen zu erscheinen geboten haben. Die Marktaufseher nun sollen [B] über die von den Gesetzen vorgeschriebene Marktordnung wachen und für die Heiligtümer und Brunnen auf dem Markt Sorge tragen, auf dass niemand etwas an ihnen beschädige, und wer dies tut, den sollen sie, wenn es ein Bediensteter oder Fremder ist, mit körperlicher Züchtigung und Gefängnis bestrafen. Wenn dagegen ein Bürger sich solche Ungebühr zu Schulden kommen lässt, so sollen sie ermächtigt sein, ihm eine Geldbuße bis zu hundert Drachmen aufzulegen, wenn sie aber gemeinschaftlich mit den Stadtaufsehern über ihn zu Gericht sitzen, dann bis zum Doppelten dieser Summe. [C] Eben dieselben Bußen und Strafen sollen auch die Stadtaufseher in ihrem Amtskreise zuzuerkennen befugt sein, so dass auch sie für sich allein bis zu einer Mine strafen dürfen, bis auf das Doppelte aber in Gemeinschaft mit den Marktaufsehern.

Nach dem geziem es sich nun, auch für die musischen Künste und die Gymnastik Vorsteher einzusetzen, und zwar für jedes von beidem von zweierlei Art, für die Unterweisung in diesen Künsten und für den Wettkampf. Die von der ersteren Art nämlich sollen nach der Absicht des Gesetzes zugleich für die zweckmäßige Einrichtung der Turnplätze und Musikschulen und für Unterricht, sowie für fleißigen Besuch dieser Schulen und gute Zucht bei Knaben und Mädchen Sorge tragen. [D] Unter der letzteren Art aber sind die Kampfordner für die Wettkämpfer in gymnastischen und musischen Spielen verstanden, und auch ihrer sollen wieder zweierlei sein, nämlich für die Wettkämpfe in musischen Künsten und für die gymnastischer Art. Bei den Kämpfen der Menschen unter einander Leib gegen Leib und bei denen mit Pferd und Wagen nun können ferner die Kampfordner dieselben bleiben, in den musischen Wettkämpfen aber wird es sich so gehören, dass es andere für den [E] Einzelgesang und sonstigen mimischen

Vortrag, von Rhapsoden, Sängern zur Zither, Flötenspielern und allen anderen der Art, und andere für den Tanz und Gesang der Chöre sind. Zunächst nun dürfte es nötig sein, diese Vorsteher für das Wettspiel der Chöre von Knaben sowohl wie von Männern und von Mädchen im Tanze und jeder sonstigen musischen Tätigkeit zu wählen, und zwar wird hierzu ein einziger ausreichend sein, nicht unter vierzig Jahren alt, [\[765 St.2 A\]](#) und ebenso auch für den Einzelgesang ein einziger nicht unter dreißig, um die Kämpfenden einzuführen und die gebührende Entscheidung über sie zu veranlassen. Den Vorsteher und Anordner der Chöre nun soll man etwa in folgender Weise wählen. Alle Liebhaber von dieser Art Kunst sollen zu einer Versammlung zusammentreten und ihr Nichterscheinen in derselben einer Strafe unterworfen sein, über welche die Gesetzesverweser näher entscheiden, für alle anderen dagegen soll, wenn sie nicht wollen, auch keine Verbindlichkeit hierzu vorhanden sein. Zur Wahl dürfen sodann keine anderen als Kunstverständige [\[B\]](#) vorgeschlagen werden, und bei der Prüfung soll einzig das der Grund zur Gültigerklärung oder Verwerfung derselben sein, ob der, auf welchen das Los gefallen, der Kunst kundig oder unkundig sei. Aus den Zehn nämlich, welche bei der Abstimmung durch Aufheben der Hände die meisten Stimmen gehabt haben, soll einer durch das Los gewählt werden, und dieser soll nach abgelegter Prüfung ein Jahr lang den Chören nach der Vorschrift des Gesetzes vorstehen. Auf gleiche Art und Weise soll auch der, welchen das Los für dies Jahr zum Vorsitz über die Wettkämpfe im Einzelgesang und Flötenspiel gemacht hat, dies Amt verwalten, indem er die Entscheidung den Richtern überträgt. Hierauf ist es notwendig, für die Wagenrennen [\[C\]](#) und die Wettkämpfe in Körperkraft Kampfordner aus der dritten und auch der zweiten Schatzungsklasse zu wählen, und dabei soll den drei ersten Klassen die Verpflichtung obliegen an dieser Wahl teilzunehmen, wogegen die unterste ungestraft ausbleiben darf. Als endgültig erwählt aber sollen diejenigen Drei gelten, für welche sich unter den Zwanzig, die bei der Wahl durch Aufheben der Hände die meisten Stimmen bekommen haben, das Los entschieden und welche sodann auch das Urteil der Prüfungsbehörde bestätigt hat. Sollte aber irgendjemand, der durch Los oder Wahl zu einem Amte ernannt ist, bei der Prüfung verworfen werden, so soll man in gleicher Form einen anderen [\[D\]](#) an seiner Statt wählen und mit ihm wieder die gleiche Prüfung anstellen.

So bleibt uns denn von den vorerwähnten Stellen noch eine zu besetzen übrig, nämlich die des Vorstehers über das gesamte Erziehungswesen der Knaben und Mädchen. Das Gesetz nun soll auch hierzu nur einen verordnen, und zwar einen Mann nicht unter fünfzig Jahren, der ein Vater von ehelich erzeugten Kindern, am Liebsten beiderlei Geschlechtes ist. Wähler und Gewählte aber müssen bedenken, dass dieses [\[E\]](#) Amt unter den höchsten Staatsämtern bei weitem das wichtigste ist. Denn es kommt ja bei allem, was wächst, vor allem darauf an, dass der erste Keim sich glücklich entwickle, um es zur Vollendung in seiner Art zu führen, und zwar nicht bloß bei Pflanzen und bei zahmen und wilden Tieren, sondern auch bei den Menschen. Denn der Mensch, den [\[766 St.2 A\]](#) wir unter die zahmen Lebewesen zählen, pflegt doch nur dann, wenn eine glückliche Natur bei ihm durch gute Erziehung ausgebildet ist, das gezähmteste und gottähnlichste zu werden, wenn er dagegen nicht hinreichend oder nicht gut erzogen ist, gerade das wildeste von allen, welche die Erde hervorbringt. Deshalb darf der Gesetzgeber das Erziehungswesen nie irgendetwas anderem hintanstellen oder zur Nebensache werden lassen, vielmehr um recht für dasselbe zu sorgen muss es gerade sein Erstes sein, darauf hinzuarbeiten, dass unter allen Staatsangehörigen gerade der in allen Stücken Tüchtigste zu diesem Amte gewählt werde, und er muss dann, nachdem er für dessen Einsetzung nach Kräften gewirkt hat, ihn zum Aufseher über diese Angelegenheiten bestellen. Daher sollen alle [\[B\]](#) Behörden, außer dem Rate und seinen Prytanen, im Tempel des Apollon zusammentreten und daselbst in geheimer Abstimmung unter den Gesetzesverwesern denjenigen auswählen, welchen ein jeder für den Geeignetsten dazu hält dem Unterrichtswesen vorzustehen, und wer dabei die meisten Stimmen erhalten hat soll von den Behörden, die ihn gewählt haben, mit Ausnahme der Gesetzesverweser, auch geprüft werden und sodann fünf Jahre sein Amt führen. Im sechsten Jahre aber soll ein anderer auf eben dieselbe Weise zu diesem Amte neu gewählt werden.

Wenn jemand, der ein öffentliches Amt bekleidet, mehr als dreißig Tage vor Vollendung seiner Amtszeit [C] stirbt, so soll die dazu verordnete Behörde, in derselben Weise wie vorher ihn, einen Ersatzmann für ihn wählen lassen.

Wenn ein Vormund von Waisen stirbt, so sollen die im Orte anwesenden Verwandten von väterlicher und mütterlicher Seite bis zu den Geschwisterkindern hin innerhalb zehn Tagen einen anderen einsetzen, widrigenfalls aber jeder von ihnen mit einer Strafe von einer Drachme für den Tag belegt werden bis dahin, dass sie jener ihrer Verbindlichkeit nachgekommen sind.

Jeder Staat nun aber würde ja aufhören ein Staat zu sein, wenn die Gerichte nicht nach Gebühr bestellt wären. Ein Richter ferner, welcher [D] der Rede nicht besser mächtig wäre, wie es bei Voruntersuchungen wie bei schiedsrichterlichen Verhandlungen vorkommt, als die Parteien selbst, dürfte nimmer zur Entscheidung des Rechtes geeignet sein. Daher wird es nicht leicht viele Richter geben, welche gut entscheiden, aber wenige untüchtige werden dies freilich auch nicht vermögen. Vor allem aber ist es stets nötig, dass der eigentliche Gegenstand des Streites zwischen beiden Parteien ins richtige Licht gesetzt werde, um aber die Streitsache klar zu machen, dazu sind zugleich Zeit und Bedächtigkeit und wiederholte Untersuchung dienlich. Deswegen sollen [E] die streitenden Parteien zuerst vor Nachbarn und Freunde und vor solche Leute gehen, welche möglichst mit den streitigen Sachen bekannt sind, und erst, wenn man von diesen eine befriedigende Entscheidung nicht erhält, soll man an ein anderes Gericht sich [\[767 St.2 A\]](#) wenden, und wenn diese beiden Instanzen nicht dem Streite ein Ende zu machen vermögen, so soll eine dritte das letzte Urteil sprechen.

Gewissermaßen nun ist auch die Besetzung von Gerichtshöfen eine Wahl von Obrigkeiten, denn jede obrigkeitliche Behörde muss über gewisse Sachen zugleich auch Richter sein, und ein Richter, obwohl keine eigentliche obrigkeitliche Person, wird doch in gewissem Sinne zu einer solchen, und zwar von nicht geringer Bedeutung an dem Tag, an welchem er einen Rechtsstreit durch seinen Urteilsspruch beendet, und so wollen wir denn immerhin auch die Richter als obrigkeitliche Behörde betrachten und demgemäß festsetzen, was für Leute sich zu Richtern eignen, worüber sie zu richten haben und wie viel ihrer [B] für jede Sache sein sollen. Jenes erste Gericht soll demnach ein solches sein, welches die jedesmaligen beiden Parteien sich selber bestimmen durch gemeinsame Wahl seiner Mitglieder, im Übrigen aber sollen noch zweierlei Gerichtshöfe bestehen, die einen, vor die ein Privatmann den andern, von welchem er Unbill erfahren zu haben glaubt, fordern und rechtliche Entscheidung von ihnen verlangen mag, und die andern, für alle die Fälle wo jemand das öffentliche Beste von einem der Bürger beeinträchtigt glaubt und sich deshalb gedrungen fühlt dem Gemeinwesen seinen Beistand zu leisten. Nun ist aber auch zu bestimmen, wer und wie beschaffen die Richter sein sollen. Zuerst soll es einen gemeinsamen Gerichtshof für alle Privatleute geben, welche [C] ihre Streitigkeiten vor die dritte Instanz bringen, und dieser soll etwa folgendermaßen zusammengesetzt werden. Alle obrigkeitlichen Behörden, sowohl die, welche ein Jahr hindurch als auch die, welche längere Zeit ihr Amt führen, sollen an dem Tage, bevor das neue Jahr mit dem folgenden Monat nach der Sommersonnenwende zu beginnen im Begriffe steht, insgesamt in einem einzigen Tempel zusammenkommen und, nachdem sie bei dem Gotte geschworen, gleichsam als Erstlingsgabe aus jeder Behörde ihm einen Richter weihen, welcher aus jeder der beste zu sein scheint und die Erwartung erregt, dass er am besten und gewissenhaftesten für das kommende Jahr die Streitigkeiten unter denen, die ihm Mitbürger sind, entscheiden werde. Und wenn dann die Mitglieder dieses Gerichtshofes erwählt worden sind, so soll ihre Prüfung [D] vor ihren Wählern selbst stattfinden, und wenn dann eines derselben dabei verworfen wird, so soll ein anderer an seiner statt nach derselben Wahlform ernannt werden. Diejenigen aber, welche die Prüfung bestanden haben, sollen dann denen, die sich bei der Entscheidung der anderen Gerichte nicht beruhigt haben, Recht sprechen, und zwar in öffentlicher Abstimmung. Als Zuhörer und Zuschauer bei diesen Verhandlungen aber sollen die Ratsmitglieder und die übrigen Behörden, welche diese Richter erwählt haben, zugegen zu sein verpflichtet und jeder, der sonst will, berechtigt sein. Sollte jedoch jemand einen dieser Richter beschuldigen, dass er wissentlich ein ungerechtes Urteil gefällt, so soll er seine Klage darüber bei den Gesetzesverwesern einbringen,

und wer dann in einem solchen Prozess als schuldig befunden wird, der soll gehalten sein, dem Geschädigten die Hälfte [E] des ihm zugefügten Schadens zu ersetzen, und wenn er eine noch größere Strafe zu verdienen scheint, so mögen die Richter bestimmen, in wie weit er noch außerdem von ihnen an seiner eigenen Person gestraft werden oder aber wie viel er an den Staatsschatz und den Kläger bezahlen soll. Hinsichtlich der Anklage auf Staatsverbrechen ferner ist es vor allem nötig, dem Volke einen Anteil [\[768 St.2 A\]](#) an der Entscheidung zu gewähren, denn die Beleidigten sind alle wenn jemand den Staate beeinträchtigt, und mit Recht würden sie es übel aufnehmen, wenn sie bei der Entscheidung eines solchen Falles unbeteiligt bleiben sollten, und so muss denn vielmehr der Anfang so wie das Ende solcher Prozesse dem Volke zugewiesen werden. Die Untersuchung aber soll von denjenigen drei Mitgliedern der höchsten Behörde, über welche der Beklagte und der Kläger übereingekommen sind, geführt werden. Wenn sie selbst aber sich hierüber nicht einigen können, so soll der Rat entscheiden wessen von beiden Wahl gelten soll. Aber auch an den Entscheidungen über Privatsachen müssen möglichst alle Anteil haben, denn wer von der Gewalt mitzurichten [B] ausgeschlossen ist, glaubt es überhaupt vom Staate zu sein. Deshalb ist es notwendig, dass auch für die einzelnen Phylen Gerichte bestellt und Richter durch das Los erwählt werden, welche unbestechlich durch Bitten, auf der Stelle Recht sprechen. Die Endentscheidung aber in allen hierher gehörigen Sachen muss jenes Gericht haben, welches nach unserer obigen Anordnung nach Menschenvermögen so eingerichtet ist, dass es mit den möglichst unbestechlichsten Richtern besetzt ist, nämlich für diejenigen, welche weder bei den Nachbarn noch bei den Gerichten der Phylen [C] zur Schlichtung ihres Streites gelangen konnten.

Und so haben wir denn über die Gerichte, die man, wie gesagt, nicht wohl ohne Anfechtung obrigkeitliche Behörde nennen, noch auch wiederum ihnen diesen Namen absprechen kann, im Umriss einen Teil der Erörterung gegeben, ein anderer dürfte aber noch fehlen, nämlich am Schlusse der Gesetzgebung wird eine genaue Bestimmung und Einteilung der Gesetze über die Rechtspflege bei weitem am richtigsten am Orte sein, und so möge denn, die sei dazu gesagt, dieselbe bis dahin [D] auf uns zu warten. Was dagegen die Besetzung der sonstigen obrigkeitlichen Stellen anlangt, so haben diese so ziemlich den größten Teil der Gesetzgebung bereits erhalten. Vollständig und genau freilich kann das Einzelne sowohl wie die gesamte Verwaltung des Staates und aller Staatsmittel nicht eher ins Licht treten als bis unsere Auseinandersetzung von ihrem Anfange an die dann folgenden und weiteren Punkte und so alle ihre Teile durchlaufen hat und sie so, am Ende angelangt, in eines zusammenfasst. Für jetzt jedoch darf [E] das Bisherige bis zu der vollzogenen Wahl der obrigkeitlichen Behörden als eine befriedigende Beendigung des vorigen Abschnitts und zugleich als der Anknüpfungspunkt zur Aufstellung der Gesetze angesehen werden, welcher denn jetzt auch keiner Verzögerung und keines Aufschubs weiter bedarf.

KLEINIAS: Ganz nach meinem Sinne, Freund, hast du das Bisherige abgehandelt, und noch mehr gereicht es mir zur Befriedigung, wie du jetzt den Anfang des noch zu Besprechenden mit dem Ende des Besprochenen verknüpfst.

[\[769 St.2 A\]](#) DER ATHENER: So hätten wir also bis jetzt das verständige Spiel der Greise nicht übel durchgespielt.

KLEINIAS: Sage lieber: eine schöne erste Beschäftigung durchgeführt, wie sie sich für Männer ziemt.

DER ATHENER: Schon recht. Indessen lasse uns folgendes dabei in Betracht ziehen, ob es etwa dir ebenso wie mir erscheint.

KLEINIAS: Nun, was denn und um was handelt es sich dabei?

DER ATHENER: Du weißt doch, dass die Tätigkeit der Maler bei allen ihren Bildern immer gar kein Ende nehmen will, sondern im Übermalen oder Nachschattieren, oder wie es sonst die Zöglinge dieser Kunst nennen mögen, gar nicht [B] aufhören zu sollen scheint, um die Gemälde noch weiter zu verschönern und es so weit zu bringen, dass sie einen noch größeren Zuwachs an Schönheit und Ausdruck nicht mehr erhalten können?

KLEINIAS: Ich kann es mir vom Hörensagen denken, denn selbst beschäftigt habe ich mich nie mit dieser Kunst.

DER ATHENER: Das schadet auch nichts. Wir können nichts desto weniger, da unsere Rede einmal auf dieselbe gekommen ist, uns ihrer zur Verdeutlichung bedienen. Gesetzt, es hätte ein Maler sich vorgenommen, nicht bloß ein so schönes Gemälde [C] als ihm möglich zu schaffen, sondern es auch in der Folgezeit nicht nur nichts verlieren, sondern immer noch gewinnen zu lassen, so begreifst du doch, dass er, da er ein sterblicher Mensch ist, wenn er keinen Nachfolger hinterließe, welcher imstande ist das wieder auszubessern, was etwa das Gemälde im Lauf der Zeit gelitten und überdies noch den Fehlern abzuhelfen, die er selbst wegen seiner Schwäche in der Kunst begangen, und so dem Gemälde für die Zukunft durch seine Verschönerungen einen noch höheren Wert zu leihen, sehr große Mühe um ein Werk gehabt hätte, das doch nur kurze Zeit dauern würde?

KLEINIAS: Sehr wahr.

DER ATHENER: Wie nun? Scheint es dir nicht, [D] dass der Gesetzgeber einen gleichen Wunsch hegen muss? Zuerst nämlich die Gesetze nach Kräften mit hinlänglicher Bestimmtheit hinstellen? Und wenn er dann im Verlaufe der Zeit seine Pläne durch die Ausführung erprobt hat, meinst du da, dass irgend ein Gesetzgeber so töricht sein werde nicht einzusehen, dass notwendig noch gar vieles übrig bleibe wo irgend ein Nachfolger nachzuhelfen habe, wenn die Verfassung und Ordnung in dem von ihm ins Leben gerufenen Staate [E] nicht schlimmer, sondern immer besser werden soll?

KLEINIAS: Es ist sehr wahrscheinlich, denn wie sollte es anders sein, dass dies jeder Gesetzgeber wünschen wird.

DER ATHENER: Würde er nun ferner, wenn er durch Tat oder Wort einem anderen größere oder geringere Einsicht in Bezug darauf wie man Gesetze zu bewahren und zu verbessern habe beizubringen vermöchte, wohl je ermüden ihm einzuprägen wie dies geschehen müsse, bis er zum Ziele damit [\[770 St.2 A\]](#) gediehen wäre?

KLEINIAS: Wie sollte er?

DER ATHENER: Müssen ich und ihr es also nicht im gegenwärtigen Augenblick ebenso machen?

KLEINIAS: Wie so?

DER ATHENER: Da wir jetzt im Begriffe stehen Gesetze zu geben, und Gesetzesverweser bereits von uns bestellt sind, die sich, da wir schon im Niedergange unseres Lebens stehen, zu uns wie Jünglinge verhalten, müssen wir da nicht bloß selber Gesetze geben, sondern zugleich uns bemühen auch diese Leute so gut als möglich zu Gesetzgebern und Gesetzesbewahrern zu machen?

KLEINIAS: Gewiss, wenn unsere Kräfte dazu ausreichen.

DER ATHENER: Nun, wir müssen es wenigstens versuchen [B] und den Mut nicht verlieren.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Wir wollen also zu ihnen sagen: „Liebe Bewahrer der Gesetze, wir werden in Bezug auf ein jedes von dem, worüber wir unsere Gesetze aufstellen, gar vieles übersehen, denn das ist nicht anders möglich, doch werden wir es nicht unterlassen von allem Wichtigeren und von dem Großen und Ganzen mindestens nach besten Kräften einen Umriss zu geben. Diesen auszufüllen wird dann eure Sache sein, und [C] was ihr dabei zu berücksichtigen habt das sollt ihr jetzt hören. Megillos, Kleinias und ich haben dies öfter miteinander besprochen und sind dabei zu der Überzeugung einstimmig gelangt, dass wir das Richtige getroffen haben. Wir wünschen aber, dass auch ihr zu derselben Überzeugung gelangen und unsere Schüler werden möget, um auf eben das euer Augenmerk zu richten, was nach unserer übereinstimmenden Ansicht der Gesetzesbewahrer so gut wie der Gesetzgeber, im Auge haben muss. Der eine Hauptpunkt dieser unserer Ansicht aber war der, dass darauf, wie man ein tüchtiger Mann werden und die Tugend der Seele, die eines Menschen würdig ist, erreichen möge, sei es nun durch irgend eine

Beschäftigung oder [D] Gewöhnung oder durch irgend welchen Besitz oder Trieb oder eine Vorstellung oder durch Kenntnisse irgendwelcher Art, dass hierauf, sage ich, das ganze Streben eines jeden unter den Staatseinwohnern, mag er männlichen oder weiblichen Geschlechts, jung oder alt sein, sein ganzes Leben hindurch gerichtet sein müsse, und dass von allem anderem, was dem im Wege steht, keiner, er sei wer er sei, irgendetwas bevorzugen dürfe, ja dass schließlich, selbst wenn der Untergang des Staates unvermeidlich wäre oder wenn man ihn in freiwillig gewählter Verbannung verlassen musste, falls sich derselbe nicht unter das Sklavenjoch [E] beugen will oder sich von Schlechten beherrschen zu lassen, man lieber alles derartige leiden und tragen müsse als sich den Eintauch einer Staatsverfassung gefallen lassen, welche ihrer Natur nach die Menschen entsittlichen muss. Dies ist es, worüber wir zuvor übereingekommen sind, und hierauf richtet denn auch ihr jetzt nach beiden Seiten hin euer Augenmerk, um unsere Gesetze sei es zu loben oder aber diejenigen von ihnen zu tadeln, [\[771 St.2 A\]](#) welche dies zu bewirken nicht geeignet sind, alle aber die es sind mögt ihr willkommen heißen, freundlich aufnehmen und dann ihnen gemäß leben. Allen anderen Bestrebungen aber, und die auf andere von den genannten Gütern gerichtet sind, sagt Lebewohl."

Hiernächst beginnen wir denn unsere Gesetzgebung selbst und machen dabei mit folgenden Religionsgesetzen den Anfang. Zunächst müssen wir wiederholen, in wie viele geeignete Teile sich sowohl die ganze Zahl 5040 als auch die [B] Zahl der Häuser innerhalb der einzelnen Phylen, welche wir als den zwölften Teil dieses Ganzen gesetzt haben, was denn gerade zwanzigmal einundzwanzig ist, zerfallen ließ und lässt. Wie jene ganze Zahl sich durch Zwölf teilen lässt, so auch wiederum diese innerhalb jeder Phyle. Jeden dieser Teile nun müssen wir als ein heiliges Geschenk Gottes betrachten, da ihre Zahl ja mit der der Monate und mit der übereinstimmt, welche durch den Umlauf des Weltalls gebildet wird. Und so glauben wir denn, dass zwar jeden Staat das ihm einwohnende Göttliche leitet und die in ihm vorgenommenen Teilungen [C] heiligt, dass aber doch wohl die einen Gesetzgeber richtiger als andere diese Teilungen angestellt und sie glücklicher der Gottheit geweiht haben, und dass wir daher jetzt am richtigsten getan, die Zahl 5040 vorzuziehen, weil sie sich überdies durch alle Zahlen von Eins bis Zwölf mit Ausnahme der Elf dividieren lässt, ja auch für die Elf ist leicht Rat zu schaffen. Denn auch diese Teilung wird hergestellt, wenn man nach jeder Seite je eine Feuerstelle wegnimmt. Dass es sich wirklich so verhalte, würde ich euch bei Muße in einer nicht allzu langen Auseinandersetzung darzutun vermögen. Glaubt es für jetzt auf mein Wort [D] wie auf einen Orakelspruch hin, und lasst uns demgemäß unseren Staat einteilen und jeden Teil einem Gotte oder Göttersohne als Schutzherrn zusprechen und denselben Altäre und was sonst zu ihrem Dienste gehört weihen und zweimal des Monats Versammlungen zum Zwecke feierlicher Opfer bei diesen Altären veranstalten, dergestalt, dass zwölf für die Teile jeder Phyle und zwölf für die Abteilungen des ganzen Staates jährlich gehalten werden, zunächst natürlich in der Absicht den Göttern zu danken und die Religion zu ehren, sodann aber auch, wie man wohl sagen darf, zur eigenen gegenseitigen näheren Bekanntschaft und Befreundung, ja überhaupt [E] des gesamten Verkehrs willen. Namentlich zum Zwecke der Ehebündnisse aber muss notwendig dafür gesorgt werden, dass man vorher wisse aus welcher Familie und wen man heiraten und an wen man sein Kind verheiraten soll, indem man ja eben dies für ganz überaus wichtig zu halten hat, in diesen Punkten, soweit es nur angeht, nicht getäuscht zu werden. Um dieser wichtigen Angelegenheit willen sollen daher auch öffentliche Spiele veranstaltet werden und Jünglinge und Mädchen in Reigentänzen auftreten, [\[772 St.2 A\]](#) umso in angemessener Weise und bei einem so schicklichen Anlasse, wie ihn eben nur ihr Alter darbietet, einander zu sehen, und zwar beide Teile soweit entkleidet als es Zucht und Ehrbarkeit einem jeden erlaubt. Aufseher und Ordner von diesem allem aber sollen die Vorsteher der Chöre sein und in Gemeinschaft mit den Gesetzesverwesern als Gesetzgeber feststellen was wir etwa übergehen sollten. Denn es ist, wie gesagt, unvermeidlich, dass in allen solchen Dingen, welche eine Menge einzelner Fälle umfassen, der Gesetzgeber noch manches übersieht, und eben deshalb notwendig, dass diejenigen, welche dagegen alljährlich durch die Erfahrung in diesen Dingen belehrt werden, Jahr für Jahr neue Verordnungen machen, ändern [B] und nachbessern, bis sie endlich finden, dass die hierher

einschlagenden Gesetze und Einrichtungen wirklich zum Ziele gediehen sind. Als ein angemessener und ausreichender Zeitraum zur Sammlung solcher Erfahrungen über alles, was in Bezug auf Opfer und Reigentänze im Ganzen und Einzelnen zu verordnen ist, dürften nun wohl zehn Jahre festgestellt werden. Und zwar sollen, so lange der Gesetzgeber lebt, die verschiedenen obrigkeitlichen Behörden in Gemeinschaft mit ihm an der Nachbesserung seiner Gesetze arbeiten, ist er aber schon gestorben, jede für sich allein das in ihrem Amtskreise noch Übersiehene ergänzen, indem sie den Gesetzesverwesern hierüber ihre Vorschläge machen, bis ihnen endlich alles wohl ausgearbeitet [C] und zum Ziele hierin gediehen zu sein scheint. Alsdann aber soll man auch diese nachträglichen Gesetze als unumstößlich hinstellen und sie nicht minder in Anwendung bringen als jene früheren, welche der erste Gesetzgeber selber vorschrieb und an welchen man willkürlich nie etwas ändern darf. Sollte aber je eine Notwendigkeit hierzu einzutreten scheinen, so müssen alle Behörden und sodann das gesamte Volk hierüber in Beratung treten und alle Orakel darüber befragt werden, und wenn dann alles gemeinsam für die Veränderung sich ausspricht, [D] soll man sie vornehmen, sonst aber nimmermehr, sondern jeder Widerspruch soll kraft des Gesetzes die Sache vereiteln.

Wenn nun so ein Jüngling nach zurückgelegtem fünfundzwanzigsten Jahre, unter Benutzung jener Anlässe zu schauen und von anderen geschaut zu werden, ein Mädchen nach seinem Sinne gefunden zu haben glaubt, von welchem er sich für die Erzeugung und gemeinschaftliche Auferziehung von Kindern Gutes verspricht, so soll er mit ihr zur Ehe schreiten, und zwar soll ein jeder bis zum fünfunddreißigsten Jahre zu heiraten verpflichtet sein. Wie er aber eine geeignete und passende Gefährtin zu suchen habe, darüber soll er vorher belehrt werden. [E] Denn jedem Gesetz muss ja, wie Kleinias sagt, eine eigene Einführung vorausgeschickt werden.

KLEINIAS: Sehr gut, Freund, erinnerst du hieran und ergreifst die passende Gelegenheit, bei welcher auch nach meiner Ansicht eine solche Einführung ganz besonders am Orte ist.

DER ATHENER: Du hast Recht. Mein Sohn, so wollen wir also zu dem Sprösslinge braver Eltern sagen, [\[773 St.2 A\]](#) du musst eine Heirat schließen, die auf Beifall bei verständigen Leuten rechnen kann, und diese werden dir raten, der Ehe mit einem armen Mädchen nicht aus dem Wege zu gehen und nicht der mit einem reichen ganz besonders nachzujagen, sondern unter übrigens gleichen Verhältnissen der Verbindung mit einer ärmeren Familie stets den Vorzug zu geben, denn das wird sowohl deinem Staate als auch den sich dergestalt verschwägernden Häusern zum Heile gereichen, sofern das Gleichartige und Mäßige tausendmal besser für die Tugend als das Maßlose ist. Ferner, wer sich dessen bewusst ist, dass er [B] in allem seinem Tun unüberlegter und hastiger als er sollte zu Werk geht, muss dahin trachten gesetzter Eltern Schwiegersohn zu werden, wer dagegen von entgegengesetztem Temperament ist, muss sich mit einer Familie von entgegengesetzter Art zu verschwägern suchen. Überhaupt aber ist dies als der eine leitende Grundsatz über das Heiraten aufzustellen: ein jeder soll darauf sehen eine Ehe einzugehen wie sie für das Staatswohl förderlich und nicht wie sie ihm selbst am Angenehmsten ist. Jedermann fühlt sich freilich stets von Natur am meisten zu Seinesgleichen hingezogen, aber dadurch entsteht für den ganzen Staat eine unverhältnismäßige Ungleichheit der Besitzverhältnisse und Eigenschaften, und dies bringt gerade das Übel [C] für die meisten Staaten mit sich, von welchem wir eben wünschen, dass es uns nicht begegnen möge. Dies nun aber ausdrücklich gesetzlich vorzuschreiben, dass ein Reicher nicht die Tochter eines Reichen noch ein Mächtiger die von seinesgleichen heiraten solle, und Männer von ungestümem Temperament zwingen zu wollen, für die eheliche Gemeinschaft sich nach Frauen von ruhigerer Gemütsart und ruhigere Männer sich nach lebhafteren Frauen umzusehen, würde nicht bloß lächerlich sein, sondern auch bei vielen Unwillen erwecken.

Denn es ist nicht leicht zu begreifen, dass im Staate eine ähnliche Mischung vonnöten ist wie in einem Mischkrüge, in welchem zuerst der feurige Wein, den man in ihn eingeschenkt hat, tost und schäumt, dann aber, von einem anderen, nüchternen Gotte gezügelt, eine schöne Verbindung mit demselben eingeht und [D] ein gesundes und angemessenes Getränk liefert. Dass ein Gleiches auch bei der Vermischung entgegengesetzter Temperamente der Eltern in den Kindern stattfindet, das merkt beinahe niemand. Deswegen sind wir nun freilich genötigt,

dergleichen Vorschriften im Gesetze selbst wegzulassen, wohl aber müssen wir unsere Bürger zu besprechen und zu überreden suchen dass ein jeder mehr darauf Gewicht lege, dass die Gemüter seiner Kinder mit sich selbst im Einklange stehen, als darauf, dass eine Vermögensgleichheit bei der Ehe, die eben nur unersättlicher Geldgier dient, stattfinde, und durch Tadel und Verachtung muss man den, der bloß auf Geld bei seiner Ehe ausgeht von seinem Vorhaben abzubringen suchen. Der Zwang eines geschriebenen Gesetzes [E] dagegen ist hier nicht am Orte.

Diese Ermahnungen mögen hinsichtlich des Heirathens gelten, und dazu das schon zuvor Bemerkte, dass man der Unsterblichkeit nachtrachten müsse, indem man Kinder und Kindeskinde und in ihnen der Gottheit immer neue Diener an unserer statt hinterlässt, [\[774 St.2 A\]](#) und mit allen diesen und noch vielen anderen Belehrungen darüber was man beim Eingehen einer Ehe zu berücksichtigen hat, dürfte man wohl eine schickliche Einführung zu den Gesetzen dieser Art gemacht haben. Wenn aber jemand dem Gesetz sich zu verheirathen nicht freiwillig gehorcht, sondern sich fremd und ohne eheliche Gemeinschaft unter seinen Mitbürgern hält und so sein fünfunddreißigste Jahr unverheirathet erreicht, so soll er dafür eine jährliche Strafe zahlen, und zwar wer die höchste Schätzung hat hundert, wer in die zweite Schätzungsklasse gehört siebenzig, wer in die dritte sechzig, wer in die vierte dreißig Drachmen, und diese Strafgeelder sollen [B] in den Tempelschatz der Hera fallen. Wer sie aber nicht alljährlich bezahlt, soll die zehnfache Summe schuldig sein. Der Schatzmeister der Göttin aber soll diese Buße beitreiben, und unterlässt er es, so soll er sie selber zu zahlen verbunden sein, und bei der Rechenschaftsablegung soll ihn jeder beliebige Bürger hierauf verklagen dürfen. Dies soll also an Geld die Buße dessen sein, welcher sich der Ehe entzieht, aber auch aller Ehre, wie sie sonst den Älteren von Seiten der Jüngeren zuteilwird, soll er verlustig gehen und keiner derselben soll ihm von freien Stücken in irgendetwas gehorchen. Wollte er aber einen von ihnen züchtigen, so soll ein jeder dem Angegriffenen zu Hilfe kommen und ihn in Schutz nehmen, und wer dies unterlässt, obwohl er darüber zukam, [C] der soll gesetzlich für einen Feigling und schlechten Bürger erklärt werden. Über die Aussteuer ist zwar schon gesprochen worden, doch mag es noch einmal wiederholt werden, dass alles sich ausgleicht wenn man keine erhält, aber auch keine gibt, so dass die Armen aus Mangel an Vermögen nicht alt zu werden brauchen, ohne heirathen zu können. Denn des Nötigen entbehrt ja in diesem Staate keiner, und es wird dann in geringerem Maße Übermut bei den Weibern und niedrige und sklavische Kriecherei um des Geldes willen bei den Männern entstehen. Und wer diesem Gesetze Folge leistet, der hat damit eines von dem, was Lob verdient, sich angeeignet, wer ihm aber ungehorsam ist und [D] gibt oder nimmt was mehr als fünfzig Drachmen wert ist an Kleidern oder was mehr als eine oder anderthalb bis zwei Minen wert ist, der soll, wenn er der höchsten Schätzungsklasse angehört, eine gleiche Summe an die Staatskasse zu zahlen verpflichtet und die gegebene oder empfangene Mitgift den Tempelschätzen der Hera und des Zeus verfallen sein, und die Schatzmeister dieser Gottheiten sollen sie eintreiben oder aber diese Strafe aus ihrem eigenen Vermögen bezahlen, gerade so wie wir ein Gleiches in Bezug auf die von den Hagestolzen einzutreibende Buße seitens der Schatzmeister der Hera verordnet haben. Das Recht der Verlobung einer Jungfrau soll in erster Stelle dem Vater, [E] in zweiter dem Großvater, in dritter den Brüdern von gleichem Vater zustehen, wenn aber auch kein solcher vorhanden ist, so soll dies Recht auf die Mutter übergehen und in dem ungewöhnlichen Falle noch größerer Verwaisung auf die nächsten Verwandten in Gemeinschaft mit den Vormündern. Was aber die Einweihungsoffer bei den Hochzeiten oder irgendeine andere auf sie bezügliche heilige Handlung anlangt, die vor, während oder [\[775 St.2 A\]](#) nach ihnen sich vorzunehmen gebührt, so muss hierüber ein jeder die Ausleger der Religionssatzungen befragen und überzeugt sein, dass er alles wohl einrichten werde wenn er ihrem Ausspruche folgt.

Zu dem Hochzeitsmahle sollen nicht mehr als fünf Freunde des Bräutigams und fünf Freundinnen der Braut eingeladen werden und ferner beiderseits ebenso viele Verwandten und Angehörige. Auch soll niemand dabei größeren Aufwand machen als seinem Vermögen gemäß ist, und zwar Leute aus der ersten Schätzungsklasse von einer Mine, aus der folgenden von einer halben, und so immer fort nach absteigender Linie der Schätzungsklassen. Und der, [B] welcher diesem Gesetze gehorcht, soll allgemeines Lob dafür ernten, wer ihm aber ungehorsam ist, den

sollen die Gesetzverweser als einen Mann, der von dem Schicklichen nichts weiß und der Gesetze der hochzeitlichen Musen unkundig ist, bestrafen. Ferner, bis zur Berausung zu trinken ziemt sich auch sonst schon nicht, ausgenommen an den Festen des Gottes, welcher der Geber des Weines ist, und ist auch sonst schon gefährlich, am Allerwenigsten aber gehört es sich, wenn man seine Hochzeit feiert, bei welcher es vielmehr dem Bräutigam wie der Braut zukommt möglichst gesammelten Geistes zu sein, da sie jetzt im Begriffe stehen einen der wichtigsten Schritte ihres Lebens zu tun. Überdies aber müssen die Eheleute auch beständig bedenken [C] wie wichtig es ist, dass sie stets mit möglichst wohlgeordnetem Geiste an das Geschäft der Kindererzeugung gehen, denn es ist ja so gut wie gänzlich ungewiss welcher Tag oder welche Nacht von Gott mit Fruchtbarkeit gesegnet wird, und eben deswegen darf die Kindererzeugung nicht vor sich gehen wenn die Leiber vom Rausche aufgelöst sind, sondern was erzeugt wird soll geziemendermaßen fest, sicher und ruhig ins Leben gerufen werden. Ein Weinbeschwerter aber taumelt vielmehr selbst nach allen Seiten hin und her und bringt auch alles andere, worauf er stößt, ins Schwanken und ist an Leib und Seele verwirrt, und so ist [D] der Trunkene denn auch zur Zeugung unbehilflich und schlecht befähigt, so dass er aller Wahrscheinlichkeit nach nur ungestalte und schwächliche Kinder und nichts Gesundes an Leib und Seele erzeugen wird. Muss man daher überhaupt Tag für Tag sein ganzes Leben hindurch sich nach Kräften davor hüten, irgendetwas absichtlich zu begehen was der Gesundheit nachteilig ist und Frevel und Unrecht in sich schließt, so doch vor allem so lange man Kinder zeugt, denn so etwas wird notwendigerweise auch [E] in den Seelen und Körpern der Erzeugten sich abdrücken und abprägen und somit bewirken, dass dieselben in jedem Betracht schlechter zur Welt kommen. Ganz besonders aber muss man sich von allem dergleichen am Tage und in der Nacht der Hochzeit fern halten. Denn der Anfang erhält und bewahrt im Menschenleben mit der Götter Hilfe alles fernere, wenn er von allen, die in ihm handeln, gebührenderweise in Ehren gehalten wird. Im Übrigen aber muss der, welcher sich verheiratet, von der Ansicht ausgehen, dass das eine der beiden Häuser, [\[776 St.2 A\]](#) die zu jedem Ackerlose gehören, dazu bestimmt sei, dass die Kinder hier wie die Jungen in ihrem eigenen Nest geboren und aufgezogen werden, und muss daher hier, von Vater und Mutter getrennt, Hochzeit halten und seinen Wohnsitz und Haushalt für sich und seine Kinder aufschlagen. Denn das Band, welches die Gemüter befreundeter Menschen verbindet, wird durch einen gewissen Grad von Sehnsucht erst recht gekräftigt und gefestigt, wogegen gerade ein ununterbrochenes Beisammensein, welches nicht durch zeitweilige Trennung die Sehnsucht nach erneuter Vereinigung hervorruft, eine allzu große Übersättigung an einander und somit eine gegenseitige Entfremdung zu Wege bringt. Deshalb muss man seinen Eltern und den Verwandten seiner Frau ihre eigenen Häuser überlassen und gleichsam eine neue Kolonie bilden und hier hausen, indem man seinen Angehörigen sowohl Besuche macht [B] als von ihnen empfängt, und hier Kinder zeugen und aufziehen, und so gleich der brennenden Fackel das Leben von einem Geschlecht auf das andere übertragen und dabei stets den Göttern nach der Vorschrift des Gesetzes dienen.

Gehen wir nun zu den Besitztümern über, so fragt sich, an welchen von ihnen man wohl das beste Vermögen besitze. Die Mehrzahl derselben ist nun weder schwierig zu erkennen noch sich zu verschaffen, und nur der Punkt der Diensthofen bietet nach allen Seiten Schwierigkeiten dar. Der Grund davon aber ist folgender. Wir drücken uns in gewissem Sinne richtig und in [C] gewissem auch wieder nicht richtig über sie aus, denn wir sprechen ja auch bald so, als ob die Diener ganz wider unseren Nutzen, und bald so, als ob sie uns zum Nutzen seien.

MEGILLOS: Was willst du denn wieder damit sagen? Ich verstehe durchaus nicht wie du das meinst.

DER ATHENER: Das kann ich dir auch nicht verdenken, Megillos. Es ist nämlich wohl über nichts unter allen Griechen so viel Zweifel und Streit wie über die Heloten der Lakedämonier, indem die Einen sie für das Gemeinwohl nützlich, die Anderen für verderblich halten.

Geringeren Streit dürfte die Leibeigenschaft der Mariandynen bei den Herakleoten in Folge ihrer Unterjochung durch dieselben und [D] die der Penesten bei den Thessalern erregen. Wenn wir nun alle diese und ähnliche Beispiele ins Auge fassen, welche Bestimmung müssen wir da über

den Besitz von Bediensteten treffen? Was ich nun schon nebenbei sagte und worüber du mich mit Recht fragtest was ich meine ist dies. Wir wissen, dass niemand in Abrede stellen wird, man müsse möglichst treue und gute Bedienstete haben. Denn schon mancher hat an vielen seiner Bediensteten Leute von einer in allen Stücken bewährteren Tugend gefunden als Brüder und Söhne, und sie haben ihre Herren und deren Besitztümer und ganze Häuser gerettet. So etwa, wissen wir, [E] pflegt man sich über die Bediensteten zu äußern.

MEGILLOS: Gewiss.

DER ATHENER: Aber auch wiederum in ganz entgegengesetzter Weise, nämlich dass nichts Gesundes in einer Sklavenseele zu finden sei und dass kein Verständiger jemals dieser Art in irgend einem Stücke trauen werde. Und dies hat uns ja auch der weiseste der Dichter verkündet, indem er vom Zeus sagt: [\[777 St.2 A\]](#)

„Halb schon nimmt den Verstand ja des Zeus allwaltende

Vorsicht jeglichem Manne, den immer der Tag der Knechtschaft ereilt.“

So sehr gehen die verschiedenen Leute in ihren Ansichten über die Bediensteten auseinander, und so trauen denn die Einen allem, was Bedienstet heißt, in nichts, sondern behandeln ihre Diener wie das Vieh mit Stachel und Peitsche, und wie man dadurch jenes immer wilder macht, so machen sie auf diese Weise auch die Seelen ihres Gesindes nicht bloß dreifach, sondern zehnfach zu Sklavenseelen, die Andern aber handeln dem gerade entgegengesetzt.

MEGILLOS: Freilich.

KLEINIAS: Gut denn, Freund, wenn denn die Leute in Bezug hierauf so ungleich denken und handeln, was müssen da wir in unserem Staate über den Besitz und [B] die Bestrafung der Bediensteten feststellen?

DER ATHENER: Je nun, lieber Kleinias, es ist klar, dass der Mensch, wie er überhaupt ein schwer zu behandelndes Geschöpf ist, sich am wenigsten die tatsächliche Unterscheidung zwischen einem Bediensteten und einem Freien und Herrn, so notwendig dieselbe auch ist, in irgend einer Weise gerne gefallen lässt und je gefallen lassen wird.

KLEINIAS: Ja wohl.

DER ATHENER: Er ist folglich ein sehr schwer zu handhabendes Besitztum, und es hat sich dies oft durch die Tat gezeigt in den häufigen Aufständen der Messenier und überhaupt in alle dem vielerlei Unheil, welches in den Staaten, die viele Fremdarbeiter von gleicher Sprache haben, geschieht, desgleichen auch in den von den Piraten [C] in Italien verübten Diebstählen und Räubereien und den dadurch hervorgerufenen Leiden. Wenn jemand dies alles in Betracht zieht, so dürfte er wohl in Verlegenheit geraten, was er denn bei einer solchen Sache überhaupt anfangen soll. Nur zwei Mittel bleiben übrig, einmal nicht Landsleute, sondern vielmehr Leute von möglichst verschiedener Sprache zu Bediensteten zu nehmen, da diese sich diesem Lose williger fügen werden, sodann aber sie auf die rechte Weise zu behandeln, nicht bloß um ihrer, sondern noch viel mehr um unser selbst willen. Diese richtige Behandlung aber wird darin bestehen, dass wir nicht in irgendeiner Weise [D] Frevel und Übermut gegen unser Gesinde begehen, sondern im Gegenteil, wo möglich, ihnen noch weniger Unrecht als Unseresgleichen tun. Denn solchen Leuten gegenüber, bei denen es keine Gefahr hat, ihnen Unrecht zu tun, zeigt es sich erst recht, ob man in seinem Wesen das Recht lieb hat und das Unrecht und Wahrheit verabscheut, und wer sich daher durch die Sitten und Handlungen seiner Dienstboten nicht dazu verleiten lässt, sich mit Ruchlosigkeit und Ungerechtigkeit gegen sie zu beflecken, der wird am geeignetsten sein, die Saat der Tugend auszustreuen. Das [E] Gleiche lässt sich mit Grund auch von einem unumschränkten Monarchen oder Tyrannen und überhaupt von jedem, der in irgendeiner Weise über Schwächere Gewalt ausübt, aussagen. Freilich muss man aber andererseits auch die Bediensteten, sobald sie es verdienen, züchtigen und sie nicht etwa verwöhnen, indem man sie wie freie Leute bloß mit Worten zurechtweisen wollte. Die Anrede an einen Bediensteten muss fast jederzeit ein Befehl sein und man muss auf keine Weise [\[778 St.2 A\]](#) Scherz mit ihnen treiben, mit Mägden so wenig wie mit Knechten, wie es viele zu tun pflegen, die dadurch in recht

törichter Weise ihre Bediensteten verwöhnen und so ihnen das Leben schwerer machen zum Gehorchen und sich selbst zum Befehlen.

KLEINIAS: Du hast Recht.

DER ATHENER: So möge sich denn jeder möglichst mit Bediensteten von hinlänglicher Zahl und Tauglichkeit zur Unterstützung in allen möglichen Arbeiten versehen. Wir aber haben hiernächst in unserer Darstellung zur Beschreibung der Wohnungen überzugehen.

KLEINIAS: Gut.

DER ATHENER: Überhaupt scheint auf das gesamte Bauwesen in einem neuen Staate und bisher [B] unbewohnten Lande eine ganz besondere Sorgfalt verwandt werden zu müssen, wie die Stadt in allen ihren Teilen und zumal wie Tempel und Mauern anzulegen sind. Dies ist nun freilich ein Gegenstand, lieber Kleinias, der den Hochzeiten vorausgehen muss. Indessen da wir jetzt alles ja nur erst in Worten entwerfen, so geht es auch recht wohl an, dass wir zurzeit vielmehr so verfahren wie wir eben tun. Sobald es jedoch tatsächlich in Ausführung gebracht werden soll, so müssen wir allerdings erst dies alles, so Gott will, ins Werk gesetzt haben, bevor wir unsere Bürger zur Vermählung schreiten lassen. Und so wollen wir denn für jetzt lediglich mit raschen Zügen einen Umriss vom Bau unserer Stadt entwerfen.

KLEINIAS: Ich bin es zufrieden.

[C] DER ATHENER: Die Heiligtümer zunächst muss man rings um den ganzen Markt und muss die ganze Stadt kreisförmig auf erhöhten Punkten anlegen, sowohl der Sicherheit als auch der Reinlichkeit wegen, in der Nähe der Heiligtümer aber die Sitzungsgebäude der Behörden und der Gerichte, damit dergestalt hier an den heiligsten Orten der Stadt Recht erteilt und empfangen werde, teils weil sich die Rechtspflege auch über das Heilige erstreckt, teils weil sie von den heiligen Göttern eingesetzt ist. Namentlich soll hier auch der Gerichtshof tagen in welchem [D] über Mord und andere todeswürdige Verbrechen die geziemenden Urteile gesprochen werden. Was aber die Ringmauern anlangt, so möchte ich für meinen Teil, lieber Megillos, mit Sparta darin übereinstimmen, dass man sie in der Erde liegen und schlafen lasse und sie nicht aufrichte, und zwar aus folgenden Gründen. Mit Recht wird zunächst schon jenes Dichterwort über sie gefeiert, dass sie besser von Eisen und Erz als von Erde seien, wir aber dürften noch außerdem mit Fug und Recht höchlich verlacht werden, wenn wir jährlich unsere junge Mannschaft ins Land hinausschicken, um Wälle aufzuwerfen und Gräben zu ziehen und zum Teil auch feste Gebäude zu errichten, um dadurch die Feinde von den Grenzen [E] abzuwehren, und uns nun trotzdem noch mit einer Ringmauer umgeben wollten, welche doch zunächst in Bezug auf die Gesundheit den Städten keineswegs zuträglich ist, sodann aber auch zur Verweichlichung der Gemüter ihrer Bewohner beizutragen pflegt, indem sie dieselben dazu auffordert innerhalb ihrer Zuflucht zu suchen, anstatt die Feinde abzuwehren, und nicht dadurch sich [\[779 St.2 A\]](#) zu sichern, dass beständig am Tage wie bei Nacht Wachen in der Stadt ausgestellt sind, sondern sich einzubilden, wenn sie sich hinter Mauern und Tore verschanzt hätten und dann selber schliefen, in Wirklichkeit genügende Anstalten für ihre Sicherheit getroffen zu haben, als wären sie nicht zur Arbeit geboren und wüssten nicht, dass erst aus ihr die wahre Ruhe hervorgehen kann, während schimpfliche Ruhe und Gemächlichkeit, wie ich meine, im Gegenteil nur immer neue Mühe und Arbeit nach sich zieht. Wenn aber doch durchaus eine Mauer da sein soll, so gebe man von vornherein den Privathäusern eine solche Anlage, dass die ganze Stadt gleichsam eine Mauer sei [B] und alle Häuser durch ihre gleichartige Lage und Gestalt nach der Straße zu eine Schutzwehr bilden. Wird dies schon für den Anblick nicht unangenehm sein, wenn so die ganze Stadt das Aussehen eines einzigen Hauses trägt, so wird es namentlich die Bewachung derselben erleichtern und so in jedem Betracht für ihre Sicherheit vortrefflich sein. Für diese Einrichtung zu sorgen muss, so lange die ersten Gebäude stehen, den Einwohnern selbst am meisten am Herzen liegen, überdies aber sollen die Stadtaufseher sie in ihre Obhut nehmen und den Nachlässigen durch Strafe hierzu nötigen, und sie haben für die Reinlichkeit aller Teile der Stadt und dafür zu sorgen, [C] dass kein Privatmann mit Bauten oder Gräben irgend ein Staatseigentum einnehme. Ebenso müssen sie auch dafür sorgen, dass das Regenwasser einen guten Ablauf habe, und die

geeignetsten Bauplätze im Innern und außerhalb der Stadt beschaffen. In diesen wie in allen übrigen Stücken sollen nun aber überdies in Bezug auf das, was der Gesetzgeber etwa übersehen, mag die Gesetzverweser, nachdem sie es durch Erfahrung kennen gelernt haben, das Nötige gesetzlich feststellen. Sobald nun aber die genannten Gebäude und die um den Markt herum und die, welche für die Leibesübungen und alle, welche für den Unterricht [D] dienen sollen, und sobald die Theater erbaut sind und jene ihre Besucher, diese die Zuschauer erwarten, führt uns der Verlauf der Gesetzgebung zu den Dingen welche nach den Hochzeiten folgen.

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Wir nehmen also an, Kleinias, die Hochzeiten seien vollzogen, und so wird denn zunächst davon zu reden sein, welche Lebensweise die jungen Eheleute nicht weniger als ein Jahr lang, ehe ihnen Kinder geboren sind, in einem Staate zu führen haben, der sich vor der Masse der andern Staaten auszeichnen soll. Dieser sich jetzt zunächst anschließende Punkt ist nun eben nicht am Allerleichtesten zu behandeln, [E] sondern wenn wir schon im bisherigen auf nicht wenig stießen, was schwer bei der Menge Aufnahme findet, so gilt dies doch bei ihm am allermeisten. Jedoch wir wollen deshalb nicht verschweigen, Kleinias, was uns recht und wahr zu sein scheint.

KLEINIAS: Gewiss nicht.

DER ATHENER: Wer nämlich die Ansicht hat, man müsse in [\[780 St.2 A\]](#) den bürgerlichen Gesetzen nur Vorschriften für das Verhalten der Bürger im Staats- und öffentlichen Leben geben und dass es dagegen für das Privatleben auch nicht einmal der allernötigsten Gesetze bedürfe, sondern dass es hierin jedermann frei gelassen werden müsse, Tag für Tag hinzubringen wie es ihm beliebt, und dass hier keineswegs alles an eine bestimmte Ordnung gebunden zu sein brauche, und wer dann, nachdem er dasselbe durch kein Gesetz geregelt hat, glaubt, die Bürger würden trotzdem im Staats- und öffentlichen Leben [B] den Gesetzen gehorchen, der ist sehr im Irrtum. Weshalb nun ich dies bemerke? Weil ich zu verordnen gedenke, dass die Neuvermählten nicht anders und nicht minder als vor ihrer Hochzeit ihre tägliche Nahrung bei den gemeinsamen öffentlichen Mahlzeiten einnehmen sollen. Man wird dies Verlangen seltsam finden, aber auch die Einrichtung dieser letzteren selbst erschien ja seltsam als sie zuerst in euren Heimatländern eingeführt ward, indem, was das Wahrscheinlichste ist, ein Krieg oder ein anderes [C] ebenso mächtiges Ereignis unter einer geringen Anzahl von Menschen, die sich in harter Bedrängnis befanden, sie gesetzlich anzuordnen nötigte, und doch fandet ihr, nachdem ihr einmal mit den gemeinschaftlichen Mahlzeiten den Versuch gemacht hattet und sie in Anwendung zu bringen gezwungen worden wart, dass sie in hohem Grade das Staatswohl beförderten, und es wurde in Folge dessen ihre Einrichtung stehend.

KLEINIAS: So scheint es wenigstens.

DER ATHENER: Ehedem erschien dieselbe wunderlich und schien es bedenklich für den Gesetzgeber sie anzubefehlen, [D] heutzutage aber findet er nicht mehr in gleichem Maße Schwierigkeiten bei ihrer gesetzlichen Anordnung. Was aber aufs Engste damit zusammenhängt und, wenn einmal eingeführt, gewiss als mit Recht eingeführt erscheinen würde, dadurch würde, bloß weil es bis jetzt nirgends besteht, nahezu bewirkt werden, dass der Gesetzgeber, wie man wohl im Scherze sagt, ins Wasser sät, oder was man sonst für andere tausenderlei unnütze Dinge treiben kann, und so wird es nicht leicht zu gebieten und, wenn einmal geboten, in Vollziehung zu bringen sein.

KLEINIAS: Was ist denn das, Freund, was du da zu sagen im Begriffe stehst und womit du doch so lange hinter dem Berge hältst?

DER ATHENER: [E] Höret denn, damit wir uns nicht unnötiger Weise lange hierbei aufhalten. Alles was im Staate nach Gesetz und Ordnung geschieht, bringt allen möglichen Segen, aber das gar nicht oder schlecht Geordnete bringt meistens einen Teil dieses Wohlgeordneten wieder in Verwirrung. Dies kommt auch bei dem, wovon jetzt die Rede ist, in Betracht. Bei euch nämlich, Kleinias und Megillos, sind die gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Männer mit Recht eingeführt, indem, wie gesagt, eine gottgesandte Notwendigkeit sie, die so seltsam erschienen, ins Leben rief,

aber über die Weiber ist ganz mit Unrecht in dieser Beziehung [\[781 St.2 A\]](#) keine gesetzliche Verfügung getroffen und die Einrichtung nicht ans Licht gefördert worden, dass auch sie an den gemeinschaftlichen Mahlzeiten teilhaben sollten, sondern gerade dasjenige der Geschlechter von uns Menschen, welches auch sonst in Folge seiner natürlichen Schwäche viel versteckter und schlauer ist, das weibliche, hat der Gesetzgeber, weil es schwer zu behandeln ist, aus falscher Nachgiebigkeit ganz ohne gesetzliche Regelung gelassen. Weil dies aber außer acht gelassen worden, so ließ man vieles bei euch vorübergehen, worin es, wenn es Gesetze darüber gäbe, viel besser stehen würde als es jetzt steht. Denn indem das Leben [B] der Weiber ungeordnet bleibt, so ist dabei nicht etwa, wie es scheinen könnte, nur die Hälfte übergangen, sondern mehr als das Doppelte, und zwar in dem Verhältnis als das weibliche Geschlecht hinter dem männlichen an Anlage zur Tugend zurücksteht. Diesen Punkt also nochmals vorzunehmen und dahin zu ergänzen, dass alle Einrichtungen für Frauen und Männer gemeinsam angeordnet werden, würde für die Glückseligkeit des Staates besser sein. Gegenwärtig aber ist das Menschengeschlecht keineswegs so glücklich zu diesem Ziele geführt worden, so dass jeder, der bei Sinnen ist, [C] vielmehr besser daran tun wird, in anderen Orten und Staaten, in denen die gemeinsamen Mahlzeiten überhaupt nicht in die Verfassung aufgenommen sind, diese Sache auch überall nicht in Erwähnung zu bringen. Wie lächerlich würde er sich daher erst machen, wenn er es in der Tat unternähme die Weiber dazu zu zwingen, dass man sie öffentlich ihre Speisen und Getränke zu sich nehmen sehe. Denn es gibt nichts, was dies Geschlecht schwerer ertragen würde. Ist es doch daran gewöhnt vielmehr verborgen und im Dunkel zu leben, und es würde daher, wenn man es mit Gewalt ans Licht hervorziehen wollte, dem Gesetzgeber allen möglichen [D] Widerstand entgegensetzen und gewiss in diesem Kampfe Sieger bleiben. Es würde daher nach dem bisher Bemerkten anderswo diesen so vernünftigen Vorschlag nicht einmal aussprechen lassen, ohne den größten Lärm dagegen zu erheben, dort aber, wo bereits für die Männer gemeinsame Mahlzeiten bestehen, würde es dies vielleicht tun. Wenn es euch also scheint, so als bloße Rede sei unsere Auseinandersetzung über die gesamte Staatsverfassung nicht unglücklich ausgefallen, so will ich euch zeigen, dass auch diese Einrichtung gut ist, [E] falls ihr es hören wollt, wo nicht, so unterlasse ich es.

KLEINIAS: Nein, Freund, wir sind ganz erstaunlich begierig darauf es zu hören.

DER ATHENER: So höret denn. Wundert euch aber ja nicht, wenn ich dabei etwas weit auszuholen scheine, indem ich diese Sache in Angriff nehme. Wir erfreuen uns ja hinlänglicher Muße, und es ist nichts vorhanden was uns drängte, so dass wir nicht jeden Punkt der Gesetzgebung auf jegliche Art und Weise ins Auge fassen könnten.

KLEINIAS: Du hast Recht.

DER ATHENER: Wir wollen also noch einmal auf das schon früher Bemerkte zurückgehen. So viel wird doch wohl jedermann einsehen, dass das Menschengeschlecht entweder überhaupt niemals einen Anfang [\[782 St.2 A\]](#) genommen hat und nie ein Ende nehmen wird, sondern immer gewesen ist und immer sein wird, oder aber, dass doch seit seiner Entstehung schon eine unermessliche Zeit verstrichen ist.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Wie also? Sind wir nicht der Ansicht, dass Staaten gegründet wurden und wieder zerfielen, und dass sich verschiedenartige Einrichtungen des Lebens, geregelte sowie ungeregelte, und verschiedenartige Neigungen in Bezug auf Trank und Speise [B] in jedem Betracht auf der ganzen Erde gebildet haben, und ebenso vielfache Witterungsveränderungen entstanden, in Folge deren natürlich auch die lebendigen Wesen zahlreiche Umwandlungen erlitten?

KLEINIAS: Wie sollten wir nicht?

DER ATHENER: Und weiter, glauben wir nicht, dass einst Weinstöcke zum Vorschein gekommen seien, die es zuvor nicht gab, und ebenso Ölbäume und die Gaben der Demeter und Kora, und dass ein gewisser Triptolemos, der Verteiler der letzteren unter die Menschen gewesen

sei? Und müssen wir da nicht annehmen, dass zu der Zeit, als es dies alles noch nicht gab, [C] die lebenden Wesen einander gegenseitig verzehrten, da dies ja selbst jetzt noch der Fall ist?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Wir sehen ja auch, dass noch jetzt unter vielen Menschen die Sitte besteht einander zu opfern, und wiederum hört man, dass dagegen bei anderen eine Zeit bestanden habe in welcher man auch nicht einmal einen Ochsen zu kosten wagte und den Göttern keine Tiere zum Opfer darbrachte, sondern nur Kuchen und Früchte mit Honig benetzt und andere solche unblutige Opfer, wo man sich alles Fleisches enthielt, weil es für eine Sünde galt, solches zu essen und die Altäre der Götter mit Blut zu beflecken, sondern vielmehr die damaligen Menschen die bei uns so genannte orphische [D] Lebensweise führten und sich zu ihrer Nahrung nur an leblose Dinge hielten und sich dagegen alles dessen, was Leben hatte, enthielten.

KLEINIAS: Was du da sagst wird vielfach erzählt und verdient Glauben.

DER ATHENER: Zu welchem Zwecke nun aber, werdet ihr fragen, sagst du das alles?

KLEINIAS: Ja mit Recht, Freund, legst du dir selber diese Frage vor.

DER ATHENER: Nun, lieber Kleinias, so will ich denn auch, soweit ich vermag, was weiter hieran sich anschließt zu entwickeln versuchen.

KLEINIAS: So sprich.

DER ATHENER: Ich sehe, dass bei den Menschen alles von dreierlei Bedürfnissen und Trieben abhängt, aus welchen bei richtiger Leitung Tugend und bei verkehrter Laster entspringt. Zwei dieser Bedürfnisse, das nach Speise und das nach Trank, regen sich gleich nach unserer Geburt, und es ist jedem lebendigen Wesen von Natur der Trieb zur Befriedigung derselben in ihrem ganzen Umfange eingepflanzt, so dass es denselben aufs Ungestümste empfindet und daher taub gegen die Vorstellung dessen sein würde welcher ihm sagen wollte, man müsse etwas anderes tun als durch Befriedigung seiner hierauf gerichteten Lüste und Begierden sich stets aller schmerzlichen Entbehrung entledigen. [\[783 St.2 A\]](#) Das dritte und stärkste Bedürfnis und der heftigste aller Triebe aber regt sich zwar erst zuletzt in uns, aber es erhitzt die Menschen bei weitem am Ungestümsten und bis zur Raserei und entbrennt bis zum äußersten Frevel, und es ist dies der Trieb nach der Fortpflanzung des Geschlechtes. Diese drei Regungen nun muss man dem, was angeblich das Angenehmste ist, zuwider auf das Beste zu lenken und durch die drei mächtigsten Zügel, Furcht, Gesetz und gesunde Vernunft, im Zaume zu halten suchen und muss überdies noch die Musen und die Schutzgötter der gymnastischen Übungen zu Hilfe rufen, um Anfall und [B] Überfluss derselben zu hemmen.

Lasst uns denn also annehmen, dass nach Abschließung der Ehen Kinder geboren werden, die dann zu ernähren und zu erziehen sind. Wenn unsere Darstellung in dieser Ordnung vorschreitet, so wird jedes Gesetz, das wir zu Stande bringen uns allmählich bis zu den gemeinschaftlichen Mahlzeiten fortführen, wo wir denn, bei diesen Verbänden angelangt, vielleicht deutlicher erkennen mögen, indem wir sie dann [C] ganz in der Nähe haben, ob sie bloß aus Männern oder auch aus Frauen zusammengesetzt sind, und wir dergestalt das, was ihnen voraufgehen muss und noch durch kein Gesetz geregelt ist, regeln und ihnen als Grundlage voraufgehen lassen und sodann, wie schon gesagt, ihre erforderliche Beschaffenheit viel genauer erkennen und demgemäß unsere Gesetze über sie angemessen und zweckmäßig einrichten werden.

KLEINIAS: Du hast ganz Recht.

DER ATHENER: So lasse uns denn das eben zuvor Gesagte im Gedächtnis behalten, denn wir werden vielleicht nachher von dem allem Gebrauch zu machen haben.

KLEINIAS: Was sollen wir den behalten?

DER ATHENER: Was wir mit den drei Worten bezeichneten: Speise, Trank und [D] die heftige Begierde nach Lebensgenuss.

KLEINIAS: Gut, Freund, wir werden das über sie Bemerkte wohl im Gedächtnis behalten.

DER ATHENER: Gut denn, wir wollen also jetzt zu dem Leben der jungen Eheleute übergehen und sie belehren wie sie Kinder zu zeugen haben, und für den Fall, dass unsere Vorstellungen bei einigen kein Gehör finden, Gesetze geben, die ihnen mit Strafe drohen.

KLEINIAS: Nun, und wie?

DER ATHENER: Mann und Frau müssen darauf denken dem Staate möglichst die schönsten und besten Kinder zu zeugen. Alle Menschen nun [E] bringen eine gemeinsame Unternehmung allemal nur dann, wenn sie ihren Sinn auf dieselbe und auf sich selber richten, schön und gut zu Stande, während ihnen, wenn sie dies unterlassen oder überhaupt nicht bei Sinnen sind, das Gegenteil zu begegnen pflegt. Der Mann lasse sich daher seine Frau am Herzen liegen und richte seinen Sinn auf die Kinderzeugung, und die Frau handle entsprechend, und zumal so lange ihnen noch keine Kinder geboren sind. [\[784 St.2 A\]](#) Die Aufsicht darüber sollen dazu erwählte Frauen von größerer oder geringerer Anzahl führen, sofern nämlich die Leiter des Staates die letztere genauer bestimmen sollen, so wie auch das Alter, in welchem es ihnen erforderlich scheint, sie hiermit zu beauftragen. Und zwar sollen sie täglich beim Tempel der Eileithya zusammenkommen und bis nach Ablauf des dritten Teils vom Tage versammelt bleiben, um während dieser Frist einander Mitteilung davon zu machen, wenn eine von ihnen einen Ehemann oder auch eine Ehefrau in den zur Zeugung bestimmten Jahren entdeckt hat, die ihr Augenmerk auf alles andere richten als auf das, was ihnen unter den hochzeitlichen Opfern und heiligen Handlungen geboten wurde. Die Kindererzeugung aber und die Überwachung der Kindererzeugenden währe zehn Jahre und nicht länger, wenn die erstere gut vonstatten [B] gegangen ist. Sollte aber ein Ehepaar bis zu dieser Frist ohne Nachkommenschaft bleiben, so soll es mittelst einer gemeinsamen Beratung mit den Verwandten und den Aufseherinnen unter für beide Teile gleich vorteilhaften Bedingungen geschieden werden. Wenn aber dabei ein Streit entstehen sollte, welche Bedingungen für den einen oder den anderen Teil angemessen und vorteilhaft seien, so sollen sie zehn von den Gesetzesverwesern wählen und das annehmen, was diese bestimmen. Es sollen aber die Aufseherinnen die jungen Eheleute in ihren Häusern besuchen und den Irrtümern oder Fehlritten, welche dieselben sich etwa zu Schulden kommen lassen, teils durch Zureden, teils durch Drohungen [C] abzuhelpen suchen, und gelingt ihnen dies nicht, so sollen sie sich dieserhalb an die Gesetzesverweser wenden und ihnen Anzeige hiervon machen, und diese sollen dann hiergegen einschreiten. Hilft aber auch dies nicht, so sollen die Gesetzesverweser es bei den Volksgerichten durch Einreichung einer Klageschrift und unter eidlicher Bekräftigung ihrer Aussage zur Anzeige bringen, dass sie diesen oder jenen durchaus nicht auf einen besseren Weg zu leiten vermöchten, und der so Angeklagte soll dann, wenn er nicht vor den Richtern seine Ankläger siegreich zu bekämpfen vermag, folgendes Ehrenrechts verlustig gehen. Er soll fortan weder Hochzeiten noch die Opfer, welche man nach der Geburt von Kindern feiert, besuchen dürfen, und falls er dies dennoch tut, so soll einem jeden erlaubt sein, [D] ihn körperlich zu züchtigen. Und eben dasselbe Gesetz gelte auch für die Frauen. Wenn nämlich eine solche um ihrer Fehlritte willen in gleicher Weise öffentlich angeklagt worden ist und sich gegen diese Anklage nicht zu rechtfertigen vermocht hat, so soll sie an den Festaufzügen der Weiber und an allen sonstigen Auszeichnungen dieses Geschlechts und an dem Besuche der Hochzeiten und Geburtsfeste von Kindern nicht teilnehmen dürfen. Hat nun aber ein Ehepaar während der gesetzlichen Frist Kinder gezeugt und es lässt sich dann trotzdem noch der Mann mit einer andern Frau und die Frau mit einem andern Manne ein, so sollen sie, wenn die letzteren noch in zeugungsfähigem Alter sind, ganz von denselben Strafen betroffen werden wie sie soeben gegen die Fehlritte der Eheleute, [E] die sich noch in der zur Zeugung festgestellten Frist befinden, bestimmt worden. Diejenigen Eheleute dagegen, die nach Ablauf dieser Frist enthaltsam in diesen Dingen sind, sollen alles mögliche Lob und alle mögliche Ehre dafür ernten, wer aber anders handelt soll im Gegenteil in Unehre verfallen. Und so lange der größere Teil des Volkes [\[785 St.2 A\]](#) in diesen Stücken wohlgesittet lebt, lasse man die ganze Sache stillschweigend auf sich beruhen und gebe keine Gesetze darüber. Ist aber das Gegenteil der Fall, dann gebe man die obigen Gesetze und verfahre nach ihnen.

Da das erste Jahr für einen jeden der Anfang seiner Lebenszeit ist, so soll das Geburtsjahr eines jeden Knaben und Mädchens in den Heiligtümern ihres Geschlechts aufgezeichnet werden. In jeder Phratie soll nämlich auf einer weiß angestrichenen Wand bei jedem Jahre der Name derjenigen obrigkeitlichen Person bemerkt werden nach welcher man dies Jahr rechnet, und daneben sollen dann immer die Geborenen in jeder Phratie aufgezeichnet, die Abgeschiedenen dagegen wieder ausgelöscht werden. Die Zeit zur Ehe soll [B] für ein Mädchen auf das sechzehnte bis spätestens zwanzigste Jahr, für den Mann aber auf das dreißigste bis fünfunddreißigste Jahr bestimmt sein, die zur Fähigkeit ein Amt zu bekleiden für das Weib auf das vierzigste, für den Mann auf das dreißigste, das kriegsfähige Alter des Mannes auf das zwanzigste bis sechzigste Jahr. Die Frauen aber sollen, soweit ihre Dienste im Kriege für notwendig erachtet werden, allerdings mit für denselben verwandt werden, aber erst nach Ablauf der für die Zeugung festgestellten Frist bis zum fünfzigsten Jahre, und es soll dabei keiner etwas aufgetragen werden, was über ihre Kräfte reicht oder unschicklich für sie wäre.

SIEBENTES BUCH

[\[788 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Nachdem nun so Kinder männlichen und weiblichen Geschlechts geboren sind, dürften wir am richtigsten wohl zunächst von ihrer Erziehung und Heranbildung zu sprechen haben, ein Gegenstand welchen unbesprochen zu lassen zwar schlechterdings unmöglich ist, dessen Besprechung aber doch mehr auf Belehrung und Ermahnung hinauslaufen als wirklichen Gesetzen ähnlich sehen wird. Denn im Privatleben und im Innern des Hauses kommen [B] mancherlei geringfügige und von den meisten ganz übersehene Dinge vor, welche aber doch, eben weil in ihnen jedermann sich von seiner eigenen Begierde und von dem was ihm Schmerz oder Lust bereitet leiten lässt, sich leicht ganz anders gestalten als es die Absichten des Gesetzgebers mit sich bringen und so leicht in den Sitten der Bürger Verschiedenheit und Widerstreit hervorrufen, die doch für die Staaten vom übel sind. Indessen wegen der Geringfügigkeit und Häufigkeit dieser Fälle würde es unangemessen und unziemlich sein Gesetze welche Strafen hiergegen androhen dieserhalb zu geben. Andererseits aber würde es auch den schon bestehenden [C] schriftlichen Gesetzen Nachteil bringen, wenn die Leute sich daran gewöhnten in unbedeutenden und häufig vorkommenden Dingen ohne gesetzliche Ordnung zu handeln. Und so geht es denn einerseits schwer an, hier Gesetze zu geben, und doch ist es andererseits auch unmöglich, ganz dazu zu schweigen. Doch ich muss versuchen, euch klar zu machen, was ich eigentlich meine und euch meine Waren, so zu sagen, ans Licht hole, denn bis jetzt mag es ziemlich dunkel klingen.

KLEINIAS: Ja, darin hast du sehr recht.

DER ATHENER: Nun, dass nur das eine richtige Erziehung sei, [D] welche im Stande ist Körper und Seele so gut und trefflich als möglich auszubilden, das darf man doch wohl richtig behaupten?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Die Körper werden aber doch, meine ich, um mit dem Einfachsten anzufangen, dann am Schönsten, wenn sei von frühester Jugend an so richtig als möglich aufwachsen?

KLEINIAS: Ganz gewiss.

DER ATHENER: Und wie? Wissen wir nicht, dass der erste Aufwuchs eines jeden lebendigen Wesens bei weitem der größte und stärkste ist, so dass sogar viele für die Behauptung gestritten

haben, dass der menschliche Körper mit dem fünften Jahre eine Größe erreicht habe, die in den darauffolgenden zwanzig Jahren nicht auf das Doppelte steige.

KLEINIAS: Ganz richtig.

DER ATHENER: Und weiter, wissen wir nicht, dass reichliches Wachstum in den Körpern tausenderlei Übel [\[789 St.2 A\]](#) hervorzubringen pflegt, wofern man ihnen nicht in reichlichem Maße angemessene Anstrengungen auferlegt?

KLEINIAS: Ja wohl.

DER ATHENER: Folglich bedarf es dann der meisten Anstrengungen für die Körper wenn ihnen die meiste Nahrung zu Teil wird.

KLEINIAS: Wie, Freund? Sollen wir den Neugeborenen und Säuglingen die meisten Anstrengungen auferlegen?

DER ATHENER: Nein, sondern sogar denen, die noch erst im Mutterleibe ernährt werden.

KLEINIAS: Was sagst du, Bester? Meinst du wirklich, der Leibesfrucht?

DER ATHENER: Ja. Es ist aber auch gar kein Wunder, dass ihr von der Gymnastik eines so zarten Alters nichts wisst, und umso mehr möchte ich euch mit ihr [B] bekannt machen, so seltsam die Sache auch klingen mag.

KLEINIAS: So tue es denn.

DER ATHENER: In meiner Heimat freilich würde man dies leichter begreifen infolge der vielfachen Liebhabereien, mit denen sich mache Leute dort mehr abgeben als recht ist. Bei uns nämlich beschäftigen sich nicht allein Kinder, sondern auch manche ältere Leute mit der Vogelzucht und richten diese Tierchen zu Kämpfen miteinander ab. Diese Leute sind nun aber weit davon entfernt zu glauben, dass dieselben in den Kämpfen, in welchen sie sie zu ihrer Übung gegen einander hetzen, bereits hinlängliche Arbeit und Anstrengung hätten, sondern sie gehen vielmehr außerdem mit den kleineren dieser Tiere in der Hand und den größeren [C] unter dem Arm viele Stadien weit spazieren, zur Gesundheit nicht etwa ihrer eigenen Leiber, sondern der ihrer Tiere, und damit geben sie denn jedem, der zu beobachten weiß, mindestens einen kleinen Beleg dafür, dass alle nur nicht ermüdenden Erschütterungen und Bewegungen für jeglichen Körper vorteilhaft sind, nicht bloß die desselben durch sich selbst, sondern auch die, in welche er durch Schaukeln, Seefahrt, Fahren, Reiten oder überhaupt durch einen anderen irgendwie bewegten Körper gesetzt wird, und dass er hierdurch feste wie flüssige Nahrung bewältigt [D] und so Gesundheit, Schönheit und Stärke empfängt.

Was werden wir also bei so bewandten Umständen als das Nächste bezeichnen, was wir zu tun haben? Wollen wir denn allem Gelächter zum Trotz es zum ausdrücklichen Gesetze erheben: eine schwangere Frau soll fleißig spazieren gehen, dann aber, wenn das Kind geboren ist, soll die Mutter, so lange es noch zart ist, es zu bilden suchen wie weiches Wachs und es bis zum zweiten Jahre in Windeln halten? Und wollen wir ferner auch die Wärterinnen durch ein Gesetz bei Strafe dazu anhalten, dass sie die Kinder auf das Feld, in die Tempel, zu ihren Verwandten oder irgend sonst wohin tragen, bis sie kräftig genug zum Stehen sind, und dass sie auch dann [E] noch nicht bloß darauf achten, dass die Kinder, da sie noch immer allzu zart sind, sich nicht irgendwo gegen stemmen und dadurch ihre Glieder verdrehen, sondern auch die Mühe des Tragens noch fortsetzen bis dieselben ihr drittes Jahr zurückgelegt haben, und dass man zu diesem Zwecke die stärksten Weiber und mehr als je eine anstellen solle? Und wollen wir [\[790 St.2 A\]](#) auf die Übertretung von jedem dieser Punkte eine Strafe setzen? Oder wollen wir lieber nichts von dem allem tun? Denn freilich, das worauf ich so eben hindeutete, dürfte uns sonst häufig und in reichem Maße begegnen.

KLEINIAS: Welches meinst du denn?

DER ATHENER: Dass wir vielleicht zum Gelächter werden würden. Und zudem würden die Wärterinnen, eben in ihrer Eigenschaft als Weiber und als Dienerinnen, nicht geneigt sein uns Folge zu leisten.

KLEINIAS: Nun, und warum sollten wir trotzdem dergleichen Bestimmungen treffen?

DER ATHENER: Darum, weil sich von den Herren und freien Leuten im Staate erwarten lässt, dass sie, wenn sie diese Grundsätze vernommen, mit uns zu der richtigen Überzeugung gelangen werden, es lasse sich, wenn nicht das Privatleben der Bürger richtig geregelt sei, auch von der Gesetzgebung für das gemeine Wesen [B] keine Festigkeit erwarten, und dass sie somit in Erwägung dessen sowohl für ihre Person die soeben von uns vorgeschlagenen Gesetze in Anwendung bringen, als auch eben damit zugleich ihr Hauswesen und den ganzen Staat aufs Glücklichste verwalten werden.

KLEINIAS: Das ist allerdings eine sehr wahrscheinliche Vermutung.

DER ATHENER: Und so wollen wir denn diesen Teil unserer Gesetzgebung nicht eher für vollendet ansehen, als bis wir auch die für die Pflege der Seelen noch ganz junger und zarter Kinder dienlichen Einrichtungen ganz in derselben Weise entworfen haben, in welcher wir begannen unsere Ansichten über die ihrer Leiber [C] vorzutragen.

KLEINIAS: Ja, so müssen wir es machen.

DER ATHENER: Wir wollen demnach annehmen, dass die Wartung und eine, wo möglich, den ganzen Tag und die ganze Nacht fortdauernde Bewegung gleichsam das Grundlelement der ersten Erziehung für beide Teile, Seele und Körper, und den Kindern überhaupt, umso mehr aber je jünger sie sind, zuträglich ist und dass dieselben, wenn es möglich wäre, stets wie in einem Schiffe wohnen müssten, so aber muss man wenigstens was dem möglichst nahe kommt beim Aufziehen neugeborener Kinder in Anwendung bringen. Man darf dies auch daraus schließen, [D] weil nicht bloß die Kinderwärterinnen zu der Einsicht gekommen sind wie zuträglich dies sei, sondern auch die Frauen, welche sich mit der Heilung von Leuten abgeben die am Korybantentaumel leiden. Denn wenn die Mütter Kinder, welche schwer einschlafen, in Schlummer bringen wollen, so halten sie dieselben nicht etwa ruhig, sondern setzen sie im Gegenteil in Bewegung, indem sie dieselben unaufhörlich auf den Armen schaukeln, und beobachten dabei auch nicht etwa Stillschweigen, sondern singen ihnen irgend eine Weise vor und bringen so die Kinder förmlich wie durch rauschende Musik in den Schlaf; und gerade so geschieht die Heilung der bacchischen Raserei durch Anwendung der Bewegung mittelst bacchischen Reigentanzes und bacchischer Musik.

[E] KLEINIAS: Und was ist denn wohl eigentlich, Freund, die Ursache dieser Wirkungen?

DER ATHENER: Diese ist nicht eben schwer zu erkennen.

KLEINIAS: Nun, und welche ist es also?

DER ATHENER: Eine Art Furcht sind offenbar beiderlei Zustände, und Furcht entspringt immer aus irgendeiner Fehlerhaftigkeit der Seele. Sobald daher jemand diesen Zuständen eine Erschütterung von außen her [\[791 St.2 A\]](#) entgegensetzt, so bemeistert diese äußere Bewegung die innere der Furcht und Raserei, bewirkt in Folge dessen Ruhe und Stille in der Seele und macht das beängstigende Herzklopfen aufhören und, indem sie so das Erwünschte gewährt, verhilft sie den Kindern zum Schlafe, den Rasenden aber im Wachen durch Tanz und Flötenspiel mit Hilfe der Götter, denen sie dieserhalb glückverheißende Opfer zu spenden haben, aus einem wahnsinnigen Zustande in einen vernünftigen. Das wäre denn in kurzem die wahrscheinlichste Erklärung.

KLEINIAS: Ohne Zweifel.

DER ATHENER: Wenn nun aber [B] die Bewegung einen derartigen Einfluss hat, so kommt für uns dabei ferner in Betracht, dass jede Seele, die von frühester Jugend an in Angst und Schrecken gelebt hat, sich immer mehr daran gewöhnen wird in Furcht zu schweben, und das wird doch wohl jedermann eine Übung in der Feigheit und nicht in der Tapferkeit nennen.

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Im Gegenteil aber werden wir das eine Übung in der Tapferkeit nennen, wenn wir gleich von Jugend auf alle uns entgegentretenden Schrecknisse und Befürchtungen überwinden lernen.

[C] KLEINIAS: Richtig.

DER ATHENER: Und folglich werden wir auch mit Grund behaupten, dass auch die Gymnastik der ganz zarten Kinder, welche lediglich darin besteht, dass man ihnen Bewegung macht, eins von den Mitteln ist, welche viel zu einem Teile der Tugend beitragen.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Aber auch davon, wahrlich, ob Behagen oder Missbehagen in der Seele Platz greift, wird es nicht zum geringsten Teile abhängen ob sie gedeihen oder missraten soll?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Und so müssen wir denn jetzt wohl, so gut als wir selber es wissen, anzugeben versuchen, auf welche Weise wohl gleich dem neugeborenen Kinde die wünschenswerte von beiden Gemütsverfassungen eingepflanzt werden könne?

KLEINIAS: [D] Versteht sich.

DER ATHENER: So spreche ich denn meine Ansicht dahin aus, dass Verzärtelung die Gemüter der Kinder unzufrieden, jähzornig und höchst empfindlich über Kleinigkeiten, und im Gegenteil wiederum eine harte und strenge Behandlung und sklavische Unterdrückung sie niedrigen und sklavischen Sinnes, menschenfeindlich und so zu jedem Verkehr und jeder Gemeinschaft untüchtig mache.

KLEINIAS: Aber auf welche Weise soll denn der gesamte Staat diejenigen erziehen, die noch nicht sprechen können und überhaupt aller Bildung [E] unfähig sind?

DER ATHENER: So etwa. Ein jedes Geborene pflegt doch sofort durch Geschrei seine Empfindungen kundzugeben und nicht zum wenigsten ein Menschenkind, ja außer dem Geschrei ist dieses vor anderen Geschöpfen voraus auch noch mit der Fähigkeit zum Weinen ausgerüstet.

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Wenn nun die Wärterinnen wissen wollen, wonach das Kind begehrt, erschließen sie dies eben hieraus, [\[792 St.2 A\]](#) indem sie ihm dies und jenes bringen, wenn nämlich das Kind infolge dessen, was ihm gebracht wird, schweigt, so wissen sie, dass dies recht ist, wenn es aber fortfährt zu weinen und zu schreien, nicht recht. So ist denn für die Kinder Weinen und Geschrei eine Kundgebung dessen, was sie lieben und hassen, und das sind eben keine glücklichen Zeichen. Und die Zeit, während welcher es so hergeht, beträgt nicht weniger als drei Jahre, wahrlich kein so unbeträchtlicher Teil des Lebens, dass es gleichgültig wäre, ob man ihn besser oder schlechter zugebracht hat!

KLEINIAS: Du hast recht.

DER ATHENER: Scheint euch nämlich nicht Weinerlichkeit und ein beständiges Übermaß von Wehklagen, wie es sich für keinen tüchtigen Menschen geziemt, das Zeichen eines missmutigen und gar nicht heiteren Sinnes zu sein?

[B] KLEINIAS: Mir scheint es wenigstens so.

DER ATHENER: Wie nun? Wenn eine Wärterin diese drei Jahre hindurch jegliches Mittel anwendete, von ihrem Zögling Schmerz, Furcht und jede Beschwerde nach Möglichkeit fern zu halten, glaubst du da nicht, dass sein Gemüt froher und heiterer gestimmt werden würde?

KLEINIAS: Ganz offenbar, und namentlich wohl, lieber Freund, wenn sie ihm dabei recht viel Vergnügen verschaffte.

DER ATHENER: Darin, Bester, kann ich denn doch dem Kleinias nicht mehr folgen. Eben in einem solchen Verfahren [C] liegt vielmehr für uns der allergrößte Verderb, denn gerade auf diesen Anfang der Erziehung kommt das Allermeiste an. Doch sehen wir zu ob ich recht habe.

KLEINIAS: Nun, so sprich dich näher hierüber aus.

DER ATHENER: Über etwas nicht Geringes ist jetzt zwischen uns beiden die Rede, darum gib auch du acht, Megillos, und sei dann unser Schiedsrichter. Meine Ansicht ist nämlich diese, dass

man, um das rechte Leben zu führen, weder allen Genüssen nachjagen, noch auch schlechterdings jeden Schmerz fliehen, sondern vielmehr jenem mittleren Gemütszustand nachtrachten müsse, [D] welchen ich so eben als Heiterkeit bezeichnete, eine Gemütsverfassung welche wir alle mit recht, der Seherstimme unseres Inneren folgend, auch der Gottheit beilegen. Ihr, behaupte ich, müsse daher auch jeder von uns nachgehen, welcher der Gottheit ähnlich werden will, und er darf daher weder für seine Person auf lauter Freuden erpicht sein, da er doch nicht einmal ein auch nur schmerzfreies Leben führen wird, noch auch es ruhig mit ansehen, dass sich andere Leute, Alt oder Jung, Männer oder Weiber, eben diesem uns so gewöhnlichen Hange ergeben, am allerwenigsten aber, soweit er es nur irgend hindern kann, ein erst jüngst geborenes Kind. Denn am festesten wurzelt gerade in diesem Lebensalter bei allen Menschen [E] eine jede Gemütsverfassung durch die Macht der Gewohnheit ein. Ja ich möchte sogar, wenn ich nicht fürchten müsste, man werde es für bloßen Scherz halten, behaupten, man müsse auch die schwangeren unter allen Frauen am meisten während der ganzen Zeit ihrer Schwangerschaft in Obhut nehmen, und dafür sorgen, dass sie während dieser Zeit weder viele und heftige Freuden noch auch Schmerzen empfinden, sondern dieselbe in dem steten Bestreben, sich einen heiteren, sanften und milden Sinn zu erhalten, verleben.

KLEINIAS: Freund, du brauchst gar nicht erst den Megillos zu fragen, [\[793 St.2 A\]](#) wer von uns beiden recht hat, sondern ich selber gebe dir zu, dass jedermann ein Leben voll ununterbrochener Freude so wie voll ununterbrochenen Schmerzes meiden und vielmehr stets einen gewissen Mittelweg einschlagen müsse. Du hast also sehr richtig gesprochen und vernimmst daher mit recht meinen Beifall.

DER ATHENER: Freilich, ganz mit Recht, Kleinias. Lasse uns alle drei nun aber zu diesem noch folgendes in Betracht ziehen.

KLEINIAS: Nun, was?

DER ATHENER: Dass dies alles, was wir so eben abgehandelt haben, zu dem gehört was man insgesamt ungeschriebene Gesetze nennt, und auch, was man als erbliches Herkommen bezeichnet ist nichts anderes, als alle solche und ähnlichen Bräuche. Und so hat denn auch der Satz, der sich uns bereits vorhin aufdrängte, dass man [B] sie zwar nicht zu förmlichen Gesetzen erheben, aber auch eben so wenig mit Stillschweigen übergehen dürfe, seine Richtigkeit. Denn sie sind die Bänder der ganzen Verfassung und bilden die Vermittelung zwischen den bereits bestehenden und schriftlich aufgezeichneten Gesetzen und denen, welche noch neu gegeben werden, recht eigentlich als uralte und von den Vätern überkommene Gebräuche, welche, wenn sie nur das Richtige enthalten und sich durch Gewohnheit eingelebt haben, auch den alsdann schriftlich gegebenen Gesetzen in jeder Art eine feste Verkleidung gewähren und dagegen, wenn sie fehlerhaft sind und schlecht ausfallen, dem nachgebenden Fundamente eines Hauses gleich, bald selber in sich zusammenstürzen und in ihrem Falle [C] auch alles andere mit begraben, was später noch auf ihren Grundlagen erbaut ist, so dass alles drüber und drunter geht, nachdem einmal jenes alte selber zerfallen ist. In Erwägung dessen, Kleinias, müssen wir dir deinen Staat, da er noch neu ist, in allen seinen Teilen wohl verbinden und zu diesem Zwecke, soweit wir es vermögen, nichts, weder großes noch kleines, außer acht lassen von dem, was man Gesetze oder Sitten und Gebräuche nennt. Denn das alles sind die Dinge, welche den Staat zusammenbinden, ohne einander aber haben weder die geschriebenen noch die ungeschriebenen Gesetze Bestand, und wir wollen uns daher nicht darüber wundern, wenn unsere Gesetzgebung unter [D] dem Zufluss vieler unbedeutend scheinender gesetzlicher Bräuche oder herkömmlicher Gewohnheiten anschwellen sollte.

KLEINIAS: Du hast ganz recht, wir müssen dies in Erwägung ziehen.

DER ATHENER: Wenn man also das Dargelegte bei Knaben wie bei Mädchen bis zum Alter von drei Jahren sorgfältig in Ausübung bringt und nicht bloß beiläufig Gebrauch davon macht, so wird es den jungen Zöglingen von nicht geringem Nutzen sein. Für ein dreijähriges, auch vier-, fünf- und noch sechsjähriges Kindergemüt sodann bedarf es der Spiele, und dies ist zugleich das Alter in welchem man aufhören muss die Kinder zart zu behandeln, sondern sie vielmehr

züchtigen muss, nur aber nicht auf schimpfliche [E] Weise, sondern eben, das was ich vorher in Betreff der Bediensteten bemerkt habe, man müsse weder seinen Übermut bei ihrer Bestrafung auslassen und so den Zorn der Bestraften erregen, noch auch sie stets straflos lassen und dadurch verwöhnen, [\[794 St.2 A\]](#) ist auch hier bei den Freien in Anwendung zu bringen. Gewisse Spiele sind den Kindern von diesem Alter so natürlich, dass sie dieselben, sobald sie nur zusammengelassen werden, sich selber erfinden, und daher bedarf es nur dessen, dass man sie alle vom dritten bis zum sechsten Jahre, soweit sie aus derselben Kome sind, regelmäßig an einem und demselben Ort, und zwar bei den Heiligtümern ihrer Kome, zusammenkommen lasse. Nur aber sollen dabei die Wärterinnen die Aufsicht darüber führen dass sie nicht, wie es von Kindern dieses Alters zu fürchten steht, sich allzu mutwillig, sondern vielmehr artig betragen. Die Oberaufsicht über die Wärterinnen selbst aber und die gesamte Kinderschar soll für jede Phyle je einer von zwölf Frauen auf ein Jahr übertragen werden, [B] welche von den Aufseherinnen der Eheleute je eine aus jeder Phyle, und zwar von gleichem Alter mit ihnen, zu erwählen sind, während die vorerwähnten Wärterinnen selber von den Gesetzverwesern ernannt werden sollen. Jede zu dieser Oberaufsicht Bestellte hat ihr Amt dadurch zu verwalten, dass sie täglich die Heiligtümer besucht und jeden, der sich ungeziemend beträgt, bestraft, und zwar so, dass sie diese Strafe gegen Sohn oder Tochter eines Bediensteten oder Fremden selbst durch öffentliche Diener vollziehen lässt, das Kind eines Bürgers aber, wenn hinsichtlich der verdienten Strafe desselben sich Zweifel und Widerspruch erheben könnte, vor die Stadtaufseher zur gerichtlichen Entscheidung führt, wo dagegen die Sache unzweifelhaft steht, gleichfalls die Strafe selber zur Ausführung bringt.

Nach erreichtem sechstem Jahre sodann [C] trenne man bereits die beiden Geschlechter und lasse Knaben mit Knaben und Mädchen mit Mädchen Umgang haben und halte von jetzt ab beide Teile zum Lernen an. Und zwar schicke man die Knaben zu den Lehrern im Reiten, Bogen-, Speer- und Schleuderschießen, aber, wenn sie irgend sich dazu anlassen, auch die Mädchen, wenigstens bis zur theoretischen Erlernung und zwar vornehmlich des Gebrauches der Waffen. Und zwar wird dabei ein jetzt in Bezug hierauf herrschender Übelstand fast von jedermann übersehen.

KLEINIAS: Und der wäre?

[D] DER ATHENER: Dass Rechts und Links in Anbetracht der Hände zum Zwecke einer jeden Tätigkeit von Natur an uns verschieden sein soll, während doch in Betreff der Füße und überhaupt der unteren Glieder kein gleicher Unterschied hervortritt, sondern beide sich zu jeder Anstrengung gleich stark erweisen. Aber an den Händen sind wir alle durch den Unverstand unserer Mütter und Wärterinnen gleichsam hinkend geworden, und während von Natur diese beiden Glieder so ziemlich von gleicher Stärke sind, [E] haben wir selbst, indem wir infolge der herrschenden Gewohnheiten sie nicht richtig gebrauchen lernten, sie verschieden gemacht. Bei vielen Dingen, ob man die Lyra in der linken Hand hält und das Plektron sodann mit der rechten gebraucht oder umgekehrt, macht dies freilich nicht viel aus, aber solche Beispiele auch als Muster für andere Fälle in ganz ungehöriger Weise anwenden zu wollen, das ist so gut wie barer Unverstand. [\[795 St.2 A\]](#) Das lehren uns die Skythen, bei denen es nicht Sitte ist, bloß mit der Linken den Bogen von sich wegzuhalten und mit der Rechten den Pfeil abzudrücken, sondern das eine wie das andere ebenso gut mit jeder von beiden Händen zu tun. Und noch gar viele ähnliche Beispiele in Hinsicht des Haltens der Zügel und anderer Dinge lassen sich anführen, aus denen man annehmen kann, dass der Natur Gewalt angetan wird, wenn man die Linke schwächer als die Rechte werden lässt. Bei hörnern Plektronen und ähnlichen Instrumenten nun, wie gesagt, hat dies nicht viel zu bedeuten, aber im Kriege, wo man eiserne Werkzeuge zu gebrauchen hat, und überhaupt bei der Handhabung von Bogen und [B] Wurfspieß und allem was dahin gehört, ist es von großem Belange und zumal, wenn man Waffen gegen Waffen führen soll. Da ist ein großer Unterschied, ob man es gelernt hat, beide Hände zu gebrauchen, oder ob man es nicht gelernt hat, und zwischen dem, der darin geübt worden, und dem, der darin ungeübt ist. Denn gleichwie ein im Pankration oder im Faustkampf oder Ringen vollständig Geübter nicht unvermögend ist auch links zu kämpfen und nicht hinkt oder fehlerhaft die Glieder

nachschleppt, falls einer von dieser Seite ihn angreift und ihn dadurch [C] zwingt in sie seine Kraft zu legen, ebenso, meine ich, muss man auch im Kampfe mit Waffen es für das Richtige erklären, dass der mit zwei Gliedern, mit denen er sich sowohl verteidigen als auch andere angreifen kann, versehene Mensch nach besten Kräften keines von beiden schlaff und ungeschickt lasse, und ähnlich hat man auch hinsichtlich aller andern Verrichtungen zu urteilen. Ja, wenn einer mit einer Ausstattung wie Geryones oder Briareos von der Natur versehen wäre, so müsste er mit seinen hundert Händen hundert Geschosse zu werfen lernen. Auf diesen Punkt müssen daher die weiblichen und männlichen Obrigkeiten ihre Aufmerksamkeit richten, [D] jene, indem sie bei der ersten Auferziehung und den Spielen der Kinder, diese, indem sie beim Unterricht darauf sehen, dass alle Knaben und Mädchen ihre Hände und Füße gleichmäßig gebrauchen lernen und, soweit es möglich ist, nicht durch Gewohnheiten Schaden nehmen an den Fähigkeiten ihrer Natur.

Man darf nun wohl behaupten, dass alle Unterrichtsgegenstände sich in zwei Klassen verteilen lassen, indem alle die, welche es mit dem Körper zu tun haben der Gymnastik, und alle die, welche mit der Vervollkommenung der Seele, der musischen Kunst zuzurechnen sind. Von der Gymnastik nun gibt es wiederum zwei Teile, den Tanz und das Ringen.

Der Tanz hat wiederum zwei Arten, die eine, welche die Worte der Muse nachahmt und dabei Würde [E] und die einem freien Manne geziemende Haltung bewahrt, und die andere, welche das Wohlverhalten oder mit anderen Worten die Behändigkeit und Schönheit aller Glieder und Teile des Körpers an sich zum Zwecke hat und demgemäß einem jeden von ihnen die angemessene Biegung und Dehnung beibringt, so dass eine rhythmische Bewegung sich richtig durch den ganzen Tanz verteilt und denselben begleitet. Was sodann das Ringen anlangt, [\[796 St.2 A\]](#) so ist das, was aus unnützem Ehrgeiz Antäos und Kerkyon in ihren Künsten, oder im Faustkampf Epeios und Amykos eingeführt haben, im gemeinsamen Kriege unbrauchbar und daher einer ehrenvollen Erwähnung unwert. Die Anstrengungen im aufrechten Ringen dagegen, jene Herauswindung des Halses, der Arme und Hüften, welche mit einem geziemenden Ehrgeiz und einer geziemenden Anstrengung im Interesse der Stärke und Gesundheit des Körpers halber unternommen werden, diese zu allem nützlichen Stücke darf man nicht liegen lassen, sondern, sobald wir auf diesen Punkt in den Gesetzen kommen, den Schülern und denen, [B] die sie unterrichten sollen, gebieten, diesen, dass sie alle diese Dinge mit Eifer mitteilen, jenen, dass sie diese Mitteilungen dankbar annehmen. Und ein Gleiches gilt auch von den Reigentänzen mimischer Art welche der Aufführung würdig sind, hier zu Lande von den Waffenspielen der Kureten und in Sparta der Dioskuren. Und auch bei uns hat die heimische jungfräuliche Schutzgöttin, da sie an der Lustbarkeit des Reigentanzes sich erfreuen wollte, nicht gedacht mit leeren Händen, sondern im Schmucke ihrer vollen Waffenrüstung denselben auszuführen. Und so [C] wird es denn ebenso auch Knaben und Mädchen geziemen dieses Beispiel nachzuahmen, um so zu ehren was der Göttin gefällt, sowohl zum Gebrauche des Krieges als auch bei festlichen Gelegenheiten. Auch sollen die Kinder gleich von erster Jugend an, so lange sie noch nicht Kriegsdienste tun, allen Göttern zu Ehren zu Ross und in Waffen Umgänge und Festaufzüge halten und dabei ihre Gebete zu Göttern und Göttersöhnen verrichten, indem sie zu diesem Zwecke die Bewegungen des Marsches und Tanzes bald beschleunigen und bald hemmen. Ebenso sind auch Wettkämpfe und Vorübungen, [D] wenn zu irgendeinem Zwecke, so zu keinem andern anzustellen. Auch sie werden im Kriege wie im Frieden dem Staate wie den einzelnen Häusern von Nutzen sein. Alle andern Leibesübungen aber, seien sie Spiele oder von ernster Natur, schicken sich nicht für freie Leute, lieber Megillos und Kleinias.

Und so habe ich denn jetzt mein zuerst geäußertes Vorhaben, die Gymnastik abzuhandeln, wohl so ziemlich erfüllt und sie damit abgehandelt. Solltet ihr aber etwas Besseres wissen, so tretet damit hervor.

KLEINIAS: Es dürfte nicht leicht sein, Freund, Anderes [E] und Besseres über Gymnastik und Wettkämpfe zu sagen, so dass man dies stehen lassen könnte.

DER ATHENER: Gehen wir also zu dem zunächst sich Anschließenden, zu den Gaben der Musen und des Apollon über, so meinten wir zwar vorhin schon alles hierher Gehörige abgehandelt und nur noch die Bestimmungen über die Gymnastik übrig gelassen zu haben, jetzt aber wird es erst klar wie viel wir noch übergangen haben und dass dies gerade zuerst allen hätte gesagt werden müssen. Gehen wir es also jetzt der Reihe nach durch.

KLEINIAS: Tun wir das.

[\[797 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Hört mich denn an, obwohl ihr freilich schon bisher mich immer aufmerksam angehört habt, allein bei etwas gar zu Seltsamem und Ungewöhnlichem muss sich der Sprecher erst wohl besinnen, ob er auch reden, und der Hörer, ob er ihn auch anhören soll, und so steht es denn auch jetzt. Ich habe euch nämlich jetzt eine Ansicht vorzutragen, welche mir viel Bedenken macht, dennoch aber will ich Mut fassen und nicht davon ablassen.

KLEINIAS: Nun, und die wäre, Freund?

DER ATHENER: Ich behaupte nämlich, dass noch niemand in irgend einem Staate [B] es richtig erkannt hat, welch ein wichtiges Ding die Spiele für die Gesetzgebung sind, insofern es im höchsten Grade von ihnen abhängt, ob die Gesetze Bestand haben werden oder nicht. Denn wenn sie ihre bestimmte Ordnung haben und es festgesetzt ist, dass dieselben Leute auch allezeit und in stets gleicher Art dieselben Spiele spielen und an denselben Lustbarkeiten sich ergötzen, so werden auch die gesetzlichen Verordnungen über ernsthafte Dinge unangetastet bleiben, werden dagegen sie beständig verändert und geneuert und ein steter Wechsel mit ihnen vorgenommen, so wird ja eben damit auch nie den jungen Leuten dasselbe gefallen [C] in Bezug auf die Haltung ihres Körpers und die gesamte Ausstattung ihrer Person, so dass hierin ein für alle Male feststände was anständig und unanständig ist, sondern vielmehr der Jüngling, welcher etwas neues aufbringt und von dem Gewöhnlichen Abweichendes, an der Haltung des Körpers oder der Farbe der Kleider und allem dergleichen, einführt, strebt eine besondere Hochachtung an, und so dürfen wir wohl mit guten Grund behaupten, dass ein größeres Unheil einem Staate nicht widerfahren kann. Denn dies muss unvermerkt die Sitten [D] der Jugend umwandeln und ihr alles Bestehende als wertlos und jede Neuerung als wünschenswert erscheinen lassen, und einen größeren Schaden, ich wiederhole es, kann es für keinen Staat geben als wenn solche Sprechweise und Denkart zur Geltung käme. Doch lasst mich näher erörtern wie groß mir dies Übel erscheint.

KLEINIAS: Du meinst, wenn man in einem Staate das Hergebrachte eben als solches tadelt?

DER ATHENER: Freilich.

KLEINIAS: Da wirst du bei dieser deiner Auseinandersetzung an uns keine unaufmerksame Zuhörer haben, sondern so geneigte als möglich.

DER ATHENER: Die Sache verdient es auch.

KLEINIAS: Nun, so sprich nur.

DER ATHENER: Wohlan denn, [E] so lasst uns diesem Gegenstande eine größere Aufmerksamkeit zuwenden als wir sonst gewohnt sind, und folgendes mit einander in Betracht ziehen. Dass nämlich nichts so sehr alles mögliche in Gefahr bringt, ausgenommen das Schlimme, als die Veränderung, das zeigt sich an Wind und Wetter, an der körperlichen Lebensweise wie an der Gemütsart, kurz an allen Dingen, nur, wie gesagt, an den schlechten nicht. Ziehen wir den Körper in Betracht, wie er sich allmählich an jede Speise, an jeden Trank und an jede Anstrengung gewöhnt, wie er anfangs zwar von ihnen angegriffen wird, mit der Zeit jedoch aus ihnen Fleisch und Blut in sich erzeugt welches ihnen [\[798 St.2 A\]](#) entsprechend ist, und wie er dann, wenn er so mit dieser ganzen Lebensweise bekannt, vertraut und befreundet geworden ist, in Bezug auf Annehmlichkeit wie auf Gesundheit bei ihr am besten fährt, wie er dagegen, wenn er einmal gezwungen wird, eine solche ihm zusagende Lebensweise zu ändern, sofort von Krankheiten angegriffen wird und nur mit Mühe hergestellt werden kann, indem er allmählich auch an die neue Lebensweise sich wieder gewöhnt. Und eben dasselbe, muss man annehmen, gilt auch von der Denkweise und Gemütsart. An den Gesetzen, in welchen eine jede

Seele auferzogen ist und die sich durch eine glückliche Fügung der Gottheit viele und lange Zeit unverändert erhalten haben, [B] so dass sich niemand dessen erinnert oder auch nur davon gehört hat, dass es jemals andere als diese gegeben hat, an den so bestehenden Gesetzen fürchtet und scheut sie sich irgendetwas zu verändern. Und so muss denn der Gesetzgeber irgendwie ein Mittel ausfindig machen, durch welches dem Staate dieser Zustand zuteilwird. Ich für meine Person finde dies nun in folgendem. Allgemein sieht man, wie eben bemerkt, die Veränderungen in den Spielen der Jugend [C] in der Tat als eine bloße Spielerei an und glaubt nicht, dass der ernsteste Schaden aus ihnen hervorgehe, und so hält man dieselbe denn auch nicht davon zurück, sondern gibt ihr nach und lässt sie gewähren, ohne zu bedenken, dass notwendig Kinder, welche andere Spiele spielen auch andere Männer werden als die früheren und, wenn sie dies geworden, notwendig auch einer anderen Lebensweise nachtrachten und, weil sie dies tun, auch andere Gesetze und Einrichtungen [D] wünschen müssen, und niemand besorgt, dass so schließlich das eintreten werde, was wir so eben als das größte Übel für die Staaten bezeichnet haben. Geringer nun aber dürften dabei die Schäden sein, welche im Übrigen durch jene Veränderungen, wie in Bezug auf die körperliche Haltung, hervorgerufen werden, die häufigen Veränderungen dagegen, in dem Urteil in Lob und Tadel auf dem Gebiet des Sittlichen sind meines Erachtens die allerbedenklichsten und diejenigen, welche man am meisten verhüten muss.

KLEINIAS: Wie sollten sie nicht?

DER ATHENER: Wie nun? Glauben wir noch unseren früheren Erörterungen, [E] dass die Rhythmen und die musische Kunst überhaupt Nachahmungen der Sitten besserer oder schlechterer Menschen seien? Oder sind wir jetzt anderer Ansicht?

KLEINIAS: Nein, unsere frühere Ansicht hat sich in keiner Weise geändert.

DER ATHENER: Werden wir folglich nicht behaupten, dass kein Mittel unversucht bleiben dürfe, um es dahin zu bringen, dass weder unsere Kinder es sich gelüsten lassen nach der Aufführung anderer Tänze und Gesänge, noch auch jemand sie durch Befriedigung aller ihrer Lüste dazu verleitet?

KLEINIAS: Du hast ganz Recht.

DER ATHENER: Weiß nun [\[799 St.2 A\]](#) einer von uns hierzu ein besseres Mittel als das von den Ägyptern in Anwendung gebrachte?

KLEINIAS: Und was für ein Mittel ist dies?

DER ATHENER: Alle Tänze und alle Gesänge zu heiligen. Es werden nämlich zuerst alle Feste angeordnet und für das ganze Jahr festgesetzt, welche zu dieser und welche zu jener Zeit und diesem oder jenem Gotte, Göttersohne oder Dämon veranstaltet werden sollen. Darauf aber wird zunächst von einzelnen dazu bestellten Bürgern ausgewählt, welchen Gesang man bei dieser und welchen bei jener Opferfeierlichkeit singen und durch welche Reigentänze man sie verherrlichen soll, und wenn dies so festgestellt ist, dann sollen alle gemeinsam nach einem den Moiren und allen anderen Göttern dargebrachten Opfer einem jeden der Götter und götterähnlichen Wesen durch feierliche Trankspende seinen besonderen Gesang weihen. [B] Und wenn sodann jemand zu Ehren irgend eines Gottes andere Gesänge oder Chorreigen in Ausführung zu bringen sucht, so sollen die Priester und Priesterinnen in Gemeinschaft mit den Gesetzesverwesern nach heiligem Recht und bürgerlichem Gesetz ihn ausschließen, und wenn er diesem Ausspruche nicht gutwillig sich fügt, so soll jeder beliebige Bürger befugt sein ihn sein Leben lang wegen Frevels gegen die Götter vor Gericht zu ziehen.

KLEINIAS: Recht so.

DER ATHENER: Da wir nun aber einmal auf diesen Punkt zu sprechen gekommen sind, so wollen wir es dabei auch so machen wie es sich für Leute von unserem Alter ziemt.

KLEINIAS: Nun, wie meinst du denn eigentlich?

DER ATHENER: Selbst ein junger, geschweige denn ein alter Mann, wird doch wohl, wenn er etwas ganz Fremdartiges und noch ganz Ungewohntes sieht oder [C] hört, nicht gleich so beim ersten Anlauf dasselbe billigen, sondern vielmehr gleich wie einer, der an eine Wegzweigung

kommt und nicht recht weiß, welcher Weg nun der richtige ist, und der daher zunächst Halt machen und, je nachdem er allein oder in Gesellschaft reist, mit sich selbst oder den Andern zu Rate gehen und nicht eher seine Wanderung fortsetzen wird, bevor er sich in seiner Nachforschung vergewissert hat, wohin der Weg ihn führt. Ganz ebenso müssen auch wir in dem gegenwärtigen Falle es machen. Da jetzt ein von allem Gewohnten abweichender Gesetzesvorschlag in Anregung gebracht ist, so müssen wir notwendigerweise uns die Sache erst genau überlegen und als Männer von unserem Alter nicht so leichthin uns einbilden, [D] dass wir über so wichtige Dinge gleich auf der Stelle eine klare und sichere Entscheidung zu treffen vermöchten.

KLEINIAS: Du hast vollkommen recht.

DER ATHENER: Wir wollen uns daher Zeit lassen und erst nach hinlänglicher Prüfung der Sache unsere Entscheidung über dieselbe fällen. Damit wir jedoch nicht unnötigerweise die Ausführung der sich zunächst an die jetzt vorliegenden Gesetze anschließenden Reihe verzögern, so wollen wir erst diese letztere zu Ende bringen, und mit Gottes Hilfe wird vielleicht eben diese Ausführung, wenn sie ganz zu Ende gebracht ist, uns auch über diesen jetzt noch zweifelhaften Punkt zu hinlänglicher Klarheit verhelfen.

KLEINIAS: Dein Vorschlag ist gut, Freund, und so wollen wir es machen.

DER ATHENER: So möge denn [E] dieses Seltsame beschlossen und die Gesänge für uns zu Gesetzen erhoben sein, gleichwie die Alten gewisse Gesänge zur Kithara Gesetzesweisen nannten, so dass vielleicht auch schon sie nicht so weit von unserem [\[800 St.2 A\]](#) soeben angenommenen Satze entfernt gewesen sein mögen, sondern auch damals schon hie und da einer wie im Schlafe oder auch selbst schon im vollen Wachen eine träumende Ahnung hiervon hatte. Doch wie es damit auch stehen möge, folgendermaßen laute dieser unser Beschluss: andere Gesänge oder andere Tanzbewegungen, als die bei unseren jungen Leuten öffentlich eingeführt und geheiligt, soll eben so wenig irgendjemand in Ausführung bringen dürfen als irgend einem andern Staatsgesetze zuwiderhandeln. Und wer demgemäß handelt, den trifft keine Strafe, wer aber nicht gehorcht, den sollen in der soeben bezeichneten Weise die Gesetzesverweser, Priester und Priesterinnen dafür büßen lassen. Soll dies also [B] in unserm Verfassungsentwurf als Gesetz feststehen?

KLEINIAS: Das soll es.

DER ATHENER: Wie aber soll man es anfangen um sich nicht vor aller Welt lächerlich zu machen wenn man ein solches Gesetz gibt? Ziehen wir also in Betreff dieses Punktes noch folgendes in Betracht, ob es nämlich nicht das sicherste Mittel wäre, wenn man die Sache den Leuten erst an einigen gebildeten Beispielen vorstellt. Ich denke mir unter anderen etwa an folgendem Beispiel: Gesetz, es vollbrächte jemand ein Opfer und hätte gerade die Opfergaben nach den Bräuchen des Gesetzes verbrannt, und da träte nun auf eigene Faust ihm irgendjemand, sei es sein Sohn oder Bruder, zum Altar und zu den Opfern heran und ergösse sich in allen möglichen gottlosen Reden, würden wir da nicht behaupten, dass er durch sie seinem Vater oder Bruder und allen übrigen Verwandten Betrübnis einflößen und ihrem Opfer ein böses Zeichen und eine schlimme Vorbedeutung bringen würde?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: [C] Und doch begegnet das in unseren Ländern geradezu fast allen Staaten. Denn wenn eine Behörde von Staats wegen ein Opfer dargebracht hat, so kommt darauf nicht ein Chor, sondern eine ganze Menge von Chören, die nicht etwa fern vom Altare stehen bleiben, sondern sich unmittelbar in seine Nähe stellen und nicht selten mit allen möglichen unheiligen Reden das Opfer entweihen, indem sie mit den kläglichsten Worten, Rhythmen und Weisen die Gemüter der Zuhörer zu rühren suchen, und der von ihnen, welcher die ganze opfernde Gemeinde auf der Stelle am meisten zu Tränen gebracht hat, der trägt den Siegespreis davon. Wollen wir also diesen Gebrauch nicht [D] abschaffen? Und wenn doch einmal die Bürger Zuhörer solcher Klagegesänge sein müssen, wollen wir da nicht lieber dies auf diejenigen Tage beschränken, welche nicht rein, sondern Unglückstage sind, und uns dann nicht lieber von

auswärts gemietete Sängerschöre kommen lassen, gleich denen, die zu den Leichenbegängnissen gemietet werden, um mit karischer Muse die Verstorbenen zu Grabe zu geleiten? Gerade so etwas dürfte sich doch auch wohl für die Gesänge dieser Art schicken, [E] und ebenso schickt sich zu Klagegesängen ein langes Trauerkleid und nicht Kränze und goldener Schmuck, überhaupt gerade das Gegenteil, um es kurz zu sagen und nur möglichst schnell von diesem Gegenstande abzukommen. Nur so viel will ich uns selbst noch einmal fragen, ob es uns hiernach gefalle, aus dem obigen Beispiel zunächst folgendes Muster für unsere Gesänge zu entnehmen?

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Den Gebrauch von Worten guter Vorbedeutung. Soll so auch unser Gesang durchaus und in jeder Weise von allem fern gehalten werden [\[801 St.2 A\]](#) was eine üble Vorbedeutung hat? Oder brauche ich nicht erst zu fragen, sondern kann dies so feststellen?

KLEINIAS: Gewiss, denn dieses Gesetz geht mit Stimmeneinheit durch.

DER ATHENER: Welches wird nun nächst der guten Vorbedeutung das zweite Gesetz für unsere Muse sein? Nicht dies, dass unsere Gesänge allemal Gebete zu den Göttern seien welchen wir gerade opfern?

KLEINIAS: Ohne Frage.

DER ATHENER: Das dritte Gesetz aber, denke ich, ist dies, dass unsere Dichter zu bedenken haben wie Gebete Bitten sind welche man an die Götter richtet, und daher stets wohl darauf achten müssen, dass sie nicht unvermerkt etwas Übles [B] als etwas Gutes erbitten. Denn es wäre doch, sollte ich denken, lächerlich wenn man solche Gebete verrichtete.

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Haben wir nämlich nicht eben zuvor durch unsere Erörterung uns davon überzeugt, dass Silber- oder Goldes-Reichtum keinen festen Wohnsitz im Staate gewinnen dürfe?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Worauf bringt uns nun aber dies? Doch wohl darauf, dass es nicht aller Dichter Art ist zu unterscheiden was ein Gut und was es nicht ist? Wenn nun also ein Dichter und Tonsetzer in den Worten oder auch [C] in der Tonlage hiergegen sich verfehlen sollte und verkehrte Gebete dichtete, so würde er damit bewirken, dass unsere Bürger das Gegenteil erbitten, und das in einer so bedeutenden Sache. Gewiss, wie gesagt, wir würden nicht viele Fehler finden die größer sind als dieser. Wollen wir also auch dies als eins der Gesetze und Musterbilder für die Muse aufstellen?

KLEINIAS: Welches? Sprich dich deutlicher aus.

DER ATHENER: Dies, dass der Dichter nichts anderes, als was dem vom Staate als gesetzlich, gerecht, schön und gut Anerkannten entspricht, in seine Dichtungen aufnehmen und dass es ihm nicht gestattet sein soll dieselben irgend einem Privatmann früher mitzuteilen, als bevor sie den eigens zu diesem Zwecke eingesetzten Richtern und Gesetzverwesern mitgeteilt sind [D] und ihre Billigung erhalten haben. Jene eigens dazu verordneten Richter aber werden bei uns wohl dieselben Personen sein mit denen, welche wir bereits zu Gesetzgebern im Gebiete der musischen Kunst erwählt haben und zum Vorsteher des Erziehungswesens. Wie also? Ich frage abermals, soll dies als drittes Gesetz und leitendes Muster und Vorbild bei uns feststehen? Oder wie scheint es euch?

KLEINIAS: Gewiss, es soll. Wie könnten wir anders darüber denken.

DER ATHENER: Demnächst wird es sich gebühren, den Göttern in Verbindung mit den Gesetzen auch Hymnen und Lobgesänge zu singen, und nächst den Göttern auf dieselbe Weise auch den Dämonen und Heroen Gebete und Lobgesänge, wie sie sich für diese alle ziemen.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Sodann aber wird sich sofort auch dies ohne alle Missgunst zum Gesetze [E] erheben lassen, dass es sich zieme auch einen jeden Bürger, welcher mit Leib oder Geist

rühmliche und mühevolle Taten vollbracht und den Gesetzen treulich gehorcht hat, nach erreichtem Lebensende mit Lobgesängen zu ehren.

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Dagegen die noch Lebenden mit Lobgesängen und Hymnen zu verherrlichen [\[802 St.2 A\]](#) hat seine Bedenken, denn man kann nicht wissen, ob jemand seinen gesamten Lebenslauf auch mit einem rühmlichen Ende krönen wird. Im Übrigen aber soll diese Ehre Frauen und Männern, die durch Tugend gegläntzt, gemeinschaftlich sein.

Die Gesänge und Tänze sollen nun hiernach folgendermaßen bestellt werden. Es gibt viele schöne alte Dichtungen und Musikstücke und ebenso für den Körper Tänze, aus welchen sich das Angemessene und Passende für den neu zu begründenden Staat ohne Schwierigkeit auswählen lässt. Diese Auswahl aber soll eine zu einer solchen Prüfung eigens gewählten Kommission vornehmen, deren Mitglieder nicht unter fünfzig Jahren sein dürfen, und was ihr unter den alten Dichterwerken hierzu geeignet erscheint, das soll [B] sie aufnehmen, was aber als ganz ungeeignet, das schlechterdings verwerfen, was endlich als mangelhaft, das soll sie von neuem in die Hand nehmen und umgestalten, indem sie tüchtige Dichter und Musiker hinzuzieht, um von der poetischen Begabung derselben Gebrauch zu machen, den Liebhabereien und Neigungen derselben aber, außer einigen wenigen, keinen Einfluss gestatten, sondern ihnen einfach die Absichten des Gesetzgebers ausdeuten und dergestalt Tanz, Gesang und Chorreigen möglichst nach ihrer eigenen Einsicht gestalten. Denn wenn eine zuvor nicht hinlänglich geregelte Schöpfung der Muse der Regel und Ordnung teilhaftig gemacht wird, so wird es tausendmal vortrefflicher, als wenn ihr zugleich auch die den Sinnen schmeichelnde Muse beigegeben wird, denn ein angenehmer Eindruck kann dennoch gleich sehr von beiden Arten ausgehen. [C] Wenn nämlich jemand von Kindheit auf bis in sein gesetztes und verständiges Alter lediglich mit der maßvollen und wohlregelten Muse Verkehr gepflogen hat, so wird er ebenso gut, wenn er die entgegengesetzte hört, widrig von ihr berührt werden und sie als pöbelhaft bezeichnen, als wie der, welcher umgekehrt bei der dem großen Haufen zusagenden und den Sinnen schmeichelnden aufgewachsen ist, jene andere frostig und reizlos nennt, so dass also, wie gesagt, in Bezug auf das Angenehme oder Unangenehme keine von beiden etwas voraus hat, wohl aber zwischen ihnen der Unterschied besteht, dass die eine die durch sie Gebildeten veredelt, die andere [D] aber verdirbt.

KLEINIAS: Wohl gesprochen.

DER ATHENER: Ferner nun wird es erforderlich sein nach einem festen Muster Gesänge, welche für das weibliche und solche welche für das männliche Geschlecht sich eignen, zu unterscheiden und demgemäß auch Harmonie und Rhythmos ihnen anzupassen. Denn es wäre ein arger Fehler wenn die ganze Harmonie und der ganze Rhythmos eines der Lieder in der Art verfehlt wäre, dass in ihnen der Charakter des Geschlechtes, wie er sich in jedem Liede aussprechen soll, nicht zum Ausdrucke käme. Es ist daher nötig, auch hierfür bestimmte Formen vorzuschreiben, und zwar ist es nicht genug, sie beiden Geschlechtern so zuzuteilen wie sie notwendigerweise ihnen anhaften, sondern man muss die dem weiblichen geziemenden aus jenem Naturunterschiede beider Geschlechter noch besonders deutlich machen. Wenn daher eine [E] erhabene Musik, welche Mut und Tapferkeit atmet, dem männlichen Charakter entspricht, so ist nicht bloß gesetzlich festzustellen, sondern auch den Bürgern noch besonders auseinanderzusetzen, dass eben hiernach diejenige, welche mehr zum Ausdrucke der Sittsamkeit und Besonnenheit neigt, auch mehr dem weiblichen angemessen ist. So viel also über diese Anordnung.

Demnächst [\[803 St.2 A\]](#) ist nun über den musischen Unterricht und die Überlieferung der musischen Fertigkeit, über Lehrart, Schüler und die Zeit dieser Unterweisung zu sprechen. Gleichwie nun ein Schiffbaumeister den Anfang seines Baues mit Kiel und Rippen macht, um so zunächst dem Schiffe seine Form im Umriss vorzuzeichnen, ähnlich scheine auch ich mir in der Tat den Kiel unseres Lebensfahrzeuges zu zimmern, indem ich die verschiedenen Formen, die unser Leben nach unseren verschiedenen Gemütsarten annimmt, festzustellen versuche. [B] Und

so will ich denn sorgfältig in Betracht ziehen, welches Verhalten und welche Gemütsart uns am besten durch die See dieses Lebens dahinführt. Freilich sind die Angelegenheiten der Menschen eines großen und ernstesten Eifers nicht wert, aber gleichwohl muss man ihn auf dieselben verwenden, wenn dies auch nichts Beglückendes für uns hat, und da wir einmal auf diesen Gegenstand geführt sind, so dürfte es uns ziemen, ihn auch in angemessener Weise durchzuführen. Vielleicht aber möchte man mich nicht ohne Ursache fragen, was ich eigentlich meine.

KLEINIAS: Ja freilich.

DER ATHENER: Ich wollte nur sagen, [C] man müsse ein ernstes Bemühen nur ernstesten Dingen zuwenden, nicht aber solchen die es nicht sind, nach der Natur der Dinge aber sei demgemäß der Gott allein aller ernstesten und verheißungsvollen Beschäftigung wert, und der Mensch dagegen, wie wir schon einmal bemerkt haben, sei nur ein Spielzeug, welches der Gott sich gebildet, ja in Wahrheit bestehe eben hierin sein Vorzug. Dieser Eigenschaft gemäß sollte also jeder Mensch, so Mann wie Weib, sein ganzes Leben zu einer ununterbrochenen Kette der schönsten Spiele machen, und so innerhalb desselben [D] ganz anderen Grundsätzen folgen als es jetzt geschieht.

KLEINIAS: Wie so?

DER ATHENER: Jetzt geht man von dem Grundsatz aus, man müsse ernste Dinge der Spiele wegen betreiben, denn man sagt ja, das Kriegswesen, als ein ernstes Ding, müsse um des Friedens willen wohl bestellt sein. In Wahrheit aber hat uns der Krieg noch nie zu einem Spiele werden oder eine Bildung mit sich bringen wollen die der Rede wert wäre, weder vorzeiten noch jetzt, noch auch wird es in der Zukunft anders sein, und doch sind Spiel und Bildung nach dem eben Bemerkten für uns der einzige wahrhaft ernste Gegenstand, und so muss vielmehr ein jeder, so viel und so gut es ihm möglich ist, im Frieden seine Lebenszeit zubringen. [E] Was ist also das Richtige? Dass man sein Dasein durchlebt unter dem Spielen gewisser Spiele, unter Opfer, Gesang und Tanz, so dass man die Götter sich geneigt machen, die Feinde aber abzuwehren und im Kampfe zu besiegen imstande ist. Von welcher Beschaffenheit aber diese bestimmten Gesänge und Tänze sein sollen, um diesen doppelten Erfolg zu haben, dafür sind teils im obigen die Muster angegeben und gleichsam der Weg hierzu gebahnt, teils muss man indem man diesen verfolgt, dem Worte des Dichters vertrauen:

[\[804 St.2 A\]](#) *"Anderes wird dein Herz, Telemachos, selber dir sagen,
Anderes dir eingeben ein Himmlischer. Ohne der Götter
Huld nicht bist du geboren, noch ohne sie, denk' ich, erzogen."*

In derselben Gesinnung denn sollen auch unsere Zöglinge die bisher gegebenen Regeln für hinlänglich halten, indem sie im Übrigen darauf bauen, dass ein Dämon oder Gott ihnen eingeben werde [B] welche Opfer und Chorreigen sie diesem oder jenem Gotte und wann sie dieselben in festlichem Spiele darzubringen haben, um sich so die Huld der Himmlischen zu erwirken und ihr Leben der Natur gemäß hinzubringen, eingedenk dessen, dass sie wenig anderes als bloße Marionetten sind, die am wahrhaften Sein nur geringen Anteil haben.

MEGILLOS: Aber, Freund, du setzt uns ja das Menschengeschlecht ganz und gar herab.

DER ATHENER: Wundere dich darüber nicht, Megillos, sondern halte mir das zu Gute, denn indem ich das Menschengeschlecht gegen Gott hielt und von diesem Eindrucke ganz überwältigt worden war sprach ich mich so aus wie ich es getan habe. Mag denn [C] unser Geschlecht, wenn du meinst, nicht so ganz gering zu schätzen, sondern einiges Ernstes wert sein.

Doch fahren wir fort. Es ist bereits gesagt worden, dass Gebäude für Körperübungen und öffentliche Schulen an drei Orten in der Mitte der Stadt erbaut werden sollen, und ebenso an drei andern außerhalb der Stadt Reitschulen und geräumige Plätze, auf denen die Jugend Bogenschießen und das Werfen der anderen Geschosse erlernen und einüben soll, und wenn dieser Gegenstand [D] vorhin noch nicht hinlänglich abgehandelt sein sollte, so soll es jetzt geschehen und zugleich Gesetze darüber gegeben werden. Für jedes dieser Fächer sollen fremde Lehrer gegen Besoldung in Dienst genommen werden, um sich in unserer Stadt niederzulassen

und in allen Gegenständen, welche sich auf den Krieg und auf die musische Kunst beziehen, die Schüler zu unterrichten. Und zwar soll es nicht etwa dem Vater freigestellt sein, seine Kinder die Schule besuchen zu lassen oder nicht, so dass diejenigen, bei denen dies nicht der Fall ist, ohne die in ihr mitgeteilte Bildung verbleiben, sondern man behauptet ganz mit Recht, dass die Kinder [E] mehr dem Staate als ihren Eltern angehören und dass derselbe daher Erwachsene sowie Kinder zwingen darf sich möglichst diejenige Bildung anzueignen, welche er für erforderlich hält. Und eben das, was mein Gesetz über das männliche, das ist es geneigt auch über das weibliche Geschlecht zu verordnen, so dass auch dieses ganz die gleichen Übungen durchzumachen hätte. Und ich werde mich dabei nicht vor dem Einwande fürchten dass Reiten und Turnen doch nur für Männer und nicht für Weiber sich schickten. Vielmehr bin ich nach alten Sagen eines anderen überredet und weiß ja auch geradezu, dass es auch jetzt noch Weiber am Pontos von zahlloser Masse gibt, Sauromatinnen heißen, welche ganz in gleicher Weise [\[805 St.2 A\]](#) wie die Männer dazu angehalten und darin geübt sind gemeinsam mit diesen nicht bloß die Rosse zu besteigen, sondern auch den Bogen und alle anderen Waffen zu handhaben. Ich halte mich aber nicht bloß an diese Beispiele sondern auch an folgende Überlegung. Wenn doch die Sache wirklich ausführbar ist, so kann nichts törichter sein als dass, wie es doch überall bei uns zugeht, nicht alle Männer und alle Weiber einmütig und mit aller Macht denselben Beschäftigungen sich zuwenden. Denn auf diese Weise bleibt in Folge der Vernachlässigung gleicher Leistungen und Anstrengungen beinahe die Hälfte der im Staate vorhandenen Gesamtkraft ungenützt, und es könnte das Doppelte von dem erreicht werden was jetzt erreicht wird, und das ist doch ein merkwürdiger Fehler in [B] der Gesetzgebung.

KLEINIAS: So scheint es freilich, aber es streitet das, was du da sagst, doch gar zu sehr wider die bestehenden Gewohnheiten.

DER ATHENER: Ich sagte ja bereits, du solltest mich nur ruhig meinen Entwurf zu Ende führen lassen, und wenn ich glücklich damit fertig geworden, dir dann auswählen was dir am besten gefällt.

KLEINIAS: Du hast ganz recht, und ich mache mir jetzt selber Vorwürfe darüber, dass ich dir diesen Einwurf gemacht habe. Fahre also [C] weiter fort, wie es dir genehm ist.

DER ATHENER: Ja, wenn, wie schon gesagt, die Ausführbarkeit jener Sache nicht durch Tatsachen hinlänglich bewiesen wäre, dann möchte man diesem meinem Vorschlage manches entgegensetzen können, so aber müsste der andere Gründe ausfindig machen, welcher ihn verwerfen wollte, bis dahin aber gehe ich nicht von der Vorschrift ab, dass an der Bildung und Beschäftigung des männlichen Geschlechts auch das weibliche möglichst bei uns teilhaben soll. Denn man kann nicht wohl anders als folgendermaßen hierüber denken: gesetzt, dieselbe Lebensweise soll nicht in allen Stücken den Weibern mit den Männern [D] gemeinschaftlich sein, so müssen wir ihnen doch wohl eine andere bestimmte Lebensordnung vorschreiben?

KLEINIAS: Notwendigerweise.

DER ATHENER: Welche von den Lebensordnungen, die jetzt für sie bestehen, sollen wir nun also jener Gemeinschaftlichkeit vorziehen, welche wir so eben ihnen vorschrieben? Etwa die, welche bei den Thrakern und vielen andern Völkern den Weibern zugewiesen ist, dass sie das Land bebauen, Rinder und Schafe hüten und überhaupt geradeswegs [E] nur Dienste verrichten müssen? Oder die wie sie bei uns Athenern und allen Bewohnern unseres Landes besteht, indem wir es bekanntlich folgendermaßen mit ihnen machen? Wir tragen alles, was wir besitzen, so zu sagen, auf einen Haufen zusammen und übergeben dann den Weibern die Aufsicht hierüber, so wie das Regiment über den Webstuhl und alle Wollarbeit. Oder wollen wir, Megillos, die lakonische Sitte, welche zwischen diesem beiden die Mitte hält, in unserm Staate einführen? [\[806 St.2 A\]](#) Sollen die Mädchen also an den gymnastischen und musischen Übungen teilnehmen und die Frauen keineswegs mit Wollarbeit beschäftigt sein, aber dennoch ein tätiges, und zwar ein nicht in niedrigen Geschäften tätiges Leben führen, vielmehr am Dienste der Götter und an der Verwaltung des Hauses sowie an der Kindererziehung, man darf wohl sagen, den halben Anteil haben, dagegen aber von allen Kriegsübungen gänzlich ausgeschlossen sein, so dass sie auch

nicht einmal dann, wenn die Not sie dazu treibt, für ihr Vaterland und ihre Kinder zu kämpfen Bogen und Wurfgeschöß gleich [B] den Amazonen in Gemeinschaft mit den Männern kunstgerecht zu handhaben verstehen, noch auch Schild und Speer nach dem Muster ihrer Göttin zu ergreifen und so der Verheerung ihrer Heimat tapfer zu widerstehen und dem Feinde, wenn nichts Schlimmeres, so wenigstens Furcht beizubringen, wenn derselbe sie so in guter Ordnung aufziehen sähe? Und die Sauromatinnen vollends würden sie, wenn sie auf diese Weise lebten, ganz und gar nicht nachzuahmen wagen, vielmehr würden diese, mit ihnen verglichen, wie Männer gegen Weiber erscheinen. Wer also eure Gesetzgeber in diesem Punkte loben will, der mag es tun, meine Ansicht wird nicht [C] anders lauten: wer ein Gesetzgeber sein will sei es nicht halb, sondern ganz, und sehe wohl zu, dass er nicht, indem er für das männliche Geschlecht zwar in allen Stücken Sorge trägt, die Lebensweise des weiblichen aber an keine Gesetze bindet und so demselben den Aufwand für ein zügelloses Leben sich gestatten lässt, dem Staate aber nur die Hälfte des Glückes, welches er ihm sonst gewähren könnte, verschafft.

MEGILLOS: Was tun wir, Kleinias? Sollen wir es dulden, dass uns der Gast so gegen Sparta zu Felde zieht?

KLEINIAS: Ja, denn da wir ihm einmal Redefreiheit zugestanden haben, so müssen wir ihn nun auch erst seine ganze Gesetzgebung ruhig zu Ende führen lassen.

MEGILLOS: [D] Du hast recht.

DER ATHENER: So wird es denn jetzt meine Sache sein weiter fortzufahren?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Was für eine Lebensweise sollen denn nun Leute führen, die mit allem Notwendigen genügend versehen sind und daher Künste und Gewerbe anderen zu treiben überlassen und den Anbau ihrer Ländereien Bediensteten übertragen haben, welche von dem Ertrag desselben immer zuerst ihnen so viel zu liefern verpflichtet sind, als für ein mäßiges Leben hinreicht, bei denen ferner gemeinschaftliche [E] Mahlzeiten eingerichtet sind, an besonderen Tischen für die Männer und an anderen nahe dabei für ihre Familien, für Mütter und Töchter, obrigkeitliche Personen männlichen und weiblichen Geschlechts aber das Amt haben, täglich dabei über das Ganze die Aufsicht zu führen, das Betragen der Tischgenossen zu überwachen und zuletzt die Tafel aufzuheben, worauf sie denn zusamt der ganzen Tischgesellschaft nach einem, den Göttern, denen gerade die Nacht und der Tag geheiligt sind, [\[807 St.2 A\]](#) dargebrachten Trankopfer sich nach Hause begeben? Ist nach dieser Einrichtung keine weitere Tätigkeit übrig die für solche Leute erforderlich und angemessen wäre? Oder würden sie nicht vielmehr sonst in ihrem Leben doch nur den Tieren gleichen die auf der Weide gemästet werden? Und das kann man ihnen doch nicht wünschen, wenn man Recht und Ehre vor Augen hat, so wie denn auch, wer so lebt, seinem natürlichen Schicksale nicht entgehen kann. Das natürliche Schicksal eines trägen und in sorgloser Faulheit sich mästenden Geschöpfes aber pflegt zu sein, dass es die Beute eines anderen Geschöpfes wird, welches tapferen Sinnes aufreibende Mühen und Anstrengungen nicht gescheut hat. [B] Wollten wir nun freilich hierbei unsere Zwecke, so wie wir bisher den Anlauf dazu genommen haben, mit äußerster Konsequenz weiter verfolgen, so dürften wir damit schwerlich zum Ziele gelangen, so lange noch Weiber, Kinder, Häuser und alle sonstigen Besitztümer abgesondertes Privateigentum bleiben, wenn indessen auch nur die Forderungen, wie wir sie jetzt aufstellen, die dem zunächst kommen, bei uns erfüllt werden, so mag auch das schon in hohem Grade befriedigen. Wir also behaupten, dass für Leute von solcher Lebensweise eine Beschäftigung übrig bleibt, welche keineswegs die geringfügigste und verächtlichste, sondern vielmehr die allerbedeutendste und daher von einem gerechten Gesetze ihnen [C] vorgeschrieben ist. Denn wenn schon das Leben dessen, der nach dem pythischen und olympischen Siege trachtet, durchaus keine Muße für alle anderen Geschäfte darbietet, so gilt vollends ein Gleiches in verdoppeltem, ja in noch größerem Maße von dem Leben dessen, von dem man mit vollen Recht sagen darf, dass er alle seine Sorge auf die Vervollkommnung seines Leibes und seiner Seele richtet. Denn ein solcher darf sich durch keine Nebenbeschäftigung hindern lassen seinem Körper die erforderliche Pflege und Übung zu gewähren und seiner Seele

die erforderlichen Kenntnisse und Sitten beizubringen, und der Tag und die ganze Nacht [D] sind fast nicht hinreichend, wenn man eben lediglich dies zu seiner Aufgabe macht, es hierin zur Vollendung und zu einem wirklich befriedigenden Ziele zu bringen. Unter so bewandten Umständen muss daher allen freien Bürgern eine Anordnung gegeben werden, wie sie die ganze Zeit fast von einem Morgen und Sonnenaufgang ununterbrochen bis zum anderen hin tagtäglich verwenden sollen. Wollte darum freilich ein Gesetzgeber alle jene kleinen und stets sich wiederholenden Vorkommnisse in der Verwaltung des Hauswesens herzählen und namentlich darüber Verfügungen treffen wie weit es für Leute, welche unablässig und mit aller Sorgfalt für das Wohl des ganzen Staates wachen sollen, sich geziemt ihre nächtliche Ruhe [E] zu verkürzen, so würde er ungebührlich verfahren. Es genügt vielmehr zu sagen, es müsse von allen für schimpflich und eines freien Mannes unwürdig gehalten werden wenn irgend einer der Bürger, wer er auch sein möge, irgendeinmal die ganze Nacht schlafend zubringen und sich nicht allem Hausgesinde gegenüber stets als der Erste, [\[808 St.2 A\]](#) welcher erwacht und aufsteht, zeigen wollte, mag man nun dies zu einem förmlichen Gesetz oder aber nur zu einem festen Brauche erheben. Und ebenso auch, dass die Hausfrau von ihren Dienerinnen sich wecken lasse, anstatt selbst alle anderen zu wecken, das muss für sie vor den Bediensteten wie vor ihren Kindern, ja, wo möglich, vor dem ganzen Hause als beschimpfend gelten. Und indem sie so einen Teil der Nacht wachend zubringen, sollen alle denselben dazu benutzen um mancherlei Stücke der bürgerlichen und häuslichen Geschäfte abzumachen, nämlich die obrigkeitlichen Personen die ersteren, die Hausherren und Hausfrauen aber die letzteren. Denn viel Schlaf taugt seiner Natur nach weder für Leib noch Seele und ist [B] für alle deren Verrichtungen hinderlich. Hat man doch von einem Schlafenden nicht mehr als von einem Toten. Wem daher sein Leben und der Gebrauch seiner Vernunft von Wert sind, der wacht so lange als möglich und genießt nur so viel des Schlafes als es zu seiner Gesundheit erforderlich ist, das aber ist eben nicht viel, wenn man seine Natur nur richtig gewöhnt, und Obrigkeiten, welche des Nachts im Staate wachen, sind den Bösen, Feinden wie Bürgern, ein Schrecken, [C] den Gerechten und Besonnenen dagegen ein Gegenstand der Bewunderung und Ehrfurcht und so sich selbst und dem ganzen Staate zum Nutzen.

Eine so zugebrachte Nacht flößt aber zu allem diesen auch noch den Gemütern aller im Staate Lebenden Mut und Tapferkeit ein. Wenn nun aber dann der Morgen graut und der Tag wieder anbricht, müssen bereits die Knaben sich in die Schule begeben. So wenig Schafe oder anderes Herdenvieh ohne Hirten, ebenso wenig dürfen Bedienstete ohne Herren und dürfen Kinder ohne Aufseher gelassen werden, und das umso weniger, weil kein Tier so schwer zu leiten ist als ein Knabe. Denn gerade weil ein Quell vernünftigen Denkens in ihm [D] sprudelt, ist er in dem Maße, in welchem das Wasser desselben noch nicht in feste Bahnen geleitet ist, hinterlistiger, heftiger und übermütiger als jedes Tier. Daher muss er auch auf mehr als eine Weise im Zaume gehalten werden, erstens, sobald er nicht mehr unter der unmittelbaren Obhut der Mutter und Wärterin steht, durch den Diener, den man ihm zum Aufseher gibt, um ihn nicht bei seiner unmündigen Kindheit sich selbst zu überlassen, sodann aber durch die Lehrer jedes Faches und durch die Unterrichtsgegenstände selbst, sofern er eines freien Mannes Kind ist, sofern es sich aber dabei um Bedienstete handelt, [E] so soll noch überdem jeder gerade anwesende freie Mann das Recht wie die Pflicht haben ein solches Dienstbarenkind sowie ein Aufseher, ja er soll auch dies haben, einen Lehrer zu züchtigen, wenn einer von ihnen [\[809 St.2 A\]](#) einen Fehltritt begeht. Und sollte er diese verdiente Züchtigung nicht erteilen, so soll nicht allein seine bürgerliche Ehre im höchsten Maße darunter leiden, sondern, wer in solchem Falle bestrafen sollte und doch nicht bestraft oder es nicht auf die gehörige Weise tut, der soll überdies noch unter die besondere Aufsicht desjenigen unter den Gesetzverwesern gestellt werden, welcher zur obersten Leitung der Jugend gewählt ist und ein Mann sein muss, welcher einen scharfen Blick besitzt und sich die Erziehung der Knaben aufs äußerste angelegen sein lässt, um so ihre Natur zu bilden und sie stets auf den Weg des Guten nach der Anleitung des Gesetzes zu lenken.

Aber nun diesen Mann selbst, wie wird ihn das Gesetz uns hinreichend erziehen? Denn bis jetzt hat es ja hierüber noch nichts gesagt was einen klaren Gesamtüberblick und befriedigenden

Abschluss gewährte, [B] sondern zum Teil hat es wohl das Nötige angegeben, zum Teil aber auch noch nicht, und es muss doch nach Möglichkeit für ihn nichts zurücklassen, sondern ihn in allen Stücken unterrichten, damit er es wieder allen andern verkünden und ihr Erzieher werden möge. Es wurde nämlich zwar wohl bereits auseinandergesetzt, nach welchen Mustern Chorreigen, Lieder und Tänze ausgewählt, verbessert und geheiligt werden sollen, aber über diejenigen Schriften, welche in ungebundener Rede abgefasst sind, und darüber, welche und auf welche Weise die Zöglinge sie durch dich, bester Aufseher der Knaben, in die Hände bekommen sollen, [C] haben wir noch nicht gesprochen. Und ebenso weißt du aus unserem Entwurfe bereits was sie in Absicht auf den Krieg zu erlernen und einzuüben haben, aber nicht so steht es mit dem was erstlich den Unterricht im Schreiben und Lesen und sodann den im Leierspiel und ferner in der Rechenkunst, soweit wir dieselbe als notwendig erachten, anlangt, so wie mit allem dem, was ein jeder zum Zwecke der Haus- und Staatsverwaltung und als Vorbereitung auf die Kriegswissenschaften sich aneignen müsse, und mit dem, was zu eben diesem Zwecke brauchbar ist von der Kenntnis von den Umläufen der Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne, nämlich was in Ansehung von dem allem in einem jeden Staate angeordnet werden muss. Du verstehst doch was ich unter dem zuletzt Erwähnten meine? Nämlich die Verteilung der Tage in die Zeiträume der Monate und der Monate [D] in jedes einzelne Jahr, so dass die Jahreszeiten, die Opfer und Feste alle in der ihnen zukommenden Weise bestimmt und der Ordnung der Natur gemäß gefeiert werden und so den Staat beständig in Leben und Regsamkeit erhalten und durch dies alles teils den Göttern ihre gebührende Ehre erwiesen, teils die Kenntnisse der Menschen auf diesem Gebiete vermehrt werden. Dies alles ist dir, Freund, noch nicht hinlänglich vom Gesetzgeber erörtert worden. Merke also auf und höre was wir dir zunächst zu sagen haben.

Indem wir zunächst behaupteten, dass wir in Betreff der Schrift und des Unterrichtes im Schreiben und Lesen dich nicht genügend [E] aufgeklärt hätten, welchen Vorwurf wollten wir uns wohl damit machen? Den, dir noch nicht auseinandergesetzt zu haben, ob man, um ein Bürger wie er sein soll zu werden, diesen Unterricht vollständig durchmachen soll oder umgekehrt sich gar nicht mit demselben zu befassen braucht. Und das Gleiche gilt von dem Unterricht im Leierspiel. Wir setzen demnach jetzt fest, dass man sich mit diesen Gegenständen zu beschäftigen hat. Und zwar soll die Unterweisung der Knaben im Lesen und Schreiben mit dem zehnten Jahre beginnen und etwa drei Jahre dauern, und sodann ist das zurückgelegte dreizehnte Jahr die rechte Zeit um mit dem Leierspiel den Anfang zu machen, und dies ist dann weitere drei Jahre fortzusetzen [\[810.St.2 A\]](#) und es soll weder dem Schüler selbst gestattet sein, den Gesetzen zuwider, sei es aus Lernbegier eine längere oder aus Abneigung eine kürzere Zeit auf die Beschäftigung mit diesen Gegenständen zu verwenden, noch auch seinem Vater, sie ihn darauf verwenden zu lassen, und wer dawider handelt, der soll von den bald hernach zu erwähnenden Knabenehren ausgeschlossen werden. Was ist es nun eigentlich was die Knaben während dieser Zeit zu lernen und ihre Lehrer sie zu lehren haben? Das merke jetzt zuerst. Mit den Übungen im Lesen und Schreiben muss es so weit gebracht werden bis jeder Schüler beides kann, jedoch es [B] zu einer besonderen Geläufigkeit und Schönheit hierin zu bringen, darauf muss bei Knaben verzichtet werden, welchen die Natur das Talent versagte binnen der für diese Fächer bestimmten Jahre so weit zu kommen. Was nun aber die schriftstellerischen Erzeugnisse anlangt, welche nicht für musikalische Begleitung bestimmt und teils noch in Versmaßen abgefasst, teils sogar ohne rhythmische Abschnitte sind und daher mit Recht Schriften in ungebundener Rede heißen, sofern sie ja der Harmonie und des Rhythmos entbehren, so sind von manchen aus der großen Zahl gefährlicher Schriftsteller viele gefährliche Schriften dieser Art auf uns gekommen. Was wollt ihr nun mit diesen Schriften machen, ihr trefflichsten aller Gesetzverweser? Oder was soll euch der Gesetzgeber mit ihnen zu machen vorschreiben, wenn er das Richtige verordnen will? Ich glaube, dass er dieserhalb nicht wenig in Verlegenheit sein wird.

[C] KLEINIAS: Du willst damit wohl sagen, Freund, dass du selber dieserhalb in Verlegenheit bist.

DER ATHENER: Du hast richtig vermutet, Kleinias, und da ihr ja meine Mitarbeiter an dem Werke der Gesetzgebung seid, so darf ich euch nicht vorenthalten, was mir an demselben leicht und was schwer zu beseitigen scheint.

KLEINIAS: Wie nun? Warum bist du denn hier der ausgesprochenen Ansicht und was ficht bei dieser Sache dich an?

DER ATHENER: Ich will es euch sagen. Es ist gewiss nicht leicht, tausend und aber tausend Stimmen entgegen zu reden.

KLEINIAS: Aber wie? Scheint es dir denn nur unbedeutendes und wenig zu sein, was in der bisher von uns festgestellten Gesetzgebung den Ansichten der großen Menge zuwider läuft?

DER ATHENER: Sehr richtig [D] bemerkt. Du ermunterst mich also, wie ich glauben muss, den bisher eingeschlagenen Weg, der vielen verhasst, aber auch, und vielleicht nicht weniger, anderen lieb geworden, und sind diese anderen die geringere Zahl, so sind es doch sicherlich nicht die Schlechteren, allen Gefahren trotzend und zuversichtlich eben jenen Weg der Gesetzgebung, wie er in den gegenwärtigen Reden verzeichnet ist, weiter zu verfolgen und nicht nachzulassen.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Gut, so werde ich auch nicht nachlassen. Und so bringe ich es denn zur Sprache, dass tausend und aber tausend behaupten, es gehöre mit zur richtigen Erziehung der jungen Leute, dass man sie mit den Werken unserer zahlreichen Dichter, die in Hexametern und Trimetern und allen möglichen sonstigen Versmaßen teils ernstes, teils komisches [E] gedichtet haben, nähre und sättige, indem man sie häufig dem Vortrage derselben zuhören und vieles aus ihnen, [\[811 St.2 A\]](#) ja ganze Dichter auswendig lernen lasse. Und andere wieder haben auserlesene Stellen und auch einige ganze Stücke zusammengestellt und behaupten nun, dass man diese auswendig lernen und dem Gedächtnis einprägen müsse, wenn man einen Schatz von Kenntnissen und Erfahrungen sammeln und so zur Weisheit und Tugend gelangen wolle. Heißest du mich also diesen Leuten jetzt freimütig sagen worin sie recht haben und worin nicht?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Wie soll ich mich [B] also über dies alles befriedigend erklären, ohne doch viele Worte zu machen? Ich denke etwa so, und das wird mir wohl auch jedermann zugeben, dass jeder dieser Dichter vieles schrieb was Lob, vieles aber auch was Tadel verdient. Und wenn sich die Sache so verhält, so darf ich wohl behaupten, die allzu große Belesenheit in ihnen sei gefährlich für die Jugend.

KLEINIAS: Und was würdest du daher dem Gesetzverweser raten?

DER ATHENER: Worin meinst du?

KLEINIAS: Darin, was er sich denn zum Muster nehmen soll um nach ihm der Jugend dies zu lesen erlauben und jenes zu verbieten. Sprich und sage deine Ansicht hierüber [C] ohne Scheu.

DER ATHENER: Mein bester Kleinias, ich glaube da einen glücklichen Fund gemacht zu haben.

KLEINIAS: Nun, in wie fern?

DER ATHENER: Insofern ich nicht so ganz um ein solches Muster in Verlegenheit bin. Wenn ich nämlich die Reden, die wir vom frühen Morgen an bis zu diesem Augenblick geführt haben, überblicke, so scheinen sie mir nicht ohne einen Anhauch göttlicher Begeisterung und durchaus einer Dichtung ähnlich zu sein. Und vielleicht ist es gar kein Wunder, dass diese meine eigenen Reden, indem ich sie in ihrer Gesamtheit mit einem Blicke überschlage, mir gar sehr gefallen. Denn unter allem, [D] was ich in ähnlicher Weise in Versen oder in Prosa ausgedrückt gelesen oder gehört habe, ist mir nichts begegnet, was mir so passend und für junge Leute zu hören geeignet erschienen wäre. Und so weiß ich denn auch dem Gesetzesverweser, welcher zugleich Knabenaufseher ist, kein besseres Muster als dies zu empfehlen, dergestalt, dass er den Lehrern anbefehle, den Knaben teils eben dieses selbst vorzutragen, teils auch, was ihm beim Lesen der Dichter und Prosaiker etwa damit verwandtes oder dem ähnliches aufstößt, und dass er auch,

wenn ihm in mündlicher Unterredung etwas vorkommt was von dem gleichen Geiste mit diesen Reden und noch nirgends in schriftlicher Aufzeichnung zu finden ist, es nicht außer acht lasse, sondern dafür Sorge, dass es der Schrift übergeben wird. [E] Und so soll er denn zunächst die Lehrer dazu anhalten dies alles erst selber zu lernen und sodann ihren Schülern zu empfehlen, und diejenigen Lehrer, welche keinen Geschmack hieran finden, soll er nicht als Gehilfen beim Unterricht und der Erziehung der Jugend zulassen, sondern nur solche, die über den Wert jener Dinge mit ihm gleich denken, zu diesem Zwecke verwenden und ihnen die Jugend anvertrauen. [\[812 St.2 A\]](#) Also mag meine Rede über die Lehrer im Lesen und Schreiben und über den Gebrauch der Schriftwerke selber lauten und hiermit beschlossen sein.

KLEINIAS: Halten wir uns an die von uns zu Grunde gelegten Ansichten, so tritt meines Erachtens keine dieser Bestimmungen gegen sie in Widerspruch, ob wir aber überhaupt auf dem richtigen Wege sind, das mag sich schwerlich mit Gewissheit sagen lassen.

DER ATHENER: Nun, lieber Kleinias, das eben wird natürlich erst dann deutlicher werden, wenn wir, wie schon mehrmals gesagt, zum Ende unserer ganzen Gesetzgebung gelangt sind.

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Nachdem wir nun so von dem Schreib- und Leselehrer gehandelt haben, wird jetzt wohl vom Zitherlehrer zu reden sein.

KLEINIAS: Wie denn?

DER ATHENER: Diesen Lehrern werden wir nun, denke ich, eingedenk dessen, [B] was wir bereits in einem früheren Teile unserer Unterredung ausgemacht haben, das ihnen Zukommende in Bezug auf ihre Lehrtätigkeit und überhaupt ihr ganzes Erziehungsfach zuweisen.

KLEINIAS: In welchem Teile meinst du denn?

DER ATHENER: Ich denke doch, wir sagten dass die sechzigjährigen Sänger des Dionysos ein ganz besonders feines Gefühl sowohl für die Rhythmen als auch für die verschiedenen Tonarten haben müssten, um unterscheiden zu können ob eine musikalische Nachahmung gelungen oder nicht gelungen ist und ob sie die Stimmungen eines edlen oder eines unedlen Gemütes zur Darstellung bringt, und sodann die der letzteren Art [C] zu verwerfen und dagegen die der ersteren unter die öffentlich anerkannten Musikstücke aufzunehmen, durch welche die Gemüter der Jugend gewonnen und dazu angereizt werden jenen Greisen im Streben nach der Tugend nachzufolgen und nachzueifern.

KLEINIAS: Ja, so ist es.

DER ATHENER: Deshalb soll also der Zitherlehrer sowohl wie sein Zögling, um den deutlichen Klang der Saiten nicht zu verdunkeln, die Töne der Leier so anwenden, dass sie mit denen der Stimme dieselben sind. Was dagegen die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Leierspiels hervorbringt, indem die Saiten und der Sänger verschiedene [D] Weisen vortragen oder auch indem man Verkleinerung der Intervalle mit Vergrößerung derselben und Schnelligkeit mit Langsamkeit und Höhe mit Tiefe im Unisono und in der Oktave verbindet oder endlich mannigfache Abwechslungen in den Rhythmen mit den Tönen der Leier verknüpft, alles das soll man jungen Leuten nicht vorbringen welche binnen drei Jahren in aller Schnelligkeit das Nötigste aus der musischen Kunst erlernen sollen. Denn solche einander widerstrebenden und verwirrenden Dinge erschweren das Lernen, während man dasselbe den jungen Leuten vielmehr möglichst erleichtern muss, denn es sind der Lehrgegenstände [E] nicht wenige und sind nicht von geringem Umfang, welche ihnen unentbehrlich sind und die wir daher ihnen vorschreiben müssen, wie sie der weitere Verlauf unserer Auseinandersetzung denn auch demgemäß darlegen wird. Dies also soll die Sorge sein welche in Betreff der musischen Kunst bei uns dem Erzieher obliegt. Welches und von welcher Art aber die Texte und Melodien sein müssen, welche die Chorlehrer einüben sollen, das alles ist gleichfalls schon im früheren von uns [\[813 St.2 A\]](#) festgesetzt worden, indem wir bestimmten, dass für jedes Fest ein besonderer, demselben entsprechender Gesang geheiligt werden solle, um so der Bürgerschaft einen heilsamen Genuss und eben damit wahrhaften Nutzen zu verschaffen.

KLEINIAS: Auch das ist ganz richtig.

DER ATHENER: Und als vollkommen richtig soll demnach der für die musische Kunst erwählte obrigkeitliche Leiter auch diese Lehren von uns empfangen und sich zu Herzen nehmen, und möge das Glück ihm hold sein! Wir aber haben jetzt in Betreff des Tanzes und der gesamten Leibesübungen dem früher Gesagten noch einiges hinzuzufügen, und zwar, gleichwie wir die noch rückständigen Vorschriften über den Unterricht in der musischen Kunst nachlieferten, ebenso wollen wir jetzt auch in Betreff der Gymnastik verfahren. Knaben und Mädchen also sollen [B] tanzen und turnen lernen. Nicht wahr?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Und folglich werden die Knaben Tanzmeister und die Mädchen Tanzmeisterinnen haben müssen, wenn ihre Übungen wirklich zweckmäßig vor sich gehen sollen?

KLEINIAS: Freilich werden sie das müssen.

DER ATHENER: Und wiederum müssen wir den Vorsteher des Erziehungswesens zu Hilfe rufen, einen Mann der freilich viel zu tun haben und, indem er so zu der Sorge über das Musikwesen auch noch die über das Turnwesen übernimmt, nicht viel Muße behalten wird.

KLEINIAS: Aber wie wird er denn überall als ein Mann von höherem Alter einer so umfangreichen Tätigkeit nachzukommen im Stande sein?

DER ATHENER: Leicht, Freund. [C] Denn das Gesetz hat ihn ermächtigt und soll ihn ermächtigen zur Unterstützung bei derselben von seinen Mitbürgern und Mitbürgerinnen hinzuzuziehen wen er will. So viel aber wird er selbst wissen, welche von ihnen er hierzu wählen muss, und sich hüten hierbei sich zu vergreifen, denn er ist ja ein Mann von Einsicht, welcher die Wichtigkeit seines Amtes zu ermessen weiß und Ehrfurcht vor derselben besitzt und daher stets den Gedanken festhält dass, wenn die Jugend wohl erzogen ist und wird, auch alles andere für uns wohl vonstattengeht, und dass dagegen, wo dies nicht der Fall ist, es sich gar [D] nicht sagen lässt, die daher auch wir nicht ausdrücklich angeben wollen, weil wir in Betreff unseres neuen Staates die Ansicht derer ehren, welche gar nicht genug auf Vorbedeutungen achten können. Vieles nun ist von uns auch in Betreff des Tanzes und der gymnastischen Übungen bereits festgestellt worden, denn zu den letzteren gehören meiner Ansicht nach auch alle militärischen Leibesübungen, so die Übungen im Bogenschießen und in der Handhabung von allen möglichen Arten von Wurfgeschöß, ferner in der Schildführung und im Kampfe mit voller Waffenrüstung, ferner im Manövrieren in Schlachtordnung, in jeder Art Marschbewegung und im Aufschlagen von Lagern, so wie in allem was man zu lernen hat um ein guter Reiter zu werden. Zu diesem allem aber braucht es öffentliche, vom Staate besoldete Lehrer, und nicht bloß die Knaben und Männer [E] der Stadt müssen ihre Schüler, sondern auch die Mädchen und Frauen dürfen dieser Dinge nicht unkundig sein. Vielmehr müssen sie, so lange sie noch Mädchen sind, jede Art von Waffentanz und Kampfspiel lernen, als Frauen aber in den Manövern, Märschen und Heeresaufstellungen und [\[814 St.2 A\]](#) im Niederlegen und Ergreifen der Waffen geübt werden, wenn aus keinem anderen Grunde, so doch um, wenn einmal die ganze Mannschaft die Stadt verlassen und auf einen auswärtigen Feldzug ausrücken musste, sie wenigstens dazu geschickt wären ihre Kinder zu schützen und die Stadt zu bewahren. Oder auch den entgegengesetzten Fall angenommen, denn man darf nichts verschwören, es rückte von auswärts ein Heer von gewaltiger Macht und Stärke gegen uns an, seien es nun Griechen oder Nichtgriechen, und versetzte uns in die Notwendigkeit für unsere Stadt selbst zu kämpfen, da wäre es doch wohl der größte Mangel unserer Staatseinrichtungen, wenn dann unsere Weiber so schmäglich [B] ausgebildet sind, dass sie nicht einmal den Vögeln gleichkommen, die für ihre Jungen auch gegen die stärksten Tiere den Kampf aufzunehmen und zu sterben und für sie überhaupt jede Gefahr zu ertragen bereit sind, sondern dass sie vielmehr gleich zu den Heiligtümern hinstürzen und sich um die Altäre und Tempel drängen und so das Menschengeschlecht in den Ruf bringen, dass es von Natur feiger als jedes Tier ist.

KLEINIAS: Beim Zeus, Freund, dergleichen ist nicht bloß ein Nachteil, sondern auch eine Schande für jeden Staat, in dem es so hergeht.

DER ATHENER: Wollen wir also [C] das Gesetz geben, dass die Weiber wenigstens bis so weit die kriegerischen Übungen nicht versäumen, sondern dass alle Staatsgenossen, Bürgerinnen wie Bürger, sich dieselben angelegen sein lassen sollen?

KLEINIAS: Ich für meinen Teil stimme dir bei.

DER ATHENER: Über das Ringen nun haben wir zum Teil schon gesprochen, was aber meines Erachtens gerade das Wichtigste ist haben wir noch nicht bestimmt, und es ist auch nicht leicht es bloß mit Worten klar zu machen und ohne dass man es zugleich mit dem Körper vormachte. Und so wollen wir uns denn auch ein entscheidendes Urteil darüber ersparen, bis die Ausführung selbst unsere Rede begleiten kann. [D] Dann wird sie auch das bereits zuvor von ihr Mitgeteilte näher bestimmen und namentlich zeigen, dass ein Ringen, wie sie es verlangte, unter allen Bewegungen am meisten mit der des Kampfes im Felde verwandt ist und dass man jenes um dieses und nicht diesen um jenes willen üben müsse.

KLEINIAS: Da hast du ganz Recht.

DER ATHENER: So lassen wir es denn also in Betreff der Geschicklichkeit im Ringen bei dem bisher Gesagten für jetzt bewenden. Was nun aber die sonstigen Bewegungen des gesamten Körpers anlangt, deren größten Teil man unter dem Namen des Tanzes zusammenfassen darf, so hat man zwei Arten, die eine, welche die Bewegungen der schöneren Körper veredelnd, und die andere, welche die der hässlicheren [E] verzerrend nachahmt, und wiederum sowohl von dieser letzteren, komischen, als auch von jener ersteren, ernsten Gattung zwei Unterarten anzunehmen. Von der ersteren leih nämlich die eine Unterart den Regungen einer tapferen, die andere denen einer besonnenen Seele, die in maßvoller Ruhe sich ihres Glücks freut, wie sie in den Bewegungen schöner Körper sich darstellen, Ausdruck, dort also dergestalt, dass diese letzteren als im Kampfe begriffen oder in gewaltsame Anstrengungen verwickelt erscheinen. Will man die letztere Art nach ihrem Wesen bezeichnen, so muss man sie die friedliche nennen, [\[815 St.2 A\]](#) für die entgegengesetzten kriegerischen Tänze aber wird Pyrrhiche die richtige Bezeichnung sein, und sie ist somit ebenso wohl die Nachahmung aller jener vorsichtigen Bewegungen, durch welche man allen Schlägen und Würfen bald durch ein Ausweichen nach der Seite und bald nach rückwärts, bald wieder durch Springen, sei es in die Höhe, sei es mit Niederbücken, auszuweichen sucht, als auch der entgegengesetzten, wie sie zu den Stellungen erforderlich sind, die man beim Bogenschießen oder beim Schleudern der Wurfgeschosse annimmt, oder wie man sie macht, wenn man Streiche aller Art zu führen sucht. Die aufrechte und straff angespannte Stellung nun wird dabei, sofern eine Nachahmung edel gearteter Körper und Seelen stattfinden soll, welche meistens in der natürlichen Richtung der Glieder des Körpers [B] auszuführen ist, auch die rechte sein und diejenige die verkehrte, bei welcher das Gegenteil eintritt. Und ebenso ist bei jenem Tanze friedlicher Art bei einem jeden, der ihn ausführt, darauf zu sehen ob man sich seiner in einer Weise, wie sie für den Reigen vorzüglich gesetzlicher und wohlgesitteter Männer sich ziemt und somit richtig und schön ist, fortwährend befließige oder jene wider die Natur vernachlässige. Von diesen Tänzen von bestimmtem und unzweifelhaftem Charakter muss man nun aber vor allen Dingen die von ungewisser Art trennen. Welches sind nun diese letzteren und wie hat man sie von jenen ersteren zu unterscheiden? Alle die bacchisch oder von ähnlicher Art sind und in denen Personen [C] unter dem Namen von Nymphen, Panen, Silenen und Satyrn auftreten und als trunken dargestellt werden, desgleichen die Tänze in denen Sühnungs- und Reihungszeremonien ausgeführt werden, diese ganze Klasse von Tänzen ist weder friedlicher noch kriegerischer Art, ja es ist überall schwer zu bestimmen welches ihre eigentliche Absicht sei. Doch scheint mir so viel sicher zu sein, dass wir sie von den friedlichen wie von den kriegerischen Tänzen ausscheiden und sie eben damit für eine Art erklären dürfen, mit welcher der Staat nichts zu tun hat, folglich aber auch sie hier bei Seite zu lassen und wieder zu jenen [D] beiden andern Klassen, die zweifelsohne in unsern Bereich gehören, zurückzukehren haben. Diejenige von diesen nun, welche der unkriegerischen Muse eignet und eine Reihe von Tänzen

umfasst, die man zu Ehren der Götter sowie Göttersöhne aufführt, ist, unter dem Gesichtspunkt, dass diese alle dem Gefühl eines glücklichen Zustandes ihren Ursprung verdanken, als eine einzige Gesamtgattung zu betrachten, doch lässt sich dieselbe wiederum in zwei Arten zerlegen, indem ein Teil dieser Tänze das Gefühl von Leuten ausdrückt, welche aus Not und Gefahren sich in glückliche Verhältnisse gerettet haben, was die Äußerung einer lebhafteren Freude erfordert, ein anderer aber das von solchen bei denen ihre bisherige Wohlfahrt fortbesteht oder auch [E] noch gewachsen ist, wobei der Ausdruck einer gemäßigteren Freude am Orte sein wird, und zwar wird in solchen Lebenslagen bei jedermann die stärkere Freude sich auch in stärkeren und die minder starke auch in minder starken Bewegungen des Körpers ausdrücken, so jedoch, dass der Gemäßigtere und in Tapferkeit Geübte einen minder heftigen, der Feige aber und an Maßhalten nicht Gewöhnte [\[816 St.2 A\]](#) einen stärkeren und heftigeren Wechsel der Bewegungen zu Tage treten lassen wird. Überhaupt aber wird niemand beim mündlichen Vortrag, sei es nun Gesang oder Rede, seinen Körper ganz und gar in Ruhe zu halten im Stande sein, und in dieser Nachahmung des Gesprochenen oder Gesungenen durch die Körperbewegungen liegt der Ursprung der Tanzkunst, nur aber, dass diese Bewegungen bei dem einen Menschen angemessen, bei dem andern dagegen unangemessen sind. Wer nun die Benennungen betrachtet, welche die Dinge schon von alters her haben, der muss viele von ihnen bezeichnend und naturgemäß finden und sie deshalb loben, und so steht es denn auch mit einer, welche die Tänze von Leuten bezeichnet, die sich in glücklicher Lage befinden und dabei ihre Freude zu mäßigen wissen. [B] Wer immer der Erfinder dieser Namen gewesen sein mag, der hat jedenfalls den Namen Emmeleia so wohl und den Gesetzen der musischen Kunst so entsprechend als nur irgend möglich gewählt und so vernunftgemäß als nur irgend möglich jener ganzen Klasse von Tänzen beigelegt und demgemäß zwei Gattungen der schönen Tänze unterschieden und beiden einen geziemenden und passenden Namen, den kriegerrischen den der Pyrrhiche und den friedlichen den der Emmeleia zuerteilt. Alle diese Dinge nun soll der Gesetzgeber in Mustern darlegen und der Gesetzverweser aufsuchen, und wenn er dergestalt alles nötige aufgefunden, so soll er den Tanz mit der musischen Kunst in Verbindung setzen und so für alle Feste, ja für jedes Opfer den angemessenen Gesang und Tanz verordnen und so diesem allem eine feste und geheiligte Ordnung geben, dann aber [C] in der Folge sich weder mit dem, was zum Tanze, noch mit dem, was zum Gesange gehört, die geringste Veränderung mehr erlauben, sondern die Gemeinde soll im gleichen Genusse der gleichen Freuden stets unverändert dieselbe bleiben und alle Bürger und in möglichster Gleichheit ein gutes und glückseliges Leben führen.

Damit wären denn nun die Bestimmungen vollständig getroffen, wie diejenigen Tänze beschaffen sein müssen, in denen ein schöner Körper und eine edle Seele sich darstellen. Was nun aber die komische Darstellung unschöner Körper und Gemüter und lächerlicher Zerrbilder derselben in Rede und Gesang oder Tanz oder in irgend einer andern Weise anlangt, so ist es zwar nötig dieselben kennen zu lernen und ihnen zuzuschauen, [D] denn ohne das Lächerliche kann man auch das Ernste nicht begreifen, so wie sich überhaupt eine Einsicht in das Entgegengesetzte immer nur aus dem Entgegengesetzten gewinnen lässt, aber beides selbst in Ausübung zu bringen wird eben so wenig zulässig sein, wenn man auch nur einen geringen Grad von Tugend zu erreichen gedenkt. Vielmehr ist gerade deswegen auch die Kenntnis des Lächerlichen notwendig, um nicht selber aus Unwissenheit in Rede oder Tat etwas Lächerliches zu begehen, wo es doch gar nicht nötig wäre, und daher sind die Darstellungen desselben vielmehr Bediensteten oder gemieteten Fremdlingen aufzutragen, wogegen ein ernstes Bemühen nie auch nur im Geringsten darauf verwandt werden und kein freier Bürger und keine freie Bürgerin sich je [E] dazu überreden lassen soll Unterricht in den Künsten dieser Art zu nehmen. Alle Nachahmungen dieses Schlages müssen ihnen vielmehr immer als etwas ganz neues erscheinen. Das sei denn also unser Gesetz und Urteil über alle die Spiele, welche auf Lachen ausgehen und [\[817 St.2 A\]](#) die wir insgesamt mit dem Namen der Komödie zu benennen pflegen.

Wenn aber von den Dichtern der Tragödie in unseren Landen, die man ja als erste Dichtung zu bezeichnen pflegt, irgendwelche in unsere Stadt kommen und die Anfrage an uns richten sollten: liebe Fremdlinge, dürfen wir eure Stadt und euer Gebiet betreten oder nicht? Und dürfen wir

unsere Dichtungen einbringen und euch vorführen? Oder wie habt ihr bei dergleichen zu verfahren beschlossen? Was würden wir darauf wohl diesen gottbegeisterten Männern richtig erwidern? Mir scheint folgendes: ihr trefflichsten Fremdlinge, wir selbst sind Dichter eines Dramas welches, soweit wir vermögen, das schönste und beste werden soll. [B] Unsere ganze Staatsverfassung besteht nämlich in der Nachahmung des schönsten und besten Lebens, und eine solche soll eben nach unserer Vorstellung das wahrhafte Drama sein. So sind wir denn beide Dichter in dem gleichen Fache, und ihr habt uns als Nebenbuhler in der Kunst und als Mitbewerber um den Preis des schönsten Dramas anzusehen. Ein solches ist nämlich allein eine wahrhafte Gesetzgebung ins Werk zu setzen geeignet, und wir sind der Hoffnung, dass sie uns dies leisten werde. Wähnet daher nicht, dass wir es euch je ohne weiteres gestatten werden eure Schaubühnen auf unserem Markte aufzuschlagen und eure Schauspieler, die mit ihren schönen Stimmen die unsrigen übertönen würden, auftreten und öffentlich zu Knaben und Weibern und [C] zum ganzen Volke reden und über dieselben Einrichtungen nicht die gleiche Ansicht wie wir verkündigen zu lassen, sondern meistens und in den meisten Dingen das gerade Gegenteil. Vielmehr müssten ja wohl wir und der ganze Staat vollständig von Sinnen sein, wenn wir euch dies alles zu tun gestatteten und nicht vielmehr zuvor durch die Behörde prüfen ließen, ob ihr Schickliches gedichtet habt und was sich ziemt öffentlich vorgetragen zu werden. Darum, ihr Söhne und Sprösslinge der schmeichelnden Musen, werden wir zuerst eure Gesänge neben den unsrigen unseren Staatshäuptern zur Prüfung übergeben, und erst wenn diese finden, dass die euren gleiche oder sogar noch bessere Grundsätze enthalten, euch einen Chor zur Aufführung bewilligen, im entgegengesetzten Falle aber, liebe Freunde, werden wir dazu nicht vermögend sein.

[D] Dies alles also soll bei uns in Ansehung des gesamten Chorregens und der Einübung desselben die vom Gesetz geheiligte Sitte ein, dergestalt, dass eine für die Bediensteten, eine andere für die freien Bürger besteht, wenn es auch euch so gefällt.

KLEINIAS: Wie sollte es uns denn anders gefallen?

DER ATHENER: Nun sind für die Freien noch drei Unterrichtsgegenstände übrig, einer nämlich ist das Rechnen und die Zahlenkunde, und wiederum als einer muss zweitens die Kunst Länge, Breite und Tiefe zu messen betrachtet werden, und der dritte ist endlich die Lehre vom Umlauf der Gestirne in ihrem [E] durch die Natur geordneten gegenseitigen Verhältnis desselben. [\[818 St.2 A\]](#) Doch braucht dies alles nicht in seiner vollen Genauigkeit von der großen Mehrzahl durchgemacht zu werden, sondern nur von einigen Wenigen, und wer diese sind, wollen wir im weiteren Verlauf am Schlusse ausführen, weil es so am zweckmäßigsten sein wird. Vielmehr, was für den täglichen Gebrauch hiervon notwendig ist und wie dies am richtigsten zu bestimmen ist, das nicht zu wissen ist für jedermann eine Schande, dass er aber alles mit Genauigkeit durchforsche ist nicht leicht, ja sogar unmöglich ins Werk zu setzen. Jenes Notwendige hiervon lässt sich aber andererseits auch gar nicht bei Seite schieben, vielmehr scheint der, welcher zuerst jenes Sprichwort erfand, mit der Notwendigkeit kämpfe selber ein Gott nicht, [B] eben dies im Sinne gehabt zu haben, denn doch wohl nur von solchen Notwendigkeiten welche göttlicher Natur sind, denke ich, kann dabei die Rede sein, und in Betreff derer von menschlicher Art, welche die Leute gewöhnlich bei der Anwendung dieses Satzes ins Auge fassen, ist derselbe das Einfältigste was sich sagen lässt.

KLEINIAS: Was für Zweige des Wissens, Freund, tragen denn nicht eine bloß menschliche, sondern göttliche Notwendigkeit an sich?

DER ATHENER: Diejenigen, meine ich, ohne deren Ausübung und Bekanntschaft keines jener höheren Wesen den Menschen je ein Gott oder Dämon oder Heros sein könnte, welcher der Sorge für sie mit ernstem Streben obzuliegen [C] fähig wäre. Und wie weit ist nun nicht ein Mensch davon entfernt in solcher gottähnlichen Weise zu wirken, der nicht weiß was Eins und Zwei und Drei und überhaupt was Gerade und Ungerade ist, der überall nicht zu zählen und Tag und Nacht nicht zu berechnen versteht und des Laufes der Sonne, des Mondes und der übrigen Gestirne unkundig ist! Dass also dies alles nicht notwendige Lerngegenstände für denjenigen sein

sollten, der auch nur irgendetwas von dem Herrlichsten, was wir wissen können, kennen lernen will, das auch nur zu denken würde ja große Torheit sein. Was man aber hiervon im Einzelnen und wie viel und wann man es lernen müsse, und was man hiervon in Verbindung mit einander oder gesondert voneinander zu erlernen habe, so wie [D] überhaupt der gesamte Zusammenhang dieser Dinge, das ist es, was man zuerst richtig erfasst haben muss bevor man zu anderen Studien übergeht und sie nach Anleitung dieser betreibt. Denn so hat es naturgemäß die Notwendigkeit festgestellt, von welcher wir behaupten, dass keiner der Götter weder jetzt mit ihr kämpft noch je mit ihr kämpfen wird.

KLEINIAS: Es scheinen mir, Freund, diese deine Behauptungen allerdings richtig und naturgemäß zu sein.

DER ATHENER: Die Sache verhält sich auch sicher nicht anders, lieber Kleinias. Wohl aber ist es schwer über jenes in dieser Weise Voranzustellende die gesetzlichen Bestimmungen zu treffen, und so wollen wir denn, wenn es dir recht ist, [E] die genauere Ausführung derselben auf eine andere Zeit verschieben.

KLEINIAS: Ich glaube, Freund, du fürchtest unsere mit unserer Lebensgewohnheit gegebene Unerfahrenheit in solchen Dingen. Daran tust du aber nicht recht. Versuche nur, dich zu erklären und halte um dieser Sorge willen nichts zurück.

DER ATHENER: Ich fürchte [\[819 St.2 A\]](#) freilich auch das was du da jetzt anführst, weit mehr aber noch scheue ich solche Leute, welche eben diese Studien betrieben, aber nicht auf die rechte Weise betrieben haben. Denn eine gänzliche Unwissenheit ist gar nicht so bedenklich und schlimm und keineswegs das größte Übel, sondern die bloße Gelehrsamkeit und Vielwisserei ohne richtige Methode ist ein weit größerer Schaden.

KLEINIAS: Du hast Recht.

DER ATHENER: So viel also von jeder dieser Wissenschaften, werden wir behaupten, müssen alle Freien lernen wie auch die große Masse der Kinder in Ägypten gleich mit den Buchstaben lernt. Denn was zuerst [B] das Rechnen anlangt, so gibt es ja allerlei einfach erfundene Lehrmittel für die Kinder, um sie spielend lernen zu lassen und ihnen das Lernen zur Freude zu machen. Man lässt die Kinder Äpfel oder Kränze unter sich, und zwar bald unter mehrere, bald unter weniger von ihnen, nach einer Proportion verteilen, man lässt sie bei ihren Faustkämpfen und ihrem Ringen sich gegeneinander paaren und den dabei Übrigbleibenden zurückstellen, so dass alle dabei wechselseitig miteinander, und zwar in der gewöhnlich dabei beachteten Ordnung an die Reihe kommen, man lässt sie ferner spielend Trinkschalen von Gold, von Erz, von Silber und von anderen Massen unter einander mischen oder auch ihre ganze Anzahl auf irgend eine Weise verteilen, kurz, sie, [C] wie gesagt, so die für den täglichen Gebrauch notwendige Anwendung der Zahlen aus ihren Spielen durch die Anpassung derselben an diese entnehmen, und so sind dann diese Spiele den Lernenden eine nützliche Vorübung für die Aufgabe ein Heer in Reihen und Züge zu ordnen und ins Feld zu führen und wiederum das Hauswesen zu verwalten, und machen überhaupt die Menschen sich selbst nützlicher und aufgeweckter. Außerdem aber entledigen sie sich auch hinsichtlich der Messungen von allem, was Länge, Breite und Tiefe hat, einer in allen Menschen von Natur vorhandenen ebenso lächerlichen als schmachvollen Unwissenheit.

KLEINIAS: Welche und was für eine meinst du denn?

DER ATHENER: Mein lieber Kleinias, habe ich doch selber erst spät davon gehört und mich dann nicht wenig darüber verwundert wie es mit uns [D] in dieser Hinsicht bestellt ist. Nämlich meiner Ansicht nach nicht wie es Menschen, sondern vielmehr wie es Schweinen geziemt, und ich schämte mich daher nicht bloß über mich selbst, sondern auch für alle Griechen.

KLEINIAS: Nun, weswegen denn? So sage uns doch, was du meinst, Freund.

DER ATHENER: Ich will es dir sagen. Oder vielmehr ich will dich frageweise darauf hinführen. Beantworte mir nur einige wenige Fragen. Du weißt doch wohl was Länge ist?

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Und ferner auch, was Breite?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Und doch auch, dass dies Zweierlei ist und das Dritte dazu die Tiefe?

KLEINIAS: Wie sollte ich nicht?

DER ATHENER: [E] Dünkt dir nun nicht dies alles gegeneinander messbar, kommensurabel zu sein?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Es dünkt dich nämlich, denke ich, dass es möglich sei, Länge gegen Länge und Breite gegen Breite und ebenso auch die Tiefe ihrer Natur nach zu messen.

[\[820 St.2 A\]](#) KLEINIAS: Ja, gar sehr.

DER ATHENER: Wenn es nun aber einige Fälle gibt, in denen dies nicht nur schwer, sondern überhaupt nicht möglich ist, und es also vielmehr nur in gewissen Fällen angeht, in andern aber nicht, und du dennoch von allen es glaubst, wie meinst du, dass es da mit dir in Bezug hierauf bestellt sei?

KLEINIAS: Offenbar schlecht.

DER ATHENER: Und nun ferner, denken wir Griechen nicht alle, dass Länge und Breite gegen Tiefe oder Länge und Breite gegeneinander irgendwie messbar sei?

KLEINIAS: Durchaus.

DER ATHENER: Wenn dies nun aber wiederum auf keine Weise möglich ist und die Griechen doch, wie [B] gesagt, alle denken, dass es möglich sei, hat man da nicht Grund sich in ihrer aller Namen zu schämen und ihnen zu sagen: Ihr trefflichsten Griechen, das ist da eins von jenen Dingen von denen wir sagten, dass die Unkunde in ihnen schmähsch sei und dass die Kenntnis von etwas Notwendigem noch gar kein besonderes Lob verdient?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Und dazu gibt es dann noch andere hiermit verwandte Dinge, in denen uns wiederum viele Irrtümer begegnen, die mit den eben erwähnten verschwistert sind.

KLEINIAS: Und welche sind das?

DER ATHENER: Welche Beschaffenheit etwas haben muss, um gegeneinander messbar, also kommensurabel, und welche, um es nicht zu sein. Denn entweder muss man beides gründlich zu unterscheiden verstehen oder aber man ist [C] durch und durch ein Pfuscher, und es müssen sich daher noch die Greise beständig gegenseitig hierauf bezügliche Aufgaben vorlegen und so in ihrer würdigen Beschäftigungen mit einander wetteifern und ihre Zeit mit etwas zubringen das viel edler ist als das Brettspiel.

KLEINIAS: Mag wohl sein, dünkt mir doch auch das Brettspiel und diese Studien mir gar nicht so weit auseinander zu liegen.

DER ATHENER: Gut denn, Kleinias, in ihnen also müssen nach meiner Behauptung die jungen Leute unterwiesen werden. Sind sie doch weder schädlich noch schwierig, und wenn die Unterweisung in denselben gleich mit ihren Spielen verknüpft wird, so werden sie ihnen Nutzen und unserem Staate keinen Schaden bringen. Wenn aber jemand anderer Meinung ist, so wollen wir ihn anhören.

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Und wenn es sich dann [D] herausstellt, dass es sich dennoch so verhält, so werden wir diese Verfügungen aufnehmen, wo aber nicht, sie verwerfen.

KLEINIAS: Gewiss, wie sollten wir es anders machen? Und so mag es denn feststehen, Freund, dass diese Unterrichtsgegenstände zu den notwendigen gehören, damit nicht unsere Gesetzgebung eine Lücke behalte.

DER ATHENER: Es mag feststehen, als ein Pfand das wieder ausgelöst werden kann wenn die übrigen Teile der Verfassung es verlangen, sei es, dass es mich, der ich Gesetze gebe, oder auch euch, die ihr sie erhaltet, nicht mehr ansprechen sollte.

KLEINIAS: Du machst einen billigen Vorschlag.

DER ATHENER: Lasse uns also nach diesem die Sternkunde [E] als Lerngegenstand für junge Leute ins Auge fassen und siehe zu ob uns recht scheint was man von ihr sagt oder gerade das Gegenteil.

KLEINIAS: Sprich nur.

DER ATHENER: Freilich, es kann dies wohl nicht anders als höchst wunderlich und auf keine Weise erträglich erscheinen.

[\[821 St.2 A\]](#) KLEINIAS: Was denn nur?

DER ATHENER: Man dürfe, so heißt es gewöhnlich bei uns, über den höchsten Gott und das Weltall keine Forschungen anstellen und müsse sich des Vorwitzes enthalten die Ursachen ergründen zu wollen, denn das verletze die Scheu vor dem Heiligen. Und doch scheint es richtig, wenn man gerade das Gegenteil tut.

KLEINIAS: Wie so denn?

DER ATHENER: Auffallend mag die folgende Behauptung sein und man könne glauben, dass sie einem Greise nicht zieme. Wenn man einen Zweig des Wissens für schön und wahr, dem Staate zuträglich und der Gottheit durchaus genehm hält, so ist es auf keine Weise mehr möglich diese seine Meinung zu verhehlen.

KLEINIAS: Du sprichst wie es sich gebührt. Aber [B] wie werden wir finden, dass es mit der Sternkunde wirklich eine solche Bewandnis hätte?

DER ATHENER: Ach, ihr Guten, wir Griechen reden jetzt, ich darf wohl sagen, alle Lügen von den großen Göttern, von der Sonne ebenso wie vom Monde.

KLEINIAS: Nun, was für eine Lüge denn?

DER ATHENER: Wir behaupten, dass sie und einige andere Sterne mit ihnen niemals die gleiche Bahn durchwandeln und nennen sie alle daher Wandelsterne, Planeten.

KLEINIAS: Beim Zeus, Freund, das ist auch ganz richtig. Denn oft in meinem Leben habe ja auch ich selber es schon beobachtet wie sowohl der Morgen- als der Abendstern und noch einige andere Gestirne [C] niemals in der gleichen Bahn fortlaufen, sondern überall hin umherirren, dass aber doch auch Sonne und Mond dies tun wissen wir alle.

DER ATHENER: Das ist es nun gerade, Megillos und Kleinias, warum ich jetzt eben behaupte, dass unsere Bürger und ihre Jugend wenigstens soweit über die Götter am Himmel unterrichtet werden müssen, dass sie nicht Lästerungen über dieselben aussprechen, sondern mit frommer Verehrung von ihnen in Opfer und Gebet geziemend über sie reden.

KLEINIAS: Das ist ganz gut, wenn es vor allen Dingen nur möglich ist, was du da sagst, zu lernen, ist dies aber der Fall, dann gebe auch ich, wenn wir jetzt etwas Verkehrtes [D] von ihnen behaupten und dagegen nach empfangener Belehrung die richtige Ansicht gewinnen werden, dir zu, dass eine Belehrung von solcher Beschaffenheit und bis zu diesem Grade wirklich notwendig ist. Dass sich dies also wirklich so verhalte, versuche dir uns auf alle Weise klar zu machen, und wir werden uns bemühen deiner Belehrung zu folgen.

DER ATHENER: Es ist das, was ich meine, nun allerdings nicht leicht zu lernen, doch andererseits auch nicht allzu schwer und erfordert keinen großen Zeitaufwand, wie daraus erhellt, dass ich über diesen Gegenstand keineswegs bereits in meiner Jugend, vielmehr erst vor nicht langer Zeit [E] unterrichtet worden bin, und auch wohl imstande sein dürfte, ihn euch deutlich zu machen, ohne dass ich lange Zeit dazu brauche, während ich doch, wenn die Sache wirklich so schwierig wäre, überhaupt nicht dazu vermögend sein würde in meinem Alter sie Männern von ebenso hohem Alter begreiflich zu machen.

KLEINIAS: Das ist sehr wahr. Aber nun bezeichne uns denn auch den Inhalt dieses Wissens näher, auf welches du einen so wunderbar hohen Wert legst und dessen Erlernung du als schon der Jugend zukommend bezeichnest, [\[822 St.2 A\]](#) während du doch uns noch dasselbe

absprichst. Versuche uns wenigstens das Notwendigste davon so deutlich als möglich auseinanderzusetzen.

DER ATHENER: Wohl, ich muss es versuchen. Nicht ist nämlich, meine Besten, jene Meinung über Mond und Sonne und die anderen Gestirne richtig, dass sie jemals in der Irre umherwandeln, vielmehr findet gerade das Gegenteil statt. Denn jedes derselben durchwandelt stets dieselbe Bahn und nicht viele, sondern hat stets seinen einen Kreislauf, und es scheint nur so als ob es in vielerlei Bahnen sich bewege, und ebenso gilt dasjenige von ihnen, welches das schnellste ist, mit Unrecht nach dem äußeren Anschein, für das langsamste und umgekehrt. Wenn also dies die wahre Beschaffenheit der Sache ist, [B] wir aber nicht so über sie urteilen, so würden wir doch wohl, falls wir über die in Olympia wettkämpfenden Pferde oder Männer ebenso dächten und den schnellsten Renner als den langsamsten, den langsamsten aber als den schnellsten bezeichneten und demgemäß mit Lobgesängen den Besiegten als den Sieger priesen, diese Lobgesänge weder richtig angebracht haben, noch auch so, dass sie den Wettkämpfern, sofern dies Menschen sind, genehm sein könnten, und nun, da wir in Bezug auf die Götter eben denselben Fehler begehen, glauben wir da doch nicht, dass das, was dort, wenn es je geschehen wäre, dann auch lächerlich und [C] verkehrt gewesen sein würde, hier und in Bezug auf sie keineswegs lächerlich sei? Und doch ist es gewiss auch den Göttern nicht genehm, wenn wir ihnen lügenhafte Loblieder singen.

KLEINIAS: Sehr wahr, wenn dies sich wirklich so verhält.

DER ATHENER: Demnach, wenn ich zu zeigen vermag, dass es sich wirklich so verhält, ist dies alles wenigstens bis zu diesem Grade hin als Lehrgegenstand aufzunehmen, wenn ich es aber nicht vermag, ist er dagegen aufzugeben? Nicht wahr, so wollen wir dies festsetzen?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Gut, so dürfen wir denn sagen, dass wir jetzt mit unseren Bestimmungen über die zur Bildung gehörigen Unterrichtsgegenstände zu Ende sind.

[D] Was nun ferner die Jagd und alles dahin Einschlagende anlangt, so gilt auch hierüber die schon vorher gemachte Bemerkung, dass die Aufgabe des Gesetzgebers weiter reichen dürfte, als dass sie mit der bloßen Abfassung von Gesetzen bereits ihr Ziel erreicht hätte, dass es vielmehr noch etwas außer den Gesetzen zu geben scheint, welches seiner Natur nach die Mitte zwischen Gesetz und Ermahnung hält, wie dies denn auch schon öfters in unsern Unterredungen zum Vorschein kam, wo wir von der ersten Erziehung der kleinen Kinder sprachen. Dort behaupteten wir nämlich, es gebe Dinge die zwar nicht unausgesprochen bleiben dürften, dass es aber doch große Torheit sein würde, indem man sie ausspräche eben damit auch schon zu förmlichen Gesetzen [E] erheben zu wollen. Wenn also einst unser ganzer Verfassungsentwurf und alle unsere Gesetze schriftlich aufgezeichnet sein sollten, so wird das Lob eines ausnehmend tugendhaften und tüchtigen Bürgers noch nicht vollkommen sein wenn man von ihm sagt, dass er den Gesetzen am besten untertänig sei und ihnen am meisten gehorche. Nicht das ist also ein wahrhaft guter Bürger, sondern das vollkommenere Lob wird dessen und es wird dies der sein, [\[823 St.2 A\]](#) welcher nicht bloß den förmlichen gesetzlichen Vorschriften des Gesetzgebers gehorcht, sondern auch nach dessen bloßem Lob und Tadel unverfälscht sein ganzes Leben einrichtet. Dies also erst ist das wahrhaft gerechte Lob eines Bürgers, und der Gesetzgeber muss in Wahrheit nicht bloß eigentliche Gesetze schreiben, sondern auch, was er für löblich und für tadelnswert hält, in nicht eigentlich gesetzlicher Form doch mit in seine Gesetze verweben, auf dass der tüchtige Bürger dies nicht minder treu beobachten könne als das von den Gesetzen unter Androhung von Strafen Anbefohlene. Zur Bestätigung dessen dient uns nun gerade [B] der jetzt zu besprechende Punkt, und er wird noch deutlicher machen was ich meine. Was man nämlich unter diesem einen gemeinsamen Namen Jagd zu begreifen pflegt ist eine gar vielfältige Beschäftigung. Man macht Jagd auf die Tiere im Wasser, Jagd auch auf die Tiere in der Luft, am meisten aber auf die Bewohner des Landes, und zwar nicht Tiere allein, sondern auch die Jagd auf Menschen verdient Beachtung, ich meine aber damit auch nicht bloß den Krieg, sondern auch die Freundschaft macht Jagd auf ihren Gegenstand, eine Jagd die bald Lob und bald Tadel

[C] verdient, und auch Diebe und Straßenräuber sind Jäger, so gut wie Heere, welche dem Feinde nachjagen. Da geht es nun nicht an, dass der Gesetzgeber bei den Jagdgesetzen sich nicht über diese verschiedenen Arten ausspreche, andererseits aber auch eben so wenig, dass er für alles besondere Gesetze und Verordnungen mache und Strafen androhe. Und was bleibt ihm also zu tun übrig? Er seinerseits muss lediglich loben oder tadeln was er in Ansehung auf die Übungen und Anstrengungen der Jugend von den verschiedenen Arten der Jagd ersprießlich oder verderblich findet, ebenso muss auch jeder Jüngling für sein Teil diesen Ermahnungen sein Ohr leihen und ihnen Folge leisten und weder durch Lust noch durch Beschwerde sich davon abhalten lassen, vielmehr es sogar für [D] höher anschlagen, das in Ausführung zu bringen, was nur auf dem Wege lobender Empfehlung, als was durch ein förmliches Gesetz unter Androhung von Strafen ihm vorgeschrieben ist. An diese Vorrede mag sich denn nun das Lob und der Tadel der Jagd selber anschließen, so wie sich beides gebührt, nämlich so, dass man diejenige, welche die Seelen der Jünglinge veredelt, empfiehlt und dagegen vor derjenigen, welche das Gegenteil bewirkt, warnt.

Wir wollen also folgendermaßen in Form eines Wunsches den Jünglingen unsere Ansicht aussprechen: Liebe Freunde, möchtet ihr doch immer frei bleiben von dem Hang und der Liebhaberei [E] zur Jagd auf der See, zum Angeln und überhaupt zum Fang der Wassertiere, bei welcher man sich selber untätig verhält und Netze und Reusen im Schlaf wie im Wachen für sich arbeiten lässt! Möge auch niemals euch das Gelüste beschleichen, Seeraub und Menschenfang zu treiben und so zu grausamen und gesetzlosen Jägern zu werden, und ebenso an Diebstahl, sei es auf dem Lande oder in der Stadt, Teil zu nehmen möge euch nie auch nur im entferntesten in den Sinn kommen! Und auch die Liebe zu dem hinterlistigen und wenig edelsinnigen Vogelstellen möge nie [\[824 St.2 A\]](#) sich eines Jünglings bemächtigen! Und so bleibt denn allein für unsere Kämpfer das Jagen und Fangen der Landtiere übrig, aber auch dabei ist die sogenannte Nachtjagd, bei welcher man sich wechselweise schlafen legt, nur für träge Leute angemessen und keines Lobes würdig, und eben so wenig die, bei welcher man mit Netzen und Schlingen und nicht mit dem siegreichen Mut einer Seele, die keine Anstrengungen scheut, die wilde Stärke der Tiere bezwingt und eben so viel Ruhe als Arbeit hat. Und so bleibt denn nur eine Art von Jagd für alle übrig, und sie ist die beste, nämlich die Jagd auf vierfüßige Tiere mit Pferden und Hunden und eigener Körperkraft, bei welcher dieselben durch Lauf und Stoß und Schuss überwindet und eigenhändig erjagt [B*] wem es um die Übung wahrhafter Tapferkeit zu tun ist.

So also mag Lob und Tadel in dieser Sache, das förmliche Gesetz aber folgendermaßen lauten: Jene wahrhaft geweihten Jäger soll niemand hindern zu jagen wo und wie sie nur immer wollen, einem Nachtjäger aber und einem solchen, der sich auf Netze und Schlingen verlässt, soll nirgends zu jagen gestattet sein. Den Vogeljäger lasse man auf Brachland und Bergen sein Wesen treiben, auf angebauten Feldern oder auf heiligem wildem Boden aber wehre ihm jeder wer darüber zukommt. Den Fischer endlich lasse man in allen Gewässern [C*] mit Ausnahme von Häfen oder heiligen Flüssen, Teichen oder Seen fischen, jedoch unter der Bedingung, dass er sich nicht eines Gemisches von betäubenden Säften dazu bedient.

Nun dürfen wir endlich sagen, dass wir mit den gesetzlichen Bestimmungen über das Erziehungswesen zu Ende gelangt sind.

KLEINIAS: So ist es.

ACHTES BUCH

[\[828 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Hieran schließt es sich nun zunächst an, dass wir mit Hilfe des delphischen Orakels die Feste ordnen und gesetzlich bestimmen welchen Göttern und was für

Opfer ihnen darzubringen für unsern Staat heilsam und ersprießlich ist, und so dürfte es uns denn geziemen über ihre Zeit und Zahl wenigstens einiges festzusetzen.

KLEINIAS: Mindestens über ihre Zahl gewiss.

DER ATHENER: Gut, so wollen wir denn zunächst ihre Zahl bestimmen. Es sollen ihrer nicht weniger als dreihundert und fünfundsechzig [B] sein, damit tagtäglich wenigstens Eine Behörde irgend einem von den Göttern oder Dämonen für den Staat sowie für seine Bürger und ihre Habe opfere. Das aber, was dabei der Gesetzgeber zu übergehen nicht umhin konnte, sollen die Ausleger, Priester, Priesterinnen und Wahrsager mit den Gesetzverwesern in gemeinsamer Sitzung feststellen, und gerade das zu erkennen worin dies Übergangene besteht soll die Aufgabe dieser nämlichen Behörden sein. Das Gesetz wird nämlich befehlen, dass den zwölf Göttern, nach denen die zwölf Phylen benannt sind, zwölf Feste gefeiert werden, dergestalt, [C] dass jeden Monat einem jeden derselben Opfer mit Chören und Wettkämpfen, teils musischen und teils gymnastischen, dargebracht werden, und zwar sind diese Wettkämpfe so zu verteilen wie sie für jede Gottheit und für jede Jahreszeit am angemessensten sind, und auch Weiberfeste anzuordnen, teils solche, welche mit Ausschluss der Männer und teils solche, welche in Gemeinschaft mit ihnen zu begehen sind. Auch ist dabei das Geschlecht der unterirdischen Götter mit denjenigen, welche man die himmlischen zu nennen hat und allen die ihnen verwandt sind, nicht zu vermischen, sondern beide auseinander zu halten, indem man den ersteren in dem Monat des Pluton, dem zwölften des Jahres, laut dem Gesetze besonders die ihnen zukommenden Feste feiert, und kriegerrische Männer müssen gegen einen Gott dieser Art keine Abneigung hegen, sondern ihn vielmehr [D] als einen steten Wohltäter des Menschengeschlechtes verehren. Denn die Vereinigung von Seele und Körper ist in keiner Weise besser als ihre Trennung, was ich mit aufrichtigem Ernst so meine.

Sodann müssen die, welche eine vollkommene Anordnung dieser Verhältnisse machen wollen, auch noch dies im Auge behalten, dass unser Staat hinsichtlich der Muße an Zeit und des Besitzes von allem Notwendigen ein solcher ist wie jetzt wohl kaum ein zweiter gefunden werden dürfte, dass er aber auch umso mehr, gerade so gut wie ein Einzelner, [\[829 St.2 A\]](#) glücklich sein muss.

Die vornehmste Grundlage eines glückseligen Lebens aber ist dies, dass man weder Unrecht tut noch von anderen Unrecht erleidet. Hiervon ist nun das Erstere nicht so gar schwer zu erreichen, wohl aber so viel Macht zu erwerben, dass man sich gegen jedes Unrecht zu sichern vermag, und es ist unmöglich auf eine andere Weise vollkommen zu derselben zu gelangen als dadurch, dass man selber vollkommen tüchtig dasteht. Und ebenso ergeht es auch einem Staate, ist er tüchtig, so wird ihm ein friedliches Leben zuteil, ist er es nicht, so bedrängt ihn Fehde von innen und außen. [B] Steht es aber so damit, so muss sich jeder nicht erst im Kriege, sondern schon in Friedenszeiten auf den Krieg einüben, und darum muss eine verständige Bürgerschaft in jedem Monat nicht weniger als einen Tag Kriegsdienste tun, wohl aber noch mehrere, wenn es den Behörden nötig erscheint, und dabei weder Frost noch Hitze scheuen. Und zwar muss sich dies nicht bloß auf die Männer erstrecken, sondern die ganze Bürgerschaft oder auch einzelne Abteilungen derselben, je nachdem es die Behörden für gut finden, muss mit Weibern und Kindern ausrücken. [C] Außerdem müssen alle Opfer mit schönen Kampfspielen verbunden sein, so dass festliche Kämpfe ausgeführt werden, welche so treu als möglich die wirklichen Kämpfe im Kriege nachahmen. Und an die Sieger in diesen Kämpfen sollen Preise und Belohnungen der Tapferkeit verteilt werden, und alle Bürger sollen ihr Lob und ihren Tadel gegeneinander bei diesen Gelegenheiten äußern, je nach dem Verhalten welches ein jeder in diesen Kämpfen so wie in seinem ganzen übrigen Leben an den Tag gelegt hat, so dass also, wer sich als trefflich bewährt hat, Ehrenbezeugungen, und wer es nicht hat Tadel empfängt. Solche Lob- und Spottlieder soll aber nicht ein jeder zu dichten befugt sein, sondern fürs erste [D] keiner unter fünfzig Jahren und sodann keiner, der zwar poetische oder musische Gaben in sich trägt, aber noch nie selber eine rühmliche und hervorstechende Tat vollbracht hat. Vielmehr aller derer, welche selbst tüchtig und im Staate geschätzt sind, weil sie bereits rühmliche Werke

vollführt haben, aller derer Dichtungen sollen gesungen werden, auch wenn es keine poetische und musikalische Meisterstücke sein sollten. Und zwar soll die Entscheidung darüber, wessen Werken dergestalt allein das Vorrecht zugestanden und wem dergestalt allein [E] die Freiheit gewährt werden soll mit seinen musischen Schöpfungen bei solcher Gelegenheit aufzutreten, bei dem Vorsteher des Erziehungswesens und den übrigen Gesetzverwesern sein, und niemand soll die Erlaubnis dazu haben oder sich dessen unterfangen, ein Lied vorzutragen, welches die Gesetzverweser nicht geprüft oder bei ihrer Prüfung missbilligt haben, und wenn es anmutiger wäre als die Gesänge eines Thamyras und Orpheus. Vielmehr nur von denjenigen Dichtungen soll öffentlicher Gebrauch gemacht werden, welche für heilig erklärt und den Göttern geweiht wurden oder welche von tugendhaften Männern zum Lobe oder Tadel von irgendjemandem gedichtet und als passend hierzu befunden wurden.

Alle diese Bestimmungen nun über den Kriegsdienst, so wie darüber, wem die Freiheit zu dichten zustehe, sollen von Weibern und Männern in gleicher Weise gelten. Doch muss der Gesetzgeber dies alles noch wiederholt in Erwägung ziehen und mit sich selbst besprechen: "Wohlan, was für Leute will ich durch meine ganze Staatseinrichtung erziehen? [\[830 St.2 A\]](#) Nicht Leute die den größten aller Wettkämpfe, in denen es Tausende von Gegnern gibt, gewachsen sind?" "So ist es in der Tat" wird die richtige Antwort lauten. Wie nun, wenn wir Faustkämpfer oder Pankratiasten oder überhaupt Leute, welche in Kämpfen dieser Art auftreten sollen, zu bilden hätten, würden wir sie wohl im öffentlichen Wettkampfe auftreten lassen, wenn sie sich nicht zuvor täglich mit jemandem im Kampfe geübt hätten? Oder wenn wir selbst Faustkämpfer wären, würden wir nicht viele Tage lang vor dem öffentlichen Kampfe Unterricht nehmen und uns die größte Mühe geben alles das nachzuahmen und uns einzulernen, wovon wir hernach beim Kampfe um den Preis Gebrauch machen müssten? Ja, würden wir nicht, [B] um der Wirklichkeit so nahe als möglich zu kommen, an Stelle der Boxriemen uns weiche Polster um die Hände binden und damit in dem Führen wie im Parieren von Schlägen möglichst eingeübt zu werden? Und wenn wir etwa allzu großen Mangel an Leuten hätten, die sich mit uns üben, würden wir da nicht dreist und um das Gelächter Unverständiger unbekümmert uns eine leblose Puppe hinhängen, um an ihr uns zu üben, ja in gänzlicher Ermangelung von lebendigen wie von leblosen Gegnern mit uns selbst und unserm eigenen Schatten [C] fechten? Oder sind etwa die Übungen in Hand- und Armbewegungen und Körperstellungen nicht so etwas?

KLEINIAS: Gewiss sind sie es.

DER ATHENER: Wie also? Soll denn das Kriegsvolk unseres Staates schlechter vorbereitet als solche Wettkämpfer zu jeder Zeit sich in den wichtigsten aller Kämpfe wagen, in welchem für das Leben und die Kinder, für Hab und Gut und für das Vaterland [D] gestritten wird? Und soll also der Gesetzgeber aus Furcht davor, es könnten die Übungen unserer Bürger untereinander einigen Leuten lächerlich vorkommen, solche Übungen nicht gesetzlich anordnen und nicht gebieten, dass die Bürger auch im Frieden Kriegsdienste tun und namentlich kleinere Übungen ohne Waffen Tag für Tag anstellen, und soll er nicht gleichzeitig die Chöre und die ganze Gymnastik auf den gleichen Zweck einrichten? Soll er nicht ferner verordnen, auch bewaffnete größere und kleinere Übungen mindestens einmal in jedem Monat vorzunehmen, bei welchen das Volk im ganzen Land Scheinkämpfe mit einander ausführt, [E] Plätze angreift und verteidigt, sich in Hinterhalte legt, kurz, geradezu die ganze wirkliche Kriegführung nachahmt und demgemäß sich auch mit Kugeln und Wurfgeschossen bewirft, welche den wirklich im Kriege gebrauchten und gefährlichen möglichst gleichkommen müssen, damit dieses gemeinsame Spiel nicht so ganz ohne Gefahr sei, sondern wirklich Furcht einflößen könne und so bis zu einem gewissen Grade den Beherzten und den Zaghafte erkennen lasse und der Gesetzgeber so, indem er jenem Auszeichnungen, diesem aber Beschimpfungen zuerkennt, [\[831 St.2 A\]](#) den ganzen Staat für den wirklichen Kampf fortwährend richtig und erfolgreich vorbereitet habe? Und sollte jemand bei dieser Gelegenheit sein Leben verlieren, muss da nicht, da dieser Totschlag ein unvorsätzlicher ist, festgesetzt werden, dass die Hände des Totschlägers, nachdem er die vom Gesetze vorgeschriebenen Reinigungen an sich vollzogen hat, für unbefleckt gelten sollen, in Erwägung dessen dass, wenn nur nicht allzu viele Menschen sterben, ja immer neue wieder

geboren werden die nicht schlechter als jene Gestorbenen sind, wogegen, wenn bei dergleichen Übungen alle Furcht gleichsam tot wäre, eben damit auch jeder Prüfstein wegfiel die Herzhaften und die Zaghafte zu unterscheiden, was doch [B] für den Staat ein weit größeres Übel wäre?

KLEINIAS: Wir sind ganz deiner Meinung, Freund, dass der Staat gesetzliche Bestimmungen dieser Art treffen und mit Sorgfalt aufrechterhalten müsse.

DER ATHENER: Kennen wir nun auch wohl alle die Ursachen, weshalb doch gegenwärtig in den Staaten solche Reigentänze und Kampfspiele entweder gar nicht oder doch nur sehr unbedeutende angestellt werden? Sollen wir etwa sagen, es sei die Unwissenheit des Volkes und seiner Gesetzgeber hieran Schuld?

KLEINIAS: Vielleicht.

DER ATHENER: Nicht doch, mein trefflicher Kleinias! Es sind vielmehr zwei andere und zwar gar triftige Ursachen hiervon anzunehmen.

[C] KLEINIAS: Und die wären?

DER ATHENER: Die erste ist die Sucht nach Reichtum, denn sie raubt dem Menschen jederzeit alle Muße sich um etwas anderes als um die eigene Habe zu kümmern, und wenn an diese ein jeder Bürger sein ganzes Herz hängt, so kann er für nichts anderes Sinn haben, als Tag für Tag Gewinn zu machen, und alle Kenntnisse und Fertigkeiten, welche hierzu förderlich sind, wird ein jeder auf eigene Hand zu erlernen und einzuüben höchst bereitwillig sein, alle andern [D] aber abwehren. Dies also wäre eines und die eine Ursache, und so kommt es, dass der Staat weder die eben besprochene noch irgend eine andere löbliche und gute Beschäftigung anzuordnen sich ernsthaft angelegen sein lässt, sondern dass vielmehr jedermann aus unersättlicher Gier nach Geld und Gut kein Gewerbe und keine Handgriffe verschmäht, gleichviel ob sie mehr ehrenhafter oder mehr schimpflicher Art, wenn sie nur eben dazu geeignet sind ihn reich zu machen, und zu jeder Handlungsweise, gleichviel ob sie erlaubt ist oder unerlaubt, ja noch so schändlich, bereit ist und sich vor nichts scheut, wofern er nur im Stande ist seiner tierischen Lust alles mögliche zu essen und zu trinken und seinen tierischen Liebesgelüsten in jeder Weise Genüge zu tun.

KLEINIAS: Du hast recht.

[E] DER ATHENER: Dies also, wie gesagt, ist als die eine Ursache anzusehen, welche daran hindert, dass die Staaten die Ausführung, wie irgendwelcher anderen ehrenvollen Übungen, so auch der kriegerischen anordnen, und vielmehr aus denjenigen Bürgern welche von zäherer Natur sind Kaufleute, Schiffsreeder und überhaupt Leute von niedrigem und dienstbarem Lebensberuf macht, aus den tapferen Naturen aber Räuber und Diebe, die selbst Heiligtümer ausplündern, [\[832 St.2 A\]](#) Feinde der Gesellschaft oder Tyrannen, welche oft Männer von hohen Gaben, aber dabei doch unglückselige Menschen sind.

KLEINIAS: Inwiefern meinst du das?

DER ATHENER: Wie sollte ich sie denn nicht in jedem Betracht für unglückselig erklären, welche gezwungen sind, ihr ganzes Leben im immerwährenden geistigen Hunger zuzubringen!

KLEINIAS: Das ist nun also die eine Ursache. Worin findest du denn aber die andere?

DER ATHENER: Gut, dass du mich daran erinnerst.

MEGILLOS: Dies also, sagst du, ist die eine Ursache, nämlich diese unersättliche, durch das ganze Leben fortdauernde Begierde, indem sie den Bürgern alle Zeit wegnimmt, hindert sie sie daran, dass sie die erforderlichen Kriegsübungen [B] in der richtigen Weise vornehmen. Sei es denn so. Welches ist denn die andere?

DER ATHENER: Meint ihr etwa, ich sei in Verlegenheit dieselbe anzugeben und zaudere deshalb?

MEGILLOS: Das nicht, sondern es will uns bedünken, als ob du in deinem Hasse gegen eine derartige Sinnesweise deine doch beiläufige Tadelrede derselben etwas über die Gebühr ausgedehnt hättest.

DER ATHENER: Mit vollem Recht, meine Freunde, tadelt ihr mich. Und so sollt ihr denn gleich das Weitere hören.

KLEINIAS: So sprich denn.

DER ATHENER: Nun, ich meinerseits behaupte, dass diese zweite Ursache [C] in jenen Pseudoverfassungen liege, deren ich in unserer bisherigen Unterredung schon mehrmals gedacht habe, der Demokratie, der Oligarchie und der Tyrannenherrschaft. Keine von diesen nämlich verdient wirklich den Namen einer Verfassung, sondern alle würden am Richtigsten bloße Parteierrschaft heißen. Denn in keiner von ihnen findet freie Übereinstimmung zwischen Herrschenden und Gehorchenden statt, sondern die ersteren allein üben frei und unbeschränkt ihren Willen über die letzteren ohne deren freie Zustimmung und daher stets mit Anwendung von mehr oder weniger Gewalt aus. Wenn aber der Herrschende den Beherrschten fürchten muss, so wird er freiwillig ihn niemals schön, reich, stark, tapfer und überhaupt kriegstüchtig werden lassen. Dies sind nun so ziemlich von allen politischen Übelständen die beiden Hauptursachen, ganz besonders aber doch [D] von den eben genannten. Der Staat aber, dessen Gesetzgebung wir jetzt entwerfen, hat sie beide vermieden. Denn einerseits gewährt er seinen Bürgern ja die vollkommenste Muße, und andererseits stehen sie in ihm frei einander gegenüber, der Geldsucht aber ist durch Gesetze wie die unsrigen auf das Nachdrücklichste gewehrt. Und darüber wird denn von einem so angeordneten Staate allen jetzt bestehenden gegenüber allein die Aufnahme der eben dargestellten Erziehung und der soeben von uns in unserer Unterredung vollständig abgehandelten kriegerischen Spiele vernunft- und naturgemäß zu erwarten sein.

KLEINIAS: Du hast recht.

DER ATHENER: [E] Nicht wahr, nun muss es doch wohl das Nächste sein, dass wir überhaupt alle gymnastischen Kampfübungen von dem Gesichtspunkte aus in Betracht ziehen ob sie wirklich zur Kriegstüchtigkeit beitragen oder nicht, um die ersteren anzupfehlen und Siegespreise für dieselben auszusetzen, die letzteren aber fahren zu lassen? Und da wird es denn wohl das Beste sein von Anfang an alles was hierher gehört durchzugehen und darnach unsere gesetzlichen Bestimmungen zu treffen. Und fürs erste werden doch alle Übungen im Laufen und überhaupt in der Schnelligkeit hierher zu rechnen sein?

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Denn gewiss ist doch im Kriege die Behändigkeit des Leibes überhaupt, sowohl der Füße als der Hände, die allervorteilhafteste Sache, und zwar die erstere beim Fliehen und Verfolgen, [\[833 St.2 A\]](#) während der Kampf im Handgemenge oder gegen einen einzelnen Gegner der Kraft und Stärke bedarf.

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Jedoch hat keine von beiden ohne Waffen ihren vollen Nutzen.

KLEINIAS: Gewiss nicht.

DER ATHENER: Den Läufer in der Rennbahn soll uns also zuerst in den Wettkämpfen, wie es ja auch jetzt üblich ist, der Herold aufrufen, dieser soll aber in Waffen die Bahn betreten, und einem unbewaffneten Wettläufer soll kein Preis in unserem Staate zuerkannt werden. Zuerst also betrete die Rennbahn derjenige, welcher nur einmal im Wettlaufe dieselbe durchmessen will, dann wer den Doppellauf, zum Dritten wer die Länge des Pferdelaufes, zum Vierten schließlich, [B] wer den Langlauf zurücklegen will. Der Fünfte sodann sei der Erste, den wir in schwerer Rüstung aussenden wollen, und zwar soll er dergestalt eine Länge von 60 Stadien bis zu einem Heiligtume des Ares durchmessen, dann folge ein anderer, noch schwerer Bewaffneter, zu einem Wettlauf auf ebenerem Wege von gleicher Länge, und dann bleibt schließlich noch der Bogenschütze, welcher in voller Schützenrüstung einen Weg von 100 Stadien entlang bis zu

einem Heiligtume des Apollon und der Artemis über Berge und jede Art von Land einen Wettlauf anstellt. Und nachdem wir den Wettkampf angeordnet haben, wollen wir warten bis die Bewerber von ihm zurückkehren und dann dem Sieger in jeder Art den für dieselbe bestimmten Preis zuerteilen.

[C] KLEINIAS: Recht so.

DER ATHENER: Ferner wollen wir nun aber diese Wettläufer in drei Klassen einteilen, Knaben, noch unbärtige Jünglinge, und Männer, und wollen für die Wettkämpfe der unbärtigen Jünglinge zwei Dritteile des Laufes, für die Knaben aber nur die Hälfte dieses Maßes bestimmen, aber auch diese sollen bereits als Bogenschützen und Schwerbewaffnete diesen Wettstreit bestehen. Was aber das weibliche Geschlecht anlangt, so sollen die noch nicht mannbaren Mädchen in bloßen Unterkleidchen im einfachen, Doppel-, Pferde- und Langlauf, aber eben nur im Laufe und ohne Waffen miteinander wetteifern, die aber welche das dreizehnte Jahr überschritten haben sollen in diese Wettläufe nur mit einer angemessenen Bekleidung eintreten, und zwar soll diese ihre Kampfgenossenschaft nur bis zu ihrer Verheiratung, längstens [D] bis zum zwanzigsten und frühestens bis zum achtzehnten Jahre, dauern.

Dies also mögen die gesetzlichen Bestimmungen über den Wettlauf für Männer und für Weiber sein. Was aber die Wettstreite in der Körperkraft anbetrifft, so wollen wir statt des Ringens und der übrigen derartigen Übungen, welche jetzt für schwere gelten, den Kampf in schwerer Bewaffnung einführen, sei es dass Einer gegen Einen oder Zwei gegen Zwei oder Zehn gegen Zehn in einem solchen auftreten. Und gleichwie gegenwärtig die Meister im Ringen selber festgesetzt haben was gut und was schlecht [E] gerungen heißt, so müssen auch wir zur Entscheidung der Frage, was einer nicht getan oder erlitten haben darf oder in wie weit nicht, um Sieger zu werden, die im Waffenkampfe Ausgezeichneten herbeirufen und auffordern in Gemeinschaft mit uns gesetzlich festzustellen was ebenso hierin und wer darnach wiederum in diesen Kämpfen recht als Sieger zu gelten habe und [\[834 St.2 A\]](#) was andererseits die entscheidenden Kennzeichen der Niederlage seien, und dieselben gesetzlichen Bestimmungen sollen auch für die unverheirateten Weiber bestehen. An die Stelle des Pankration ferner wollen wir alle Arten des Kampfes in leichter Bewaffnung setzen, mit Bogen und kleinen Schilden, mit Wurfspießen, mit Steinen aus freier Hand und mit Schleudern, und wiederum auch hierfür Gesetze feststellen und dem, welcher am meisten diesen gesetzlichen Bestimmungen genügt, den Sieg zuerkennen und den Preis erteilen.

Das hieran sich zunächst Anreihende dürfte dies sein, dass wir auch über die Pferderennen gesetzliche Verfügungen treffen. Hierzulande in Kreta nun, macht man weder von vielen Pferden Gebrauch noch auch überhaupt vielen Gebrauch von Pferden, so dass notwendigerweise auch der Eifer für Pferdezucht und Pferderennen [B] ein geringerer ist. Ein Wagenspann hält daher hier niemand, und es wird demgemäß auch wohl in unserem Staate schwerlich bei irgendeinem ein besonderer Ehrgeiz in Bezug hierauf sich entwickeln, und so würde es weder Sinn haben noch Sinn zu haben scheinen, wenn wir der Landessitte zuwider Wagenrennen einrichten wollten. Aber wenn wir für einzelne Pferde und zwar sowohl für Füllen, welche noch nicht die Zähne gewechselt haben, als auch für Pferde von mittlerem Alter zwischen ausgewachsenen und Füllen und endlich für vollständig ausgewachsene selbst, Kampfpreise aussetzen, so würden wir damit ein der Natur des Landes wohl angemessenes Reiterspiel [C] stiften. Es möge also teils gesetzlich verfügt werden, solche Pferde für sich allein im Laufen miteinander wetteifern und wettkämpfen zu lassen, teils sollen Waffenkämpfe zu Pferde gehalten und den Phylarchen und Hipparchen gemeinsam die Entscheidung über alle diese Kampfspiele übertragen werden.

Für Unbewaffnete aber werden wir so wenig wie in den eigentlichen gymnastischen so auch in diesen Übungen Wettkämpfe einrichten, um nicht unrichtige gesetzliche Bestimmungen zu reffen. Bogen und Speerschützen zu Pferde sind dagegen in Kreta keine unbrauchbaren Leute, und daher sollen zur Ergötzlichkeit auch von ihnen Kampfspiele angestellt werden. Das weibliche Geschlecht durch Gesetze und Verordnungen zur Teilnahme zu zwingen wäre unziemlich, [D] sollte aber in Folge ihrer Gewöhnung an jene vorerwähnten Übungen ihre Natur

auch diesen Stand zu halten vermögen und ihnen nicht widerstreben, so soll man auch halberwachsene Mädchen und schon erwachsene Jungfrauen ruhig an ihnen Teil nehmen lassen und sie nicht dieserhalb tadeln.

So wären wir denn nun mit den Wettkämpfen und der Unterweisung in der Gymnastik, so wie mit allem was in jenen so wie tagtäglich in den Turnschulen zu üben sei, vollständig zu Ende, und gleichermaßen ist auch der größte Teil der musischen Kunst bereits abgehandelt worden.

Wettkämpfe von [E] Rhapsoden aber und ähnlichen Leuten, sowie die nötigen Wettgesänge von Chören an den Festen sollen angeordnet werden, sobald wir erst den Göttern und den ihnen zunächst stehenden Wesen ihre Monate, Tage und Jahre bestimmt haben, mögen wir nun demgemäß ihre Feste auf jedes dritte oder jedes fünfte Jahr festsetzen oder welcher Zeit und Art ihrer Anordnung uns immer [\[835 St.2 A\]](#) die Götter in den Sinn legen mögen. Denn dann darf man erwarten, dass neben den anderen Wettkämpfen auch an musische die Reihe kommen wird und daher auch diese werden veranstaltet werden. Ihre Anordnung nun soll den Kampfordnern, dem Vorsteher des Erziehungswesens und den Gesetzverwesern überlassen bleiben, welche zu gemeinsamer Beratung darüber zusammentreten und selber die Rolle von Gesetzgebern in Betreff dessen übernehmen sollen, wann und von welchen Personen miteinander alle solche Wettkämpfe von Chören und Chorreigen veranstaltet werden sollen, so jedoch, dass nach der bereits oft wiederholten Vorschrift des ersten Gesetzgebers darüber, wie Text, Gesang und Melodie je [B] nach den besonderen Fällen beschaffen sein und mit was für Rhythmen und Tänzen sie verbunden werden sollen, auch die zweiten bei ihrer gesetzlichen Anordnung sich zu richten und darnach die verschiedenen Wettkämpfe auf die verschiedenen Opfer zu schicklicher Zeit zu verteilen und so dem Staate die Feier seiner Feste zu bestimmen haben.

Auf welche Weise also dies und ähnliches gesetzlich anzuordnen sei wird ihnen nicht schwer fallen zu erkennen, und es wird auch, falls sie hie oder da etwas abändern sollten, für den Staat weder von sonderlichem Nutzen noch von sonderlichem Schaden sein. Was dagegen von nicht geringer Bedeutung ist und wozu das Volk sehr schwer sich bereden lassen wird, das wäre recht eigentlich eine Arbeit für einen Gott, wenn es nur irgendwie möglich wäre [C] unmittelbar von ihm Vorschriften hierüber zu erhalten, so aber bedarf es dazu, wie es scheint, eines herzhaften Menschen, welcher vorzugsweise in die Freimütigkeit seine Ehre setzt und sich daher nicht scheut zu sagen was für den Staat und die Bürger das Beste zu sein scheine, mitten unter verderbten Gemütern das Geziemende und mit dem gesamten Geiste unserer Staatsverfassung Übereinstimmende anzuordnen, den heftigsten Begierden entgegenzutreten und, wenn er auch an keinem Menschen einen Beistand findet, dennoch für sich allein [D] einzig der Vernunft zu folgen.

KLEINIAS: Was für eine Rede, Freund, führst du uns da wieder? Denn noch verstehen wir dich nicht.

DER ATHENER: Das ist auch ganz natürlich, und ich will daher versuchen euch die Sache etwas deutlicher zu machen. Als ich nämlich in unserem Gespräche auf die Erziehung kam, fiel mir der vertrauliche Umgang zwischen den jungen Leuten beiderlei Geschlechts ins Auge, und so überkam mich, wie billig, Furcht, indem ich überlegte, wie man wohl für einen solchen Staat Rat schaffen könne, in welchem die jungen Leute beider Geschlechter nicht bloß kräftig genährt, sondern auch von aller schweren und knechtischen Arbeit, [E] welche am meisten die Sinnlichkeit dämpft, frei sind, dagegen alle insgesamt durch ihr ganzes Leben auf Opfer, Feste und Chöre ihren Sinn zu richten haben. Wie wird es also anzustellen sein, dass sie in einem solchen Staate jener schlimmsten Leidenschaften Herr werden, welche so oft schon viele ins äußerste Verderben gestürzt haben und deren Meister zu werden die Vernunft gebieten muss, wenn sie im Begriffe steht zum Gesetze zu werden? Denn wenn über die meisten Leidenschaften unsere bisher aufgestellten Gesetze nicht Herr werden sollten, so müsste das Wunder [\[836 St.2 A\]](#) nehmen. Ist doch der Umstand, dass es nicht gestattet ist übermäßig reich zu sein, das beste Mittel dazu um Mäßigung und Besonnenheit hervorzurufen, ist doch überhaupt die ganze gesetzliche Einrichtung der Erziehung eben hierauf bedacht, und dazu kommt dann noch, dass

die Obrigkeit ihr Auge auf nichts anderes so sehr als auf die Beobachtung der jungen Leute zu richten angewiesen ist. Dies übt auf alle anderen Begierden, soweit menschliche Kraft reicht, eine hinlängliche Beschränkung aus. Aber wie soll man die unerlaubten Liebesverhältnisse zwischen noch nicht heiratsfähigen Knaben und Mädchen und von Weibern, [B] die dabei gleich Männern und von Männern die dabei gleich Weibern auftreten, verhüten, aus denen ja für die Einzelnen wie für ganze Staaten Tausende von Übeln hervorgegangen sind, und welches Heilmittel soll man anwenden, um für einen jeden eine solche Errettung aus solcher Gefahr zu schaffen? Das ist durchaus nichts leichtes, mein Kleinias. Denn während uns in vielen anderen Stücken, in denen unsere Gesetze von den Sitten der meisten Menschen abweichen, ganz Kreta und Lakedämon in erwünschter Weise und in hohem Grade zu Hilfe kommen, stehen sie [C] in Bezug auf die Liebesverhältnisse, wir dürfen das hier unter uns ja wohl sagen, uns vielmehr durchaus feindlich gegenüber. Denn wenn wir, der Natur folgend, die Sitte, die vor Laios galt, zum Gesetze erheben und demgemäß behaupten, dass es unrecht sei, mit Männern und Jünglingen der gleichen sinnlichen Vermischung und des gleichen gemeinsamen Liebesgenusses wie mit Weibern zu pflegen, indem wir zum Zeugnis dafür die Tiere anführen und darauf hinweisen, wie nie zu einem solchen Zwecke ein Männchen das andere berührt, und daraus den Schluss ziehen, dass es nicht naturgemäß sei, so dürften wir wohl überzeugend reden und doch mit euren Staaten keineswegs übereinstimmen. [D] Außerdem aber haben wir noch für uns anzuführen, dass die Zulassung dieses Verhaltens in diesen Dingen nicht mit dem Geiste unserer Gesetze übereinstimmt, eine Übereinstimmung, welche wir doch eben überall dem Gesetzgeber zur Pflicht gemacht haben, so fern wir eben jedes von uns zu gebende Gesetz darauf ansehen, ob es zur Tugend hinführe oder nicht. Denn lasst uns nur einmal zusehen, wenn wir dieselben als ehrenvoll oder doch wenigstens als in keiner Weise verwerflich in unsern Gesetzen einstellten, was für eine Förderung in der Tugend hieraus entspringen würde. Wird eine solche Liebe in die Seele dessen, der sich zu ihr bereden lässt, den Charakter der Mannhaftigkeit und Tapferkeit, oder in die dessen, welcher zu ihr überredet, die Weise gemäßigter und besonnener Naturen einpflanzen? Oder wird [E] sich nicht vielmehr niemand so etwas einreden lassen? Fügt nicht vielmehr gerade im Gegenteil jedermann die erbärmliche Schlaffheit dessen, welcher sich solchen Wollüsten hingibt und sie nicht zu bemeistern vermag? Findet nicht jeder in dem, welcher sich einem Weibe gleich stellt, eben diesen weibischen Sinn zu tadeln? Wer wird also das, was von jedermann so geachtet wird, zum Gesetze erheben wollen? Wohl keiner der einen Begriff von einem wahren Gesetz hat. Wie aber bestimmen wir nun hierin das Wahre? Zu diesem Zwecke müssen wir, um richtig vorzugehen, notwendig sowohl das Wesen der freundschaftlichen Zuneigung [\[837 St.2 A\]](#) als auch das der sogenannten erotischen Erregungen in Betracht ziehen. Denn nicht bloß sind beide zweierlei, sondern aus ihnen zusammen entsteht noch ein Drittes, und dadurch, dass man nun alle diese drei Dinge mit einem Namen umfasst hat, ist die ganze Verwirrung und Dunkelheit dieser Sache bewirkt worden.

KLEINIAS: Wieso?

DER ATHENER: Freundschaft und Zuneigung finden wir doch einerseits da, wo eine Gleichheit oder Ähnlichkeit an Tugend und Tüchtigkeit statthat, andererseits aber da, wo ein Gegensatz ihrer Eigenschaften vorliegt, wie auch bei dem Bedürftigen, der die Zuneigung eines Reichen sucht, und wenn beide Arten von Zuneigung einen hohen Grad erreichen, so nennen wir sie Liebe.

KLEINIAS: So ist es.

DER ATHENER: Diejenige Zuneigung nun, welche aus dem Gegensatze hervorgeht, ist heftig [B] und wild, und selten bringt sie es zur Gegenseitigkeit, die dagegen, welche aus der Ähnlichkeit der Charaktere entspringt, ist mild und gegenseitig das ganze Leben hindurch. Bei der dritten Art von Liebe endlich, die aus beiden gemischt ist, ist es fürs erste nicht leicht zu sagen, was der, welcher sie hegt, eigentlich zu besitzen wünscht, und sodann befindet er sich auch, von jenen beiderlei Neigungen nach entgegengesetzten Seiten hin gezogen, im Schwanken, indem die eine ihn die Schönheit zu genießen antreibt, die andere aber dies zu tun verbietet. Denn wer den

Körper liebt und lüstern ist gleichsam nach der reifen Frucht seiner Schönheit, der kennt keinen anderen Trieb als diese [C] seine Begierde zu stillen und legt auf die Seele seines Geliebten und auf deren Gemütsart nicht den mindesten Wert, bei wem dagegen die Begierde nach dem Körper nur untergeordnet ist und wer sich mehr an seinem Anschauen weidet als in ihn verliebt ist und dagegen wahrhaft mit der Seele nach der Seele sich sehnt, die Sättigung des Körpers am Körper aber für Zügellosigkeit ansieht, dem wird Besonnenheit, Mannhaftigkeit, Edelsinn und Verständigkeit eine ehrfurchtsvolle Scheu einflößen, und er wird nie anders als keusch mit einem keuschen Geliebten umgehen wollen. Die aus diesen beiden Arten gemischte Liebe ist nun diejenige, welche wir so eben als die dritte bezeichneten. [D] Wenn es nun aber so diese drei Arten von Liebe gibt, soll da das Gesetz sie alle drei verhindern und dem vorzubeugen suchen, dass sie in uns entstehen, oder ist es offenbar, dass wir diejenige, welche an der Tugend hängt und den geliebten Jüngling mehr zu veredeln sucht, in unserm Staate aufmuntern, die andern beiden Arten aber verhindern werden? Oder wie sollen wir sagen, lieber Megillos?

MEGILLOS: Ich finde diesen deinen letzteren Vorschlag durchaus richtig, lieber Freund.

DER ATHENER: Deine Beistimmung, Freund, scheine ich also wenigstens, wie ich es auch nicht anders erwartete, gefunden zu haben. [E] Von welcher Ansicht aber eure Gesetze in Bezug auf diese Fragen geleitet werden, brauche ich nicht zu untersuchen, sondern mir genügt deine Zustimmung zu meinem Vorschlage. Den Kleinias aber werde ich in der Folge noch weiter in Bezug auf diesen Gegenstand zu überzeugen und zu besprechen suchen. Für jetzt also, wie gesagt, mag es bei dem von euch Zugestandenen sein Bewenden haben, und so lasst uns denn in unserer eigentlichen Gesetzgebung fortfahren.

MEGILLOS: Wohl gesprochen.

DER ATHENER: Es fällt mir gerade jetzt im Augenblick ein Mittel ein, die Erhebung [\[838 St.2 A\]](#) jenes Vorschlages zum Gesetze durchzusetzen, welches nach der einen Seite hin leicht, nach der andern aber in gewissem Betracht so schwierig ist als es nur immer sein kann.

MEGILLOS: Erkläre dich deutlicher.

DER ATHENER: Wir wissen doch, dass auch jetzt schon die meisten Menschen, auch wenn sie Gesetz und Sitte verachten, dennoch in einem gewissen Falle sich der Gemeinschaft mit schönen Leibern streng und sorgfältig, und zwar nicht gezwungen, sondern durchaus freiwillig, enthalten.

MEGILLOS: Und welches wäre dieser Fall?

DER ATHENER: Wenn jemand einen schönen Bruder oder eine schöne Schwester hat. Und auch Sohn und Tochter sind durch dasselbe ungeschriebene Gesetz genügend davor bewahrt, dass ihr Vater öffentlich oder heimlich mit ihnen zusammenschlafe [B] oder auf irgendeine andere Weise sie in unerlaubter Vertraulichkeit berühre. Ja, es kommt kaum einmal der Gedanke an einen solchen Umgang irgendjemandem in den Sinn.

MEGILLOS: Du hast recht.

DER ATHENER: Ist es nun wohl nicht ein kurzes Wort welches alle derartigen Gelüste erstickt?

MEGILLOS: Und das wäre?

DER ATHENER: Der Ausspruch, dass sie durchaus nicht von den Göttern gestattet, sondern ein Gräuel in ihren Augen und des Schändlichen schändlichstes seien. Und rührt diese Wirkung nicht davon her, dass keiner anders davon spricht, sondern dass jeder von uns gleich von seiner Geburt an stets und überall diesen Ausspruch hört im Leben wie in der Dichtung, im Scherz der Komödie wie auch [C] im Ernst der Tragödie, so oft in ihr ein Thyestes oder ein Ödipus auftritt oder auch ein Makareus, der insgeheim mit seiner Schwester Buhlschaft treibt, sich aber freiwillig, sobald dieser Frevel entdeckt wird, eben den Tod als Strafe für denselben auferlegt?

MEGILLOS: Du hast ganz recht darin, dass die öffentliche Meinung eine ganz wunderbare Gewalt in diesen Dingen erlangt hat, sofern doch wirklich sich niemand unterfängt auch nur im Herzen zu begehren was dieses Gesetz ihm verbietet.

DER ATHENER: Ist also meine soeben ausgesprochene Behauptung nicht richtig, dass es dem Gesetzgeber, welcher eine der Leidenschaften, welchen die Menschen in ungewöhnlichem Maße erliegen, ausrotten will, ein leichtes sei zu erkennen auf welche Weise er dabei Hand anlegen, dass er nämlich für jedes seiner Gesetze eben nur jene allgemeine Meinung gewinnen und es dadurch heiligen muss, und dass dann, wenn dergestalt alle, Bedienstete und Freie, Weiber und Kinder, kurz, alle Staatseinwohner einmütig über dasselbe denken, er für jedes seiner Gesetze den sichersten Schutz gewonnen hat?

MEGILLOS: Das freilich, aber wie wird es nur möglich sein es dahin zu bringen, dass alle so einmütig denken?

DER ATHENER: Sehr richtig bemerkt. Eben dieser Frage [E] nämlich habe ich bereits durch meine Erklärung vorgesehen, dass ich ein Mittel wüsste das Gesetz einzuführen, welches gebietet, dass man den Beischlaf eben nur in naturgemäßer Weise zum Zwecke der Kindererzeugung vollziehen solle, dass man mithin Männern nicht beiwohnen und so die Fortpflanzung vorsätzlich vereiteln und auf Fels und Stein säen dürfe, wo kein Zeugungskeim Wurzeln schlagen [\[839 St.2 A\]](#) und so seine natürliche Kraft äußern kann, und dass man ebenso auch ein Weib nicht besamen dürfe von welchem man eine Frucht seines Samens emporkeimen zu lassen nicht gesonnen ist. Wenn dieses Gesetz Geltung und Bestand erlangt, wenn es, gleichwie es jetzt bereits wider den Beischlaf der Eltern mit ihren Kindern besteht, so auch gegen alle übrigen widernatürlichen Lüste seinen ihm rechtmäßig zukommenden Sieg errungen haben wird, so wird es den größten Segen bringen. Denn fürs erste stimmt es eben mit den Forderungen der Natur, sodann wird es in der Liebe alle leidenschaftliche Wut und Raserei, wird es alle Ehebrüche und alles übermäßige Schwelgen in Speise und Trank verbannen und die Ehemänner [B] ihren Frauen ergeben und zugetan machen. Und noch viele andere segensreiche Folgen werden aus der Beobachtung dieses Gesetzes entspringen. Aber da wird vielleicht ein heftiger junger Mann von starkem Geschlechtstribe, wenn er uns dieses Gesetz einbringen hört, mit Vorwürfen wider uns auftreten als ob wir unverständige und unausführbare Gesetze geben wollten, und alles mit Geschrei erfüllen. Eben dies nun hatte ich bereits im Auge als ich vorhin den Ausspruch tat, dass ich ein Mittel besäße, welches auf der einen Seite das allerleichteste, [C] auf der andern Seite aber das allerschwierigste sei um diesem Gesetze Eingang und Dauer zu verschaffen. Denn dass und in wie fern die Sache möglich sei, ist ja gar leicht zu begreifen. Denn das darf man wohl behaupten, dass dieses Gesetz nur die nötige Heiligung zu erhalten braucht, um jedes Gemüt sich zu unterwerfen und durch die Furcht sich einen allgemeinen Gehorsam zu erzwingen. Aber es ist heutzutage die Frechheit und das Unrechtun soweit gediehen, dass man selbst bei seiner Heiligung es meistens für unausführbar halten wird, gleichwie man es ja auch in Bezug auf die Einrichtung der gemeinsamen Mahlzeiten unglaublich findet, dass die ganze Bürgerschaft ihr Leben lang dieser Sitte nachgehen könne, und obwohl durch die Tat der Beweis hierfür geführt und diese Einrichtung bei euch zur wirklichen Geltung gekommen ist, so hat man sich trotzdem nicht einmal in euren Staaten davon zu überzeugen vermocht, dass dieselbe sich, wie die Natur der Weiber ist, auch auf diese ausdehnen lasse. Diese andere Seite der Sache, die Stärke des Misstrauens, [E] also hatte ich im Sinn, wenn ich meinte, es sei auch wiederum sehr schwierig jenen beiden Punkten gesetzlichen Bestand zu verleihen.

MEGILLOS: Und darin hast du ganz recht.

DER ATHENER: Wollt ihr nun, dass ich euch einen Beweis zu führen versuche aus dem sich wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit ergibt, dass dies dennoch sich ins Werk setzen lässt und die menschlichen Kräfte nicht übersteigt?

KLEINIAS: Wie sollten wir nicht?

DER ATHENER: Welcher von beiden wird wohl leichter im Lebensgenuss Enthaltbarkeit üben und geneigter sein sich in Bezug auf ihn mit Selbstverleugnung den gesetzlichen Vorschriften zu fügen, der, welcher seinen Körper wohl ausgebildet und die gymnastischen Übungen nicht versäumt, oder der, welcher sie vernachlässigt hat?

KLEINIAS: Offenbar der Erstere.

DER ATHENER: Denn haben wir nicht gehört, dass der Tarentiner Ikkos [\[840 St.2 A\]](#) um des Kampfes zu Olympia und der übrigen Kämpfe willen, in denen er nach dem Siege strebte, sich nicht bloß Kunst, sondern auch Mannhaftigkeit und Mäßigung, Tapferkeit und Besonnenheit aneignete und zu diesem Zwecke, wie es heißt, weder ein Weib noch einen Knaben während seiner ganzen Übungszeit berührte? Und ein Gleiches wird auch von Krison, Astylos, Diopompos und gar vielen andern Athleten erzählt. Und dennoch, Kleinias, besaßen sie bei weitem nicht die Bildung der Seele wie wir sie diesen unseren Bürgern zu geben gedenken, und eine viel größere Fülle des Körpers und daher auch seiner Begierden.

KLEINIAS: Du hast recht, [B] die Alten erzählen wirklich dergleichen von jenen Athleten.

DER ATHENER: Wie nun? Diese also hatten um des Sieges im Ringen, im Laufen und in anderen Wettspielen willen, die Entschlossenheit sich desjenigen zu enthalten, in welchem nach der Meinung der Menge die größte Glückseligkeit besteht, und unsere Söhne sollten nicht im Stande sein, sich um eines weit schöneren Sieges willen zu zügeln, um eines Sieges willen, durch dessen Zauber wir sie gebührendermaßen von Kindesbeinen an in Märchen und Sagen, in Gedichten und Gesängen anzulocken versuchen wollen?

KLEINIAS: [C] Welchen Sieg meinst du?

DER ATHENER: Eben den Sieg über ihre sinnlichen Lüste, der ihnen, wenn sie ihn gewinnen, die Glückseligkeit bringt, während sein Verlust sie auf alle Weise elend macht. Und sollte dann nicht überdies die Furcht vor etwas, was den Göttern ein Gräuel, die Gewalt über uns haben, dass wir einen Sieg davon tragen welchen andere, die schlechter waren als wir, errungen haben?

KLEINIAS: Das ist allerdings anzunehmen.

DER ATHENER: Nun also, da wir mit diesem Gesetze bereits so weit gediehen sind und nur noch wegen der Verderbtheit der Menge in Verlegenheit waren, erkläre ich, dass wir mit unserer [D] Vorschrift geradewegs vorgehen und dabei unseren Bürgern vorstellen müssen, dass sie nicht schlechter sein dürfen als die Vögel und viele andere Tiere, welche, mitten unter großen Herden geboren, doch bis in ihr Zeugungsalter ehelos, keusch und ohne Begattung und in der Folgezeit, nachdem sie es erreicht haben und Männchen mit Weibchen und Weibchen mit Männchen nach Neigung sich gepaart hat, treu und unentweiht leben, indem sie fest in der Verbindung verharren, welche einmal ihre Zuneigung geschlossen hat. Es ist doch wohl nicht zu viel verlangt, [E] dass unsere Bürger besser als die Tiere sein sollen? Sollten sie sich aber von den anderen Griechen und den meisten ungrischen Völkerschaften verführen lassen, indem sie sehen und hören welche Macht bei diesen die regellose Wollust ausübt, und demgemäß auch ihrerseits sich nicht beherrschen können, so müssen die Gesetzverweser Gesetzgeber werden und auf ein zweites Gesetz für sie bedacht sein.

KLEINIAS: Und was für ein Gesetz [\[841 St.2 A\]](#) willst du ihnen zu geben raten, wenn das jetzt gegebene sich als undurchführbar erweist?

DER ATHENER: Kein anderes offenbar, lieber Kleinias, als was jenem ersten möglichst nahe kommt.

KLEINIAS: Und das wäre?

DER ATHENER: Man suche die Kräfte der Wollust möglichst außer Übung zu setzen und allen Zufluss und alle Nahrung derselben durch körperliche Anstrengungen in andere Teile des Leibes abzuleiten. Und das wird möglich sein bei allen, welche bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes noch mit Scham zu Werke gehen und sie eben deshalb sich seltener verschaffen, denn diese werden eben wegen dieser sparsameren Befriedigung desselben [B] einen weniger mächtigen Gebieter an ihm haben. Es muss daher bei unseren Bürgern zu einem durch die Gewohnheit zum Gesetze geworden und durch das ungeschriebene Gesetz geheiligten Grundsatz werden, dass die Ehrbarkeit erfordere, solcherlei Handlungen nur im Verborgenen auszuüben, und dass es eine Schande sei, dergleichen vor den Augen der Leute zu tun, ohne dass

wir überall verbieten, es zu tun. Diese Bestimmung von Schande und Ehrbarkeit also muss in zweiter Linie als gesetzliche Bestimmung bei uns eintreten, als hinarbeitend auf eine Tugend zweiten Ranges, und die Leute von verderbter Art, denen jede Selbstbeherrschung fehlt, werden dann schon, da sie doch nur eine Klasse bilden, von den drei anderen Klassen [C] gezwungen werden dies Gesetz nicht zu übertreten.

KLEINIAS: Welches sind denn diese drei Klassen?

DER ATHENER: Die Gottesfürchtigen, die Ehrliebenden und die, deren Liebesehnsucht nicht auf die Leiber, sondern auf die Schönheit des Gemütes gerichtet ist. Vielleicht gehört nun alles, was wir da sagen, dem Reiche der bloßen Dichtung an und bleibt ein frommer Wunsch, aber den größten Segen würde es wirklich bringen, wenn es in allen Staaten zur Ausführung käme. Von Zweien eines aber möchten wir mit Gottes Hilfe in Sachen der Liebe denn doch wohl erzwingen, entweder nämlich dass wirklich keiner es wagt jemanden von edler und freier Herkunft [D] außer sein eheliches Weib zu berühren und seinen Samen, sei es durch Buhlschaft mit Kebsweibern und die Erzeugung unechter Frucht, sei es durch den widernatürlichen Umgang mit Männern, aus welchem gar keine Frucht entspringen kann, zu entweihen, oder dass wir wenigstens die Knabenschänderei gänzlich ausrotten und in Ansehung des Umganges mit Weibern wenigstens das löbliche Gesetz handhaben, dass jeder der irgend einem Weibe beiwohnt außer demjenigen, welches er unter Anrufung der Götter und allen religiösen Feierlichkeiten der Hochzeit in sein Haus geführt hat, mag er nun jene Beischläferin durch Kauf oder irgendwelche andere Weise an sich gebracht haben, falls es nicht vor aller Welt, [E] so Mann wie Weib, verborgen bleibt, aller bürgerlichen Auszeichnungen und Ehrenrechte verlustig gehen soll, so dass er in Wahrheit nur ein Fremdling in unserem Staate verbleibt. Dies Gesetz also, oder, wenn ihr lieber wollt, diese beiden Gesetze, soll in unserem Staate in Betreff des Liebesgenußes und aller Liebesgemeinschaft gelten, [\[842 St.2 A\]](#) je nachdem sie zur Befriedigung des Geschlechtstriebes im Einklang oder im Widerspruch mit der richtigen Ordnung stehen.

MEGILLOS: Und wahrlich, Freund, ich für meinen Teil lasse mir sehr gern dieses Gesetz gefallen, Kleinias aber mag selbst sagen, was er etwa hierüber denkt.

KLEINIAS: Das soll geschehen, Megillos, aber erst wenn mir ein gelegener Zeitpunkt dazu eingetreten zu sein scheint. Für jetzt wollen wir vielmehr den Gastfreund noch weiter in der Gesetzgebung fortfahren lassen.

MEGILLOS: Richtig.

DER ATHENER: Um also fortzufahren, so sind wir nunmehr wohl wieder bei der bereits zuvor getroffenen Einrichtung der gemeinschaftlichen Mahlzeiten angelangt, von der wir behaupten dürfen, dass sie anderwärts freilich mit Schwierigkeiten verknüpft sei, dass aber in Kreta wohl so leicht niemand sie anders wünschen dürfte. Auf welche Weise dieselben aber [B] anzuordnen seien, ob so wie hier oder so wie in Lakedämon, oder ob es außerdem noch eine dritte Art von gemeinsamen Mahlzeiten gebe, welche vor beiden den Vorzug verdient, das, glaube ich, würde nicht schwer zu entdecken sein, ich sehe indessen in dieser Entdeckung keinen sonderlichen Vorteil, sondern das bisher über ihre Einrichtung Gesagte dürfte schon genügen um sie in angemessener Form herzustellen.

Wir gehen daher zu der sich am nächsten hier anschließenden Frage über, auf welche Weise unsere Bürger ihren Lebensunterhalt gewinnen sollen. In anderen Staaten nun mag derselbe auf vielfache Weise und von vielen Orten her zu beschaffen sein die unseren Bürgern nicht zu Gebote stehen, zum mindesten aber pflegt dies auf einem doppelten, bei unseren Bürgern aber nur auf einem einfachen Wege zu geschehen, [C] bei den meisten Griechen nämlich zu Wasser und zu Land, hier dagegen lediglich durch die Bebauung des Landes. Dies ist nun eine große Erleichterung für den Gesetzgeber, denn es ist eben deshalb hier nicht bloß die Hälfte der Gesetze, sondern eine noch weit geringere Zahl ausreichend, und noch dazu Gesetze wie sie freier Männer würdiger sind. Denn er braucht fast gar keine Gesetze über das Seewesen, über Groß- und Kleinhandel, über Gasthäuser, über Zölle und Bergwerke, über Darlehen und Wucher

zu geben, sondern kann dies alles ruhig von der Hand weisen und hat es nur [D] mit den Ackerbauern, Hirten, Bienenzüchtern und überhaupt allen, welche derartige Dinge in Obhut nehmen, so wie denen, welche ihnen die Werkzeuge zu liefern haben, zu tun, und die wichtigsten Grundlagen hierfür hat er durch seine Gesetze über Ehe, Kindererzeugung und Erziehung und die Einsetzung der obrigkeitlichen Behörden im Staate bereits gewonnen. So vorbereitet kann er denn der Gesetzgebung in Betreff derer sich zuwenden, deren Beruf die Gewinnung des Lebensunterhaltes ist oder die hierbei Mitarbeiter sind.

Die ersten dieser Gesetze nun seien die sogenannten Ackergesetze, und von ihnen soll das oberste und erste das des Zeus, des Hüters der Grenzen, sein und folgendermaßen lauten: Keiner verrücke die Grenzsteine zwischen seinem und des Nachbarns Boden, gleichviel ob dieser letztere ein Mitbürger seines Staates ist, oder [E] ob man sein Besitztum an der äußersten Grenze des Landes und daher einen Fremden zum Nachbarn hat. [\[843 St.2 A\]](#) Jedermann denke vielmehr, dass dies in Wahrheit das Unantastbare antasten heiße, und er denke daher lieber den größten Felsen wegrücken zu wollen als jenen kleinen Stein, welcher, durch Eide die man den Göttern schwur, geheiligt, die Grenzscheide der Freundschaft und Feindschaft bildet. Denn Zeus war Zeuge dieser Eide, dem Mitbürger gegenüber als Stammgott, dem Fremden als Schutzgott der Gastfreundschaft, und er [B] erhebt sich in beiderlei Eigenschaften gegen die Eidbrüchigen mit Erregung der verderblichen Zwiste. Wer daher dem Gesetze gehorcht, bleibt sicher vor allem solchen Unheil, wer es aber missachtet, der soll außer jener göttlichen Strafe auch noch der durch das Gesetz verfallen. Also hüte sich ein jeder absichtlich die Marken an der Nachbarns Lande zu verrücken! Wer es aber dennoch tut, den soll es einem jeden gestattet sein, den Eigentümern anzuzeigen, damit diese ihn vor Gericht führen, und wenn er dann schuldig befunden wird, dergestalt heimlich und gewaltsam an der Landabteilung geneuert zu haben, so soll der Gerichtshof feststellen welche Strafe er zu erdulden oder wie viel Buße [C] er zu zahlen hat. Hiernächst ist sodann in Betracht zu ziehen, dass vielerlei Beeinträchtigungen der Nachbarn, auch wenn sie an sich nur unbedeutend sind, doch durch ihre häufige Wiederholung einen wahren Haufen von Feindschaft erregen und eine Nachbarschaft zu Wege bringen, welche einem alle möglichen Verdrießlichkeiten bereitet und alle möglichen Schwierigkeiten in den Weg legt. Darum soll denn der Nachbar auf jede Weise sich hüten irgendetwas zu tun, was dem Nachbarn Anlass zum Streit gibt, und daher vor allem anderen sich gar wohl in acht zu nehmen einen Teil von seines Nachbarn Grund und Boden mit zu bestellen. Denn es kann weit leichter vorkommen, dass er ihm dadurch Schaden tut, als dass er ihm dadurch nützt. Denn Schaden zu tun ist nicht schwer, sondern für jedermann eine Kleinigkeit, nicht aber zu nützen. Wer daher mit seiner Arbeit die Grenzen seines Nachbarn überschreitet und dessen Feld mit bebaut, soll nicht bloß den Schaden ersetzen, sondern zugleich, um von einem solchen eines gesitteten [D] und freien Mannes unwürdigen Betragen geheilt zu werden, noch den doppelten Betrag desselben dem Geschädigten zahlen. Die Untersuchung und Aburteilung dieses und aller andern derartigen Vergehen und die Abschätzung des Schadens aber soll den Landaufsehern zustehen, und zwar in allen wichtigeren Fällen den sämtlichen des betreffenden Zwölftels, wie schon vorhin verfügt worden, in allen geringeren dagegen nur den Wachtbefehlshabern derselben. So sollen sie auch, wenn jemand [E] auf fremdem Grund und Boden Vieh weidet, den Schaden in Augenschein nehmen, abschätzen und darnach das Urteil sprechen. Auch wenn einer fremde Bienenschwärme, durch Liebhaberei für die Bienen verleitet, durch Abschütteln in seinen Besitz bringt, soll er den Wert derselben ersetzen. Und wenn jemand beim Feuermachen durch Unvorsichtigkeit das Eigentum des Nachbarn schädigt, soll ihm von dieser Obrigkeit Strafe auferlegt werden, so hoch als diese es für recht befindet. Desgleichen, wenn jemand zwischen seiner Pflanzung und den Ländereien seines Nachbarn nicht den bestimmten Raum frei lässt, wie dies auch schon viele Gesetzgeber zur Genüge näher [\[844 St.2 A\]](#) verordnet haben. Denn überhaupt muss man solche ältere Gesetzgebungen zur Anwendung bringen und nicht glauben, dass der höhere Ordner des Staates auch für alle und jede Kleinigkeit, über welche man ebenso gut bei dem ersten besten Gesetzgeber sich Rats erholen kann, gesetzliche Verfügungen treffen müsse.

So sind auch in Bezug auf das Wasser für die Landwirte alte treffliche Gesetze bereits vorhanden, die nicht verdienen in Vergessenheit zu geraten. Wer auf seinen Grund und Boden Wasser führen will, der leite es nach ihrer Vorschrift aus den gemeinsamen Wasserbehältern, und zwar so, dass dabei keines Privatmannes offen liegender Wasserzufluss abgeschnitten werde, welchen Weg er will, nur durch kein Haus, Heiligtum oder Begräbnis, und so, dass er dabei nicht mehr Land wegnimmt als eben zur Wasserleitung erforderlich ist. Wenn irgendwo der Boden von so trockener Beschaffenheit ist, dass er alles Regenwasser sofort aufsaugt, so dass dadurch [B] ein Mangel am nötigen Trinkwasser entsteht, so grabe man in seinem eigenen Grundstück bis zur Tonerde, wenn man aber bis zu dieser Tiefe durchaus nicht auf Wasser trifft, so hole man Trinkwasser bei den Nachbarn bis zum notwendigen Bedarf der ganzen Hausgenossenschaft. Falls aber dasselbe auch in der Nachbarschaft knapp ist, so soll man sich von den Landaufsehern ein bestimmtes Maß festsetzen lassen, welches man täglich holen dürfe, und dann eben nur bis zu diesem Maße von dem Wasser seiner Nachbarn holen. Wenn aber Zeus Regen sendet und dann einer, dessen Feld oder Haus niedriger, einem andern dessen Feld oder Haus höher liegt, [C] dadurch Schaden zufügt, dass er den Abfluss hemmt, oder umgekehrt, wenn der höher Wohnende den niedriger Wohnenden dadurch, dass er das Wasser unregelmäßig ablaufen lässt schädigt, und sie sich darüber nicht miteinander vergleichen wollen, so soll jeder, der Lust hat, in der Stadt den Stadtaufseher, auf dem Lande aber den Landaufseher deshalb herbeirufen, damit dieser darüber verfüge wie jeder von beiden Teilen sich zu verhalten hat. Und wer dann dessen Bestimmung nicht nachlebt, der soll des Neides und der Unfriedfertigkeit angeklagt und, wenn er schuldig befunden wird, dazu verurteilt werden, dem Geschädigten seinen Schaden doppelt zu vergüten, zur Strafe dafür, dass er der Obrigkeit ungehorsam gewesen ist.

Der gemeinsame Genuss der Herbstfrüchte soll in folgender Weise geregelt werden. [D] Doppelte Gaben ihrer Huld gewährt uns die Herbstgöttin, nämlich sowohl solche, welche sich zum Aufbewahren nicht eignen, sondern allein zu jenem heiteren Genusse, den uns Dionysos verliehen hat, als auch solche, die ihrer Natur nach zu dem ersteren geeignet sind, und demgemäß sei in Betreff beider folgendes Gesetz verordnet. Wer gewöhnliches Obst, seien es Weintrauben oder Feigen, kostet bevor die Zeit ihrer Lese mit dem Aufgange des Arkturos gekommen ist, mag es nun auf eigenem oder auf fremdem Grund und Boden geschehen, der soll dem Tempelschatze des Dionysos Buße zahlen, und zwar fünfzig Drachmen wenn er sie von seinem Besitztum gepflückt hat, [E] eine Mine wenn von dem seiner Nachbarn, und zwei Drittel einer Mine wenn anderswo. Die sogenannten freitreibenden Reben und Feigen, die sich nicht hegen lassen, aber soll einem jeden auf seinem eigenen Grund und Boden, wie und wann er will, abzulesen vergönnt sein, wer sich aber an Fremdem vergreift, ohne die Erlaubnis erbeten zu haben, der soll nach dem Gesetze, dass man nicht hinwegnehmen darf was man nicht hingelegt hat, und so wie dieses vorschreibt [\[845 St.2 A\]](#) bestraft werden. Lässt sich ein Bediensteter ohne eingeholte Erlaubnis des Grundherren dergleichen zu Schulden kommen, so soll er gerade so viel Hiebe bekommen als die Zahl der gestohlenen Weinbeeren oder Feigen beträgt. Ein Beisasse ferner, welcher freitreibendes Obst gekauft hat, soll dasselbe gleichfalls ablesen dürfen, wann es ihm beliebt, und einem Fremdem, welcher in unser Land kommt, soll, wenn ihn auf der Wanderung durch dessen Straßen die Lust nach unserem Obste ankommt, von den freitreibenden Früchten zusamt einem Bediensteten zuzulangen gestattet sein, so viel er will, ohne dass er dafür zu zahlen braucht, er soll sie als Gastgeschenk hinnehmen, von dem sogenannten angebauten Obste aber und allem was dahin gehört, soll unser Gesetz den Fremden zu genießen verbieten. Wenn aber ein solcher, unkundig dieses Verbotes, von solchem Obst pflückt oder seinen Diener [B] essen lässt, so soll der letztere mit Schlägen bestraft, sein Herr aber unangefochten entlassen und bloß verwarnt und angewiesen werden vielmehr von dem anderen Obste zu nehmen, welches zur Aufbewahrung behufs der Bereitung von Rosinenwein und getrockneten Feigen ungeeignet ist. Birnen, Äpfel, Granatäpfel und alle ähnlichen Früchte endlich heimlich zu nehmen soll keine Schande sein, wer sich aber dabei ertappen lässt, den soll man, wenn er unter dreißig Jahren ist, mit Schlägen, aber ohne Verwundung, wegjagen, und gegen keinen Freien soll wegen solcher Schläge Klage erhoben werden dürfen. Einem Fremden aber soll der Genuss dieser Früchte ebenso wie der Trauben und

Feigen [C] gänzlich unverwehrt sein, und auch ein Bürger von mehr als dreißig Jahren soll an Ort und Stelle von ihnen essen dürfen mit dem gleichen Rechte wie der Fremde, aber ohne etwas mitzunehmen. Übertritt er aber das Gesetz, so soll ihm die Gefahr drohen von allen ehrenden öffentlichen Wettkämpfen ausgeschlossen zu werden, sobald jemand die jedesmaligen Kampfordner an dergleichen von ihm begangene Vergehen erinnert.

Das Wasser nun, welches vorzugsweise Ländereien Nahrung gibt, ist leicht zu verderben. Denn weder Erde noch Sonne noch Luft, welche neben dem Wasser zum Gedeihen aller Gewächse erforderlich sind, lassen sich so leicht vergiften, ableiten oder stehlen, dem Wasser dagegen [D] kann dies alles begegnen. Deshalb bedarf es hier eines schützenden Gesetzes, und es möge darüber das folgende aufgestellt werden. Wenn jemand mutwillig fremdes Wasser, mag es nun Quell- oder aufgesammeltes Wasser sein, vergiftet, abgräbt oder stiehlt, so soll der Beschädigte deshalb vor den Stadtaufsehern klagen und ihnen die Abschätzung seines Schadens überlassen, und wer dann schuldig befunden wird des Klägers Wasser vergiftet zu haben, der soll nicht bloß den veranschlagten Schaden ersetzen, sondern auch die betreffenden Quellen und Wasserbehälter in der Weise reinigen lassen wie es für einen jeden und in jedem [E] besonderen Falle die Erklärung der Ausleger vorschreibt.

Was sodann die Einsammlung aller Arten von Früchten anlangt, so soll es einem jeden freistehen, sein Eigentum durch jeden Ort durch welchen er will, [\[846 St.2 A\]](#) hindurchzuführen, wo er nur entweder niemandem Schaden anrichtet oder aber selbst einen Vorteil davon hat der dreimal so groß ist als des Nachbars Schaden. Wenn es zum Streite darüber kommt, so sollen die Landaufseher entscheiden, so wie in allen andern Fällen wo jemand vorsätzlich einem andern ohne dessen Bewilligung mit offener Gewalt oder heimlich an dessen Person oder dessen Besitztümern durch seinen Gewerbebetrieb Schaden zufügt, so jedoch, dass der Beschädigte, nur wenn sein Schaden sich bis auf drei Minen beläuft, sich mit seiner Klage an jene Behörde zu wenden und den Schadenstifter vor ihr zur Rechenschaft zu ziehen hat, wogegen er eine Anklage auf eine größere Summe vielmehr vor die allgemeinen Gerichte bringen soll, damit diese [B] den Übeltäter in Strafe nehmen. Wenn aber jene Behörde das Maß der Buße ungerecht bestimmen sollte, so soll dem Beschädigten eine Klage auf doppelten Schadenersatz gegen sie freistehen, und überhaupt kann, wie in diesem so in jedem andern Falle in welchem Obrigkeiten ungerechte Urteile fällen, auch ein jeder andere, wer da Lust hat, dieserhalb vor den allgemeinen Gerichten Klage führen.

Es wären nun wohl noch zahllose kleine gesetzliche Anordnungen zu treffen über Strafbestimmungen, [C] über die Einreichung von Privatklagen, über die Vorladungen und Vorladungszeugen, ob es der letzteren zwei oder wie viel es ihrer bedarf und über mancherlei ähnliche Punkte, allein diese alle sind nicht wert von dem ursprünglichen Gesetzgeber selbst in die Hand genommen zu werden und mögen daher den Jüngeren überlassen bleiben, welche nach dem Muster der größeren Gesetze ihres Vorgängers und nachdem sie die Notwendigkeit und Anwendbarkeit derselben durch die Erfahrung erprobt auch diese kleineren entwerfen und damit so lange fortfahren sollen bis eine genügende Vollständigkeit erreicht ist. Alsdann setze man sie als unabänderlich fest und lasse sie für sein Leben maßgebend sein.

Hinsichtlich der Handwerker sodann mögen folgende Bestimmungen gelten. [D] Fürs erste soll kein Einheimischer unter denen sein, welche die Künste der Handwerker betreiben, und auch kein Bediensteter eines Einheimischen. Denn der Bürger hat bereits eine Kunst zu üben, welche ihn allein hinlänglich in Anspruch nimmt und viele Übungen und mannigfache Kenntnisse erfordert, nämlich die allgemeine Ordnung des Staates zu schaffen und zu erhalten, eine Kunst, welche sich nicht nebenbei betreiben lässt. Ferner zwei Beschäftigungen oder zwei Künste gehörig zu betreiben, dazu ist wohl keines Menschen Natur im Stande, [E] und ebenso wenig auch dazu, die eine selbst gehörig zu üben und zugleich einen andern, welcher die andere übt zu beaufsichtigen. Daher muss es im Staate das erste Gesetz sein, dass kein Erzarbeiter zugleich in Holz arbeite und dass kein Holzarbeiter Erzarbeiter beschäftige, damit er sich nicht um deren Kunst mehr als um die eigene bekümmere, unter dem Vorwand dass, weil er unter seinen

Bediensteten viele Handwerker habe, welche für ihn arbeiteten, er sich natürlicherweise um diese mehr bekümmere, weil ihm aus ihnen größere Einkünfte erwachsen als aus seiner eigenen Kunst. Jeder soll vielmehr [\[847 St.2 A\]](#) lediglich im Besitze einer Kunst sein und von dieser sich auch lediglich seinen Lebensunterhalt erwerben. Dieses Gesetz nun sollen die Stadtaufseher mit aller Strenge und Sorgfalt handhaben, und demgemäß einen Einheimischen, welcher mehr Neigung für irgend eine Kunst als für die Sorge um die Tugend zeigt, mit Vorwürfen und Ehrenentziehungen so lange strafen bis sie ihn wieder auf die rechte Bahn gelenkt haben, gegen einen Fremden aber, welcher zweierlei Gewerbe betreibt, dies mit Gefängnis, Geldstrafen oder Landesausweisung ahnden und ihn dergestalt zwingen eine und nicht mehrere Personen vorzustellen. [B] Auch den den Handwerkern zukommenden Lohn und die Annahme oder Nichtannahme der von ihnen gelieferten Arbeiten soll dieselbe Behörde regeln und in Streitigkeiten über ihnen von andern geschehenes oder von ihnen gegen andere verübtes Unrecht bis zu fünfzig Drachmen Schiedsrichter sein, wenn die streitige Sache aber diesen Wert übersteigt, so sollen die allgemeinen Gerichte über sie nach Maßgabe des Gesetzes entscheiden.

Einen Zoll soll in unserem Staate niemand bezahlen, weder für die Ausfuhr noch für die Einfuhr von Waren. Weihrauch aber und alle sonstigen fremden Spezereien für die Götter, ferner Purpur und [C] alle Färbestoffe, welche unser Land nicht hervorbringt, oder was sonst irgendwelche Kunst an Einfuhrartikeln aus der Fremde zur Herstellung entbehrlicher Dinge bedarf, soll niemand einführen, und andererseits von dem, was zur Bestreitung der notwendigen Bedürfnisse innerhalb des Landes bleiben muss, etwas ausführen dürfen. Die Aufsicht aber über dies alles und die richterliche Entscheidung in diesen Dingen soll den Gesetzverwesern zustehen, so jedoch, dass die fünf ältesten von ihnen davon verschont bleiben und nur immer je zwölf von den übrigen der Reihe nach hiermit betraut werden. Wenn es aber für Waffen und sonstiges Kriegsgerät der Einfuhr irgend einer Kunst [D] oder eines Edelholzes oder einer Metallware oder von Stoffen zu Banden und Stricken oder wenn es gewisser Tiere zum Kriegsgebrauch bedürfte, dann sollen die Hipparchen und Strategen zu dieser Einfuhr und demgemäß auch zur Ausfuhr anderer solcher Gegenstände in andere Staaten ermächtigt sein, damit so der unsere ebenso gut gebe als empfange, die Gesetzverweser aber werden die hierher gehörigen Gesetze geben, so wie ihr Zweck sie erfordert und dergestalt, dass sie zur Erreichung desselben ausreichend sind. Handel dagegen innerhalb der Stadt und des ganzen Landes zum Zweck des Gelderwerbs soll weder mit diesen noch mit anderen Dingen stattfinden.

Nahrung und Verteilung der Landeserzeugnisse scheint am Richtigsten nach der Weise des [E] kretischen Gesetzes anzuordnen. In zwölf Teile nämlich müssen von allen Bewohnern die gesamten Landeserzeugnisse, gleichviel zu welchem Gebrauche sie dienen, geteilt und dann jedes dieser Zwölftel von Weizen und Gerste sowie von allen andern Früchten und allem verkäuflichen Vieh was jeder besitzt, wieder in drei Teile nach Verhältnis [\[848 St.2 A\]](#) zerlegt werden, von denen einer für die Bürger, einer für deren Bedienstete und einer für die Handwerker und überhaupt alle Fremden, welche teils um ihres Lebensunterhaltes willen sich als Beisassen in unserem Staate niedergelassen haben, teils nur zeitweilig wegen eines Geschäftes mit dem Staate oder mit einzelnen sich in demselben aufhalten, bestimmt ist. Nur dieser letztgenannte dritte Teil aller Lebensbedürfnisse also soll verkäuflich sein, sobald das Bedürfnis es erfordert, von den beiden andern aber soll niemand etwas zu verkaufen berechtigt sein. Wie aber ist nun wohl diese Teilung am Richtigsten zu machen? Fürs erste ist klar, dass die Teile in gewisser Beziehung gleich und in anderer auch wieder ungleich [B] sein müssen.

KLEINIAS: Wie meinst du das?

DER ATHENER: Es wird doch notwendigerweise das Land seine Erzeugnisse teils besser und teils schlechter hervorbringen und aufwachsen lassen.

KLEINIAS: Ohne Zweifel.

DER ATHENER: In dieser Rücksicht nun soll keiner von allen drei Teilen bevorzugt werden, weder der für die Herren, noch der für die Bediensteten, noch auch der für die Fremden bestimmte, sondern die Verteilung soll allen dreien die gleiche Qualität gewähren. Von den

beiden ersten Teilen nun ferner soll jeder Bürger Vollmacht haben an Freie und Bedienstete zu verteilen was und wieviel ihm gut dünkt. Was aber dann noch übrig bleibt soll nach Maß und Zahl auf [C] folgende Weise verteilt werden: man rechne die Zahl aller Tiere welche das Land ernähren muss auf und bestimme darnach die Verteilung.

Hiernächst müssen nun den Bürgern abgesonderte Wohnungen zugewiesen werden, und für einen Staat von der Beschaffenheit des unseren wird denn folgendes die zweckmäßige Einrichtung derselben sein. Es müssen zwölf Ortschaften, Komen sein, in der Mitte von jedem Zwölftel des Landes einer. In jedem dieser Ortschaften muss dann ferner zuerst die Stelle für den Marktplatz und die auf ihm zu errichtenden Tempel der Götter und der ihnen verwandten Dämonen ausgewählt werden, denn teils soll, sei es nun, dass unserer Kolonie einheimische Gottheiten der Magneten vorfindet oder heilige Stiftungen anderer alter Stämme, deren Gedächtnis uns noch überliefert ist, allen diesen Wesen [D] und ihren Heiligtümern auch fortan dieselbe Ehre wie zuvor erwiesen, teils sollen in jeder dieser Ortschaften der Hestia, dem Zeus und der Athene, und von den übrigen Gottheiten derjenigen, welche die besondere Schutzgottheit des Zwölftels ist, in welchem die betreffende Ortschaft liegt, Heiligtümer errichtet werden. Sodann müssen zuerst um diese Heiligtümer herum auf den höchsten Punkten der Gegend Wohnungen für die Wächter so fest als möglich gebaut werden. Das ganze übrige Land sodann richte man so ein, dass man die Handwerker in dreizehn Abteilungen teile, einer derselben in der Stadt, und zwar wiederum verteilt in die zwölf Quartiere derselben, ihre Wohnungen anweise, so jedoch, dass sie außerhalb der eigentlichen Stadt rings im Kreise um dieselbe herum wohnen, alle übrigen aber in die Ortschaften verteile, und zwar so, dass diejenigen Handwerker, deren die Landwirte für ihren Betrieb bedürfen unmittelbar mit diesen in der Ortschaft zusammenwohnen. Die Fürsorge [E] für dies alles aber sollen die Befehlshaber der Landaufseher ausüben, indem sie auszumitteln suchen wie vieler und welcher Handwerker jeder Ort bedarf und wo dieselben ihre Wohnsitze aufschlagen müssen um den Landbebauern am wenigsten beschwerlich zu fallen und am Meisten nützlich zu werden, für [\[849 St.2 A\]](#) die Stadt aber soll in gleicher Weise im Einzelnen und Ganzen die Behörde der Stadtaufseher die nötigen Anordnungen zu treffen haben.

Den Marktaufsehern dagegen soll die Sorge für alles, was zu dem Markte in Beziehung steht, obliegen. Und zwar sollen sie zunächst die auf dem selbigen liegenden Heiligtümer beaufsichtigen, auf dass sich niemand gegen eins derselben vergehe, sodann aber in zweiter Linie den Kauf und Verkauf der für die Menschen notwendigen Lebensmittel, und dabei alles in guter Zucht halten und allem Frevel steuern, indem sie über jeden, der sich derselben schuldig macht die verdiente Strafe verhängen. Namentlich in Betreff der Marktwaren aber sollen sie vor allem darauf sehen, dass alles was die Bürger den Fremden zum Verkaufe liefern sollen, auch wirklich so, wie das Gesetz es vorschreibt, [B] geliefert werde. Das Gesetz hierüber aber sei dies, dass jeden Monat der zwölfte Teil dieser Lieferung durch eigens dazu bestellte Mittelspersonen aus der Zahl der Fremden oder auch der Bediensteten von den Bürgern besorgt werde, und zwar am ersten Monatstage der Getreidelieferung, und dass demgemäß jeder Fremde an diesem ersten Markttage sein Getreide und alles was dahin gehört für den ganzen Monat einkaufe. Am zehnten Tage des Monats aber soll dann wiederum für dieselbe Zeit der Kauf und Verkauf aller flüssigen Gegenstände besorgt werden, zum Dritten endlich soll am zwanzigsten der Markt des Viehes stattfinden, so viel dessen ein jeder zu verkaufen [C] oder für seinen Bedarf zu kaufen hat. Desgleichen sollen dann alle Gerätschaften und sonstigen Waren welche von den Landleuten selber gewonnen werden, von den Fremden aber nur durch Kauf von diesen erworben werden können, wie Felle und sonstige Kleidungsstoffe, Geflechte und Filzwaren und was sonst dahin gehört, zu Markte gebracht werden. Im Kleinhandel aber sollen solche Gegenstände oder Gerste oder Weizenmehl an einen Bürger und dessen Diener niemand verkaufen, noch auch jene was ihnen so zum Kaufe angeboten wird, kaufen dürfen, auf den Märkten der Fremden aber mag ein Fremder in dieser Weise an die Handwerker und deren [D] Bedienstete Wein und Getreide verkaufen und wieder von ihnen einkaufen, was man eben Kleinhandel oder Verhökern zu nennen pflegt, und die Schlächter sollen gleichfalls stückweise geschlachtetes Vieh an Fremde

und Handwerker oder deren Bedienstete verkaufen dürfen, alles Brennholz endlich mag jeder Fremde, der Lust hat, Tag für Tag bei der an jedem Orte dazu bestellten Mittelsperson einkaufen und soll es dann an andere Fremde in so großen oder kleinen Portionen als und zu jeder Zeit wann er will wieder verkaufen dürfen. Alle übrigen Waren und Gerätschaften aber, deren jeder bedarf, sollen auf den öffentlichen Markt gebracht und dort jede an dem Orte verkauft werden, welchen die Gesetzverweser und Marktaufseher nebst den Stadtaufsehern einer jeden als für sie geeignet [E] angewiesen haben bei der Abgrenzung des gesamten Platzes für die Marktwaren. Hier also tausche man Geld gegen Waren und Waren gegen Geld, und keiner gebe dabei einem anderen das eine oder die anderen im Voraus, oder aber wenn er doch einem anderen hierzu das nötige Vertrauen schenkt muss er sich damit zufrieden geben ob er das Seinige erhält oder nicht, [\[850 St.2 A\]](#) denn rechtliche Ansprüche soll er aus seinem solchen Verkehre nicht herleiten dürfen. Hat aber jemand mehr verkauft oder teurer gekauft als das Gesetz es zulässt, so soll der entstandene Überschuss sofort von den Gesetzverwesern in ihren Verzeichnissen angemerkt, das Fehlende aber in denselben gelöscht werden. Und ebenso soll es auch mit den Beisassen in Betreff der Aufzeichnung ihres Vermögens gehalten werden.

Als Beisasse eintreten mag jeder Fremde, welcher Lust hat und die folgenden Bedingungen erfüllen will und kann, unter denen allein ihm Wohnung gewährt wird. [B] Er muss im Besitz irgendeiner Kunst sein und darf nicht länger als zwanzig Jahre von dem Tage seiner Einschreibung an sich bei uns aufhalten. An Schutzgeld dagegen soll er nicht das Geringste zu bezahlen haben, eben so wenig wie irgend eine andere Kaufs- oder Verkaufssteuer, sondern statt dessen wird nur ein gesitteter Lebenswandel von ihm verlangt. Ist dann jene Zeit verstrichen, so soll er mit seinem Vermögen wieder fortziehen, und nur wenn er innerhalb dieser Jahre in den Fall gekommen sein sollte, sich durch beträchtliche [C] dem Staat geleistete Dienste auszuzeichnen, und er daher glauben dürfte, dass der Rat und die Volksversammlung ihm auf seine Bitte einen längeren Aufschub seines Abzugs oder auch ein gänzliches Bleiben auf Lebenszeit durch einen gesetzlichen Beschluss bewilligen werde, so mag er mit dieser seiner Bitte hervortreten, und wenn es ihm gelingt derselben Eingang zu verschaffen, so soll dann demgemäß mit ihm verfahren werden. Den Söhnen der Beisassen aber, wenn sie ein Handwerk verstehen, soll die Zeit ihrer Beisassenschaft vom vollbrachten fünfzehnten Jahre an gerechnet werden, und ist dann einer von ihnen seitdem noch zwanzig Jahre lang Beisasse gewesen, so muss auch er das Land verlassen und mag ziehen wohin es ihm beliebt, oder wenn er bleiben will, so muss er sich doch auf dieselbe Weise erst die Erlaubnis hierzu vom Staate erbeten haben. Vor dem Fortziehen aber soll jeder Beisasse das Verzeichnis seines Vermögens tilgen lassen, welches bis dahin bei der Obrigkeit für ihn aufgenommen war.

NEUNTES BUCH

[\[853 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Auf alle obigen Anordnungen dürfte nun wohl die der Rechtspflege dem natürlichen Verlauf der Gesetzgebung gemäß zunächst folgen. Die Gegenstände der Rechtspflege nun sind zum Teil festgestellt worden, nämlich alle die, welche auf den Landbau und was damit zusammenhängt, sich beziehen, die bedeutendsten aber sind bis jetzt noch nicht besprochen, und es müssen vielmehr jetzt alle besonderen Rechtsfälle der Reihe nach aufgezählt und für einen jeden die angemessene Strafe und die Gerichte, von denen er abgeurteilt werden soll, [B] festgesetzt werden.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Es ist nun freilich wohl einigermaßen schimpflich alle die gesetzlichen Bestimmungen, welche wir jetzt vorhaben, auch für einen Staat zu treffen von dem wir doch behaupten, dass er wohl eingerichtet und mit allen Erfordernissen zur Ausübung der Tugend

versehen sein werde. Denn wenn wir auch nur den Fall setzen, es könne in einem solchen Staate gleichfalls Leute geben, welche sich derselben Frevel in den wichtigsten Dingen schuldig machen wie sie [C] in anderen Staaten häufig sind, und dass man daher einem solchen Falle durch drohende gesetzliche Bestimmungen vorbeugen und ihn abzuwenden suchen und, wenn er dennoch eintreten sollte, Strafgesetze, um ihn zu ahnden, erlassen müsse, so ist schon diese Annahme, es könne, wie gesagt, auch hier solche Leute geben, gewissermaßen ein Schimpf. Allein da wir uns nicht in der Lage der alten Gesetzgeber befinden welche, wie die Sage berichtet, selbst von den Göttern abstammend, anderen Göttern und Heroen Gesetze gaben, sondern Menschen sind und für Menschenkinder Gesetze entwerfen, so kann man es uns nicht verargen wenn wir fürchten, [D] dass es unter unseren Bürgern einige Leute geben könne, welche von so hartgesottener Natur sind wie geröstete Körner, die sich nicht weich kochen lassen, so dass unsere Gesetze, so mächtig sie auch sind, sie nicht zu erweichen vermöchten.

Um solcher Leute willen werde ich denn zuerst wider Willen ein Gesetz über Tempelraub geben, für den Fall dass irgendjemand sich desselben erfrechen sollte. Und zwar möchte ich nicht fürchten, und es ist auch nicht sonderlich zu erwarten, dass ein Bürger, welcher doch die rechte Erziehung genossen hat, bis zu einem solchen Grade sittlich zu erkranken vermöchte, aber Diener der Bürger und Fremde möchten zu manchem von der Art frech genug sein.

Vorzugsweise um ihretwillen, allerdings aber [\[854 St.2 A\]](#) auch aus Furcht vor der allgemeinen Schwäche der menschlichen Natur, will ich gegen die Tempelräuber und alle ähnlichen Missetaten, die schwer oder gar nicht zu heilen sind, ein Gesetz geben. Auch diesem Gesetze nun, sowie allen folgenden, soll nach unserer früher getroffenen Verabredung eine möglichst kurze Einführung vorausgeschickt werden. Man könnte nämlich einem, den eine böse Begierde bei Tage reizt und bei Nacht nicht schlafen lässt, sondern ihn beständig zu einem Heiligtume hintreibt um dasselbe zu plündern, wohl folgendermaßen zureden und ihn vermahnen: „Du Tor, bilde dir nicht ein, es sei dir von Göttern oder Menschen angetan, was dich jetzt antreibt auf Tempelraub auszugehen. Ein Wahnsinn [B] ist es vielmehr, der aus alten ungesühnten Freveltaten in den Menschen entsteht und Verderben bringend in ihnen umherschwärmt und vor welchem man sich behüten muss mit aller Macht. Wie man dies aber anzufangen hat, das erfahre jetzt. Wenn dich irgend ein Gedanke dieser Art überfällt, so schreite zur Darbietung von Sühnopfern, wende dich als Flehender zu den Heiligtümern der Unheil abwehrenden Götter und wende dich zu der Gesellschaft der Männer, die bei euch im Rufe der Tugend stehen, und höre und versuche es dann ihnen nachzusprechen, dass jedermann Tugend und Recht in Ehren halten müsse. [C] Dagegen fliehe die Gesellschaft der Schlechten, ohne dich umzublicken. Und wenn du dann durch die Anwendung dieser Mittel einige Linderung deines Wahnsinns spürst, wohl, so ist dir geholfen, wenn aber nicht, so erachte den Tod für gewinnbringender und verlasse das Leben.“

Diese Einführung wollen wir denen vorsingen, welche dergleichen frevelhafte und dem Staate verderbliche Unternehmungen im Sinne haben, und wer ihm Gehör gibt, für den wird das Gesetz schweigen, für den aber, welcher es nicht tut, [D] in lautem Tone nunmehr selber nach dieser Einführung folgendermaßen reden. Wer bei einem Tempelraube ergriffen wird, soll, wenn er ein Bediensteter oder Fremder ist, auf Gesicht und Händen mit der Anzeige seines Verbrechens gebrandmarkt werden, sodann so viel Geißelhiebe erhalten als es die Richter für recht erkennen und hierauf nackt über die Landesgrenzen getrieben werden. Denn vielleicht wird er durch diese Strafe zur Besinnung gebracht und gebessert. Denn die nach Gesetzen vollzogene Strafe soll dem Bestraften nicht Übel zufügen, sondern von zweierlei Dingen eines bewirken, wenn nicht das Eine, so doch wenigstens das Andere, entweder bessert sie den Bestraften oder sie tut noch größerer Verschlimmerung bei ihm Einhalt. Sollte sich aber ergeben, dass ein Bürger gegen die Götter, [E] die Eltern oder den Staat sich erheblich vergangen und einer verabscheuungswürdigen Untat schuldig gemacht hat, so soll der Richter diesen als einen bereits Unheilbaren ansehen, in Anbetracht dessen, dass die Erziehung und Bildung, welche er von Kindesbeinen an erhielt, ihn nicht von den allerschlimmsten Freveltaten zurückzuhalten vermochte. Seine Strafe sei daher der Tod, für ihn das kleinste der Übel. Den anderen aber wird

er zum warnenden Beispiel dienen, [\[855 St.2 A\]](#) indem sein Name mit Schmach bedeckt und seine Leiche über die Grenzen des Landes geschafft wird. Seine Kinder und sein Geschlecht aber sollen, wenn sie die Sitten des Vaters fliehen, besonderer Ehre und rühmlicher Anerkennung, wie man es nennt, dessen genießen wie wacker und mannhaft sie von dem Wege des Bösen sich zu dem der Tugend durchgeschlagen haben. Dass aber das Besitztum eines solchen Bürgers für die Staatskasse [B] eingezogen werde, würde ungehörig in einem Staate sein, in welchem die Landesanteile stets ein und dieselben bleiben sollen.

Wenn dagegen jemand ein Vergehen begangen hat, für welches eine Geldstrafe geboten erscheint, so soll er dieselbe so weit abbüßen als er noch zur Genüge etwas über seinen Landesanteil hinaus besitzt und nicht weiter, worüber denn die Gesetzverweser die genauen Angaben aus den Verzeichnissen entnehmen und den Richtern jedesmal bestimmten Bericht erteilen sollen, damit nicht irgend eines dieser Grundstücke unbebaut bleibe aus Mangel an den erforderlichen Geldmitteln. Sollte aber jemand eine größere Buße verschuldet haben, so soll er, wenn nicht etwa Freunde von ihm die Bürgschaft für ihn übernehmen und die Zahlung für ihn leisten wollen um ihn frei zu machen, statt dessen durch andauernde öffentliche Gefangenschaft und durch andere Beschimpfungen bestraft werden. Ganz und gar seine bürgerlichen Ehrenrechte aber [C] soll niemand verlieren, um welches Verbrechens willen es auch sei, selbst nicht der über die Landesgrenzen hinaus Verbannte oder Flüchtige, sondern Tod, Gefängnis, Schläge, unehrenvolle Sitze oder auch Stehplätze, oder ein nach den Grenzen des Landes zugekehrter Stand bei den heiligen Handlungen, oder endlich Geldbußen in der soeben beschriebenen Weise mögen an die Stelle jener Strafen treten. In Sachen auf welche Todesstrafe steht sollen die Gesetzverweser gemeinsam mit jenem Ausschuss aus den obrigkeitlichen Personen des vorigen Jahres, in welchen die tüchtigsten von diesen hineingewählt sind, richten. Die Art wie diese Prozesse einzuleiten sind und wie die Vorladungen und was weiter dahin gehört stattfinden sollen, überlassen wir den jüngeren Gesetzgebern zu [D] bestimmen, die Abstimmung aber kommt uns zu gesetzlich anzuordnen. Dieselbe nun soll offen stattfinden. Vorher jedoch nehmen alle Richter nach ihrem Alter nebeneinander der Reihe nach Platz gegenüber dem Kläger und dem Beklagten, und alle Bürger, welche Muße dazu haben, sollen mit Aufmerksamkeit solchen gerichtlichen Verhandlungen beiwohnen. Dann soll zuerst der Kläger und dann der Beklagte sprechen, jeder aber nur einmal. Nachdem dies geschehen, beginne der älteste Richter [E] das Verhör und forsche dem, was von beiden Parteien vorgebracht worden ist, in erschöpfender Weise genauer nach, und ebenso sollen dann nach ihm auch die übrigen Richter der Reihe nach jedem Umstande näher nachfragen über den sie noch die nötige Klarheit vermissen, mag derselbe nun von den Parteien in Anregung gebracht sein oder nicht, oder wenn einer von ihnen eine solche weitere Nachfrage für sein Teil nicht mehr nötig findet, so überlasse er dem folgenden die fernere Untersuchung. Was dann von allem durch die Parteien Geäußerten der Sache am meisten auf den Grund dringt, [\[856 St.2 A\]](#) das soll zu Protokoll genommen und, von allen Richtern unterschrieben und unterschiegelt, auf den Altar der Hestia niederlegt werden. Am folgenden Tag sollen sie sich dann abermals an demselben Orte versammeln, die ganze Untersuchung der Sache und das ganze Verhör zum zweiten Male ebenso anstellen und wiederum die Ergebnisse desselben in einem unterschiegelten Protokoll niederlegen, und dies ganze Verfahren soll dann noch einmal wiederholt werden, und dann erst sollen sie nach genügender Aufnahme aller Beweisgründe und Abhörungen der Zeugen zum Urteilsspruch schreiten, und zwar in der Art, dass jeder Richter zuvor bei der Hestia schwört, dass er nach Kräften ein wahres und gerechtes Urteil fällen wolle, und so seine Stimme als eine durch diesen Eid geheiligte abgibt. Und damit sei denn der Prozess beendet.

Den Verbrechen wider die Götter stehen am nächsten [B] diejenigen, die den Bestand der Staatsordnung gefährden. Wer sich über die Gesetze erhebt und den Staat in die Gewalt von Parteiverbindungen zu bringen versucht, um jemanden davon ans Ruder desselben zu bringen, wer dergleichen mit Gewalt durchsetzt und widerrechtlich Aufruhr zu solchen Zwecken stiftet, der ist als der gefährlichste Feind des ganzen Staates zu betrachten. Und wer an solchen Handlungen zwar nicht teilnimmt, wohl aber, während er [C] ein obrigkeitliches Amt bekleidet,

es an Wachsamkeit zur Entdeckung solcher Anschläge fehlen lässt oder, wenn er sie entdeckt, zu feige ist seinem Vaterlande zu Hilfe zu kommen, einen solchen muss man nächst jenem für den schlechtesten Bürger erachten. Jeder Bürger aber, der nur noch im Geringsten seine Pflicht kennt, soll den, welcher auf gewaltsamen und gesetzwidrigen Umsturz der Verfassung ausgeht, den Behörden anzeigen und vor Gericht fordern. Die Richter über einen solchen Fall aber sollen dieselben sein wie [D] in Sachen des Tempelraubes, und auch der ganze Prozess soll hier auf dieselbe Weise wie dort geführt werden und auch hier die Todesstrafe erfolgen, wenn sich die Mehrheit der Stimmen gegen den Angeklagten entscheidet. Jedoch wie dort, so soll auch hier und überall des Vaters Schande und Strafe sich nicht auf die Kinder vererben, es sei denn, dass jemandes Urgroßvater, Großvater und Vater nach der Reihe zum Tode verurteilt worden sind. Alle die sich in einem solchen Falle befinden sende der Staat, unter Belassung ihres ganzen Vermögens mit Ausnahme von ihrem Ackerlose samt dessen vollständiger Ausrüstung, in ihre alte Heimat und das Land, aus welchem sie ursprünglich herkommen, zurück. Und dann soll aus denjenigen Bürgerfamilien, welche mehr Söhne als einen und zwar nicht unter [E] zehn Jahren haben, den Vätern oder Großvätern väterlicher- oder mütterlicherseits das Recht zustehen, derartige Söhne oder Enkel zur Losung über jenes verlassene Grundstück anzumelden, und aus diesen sollen dann zunächst zehn durchs Los ausgewählt, hierauf aber ihre Namen nach Delphi geschickt werden, und wen dann der Gott aus ihnen erwählen wird, der soll als Erbe jenes Landesanteils in das Haus der Verbannten einziehen und ein besseres Los ihm gewünscht werden.

KLEINIAS: So sei es.

DER ATHENER: Und so sollen denn durch ein drittes Gesetz dieselben Richter und dieselbe Form der Gerichtsverhandlungen auch für diejenigen gelten, gegen welche die Anklage des Verrats erhoben wird. Und ebenso soll das gleiche Gesetz in Bezug auf das Verweilen im Lande oder die Verbannung aus demselben für die Nachkommen [\[857 St.2 A\]](#) von allen dreien, dem Landesverräter, dem Tempelräuber und demjenigen gelten, welcher die Staatsgesetze umzustürzen versucht hat.

In ähnlicher Weise soll es für alle Diebe, mögen sie viel oder wenig gestohlen haben, nur ein Gesetz und nur eine Strafe geben. Wird nämlich jemand dieses Verbrechens gerichtlich für überwiesen erklärt, so soll er das Gestohlene doppelt erstatten, sofern er außer seinem Landesanteile noch Vermögen genug hierzu besitzt, widrigenfalls aber so lange ins Gefängnis geworfen werden bis er jenen Ersatz geleistet oder aber seinen Ankläger zu bewegen vermocht hat ihn freizulassen. Und ebenso soll auch der, welcher wegen eines Diebstahls an Staatsgut verurteilt ist, [B] so lange im Gefängnis sitzen bis er entweder das Gestohlene doppelt erstattet oder vom Staate Begnadigung erlangt hat.

KLEINIAS: Aber wie können wir denn sagen, Freund, dass es keinen Unterschied mache ob ein Dieb viel oder wenig und ob er von göttlichem oder menschlichem Eigentum gestohlen habe, und was es sonst noch derartiges gibt, was bei einem Diebstahl denn doch sehr ins Gewicht fällt und worauf doch der Gesetzgeber Rücksicht nehmen und nicht auf so ungleiche Verbrechen dieselbe Strafe setzen müsste?

DER ATHENER: Mit vollem Recht bist du mir, mein Kleinias, der ich nahezu blindlings vorwärts stürmte, in den Weg getreten und hast mich zur Besinnung gebracht, [C] indem du mir das ins Gedächtnis zurückrufst, woran ich früher schon selber gedacht habe, dass nämlich das Feld der Gesetzgebung noch niemals richtig bearbeitet worden ist, um dies jetzt, da wir einmal auf diesen Punkt stoßen, nur so im Vorübergehen zu bemerken. Wie meine ich aber das wiederum? Nun, ich denke, dass ich nicht fehl geurteilt habe, als ich vorhin alle diejenigen, für welche heutzutage Gesetze gegeben werden, mit Sklaven verglich, welche andere Sklaven zu Ärzten haben. Denn man kann doch wohl überzeugt sein, wenn ein solcher Arzt, oder alle seinesgleichen, welche nur erfahrungsgemäß ohne allgemeine leitende Grundsätze die Heilkunde [D] handhaben, der Unterredung eines freien Arztes mit einem freien Kranken beiwohnte, wie jener nahezu mit diesem philosophiert und, um auf den letzten Ursprung der Krankheit

hinzuleiten, mit ihm auf die allgemeinen Eigenschaften des menschlichen Körpers zurückgeht, dass sie dann sofort in ein lautes Gelächter ausbrechen und gerade dies und nichts anderes ihm zurufen würden: du Tor, das heißt ja nicht den Kranken heilen, sondern ihm Unterricht geben, beinahe als sollte er ein Arzt, und nicht, als sollte er gesund werden. Oder ist es nicht dies, was bei solchen Gelegenheiten die meisten sogenannten Ärzte immer zuallererst im Munde führen?

[E] KLEINIAS: Aber haben sie denn nicht auch darin ganz Recht?

DER ATHENER: Vielleicht, zumal wenn sei auch noch dazu dächten, dass, wer die Gesetze so abhandelt wie wir jetzt, die Bürger unterrichte und nicht Gesetze gebe. Würden sie dir nicht auch hierin Recht zu haben scheinen?

KLEINIAS: Vielleicht.

DER ATHENER: Darnach hätten wir denn also von Glück zu sagen.

KLEINIAS: Wieso denn?

DER ATHENER: Insofern wir uns auch noch gar nicht in der Lage befinden, bereits Gesetze geben zu müssen, sondern zunächst eben nur erst [\[858 St.2 A\]](#) für uns jede Art von Staatsverfassung in Betracht ziehen, und so zu entdecken suchen was das wirklich Vortrefflichste und was eben nur das unumgänglich Notwendigste ist und auf welche Art sich beides verwirklichen lasse. Und so haben wir denn auch jetzt, sollte ich denken, die freie Wahl, ob wir unsere Betrachtung auf das Vollkommenste oder aber nur auf das Notwendigste in der Gesetzgebung richten wollen. Lasst uns denn also wählen welches von beiden wir wollen.

KLEINIAS: Nun, es wäre wohl lächerlich, Freund, wenn wir da noch erst wählen wollten. Sollten wir uns denn Gesetzgebern gleichstellen, welche von einer dringenden Not dazu getrieben würden auf der Stelle Gesetze zu geben, so dass es nicht einmal bis auf den morgigen Tag Aufschub litte? Nein, [B] Gott sei Dank, uns ist es ja vergönnt uns wie Leute zu betrachten, welche Steine zu einem Bau zusammenfügen wollen oder irgend eine andere Zusammensetzung beginnen, indem wir gleich diesen erst alles mögliche Material in Massen herbeischaffen und dann erst aus diesem Vorrat das auslesen dürfen was uns für unsern künftigen Bau geeignet erscheint. Gut, so wollen wir uns denn auch verhalten wie Leute die nicht aus Not bauen müssen, sondern mit bester Muße sich einige Materialien erst noch in Bereitschaft legen und andere zusammenfügen. Und so ist es denn ganz in der Ordnung damit, wenn wir [C] einen Teil unserer Gesetze als bereits feststehend betrachten, einen andern aber noch erst einer genaueren Prüfung vorbehalten.

DER ATHENER: Allerdings, lieber Kleinias, dürfte auf diese Weise bei unserer Gesetzgebung die Natur der Sache besser in Betracht gezogen werden. Und so lasst uns denn jetzt um der Götter willen folgenden Punkt hinsichtlich der Gesetzgeber ins Auge fassen.

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Sind nicht neben allen anderen auch die Gesetzgeber als Schriftsteller und ihre Gesetze als ihre Schriften anzusehen?

KLEINIAS: Allerdings.

[D] DER ATHENER: Und wollen wir nun also den Schriften aller anderen, Dichter und Prosaiker, welche in gebundener oder ungebundener Rede ihre Ratschläge über die Führung des Lebens dem Andenken der Nachwelt schriftlich hinterließen, unsere Aufmerksamkeit zuwenden, die der Gesetzgeber aber unbeachtet lassen, oder müssen wir nicht vielmehr gerade auf diese am allermeisten unser Augenmerk richten?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Man müsste denn sagen wollen, dass der Gesetzgeber allein unter allen Schriftstellern kein Ratgeber über Ehre, Tugend und Recht sein, noch uns über das Wesen dieser Dinge oder darüber belehren könne, wie man sich ihnen gegenüber zu verhalten habe um glücklich zu werden.

KLEINIAS: Aber wie sollte er nicht?

DER ATHENER: [E] Oder sollte es etwa für einen Homer, einen Tyrtäos und andere Dichter eine größere Schande sein für das Leben und seine Bestrebungen schlechte Vorschriften gegeben zu haben, und dagegen für einen Lykurgos, Solon und alle andern, welche im Felde der Gesetzgebung als Schriftsteller aufgetreten sind, eine geringere? Müssen also nicht vielmehr, wenn alles seinen richtigen Gang gehen soll, vor allen Schriften, die in den Staaten sich finden, die Gesetzesbücher, wenn sie aufgeschlagen werden, bei weitem als die trefflichsten und besten erscheinen, und alle anderen [\[859 St.2 A\]](#) Schriften dagegen mit ihnen übereinstimmen, und verlacht werden, wenn dies nicht der Fall ist? Sollen wir also nicht annehmen, dass die Abfassung von Gesetzen für einen Staat so vor sich gehen muss, dass der Gesetzgeber dabei vielmehr wie ein Vater oder eine Mutter auftritt, liebevoll und verständig, statt wie ein Tyrann und Despot, welcher schlechtweg drohende [B] Befehle gibt, sie an die Mauern anschlagen lässt und dann keine weiteren Schritte tut um ihnen gütlich Eingang zu verschaffen? Lasst uns also bedenken ob wir nicht die erstere Art vorziehen und demgemäß auch unsererseits erst den Versuch machen wollen ob wir nicht unsere Bürger durch gütliches Zureden zu überzeugen im Stande sind, und wenn dies uns nicht gelingt, so haben wir wenigstens unsern guten Willen gezeigt. Lasst uns diesen Weg betreten und ertragen, was uns auch auf demselben begegnen sollte. Ich denke aber, es wird nur etwas Gutes sein und mit Gottes Hilfe uns alles wohl gelingen.

KLEINIAS: Wohlgesprochen! Machen wir es so wie du vorschlägst.

DER ATHENER: So müssen wir denn also zunächst, wie wir bereits begonnen haben, die [C] Gesetze gegen Tempelräuber, alle Arten von Dieben und die sonstigen Verbrecher einer genaueren Erwägung unterziehen. Und wir dürfen es uns nicht verdrießen lassen, dass wir bei unserer Gesetzgebung nur einige Gesetze sofort aufstellen, andere aber noch erst einer näheren Erwägung unterwerfen. Denn wir sind erst werdende und nicht bereits wirkliche Gesetzgeber, werden aber das letzte hoffentlich auch mit der Zeit werden. Wenn es euch also recht ist, dass wir die soeben von mir angegebenen Punkte auf die von mir vorgeschlagene Weise in Betracht ziehen, so lasst uns denn den Anfang damit machen.

KLEINIAS: Wir sind ganz damit einverstanden.

DER ATHENER: Nun, so lasst uns denn versuchen es uns zum Bewusstsein zu bringen, in wie weit wir in unserer Gesamtansicht über das Schöne und Gerechte mit uns selbst [D] einig sind oder nicht, wir, die wir, um nicht viel zu sagen, wenigstens wünschen anders zu sein und zu denken wie die große Menge, und wie weit die letztere selbst unter sich hierüber uneins ist.

KLEINIAS: Was für Widersprüche mit uns selbst hast du denn dabei im Sinne?

DER ATHENER: Ich will es dir klar zu machen versuchen. Über die Gerechtigkeit im allgemeinen und über gerechte Personen und Handlungen stimmen wir wohl alle darin überein, dass sie schön seien, und zwar dergestalt, dass wir wohl nicht einmal die Behauptung, dass die Gerechten, auch wenn sie zufälligerweise höchst hässlich an Körper wären, doch eben um der hohen Gerechtigkeit ihres Charakters willen [E] als durchaus schön zu betrachten seien, ungereimt finden würden.

KLEINIAS: Wie nicht?

DER ATHENER: Vielleicht. Lasst uns aber weiter fragen: wenn alles, was mit Gerechtigkeit geschieht schön und rühmlich ist, so muss doch wahrlich wohl zu diesem allen unser Leiden ebenso gut wie unser Tun gehören?

KLEINIAS: Und was nun weiter?

DER ATHENER: Ein gerechtes Tun hat, soweit es an der Gerechtigkeit teilhat, ebenso weit auch teil am Schönen und Rühmlichen?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Wann wir also zugeben, dass auch das, was wir erleiden, insoweit als wir es mit Recht erleiden, auch schön und löblich sein werde, [\[860 St.2 A\]](#) so begehen wir keinen Widerspruch?

KLEINIAS: Gewiss nicht.

DER ATHENER: Wenn wir aber von einem Leiden, dessen Gerechtigkeit wir einräumen, dennoch behaupten es sei etwas Unschönes und Schimpfliches, so werden wir einen Widerspruch zwischen dem Gerechten und Schönen annehmen, da wir sonst nicht von dem Ersteren behaupten könnten, dass es etwas Unschönes und Schimpfbringendes sei.

KLEINIAS: Wie meinst du das?

DER ATHENER: Das ist nicht schwer einzusehen. Denn die zuletzt von uns aufgestellten Gesetze dürften scheinbar mit den soeben ausgesprochenen Sätzen im schroffsten Widerspruch stehen.

KLEINIAS: Wieso?

DER ATHENER: Wir setzten doch fest, dass der Tempelräuber und der Feind guter gesetzlicher Ordnung mit Recht den Tod zu erleiden hätten und standen im Begriff noch gar viele [B] ähnliche gesetzliche Bestimmungen zu treffen. Da aber hielten wir inne, indem wir die Beobachtung machten, man könne hier Leiden von unübersehbarer Menge und Größe verhängen, welche durchaus gerecht sind und doch zugleich für die allerschimpflichsten gelten. Würde es nun nicht auf diese Weise so herauskommen, dass alles Gerechte und Schöne einmal als ein und dasselbe, und das andere Mal wieder, dass beides als das Allerentgegengesetzteste erscheint?

KLEINIAS: Es sieht allerdings so aus.

DER ATHENER: So sehr ist also die große Menge mit sich selber in Widerstreit, dass sie in Bezug auf dergleichen von dem Gerechten und dem Schönen als von Dingen redet die weit auseinander liegen!

KLEINIAS: So zeigt es sich allerdings, Freund.

DER ATHENER: Was nun aber uns betrifft, lieber Kleinias, so wollen wir weiter zusehen, wie es sich eigentlich mit der Übereinstimmung dieser beiden Dinge verhalte.

KLEINIAS: Nun, was ist das denn für eine Übereinstimmung und worauf bezieht sie sich?

DER ATHENER: Das [C] glaube ich im Vorigen ausdrücklich gesagt zu haben.

KLEINIAS: Wie?

DER ATHENER: Nun, wenn es denn noch nicht geschehen ist, so will ich es euch jetzt sagen.

KLEINIAS: Nun, und was denn also?

DER ATHENER: Dass jeder, der etwas Böses begeht, es sei was es sei, es wider Willen tut. Und wenn dem so ist, so ergibt sich das nächste notwendig hieraus.

KLEINIAS: Und welches ist dies?

DER ATHENER: Da der Ungerechte ein böser Mensch und der Böse wider Willen böse ist, es aber widersinnig wäre zu behaupten, dass etwas, was man freiwillig tut wider Willen geschehe, so kann man, bei der Voraussetzung, dass die Ungerechtigkeit etwas Unfreiwilliges ist, auch jede ungerechte Handlung nur als eine [D] unfreiwillige ansehen. Und das muss daher auch ich zugeben, denn ich bekenne mich zu dieser Voraussetzung und lasse ruhig andere aus Streitsucht oder Rechthaberei behaupten, dass die Ungerechten zwar zuweilen unfreiwillig, meistens aber freiwillig unrecht handeln. Und wenn ihr beide nun, Kleinias und Megillos, begierig seid zu erfahren, wie ich diesem meinem Grundsatz treu bleiben wolle, falls ihr mich fragtet: „Wenn sich dies denn nun so verhält, Freund, welchen Rat gibst du uns da in Bezug auf die Gesetzgebung für den Staat der Magneten? [E] Sollen wir ihnen da überhaupt noch Gesetze geben oder nicht?“ So würde ich erwidern: warum denn nicht? "Willst du denn" werdet ihr weiter fragen „bei ihnen einen Unterschied machen zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Rechtsverletzungen, und sollen wir auf die vorsätzlichen Vergehen und Verbrechen größere und auf die unvorsätzlichen geringere Strafen setzen, oder aber auf alle ganz gleiche, [\[861 St.2 A\]](#) weil es ja vorsätzliche Rechtsverletzungen sonach überall nicht gibt?“

KLEINIAS: Ganz gewiss werden wir so fragen, Freund, und wir sind begierig zu hören wie du nun deinen eben ausgesprochenen Grundsatz anwenden willst.

DER ATHENER: Wohl gesprochen. Mein Rat ist nun, fürs erste folgendes zu tun.

KLEINIAS: Lasse hören.

DER ATHENER: Lasst uns wohl im Gedächtnis behalten, was wir soeben mit dem vollsten Rechte behaupteten, dass viele Verwirrung und viel Widerspruch in den Urteilen über Recht und Unrecht herrsche. Das lasst uns festhalten und nun nochmals uns selbst fragen: sollen wir diese Schwierigkeit unbeseitigt und den Unterschied unerklärt lassen, [B] welchen doch alle Gesetzgeber die es jemals gegeben hat in allen Staaten zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Vergehen und Verbrechen angenommen und in ihrer Gesetzgebung durchgeführt haben? Und soll der soeben von mir aufgestellte Satz rein wie ein Orakel auftreten, von dem es genügt so schlechthin ausgesprochen zu werden, soll er ohne die geringste Aufklärung über seine Richtigkeit dergestalt zu einem ganz entgegengesetzten Systeme der Gesetzgebung führen? Keineswegs, sondern ehe wir unsere Gesetze geben, müssen wir notwendigerweise dartun, dass wirklich in der Annahme zweier solcher verschiedenen Arten von Rechtsverletzungen etwas Richtiges liegt, dass aber denn doch der Unterschied etwas anders [C] zu machen ist, und worin derselbe besteht, damit, wenn der Gesetzgeber Handlungen der einen oder der anderen Art mit Strafen belegt, ein jeder die ihn dabei leitenden Grundsätze verfolgen und einigermaßen beurteilen könne wie weit seine Verordnungen das Richtige treffen oder nicht.

KLEINIAS: Wohlgesprochen, Freund! Denn eines von beidem muss notwendig geschehen: entweder wir dürfen nicht behaupten, dass jedes Unrecht ein unvorsätzliches sei, oder aber wir müssen diesen Satz erst näher bestimmen und aufklären.

DER ATHENER: Das Erstere darf ich schlechterdings nicht zulassen, denn ich würde dergestalt etwas leugnen, von dessen Wahrheit ich doch [D] überzeugt bin, so etwas zu tun aber liegt nicht in meiner Art und würde unrecht sein. Also muss ich vielmehr zu erklären versuchen, worin denn der Unterschied jener beiden Arten von Rechtsverletzungen bestehe, wenn sie doch nicht dadurch, dass die einen vorsätzlich und die andern unvorsätzlich, sondern auf eine andere Weise voneinander verschieden sind.

KLEINIAS: Versteht sich, Freund, das müssen wir dann allerdings von dir verlangen.

DER ATHENER: Wohl, es soll das geschehen. Nicht wahr, in ihrem Umgange und Verkehr mit einander fügen die Bürger sich vielfache Schäden zu, und es geschieht dies eben [E] so oft vorsätzlich als unvorsätzlich?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Dass man nun aber nicht gleich jede Zufügung eines Schadens ein Verbrechen oder Vergehen nenne und somit glaube, dass auch diese dadurch von zwiefacher Art werden, vorsätzlich und unvorsätzlich ausgeübt! Denn Schäden kommen allerdings von beiderlei Art in gleicher Menge und Schwere vor. Und nun sehet zu, ob mit [\[862 St.2 A\]](#) der Bestimmung die ich jetzt treffen will, etwas oder nichts gesagt sei. Ich für meine Person nämlich, Kleinias und Megillos, werde mich, wenn jemand einem andern in irgendwelcher Hinsicht einen Nachteil zufügt, jedoch nicht mit Absicht, sondern wider Willen, nicht so ausdrücken, dass er ein Verbrechen oder Vergehen begangen, jedoch unvorsätzlich, und werde demnach auch in meiner Gesetzgebung nicht so verfahren, dass ich von unvorsätzlichen Vergehen und Verbrechen in derselben handle, sondern werde die Zufügung eines solchen Schadens, mag er nun größer oder geringer sein, überall nicht für eine Handlung der Ungerechtigkeit erklären. Vielmehr werden wir sogar umgekehrt, wenn meine Meinung durchdringt, oder von demjenigen, welcher einem andern zu einem Vorteil verholfen hat, sagen, dass er Unrecht getan, sobald er nämlich auf eine unerlaubte Weise dabei zu Werke gegangen ist. Denn sagt [B] selbst, Freunde, kann man Recht und Unrecht wohl einfach darnach bestimmen, ob jemand einem andern etwas gibt oder im Gegenteil nimmt? Oder muss der Gesetzgeber nicht vielmehr darauf sehen ob jemand bei dem Nutzen, den er einem andern brachte, oder dem Schaden, den er ihm zufügte, von guter Absicht geleitet war und ordnungsmäßig zu Werke ging oder nicht? Muss der Gesetzgeber also nicht auf dieses beides, auf Ungerechtigkeit und Schädigung und auf jedes von ihnen besonders, sein Absehen richten? Muss er nicht, was zunächst den Schaden anlangt, durch seine Gesetze

Vorsorge dafür treffen, dass er nach Möglichkeit ganz verhütet, wo er aber angerichtet ist, dass er da möglichst wieder gut gemacht werde, indem das Verlorene wieder herbeigeschafft, das von jemandem Umgestürzte [C] wieder aufgerichtet, Verwundete wieder geheilt und Totschlag durch Bußgeld gesühnt wird? Muss er nicht überhaupt darauf sein Streben richten, durch seine Gesetze in jedem Falle den leidenden Teil mit dem Urheber des Schadens wieder auszusöhnen und ihren Zwist wieder in Frieden und Freundschaft auszugleichen?

KLEINIAS: Bis so weit bin ich ganz mit dir einverstanden.

DER ATHENER: Was aber das Verbrechen anbetrifft, beim Schaden wie beim Gewinn, den man für andere durch ein solches zuwege bringt, sofern man einem andern ja auch einen verbrecherischen und unrechtmäßigen Gewinn verschaffen kann, so liegt hier eine Krankheit der Seele zu Grunde, und deren Heilung, falls sie noch heilbar ist, muss daher hier das Ziel des Gesetzgebers sein. Als das Wesen dieser Heilung und als das, was ihr allein Erfolg gibt, ist nun aber folgendes [D] anzusehen.

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Dass das Gesetz jeden, mag er nun ein kleines oder ein großes Verbrechen oder Vergehen begangen haben, nicht bloß den durch dasselbe verursachten Schaden ersetzen lasse, sondern auch über die Natur dieses Verbrechens oder Vergehens belehre und auch ihn nötige, dass er so etwas entweder durchaus nie wieder vorsätzlich zu unternehmen wage oder doch gar beträchtlich seltener. Mag dies nun ein Gesetzgeber durch Taten oder Worte, unter Anwendung von Lust oder von Schmerz, von Ehre oder Schande, von Geldbußen oder Geldbelohnungen, oder auf welche Weise immer zu Stande bringen, dass er dem welcher fehlte das Verbrechen und Unrecht verhasst macht und ihm Liebe zur Gerechtigkeit einflößt, oder wenigstens seine Abneigung gegen [E] dieselbe nimmt, immer wird ein gutes Gesetz hierin seine Aufgabe zu suchen haben. Gegen die aber, bei welchen nach der Ansicht des Gesetzgebers die Ungerechtigkeit und das Verbrechen bereits zu einer unheilbaren Krankheit geworden sind, welche Strafe wird er in seinen Gesetzen, sage ich, gegen diese verhängen? Da er einsieht, dass es für alle dergleichen Leute selber nur schlimmer ist noch länger zu leben und dass den anderen ihre Entfernung aus dem Leben einen doppelten Nutzen gewähren dürfte, nämlich einmal, dass sie sich ein Beispiel daran nehmen nicht gleichfalls verbrecherisch zu handeln, und sodann die Befreiung des Staates von der Last solcher Übeltäter, [\[863 St.2 A\]](#) so muss er notwendig auf Verbrechen von solcher unheilbaren Art die Todesstrafe setzen und kann gar nicht anders.

KLEINIAS: So weit wir dir gefolgt sind, scheint uns diese deine Auseinandersetzung gar wohl begründet, aber wir möchten doch gern noch deutlicher von dir sowohl den Unterschied zwischen Verbrechen und Zufügung eines Schadens als auch den vorsätzlicher und unvorsätzlicher Handlungen, wie er sich durch jenen ersteren hindurchzieht und seine richtigere Färbung erhält, erörtert hören.

DER ATHENER: So will ich denn versuchen wie weit ich eurem Verlangen entsprechen kann. So viel darf ich gewiss an Kenntnis des Seelenlebens bei euch voraussetzen, dass ihr schon oft von einem, soll ich sagen, Zustand oder Teil der Seele habt reden hören und selber gesprochen habt, [B] welchen man Zorn nennt, ein streitsüchtiger und schwer zu beschwichtigender Teil ihres Wesens, welcher, wenn er von der Seele Besitz ergreift, zu unbesonnener Gewalttätigkeit führt und die größten Verwirrungen anrichtet.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Und ebenso oft ist die Rede von einer vom Zorn gar verschiedenen Gewalt, nämlich von der der Lust. Denn von ihr pflegt man ja zu sagen, dass sie mit einer jenem gerade entgegengesetzten Kraft den Menschen beherrsche, indem sie ihn vielmehr durch Überredung dazu verleite mit Gewalt wie mit List alles dasjenige durchzusetzen, was das Ziel ihrer Wünsche ist.

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Und wenn man nun zum Dritten auch noch die Unwissenheit als Ursache der Fehlritte [C] bezeichnet, so wird man darin nicht irren. Noch besser aber, wenn der Gesetzgeber zweierlei Arten von ihr unterscheidet, die einfache, welche nur leichtere Vergehen verursacht, und die doppelte, wo jemand fehlgreift nicht bloß von Unwissenheit befangen, sondern auch von dem Wahne der Weisheit, als verstünde er vollkommen wovon er doch gar nichts versteht. Und diese letztere muß dann ferner der Gesetzgeber, wenn sich noch Macht und Stärke mit ihr verbindet, für die eigentlichste Ursache aller großen und groben Verbrechen ansehen, wogegen sie mit Schwachheit begleitet, die Fehler der Kinder [D] und Alten erzeugt, die er zwar immer als Fehler betrachtet und gegen sie eben als solche Gesetze erlassen muß, aber doch solche, mit der allergrößten Milde und Nachsicht verfahren.

KLEINIAS: Was du da sagst ist angemessen.

DER ATHENER: Von der Lust und dem Zorne nun gilt die allgemeine Meinung, dass einige Menschen sie zu überwinden wissen, andere aber ihnen unterliegen. Und das ist auch ganz richtig.

KLEINIAS: Vollkommen.

DER ATHENER: Dass aber auch von der Unwissenheit ein gleiches gelte habe ich noch niemals gehört.

KLEINIAS: Ich auch nicht.

DER ATHENER: Aber [E] wohl sagt man von allen dreien, dass sie einen jeden nach ihrem Willen mit sich fortreißen, so dass man sich oft nach entgegengesetzten Seiten zu gleicher Zeit hingetrieben fühlt.

KLEINIAS: Ja, vielleicht sogar meistens.

DER ATHENER: Nun werde ich dir denn wohl klar und unzweideutig auseinandersetzen können was ich unter Gerecht und Ungerecht verstehe. Die Gewaltherrschaft von Zorn und Furcht, Lust und Schmerz, Neid, Missgunst und allen Begierden in der Seele nenne ich überall, und ohne Rücksicht darauf, ob sie einen Schaden herbeiführt oder nicht, Ungerechtigkeit, [\[864 St.2 A\]](#) wo dagegen die Rücksicht auf das Beste, gleichviel wie dabei Staat oder Einzelmensch über das Zustandekommen desselben denken mögen, das ganze Seelenleben beherrscht und alle Handlungen leitet, da muß man behaupten, dass diese letzteren und dass die Unterwerfung aller unter eine solche Herrschaft gerecht und die größte Wohltat für das gesamte menschliche Leben sei, ungeachtet mancher Versehen, die auch da vorkommen können, während die meisten Menschen ein solches Versehen als eine unvorsätzliche Ungerechtigkeit oder Schädigung anzusehen pflegen. Wir aber wollen jetzt nicht mehr mit ihnen um Worte streiten, [B] sondern, da uns nun klar geworden ist, dass es drei Arten von Vergehen gebe, müssen wir uns diese noch einmal recht einprägen. Die erste nun war doch diejenige, welche wir aus dem Schmerze, nämlich aus Furcht und Zorn, herleiteten.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Die zweite aber bestand aus allen denjenigen, welche aus den Lüsten und Begierden, und die dritte aus denen, welche aus dem Streben nach Erfüllung von Hoffnungen und dem Erstreben der richtigen Meinung über das, was das Beste ist, entspringen. Indem diese dritte Art aber wiederum dreifach sich gliederte erstanden fünf Arten. Und die verschiedenen Gesetze für diese fünf Arten, die wir jetzt festhalten, müssen wir nun wieder nach zwei Hauptgattungen verteilen.

KLEINIAS: Und [C] welches sind diese?

DER ATHENER: Zu der einen gehören alle diejenigen Verbrechen und Vergehen, welche offen und mittels gewaltsamer Handlungen begangen, zu der andern alle die, welche im Dunkeln und heimlich mit List vollführt werden. Zuweilen verbinden sich auch beide Mittel zur Ausführung einer Übeltat, und für diesen Fall werden die Gesetze, wenn sie nach Gebühr beschaffen sein sollen, am schärfsten sein müssen.

KLEINIAS: Ja, das ist ganz billig.

DER ATHENER: Wir wollen denn jetzt also wieder darauf zurückkommen von wo aus wir diese Abschweifung machten, und unsere Gesetzgebung vollenden. Es waren von uns, glaube ich, gesetzliche Bestimmungen getroffen über die, welche die Götter berauben, über Landesverräter und über die, welche in [D] Absicht des Umsturzes der bestehenden Verfassung die Gesetze missbrauchen. Es könnte der Fall eintreten, dass jemand diese Verbrechen im Wahnsinn oder weil seine Geisteskräfte durch Krankheit oder hohes Alter getrübt waren, oder weil er noch wie ein Kind zu handeln pflegt und seine Geisteskräfte sich in nichts von denen eines Kindes unterscheiden, beginge. Wenn so etwas durch die Angaben des Täters selbst oder die Erklärung seines Verteidigers den jedesmaligen Richtern zur Überzeugung gelangt, und das Urteil derselben demgemäß dahin ausfällt, dass er in dem einen oder andern dieser Zustände bei seiner Gesetzesübertretung sich befunden habe, [E] so soll er einfach den Schaden, welchen er angerichtet hat, ersetzen, von aller andern Strafe aber frei sein. Und ebenso soll es in einem solchen Falle bei allen andern Verbrechen und Vergehen gehalten werden, ausgenommen wenn jemand einen Totschlag begangen und seine Hände mit Blut befleckt hat, dann soll er ein Jahr lang unser Land meiden und in der Fremde wohnen, und wenn er vor Ablauf dieser gesetzlichen Frist zurückkehren oder auch nur irgendwie sein Vaterland betreten sollte, so soll er von den Gesetzverwesern zwei Jahre lang ins Staatsgefängnis gesperrt und nicht eher wieder losgelassen werden.

Damit [\[865 St.2 A\]](#) haben wir denn nun schon begonnen vom Totschlag und Mord zu reden, und demgemäß wollen wir denn auch zunächst jetzt versuchen vollständig die Gesetze über alle Arten von ihnen zu entwerfen, und zwar zunächst die gegen gewalttätigen und unvorsätzlichen Totschlag. Wenn jemand beim Kampfe im öffentlichen Wettstreit wider seine Absicht einen Mitbürger ums Leben bringt, es sei nun, dass derselbe auf der Stelle oder erst später in Folge der erhaltenen Verletzungen stirbt, oder wenn ihm im Kriege oder bei den Vorübungen zum Kriege, die nach der Anordnung der Obrigkeiten bald ohne und bald mit Waffen angestellt werden, um alle Vorkommnisse des wirklichen Krieges nachzuahmen, ein gleiches begegnet, so soll er nach Anordnung des von Delphi hierüber eingeholten Gesetzes gereinigt werden und dann für frei von aller Schuld gelten. Und ebenso soll das Gesetz jeden Arzt für rein von Schuld erklären, [B] welchem wider seinen Vorsatz ein Kranker unter seiner Behandlung stirbt. Wenn aber sonst, wie einer den andern mit eigener Hand, aber unvorsätzlich, ums Leben gebracht hat, sei es, dass dies bloß durch seine eigenen Glieder oder irgend ein Werkzeug, wie ein Wurfgeschöß, oder durch Darreichung eines Trankes oder einer Speise, sei es, dass es geschah, indem der Getötete verbrannte oder erfror oder des Atems beraubt wurde, kurz, er habe es nun bloß durch Anwendung seines eigenen Körpers oder anderer Körper getan, so soll er zwar für einen wirklichen Totschläger gelten, aber doch auch nur in folgender Weise bestraft werden. Wenn jemand einen Bediensteten tötete, in der Meinung, dass es sein eigener sei, so soll er dem Herrn desselben seinen Verlust und Schaden ersetzen oder aber er wird gerichtlich zu einer Strafe bis zum doppelten Werte des Getöteten [C] verurteilt werden können, und zwar so, dass die Abschätzung des Wertes von den Richtern gemacht wird. Die Reinigungen aber, welche er vorzunehmen hat, sollen bedeutender und zahlreicher sein als die derer, welche in den Wettkämpfen einen Totschlag begingen, und worin sie bestehen sollen, darüber sollen die Ausleger entscheiden welche der Gott erwählt hat. Wenn hingegen jemand seinen eigenen Bediensteten unvorsätzlich tötete, so spricht das Gesetz ihn nach vollbrachter Reinigung von der Schuld des Totschlages frei. Hat er aber unvorsätzlich einen Freien umgebracht, so nehme er die gleichen Reinigungen vor wie der Totschläger eines Bediensteten, jedoch soll er auch eine uralte überlieferte Sage nicht verachten. Man sagt nämlich, dass ein Mann, der in freier Sinnesweise gelebt hat, wenn er gewaltsam ums Leben gekommen ist, die erste Zeit nach seinem Tode [D] dem Täter zürne und zugleich wegen der erlittenen Gewalt auch noch selber mit Furcht und Schrecken erfüllt sei, und dass er daher, wenn er den, der ihn umgebracht, in denselben Kreisen verkehren sieht mit denen er selber Umgang zu pflegen gewohnt war, noch mehr in Furcht und Verwirrung gerate und auch jenen mit aller Macht, wobei ihm dessen Gewissen zu Hilfe kommt, in allem seinen Denken und Handeln zu verwirren suche. Deshalb ist es nötig, dass der

Totschläger dem Getöteten ein ganzes Jahr hindurch ununterbrochen aus dem Wege gehe und alle heimischen Orte [E] und sein gesamtes Vaterland meide. Wenn aber der Getötete ein Fremder ist, so halte er sich ebenso lange [\[866 St.2 A\]](#) Zeit von dessen Heimatlande fern. Wenn er nun aber diesem Gesetze freiwillig Folge geleistet hat, so wird der nächste Verwandte des Toten, welcher die Pflicht hat genau auf dies alles acht zu geben, richtig handeln, wenn er ihm Verzeihung gewährt und in Frieden mit ihm lebt. Sollte es dagegen ein solcher Totschläger wagen, nicht zu gehorchen und vielmehr einmal ohne vorausgegangene Reinigung die Heiligtümer zu betreten und zu opfern und sodann die genannte Zeit seiner Verbannung nicht inne halten, so soll ihn jener nächste Verwandte des Erschlagenen wegen Totschlags gerichtlich belangen, und er soll sodann, wenn er schuldig befunden wird, zu doppelter Strafe verurteilt werden. Unterlässt aber der nächste Verwandte die gerichtliche Verfolgung, [B] so soll es so angesehen werden als ob die Befleckung mit auf ihn überging und als ob der Getötete die Schuld seines Todes mit auf ihn übertrüge, und es soll ihn daher jeder wer will vor Gericht ziehen und ihn dergestalt nötigen die Strafe fünfjähriger Verbannung, welche das Gesetz für einen solchen Fall verhängt, auf sich zu nehmen.

Wenn aber ein Fremder einen anderen, der sich in unserm Staate aufhält, unvorsätzlicher Weise ums Leben bringt, so soll ihn, wer Lust hat, nach denselben Gesetzen gerichtlich verfolgen dürfen, und ist er ein Beisasse, so soll er ein Jahr lang das Land meiden, ist er aber ohne alles Einwohnerrecht, so soll er nach vollbrachter Reinigung, gleichviel ob er einen Fremden oder einen Insassen oder einen Bürger umgebracht hat, sein ganzes Leben hindurch [C] das Land, in welchem diese Gesetze gelten, nicht wieder betreten dürfen, und wenn er es dem Gesetze zum Trotz dennoch wieder beschreiten sollte, so sollen die Gesetzverweser ihn mit dem Tode bestrafen und seine Habe, die er mit sich führt, dem nächsten Verwandten des Getöteten zu erteilen. Sollte jedoch diese seine Rückkehr wider seinen Willen erfolgen, so soll er, falls er zur See an unsere Küsten verschlagen wird, am Ufer ein Zelt aufschlagen und in demselben so, dass er mit seinen Füßen das Meer berührt, die Gelegenheit wieder in See zu gehen abwarten, falls er dagegen zu Lande von irgend welchen Leuten gewaltsam auf unser Gebiet gebracht werden sollte, so soll die erste Behörde desselben welche ihn trifft, [D] ihn befreien und, ohne ihm ein Leides zu tun, ihn über die Grenze bringen lassen.

Hat nun ferner jemand einen Freien mit eigener Hand getötet, aber so, dass diese Tat im Zorne geschehen ist, so muß man dabei zunächst zweierlei unterscheiden. Denn im Zorne geschieht es, einmal wenn jemand gleich in der ersten Aufwallung ganz plötzlich und ohne die Absicht dazu einen anderen durch Schläge oder auf eine andere ähnliche Weise ums Leben bringt und sofort Reue über die Tat empfindet, und im Zorne geschieht es ebenso gut, wenn man, durch beleidigende Worte [E] oder Handlungen gekränkt, die Gelegenheit sich zu rächen abwartet und so erst später mit vorgefasster Absicht seinen Beleidiger erschlägt und auch die vollbrachte Tat nicht bereut. Zweierlei Arten von Totschlag also, wie es scheint, muß man annehmen, die beide im Zorne geschehen und [\[867 St.2 A\]](#) beide ein Mittelding zwischen vorsätzlichem Mord oder Totschlag und unvorsätzlichem Totschlag mit allem Recht genannt werden dürfen, indem die eine mehr dem einen und die andere mehr dem andern ähnlich ist, aber auch eben nur ähnlich. Nämlich derjenige welcher seinen Zorn an sich hält und nicht gleich auf der Stelle, sondern erst später in wohlüberlegter Weise seine Rache ausübt, hat etwas von einem wirklichen Mörder an sich, und dagegen der, welcher seinen Zorn nicht aufspart, sondern ihm gleich auf der Stelle ohne vorhergegangene Überlegung freien Lauf lässt, hat etwas ähnliches mit einem unvorsätzlichen Totschläger, ohne doch wirklich durchweg ein solcher zu sein. Daher ist es schwer zu bestimmen ob das Gesetz alle im Zorn vollbrachten Totschläge [B] für unvorsätzliche oder einige für vorsätzliche erklären soll, und am besten und richtigsten wird es daher wohl sein, für beide Fälle dieser Art bloß bei der Ähnlichkeit stehen zu bleiben und sie unter diesem Vorbehalt dann wirklich nach Vorsatz und Unvorsätzlichkeit zu unterscheiden und demgemäß für die, welche im Zorne einen vorsätzlichen Mord begangen haben schwerere, für die aber, welche ohne Vorbedacht im Zorne zu Totschlägern wurden, mildere Strafen gesetzlich festzustellen. Denn

was einem größeren Übel ähnlich ist, ist mit größerer, was einem geringeren mit geringerer Strafe zu ahnden, und so soll es denn auch in unseren Gesetzen [C] gehalten werden.

KLEINIAS: Recht so.

DER ATHENER: Lasst uns denn jetzt demgemäß wieder alle diese Fälle von vorne an durchgehen. Wenn also jemand einen Freien mit eigener Hand getötet, aber diese Tat in einer Zornesaufwallung ohne Vorbedacht begangen hat, soll er im Übrigen allem demjenigen sich zu unterziehen haben was einen unvorsätzlichen Totschläger betrifft, jedoch zwei Jahre lang verpflichtet sein das Land zu meiden, auf dass er seinen Zorn zu zügeln lerne. Wer aber im Zorne, aber mit Vorsatz, einen Totschlag begangen hat, soll im Übrigen wieder ebenso bestraft werden, aber nicht, wie der Erstere, bloß auf zwei, sondern auf drei Jahre verbannt [D] werden, damit ihm für die größere Stärke seines Zornes auch eine längere Strafe zukomme. Ob aber nach dieser Zeit die Rückkehr von beiderlei Totschlägern auch wirklich erfolgen soll oder nicht, darüber mag noch die folgende Bestimmung gelten. Es ist nämlich überhaupt schwer, über diese beiden Verbrechen allgemein zutreffende gesetzliche Bestimmungen zu geben, denn zuweilen wird der Totschläger, welcher durch das Gesetz als der schlimmere bezeichnet ist, der minder schlimme, und der andere, als der minder schlimme bezeichnete, der schlimmere sein, indem gerade er wilder und jener dagegen milder bei der Ausführung seines Verbrechens zu Werke ging, wenn es auch gewöhnlich so damit zu stehen pflegt [E] wie wir angenommen haben. Dies alles zu beurteilen soll daher den Gesetzverwesern zustehen zu entscheiden.

Wenn aber die gesetzliche Frist der Verbannung für beiderlei Arten von Totschlägern abgelaufen ist, sollen zwölf aus der Mitte der Gesetzesverweser an die Grenzen des Landes geschickt werden, nachdem sie innerhalb dieser Frist die Handlungen der Verbannten noch genauer geprüft haben, und diese sollen den Richterspruch fällen ob denselben Verzeihung und Wiederaufnahme zu gewähren ist oder nicht, und dem von dieser Behörde gefällten Spruche sollen jene sich fügen. [\[868 St.2 A\]](#) Sollte aber ein Totschläger der einen oder der andern Art nach seiner Rückkehr sich von neuem vom Zorne übermannen lassen dieselbe Freveltat zu begehen, so soll er auf ewige Zeiten des Landes verwiesen werden, und wenn er dasselbe dennoch wieder betritt, so ist gegen ihn zu verfahren wie gegen einen Fremden in dem vorher erörterten Falle. Wer einen Bediensteten im Zorn umbringt, soll, wenn es sein eigener ist, nötig haben die Reinigung zu vollziehen, wenn aber ein fremder, so soll er dem Besitzer außerdem den Schaden doppelt erstatten. Jede Art von Totschläger aber, welcher dem Gesetze zum Trotz ohne vorgenommene Reinigung den Markt, die Kampfplätze und die andern heiligen Orte betritt und sie durch seinen Besuch befleckt, sowie den nächsten Anverwandten des Getöteten, welcher dies ruhig zulässt mag wer da will vor Gericht ziehen und auf diese Weise nötigen sowohl das Doppelte [B] der sonst auf den Totschlag gesetzten Geldbuße zu bezahlen als auch alles Übrige doppelt zu verrichten und zu erleiden, und jene Buße soll er dann selber nach dem Gesetze erhalten. Wenn aber ein Bediensteter im Zorn seinen Herrn umbrachte, so mögen die Verwandten des letzteren im Übrigen mit dem Mörder anfangen was sie wollen, und sie sollen rein von Schuld sein, nur dürfen sie ihn auf keine Weise am Leben lassen. Und wenn der Bedienstete eines anderen Herrn im Zorn einen Freien erschlägt, so soll sein Herr ihn den Verwandten des Erschlagenen ausliefern, und diese sollen dann verpflichtet sein ihn zu töten, und zwar ganz auf welche Weise sie wollen.

Sollte ferner, was doch auch, wenn gleich immer selten, vorkommen kann, Vater oder Mutter [C] im Zorne Sohn oder Tochter durch Schläge oder irgendwelche andere Gewalttätigkeiten ums Leben gebracht haben, so sollen ihnen zwar keine anderen Reinigungen auferlegt werden wie allen anderen Totschlägern, wohl aber sollen sie drei Jahre das Land verlassen und nach ihrer Rückkehr soll die Frau von ihrem Manne und der Mann von seiner Frau für immer geschieden werden, und sie sollen nie mehr miteinander Kinder zeugen, noch sollen die Mörder mit denen unter einem Dache wohnen und an denselben Opfern Teil haben, welche durch sie eines Kindes oder Bruders beraubt sind, und wer hierin die Scheu vor dem Heiligen und den Gehorsam gegen das Gesetz außer Augen lässt, den soll jedermann das Recht haben der Gottlosigkeit anzuklagen. Ebenso sollen auch ein Mann, der in gleichem Zustande seine Ehegattin, und eine Frau, die ihren

Gatten getötet hat, denselben Reinigungen und einer dreijährigen Verbannung sich unterwerfen [D] und nach ihrer Rückkehr nicht mit ihren Kindern an denselben Opfern Teil nehmen noch ihre Tischgenossen sein. Und wenn hierin Vater oder Kind gegen das Gesetz handeln, so soll wiederum jeder wer will eine Anklage auf Gottlosigkeit gegen sie erheben dürfen. Desgleichen wenn ein Bruder einen Bruder oder eine Schwester eine Schwester oder einen Bruder im Zorne getötet hat, so sollen über die Reinigungen und die Zeit der Verbannung abermals dieselben Bestimmungen gelten wie für den gleichen Frevel zwischen Eltern und Kindern, und auch hier soll keine Gemeinschaft des Daches und der Opfer zwischen ihnen und ihren Geschwistern und Eltern stattfinden, die sie der Geschwister und Kinder beraubt haben, [\[869 St.2 A\]](#) und auch hier soll, wer dawiderhandelt, wie recht und billig, von demselben Gesetze in Betreff der wider ihn anzustreitenden Klage wegen Gottlosigkeit betroffen werden. Sollte endlich jemand seinen Eltern gegenüber so wenig seines Zornes Herr sein, dass er in rasender Aufwallung den Vater oder die Mutter zu erschlagen sich nicht scheute, so soll er für den Fall, dass der oder die Erschlagene vor dem Tode noch freiwillig dem Mörder verziehen hat, bloß gleich denen, welche einen unvorsätzlichen Totschlag begangen haben, gereinigt und überhaupt ganz so wie diese behandelt werden, dann aber für frei von Schuld gelten, für den Fall aber, dass er eine solche Verzeihung nicht erhielt, soll, wer eine solche Freveltat verübt hat, mehr denn einem Gesetz verfallen sein. Denn er würde nicht bloß die äußersten Strafen welche auf Misshandlungen und tätlicher Beleidigung, [B] sondern auch ebenso gut die, welche auf Gottlosigkeit und Beraubung des Heiligen stehen, verdienen, weil er ja seinem Erzeuger das Leben raubte, so dass, wenn es möglich wäre mehrfache Tode zu sterben, es am gerechtesten sein würde, wenn der Vater- und Muttermörder, auch wenn er diese Tat im Zorne beging, mehr als einen Tod erlitt. Denn da dem Kinde allein selbst nicht in dem Falle, dass es Gefahr läuft durch die Hand seiner Eltern zu sterben, also selbst nicht einmal um dadurch sein eigenes Leben zu retten, irgendwelche Gesetzgebung es gestatten wird, dass es Vater oder Mutter den Tod gebe, denen es das Licht des Lebens verdankt, vielmehr eine jede ihm anbefehlen lieber alles geduldig zu leiden als ein solches Verbrechen zu verüben, wie könnte ein solcher je auf eine andere Weise gebührend bestraft werden? Und so soll denn wenigstens der Tod für den, welcher Vater oder Mutter erschlug, [C] als Strafe festgesetzt werden.

Hat ein Bruder den andern, wenn es bei einem Auflauf zum Handgemenge gekommen ist oder bei einer andern ähnlichen Veranlassung, aus Notwehr gegen einen von diesem zuerst begonnenen Angriff getötet, so soll dies so angesehen werden als hätte er einen Feind im Kriege erschlagen, und er soll mithin frei von Schuld sein, und desgleichen wenn ein Bürger einen Bürger oder ein Fremder einen Fremden oder ein Bürger einen Fremden oder ein Fremder einen Bürger aus Notwehr tötet, so soll er von Blutschuld frei ein, und ebenso endlich auch ein Bediensteter unter solchen Umständen der einen Bediensteten erschlug. Wenn dagegen ein Bediensteter in dieser Weise einen Freien ums Leben bringt, soll er denselben Gesetzen verfallen wie der, welcher im Zorn seine Eltern erschlug. Was jedoch bei Anlass dieses letzteren Falles [D] von der Verzeihung gesagt worden, das soll in entsprechender Weise auch von jedem anderen gelten: wenn der Getötete dem Täter aus freiem Antrieb verziehen hat, so soll die Tat nur wie ein unvorsätzlicher Totschlag angesehen und demgemäß der Täter nur zur Vornahme der Reinigungen und zu einjähriger Entfernung aus dem Vaterlande gesetzlich verbunden sein. Und damit dürften denn alle Arten gewaltsamen unvorsätzlichen und im Zorne verübten Totschlags hinlänglich abgetan sein, und wir haben dem zunächst diejenigen ins Auge zu fassen, welche mit Vorsatz, mit jeder Art von Ungerechtigkeit und vorgefasster Überlegung infolge dessen begangen werden, [E] dass man den Lüsten und Begierden oder der Missgunst unterliegt.

KLE1NIAS: So ist es.

DER ATHENER: Lasst uns denn also wiederum von diesen zunächst [\[870 St.2 A\]](#) nach Kräften angeben wie viel ihrer seien. Der mächtigste Antrieb zu derartigen Freveltaten nun ist die Begierde, die sich einer von Leidenschaften verwilderten Seele bemächtigt. Eine solche Begierde pflegt am meisten durch dasjenige erreicht zu werden, nach welchem die große Menge die meiste und stärkste Sehnsucht empfindet, nämlich das Geld, dessen Macht den unaufhörlichen und

unersättlichen Trieb nach endlosem und unermesslichem Besitze desselben erzeugt, weil die Gemüter, die schon von Natur zu demselben hinzuneigen pflegen, durch eine schmähhliche Verbildung noch mehr in diesem Hange bestärkt werden. Diese Verbildung aber hat darin ihren Ursprung, dass man auf verkehrte Weise allgemein unter Griechen und Nichtgriechen den Reichtum [B] zu preisen pflegt, denn indem man ihn als das höchste der Güter über alle anderen zu erheben pflegt, da er doch vielmehr nur den dritten Rang unter ihnen einnimmt, verdirbt man sich selbst und seine Nachkommen, und es wäre daher nichts schöner und besser als wenn überall in den Staaten die Wahrheit über ihn gesagt würde, dass er nämlich um des Leibes und der Leib wieder um der Seele willen da ist, und dass, da es sonach Güter gibt, in denen er seiner natürlichen Bestimmung nach erst seinen Endzweck findet, nämlich die Tüchtigkeit an Leib und Seele, der Reichtum ihnen unterzuordnen und somit erst an die dritte Stelle [C] zu setzen ist. Diese Überlegung führte dann zur Lehre, dass wer glücklich werden will nicht einfach dahin streben müsse reich, sondern mit Gerechtigkeit und Besonnenheit reich zu sein, und dann würde schwerlich in den Staaten Blut vergossen werden, welches wieder durch Blut gesühnt werden will. Daher ist die Habsucht die erste und größte Veranlassung welche zum vorsätzlichen Morde und seiner schwersten Bestrafung führt. Die zweite sodann ist der Ehrgeiz, welcher Missgunst in der Seele erzeugt, [D] eine schlimme Gefährtin zunächst für ihre eigenen Besitzer, dann aber auch eine verderbliche Feindin der edelsten Männer des Staates.

Zum Dritten sodann hat feige Furcht vor der Entdeckung verbrecherischer Taten schon viele Morde hervorgerufen, denn wenn jemand etwas begeht oder begangen hat, wovon er wünschen muß keine Mitwisser zu besitzen, weil sie Anzeige davon machen könnten, so wird er, wenn es auf keine andere Weise gehen will, sich zuletzt auch nicht mehr bedenken sie durch den Tod aus dem Wege zu schaffen. Dies mag denn als Einführung für diesen Teil unserer Gesetzgebung gelten, und beigelegt möge dem noch [E] die Lehre werden, welche viele von denen, die in den Mysterien diesen Dingen ihre Aufmerksamkeit zuwenden, dort nicht bloß aussprechen hören, sondern auch fest an sie glauben, dass der Mord nicht bloß in der Unterwelt gestraft werde, sondern dass auch die Seelen, wenn sie von dort wieder hierher zurückkehren, als naturgemäße Strafe ganz dasselbe erleiden müssen was sie einst begangen, so dass, wer vormals einen andern umbrachte, alsdann gleichermaßen durch die Hand eines anderen enden wird.

Wer nun dies glaubt und schon infolge dieser Hinführung aus Furcht vor einer solchen Strafe zurückschreckt, dem braucht man nicht erst das Gesetz selber vorzutragen, [\[871 St.2 A\]](#) wer aber dadurch nicht überredet wird, für den mag folgendes Gesetz verfasst sein. Wer mit Vorbedacht und allem Rechte Hohn sprechend einen seiner Mitbürger, wer es auch sei, mit eigener Hand ermordet hat, der soll vor allem von allem öffentlichen Verkehr ausgeschlossen sein und kein Heiligtum noch auch den Markt oder die Häfen oder irgend einen anderen öffentlichen Ort durch seine Gegenwart zu verunreinigen wagen, gleichviel ob irgend ein Mensch es ihm verböte oder nicht, denn das Gesetz verbietet es ihm, und dieses ist es, welches im Namen des ganzen Staates zu verbieten geschaffen ist, und so soll der nächste Anverwandte des Ermordeten [B] innerhalb des Grades der Geschwisterkinder väterlicher- und mütterlicherseits, dem die gesetzliche Verpflichtung obliegen soll den Mörder zu verfolgen und jene Ausschließung von allem menschlichen Verkehr gegen ihn auszusprechen, falls er das Eine oder das Andere verabsäumt, selber für einen mit Blutschuld Befleckten und den Göttern Verfeindeten vor der öffentlichen Stimme gelten, wie diese durch den Fluch des Gesetzes erzeugt wird, und fürs zweite zur gerichtlichen Rechenschaft gezogen werden dürfen [C] von jedem, welcher sich bewegt fühlt dem Gemordeten zu seinem Rechte zu verhelfen. Wer diese letztere Aufgabe nun sodann übernehmen will, der soll, wie es sonst jener nächste Anverwandte hätte tun müssen, zunächst die von dem Gotte vorgeschriebenen Reinigungen und sonstigen religiösen Bräuche vornehmen, sodann die Ausschließung des Mörders von aller menschlichen Gemeinschaft öffentlich verkünden und hierauf zur gerichtlichen Verfolgung desselben schreiten, und es wird dem Gesetzgeber nicht schwer werden darzutun, dass dies unter Gebeten und Opfern geschehen müsse, welche gewissen Göttern, deren eigentlichste Sorge es ist den Mord zu rächen, darzubringen sind. Welches aber diese Götter seien und wie bei der Einleitung solcher Prozesse

am meisten nach ihrem Gefallen verfahren werde, mögen die Gesetzverweser in Gemeinschaft mit den Auslegern und Sehern unter Zurateziehen des delphischen Gottes bestimmen und dann den Prozess einleiten. Das Richteramt [D] in solchen Prozessen aber sollen eben dieselben Personen ausüben, welchen von uns in Sachen Tempelraubs die Entscheidung übertragen worden ist. Und wer dann von ihnen schuldig gesprochen ist soll mit dem Tode bestraft und sein Leichnam nicht mit dem des Ermordeten in demselben Lande bestattet werden, zur Strafe für seine ebenso freche wie gottlose Tat. Stellt er sich aber dem Gerichte nicht, sondern entkommt mit Glück, so soll er auf ewig des Landes verwiesen sein, und sollte er je dasselbe, die Heimat des von ihm Gemordeten, wieder betreten, so soll der erste beste von dessen Verwandten welcher ihn trifft, und auch jeder andere Bürger, ihn ungestraft erschlagen oder auch gebunden der Behörde, welche das Urteil gefällt hat, zur Hinrichtung überliefern. Und schon gleich bei der Anklage soll der Ankläger fordern, dass der Angeklagte ihm Bürgen für sein Erscheinen vor Gericht [E] stelle, und zwar sollen deren drei an der Zahl sein und nur solche Leute als Bürgen angenommen werden, welche die zuständige richterliche Behörde für zuverlässig anerkennt, so dass sich von ihnen erwarten lässt, dass sie ihn stellen werden, und will oder kann der Angeschuldigte solche Bürgen nicht beibringen, so soll jene Behörde ihn festnehmen, gefangen setzen und bis zu seiner Aburteilung in Haft behalten.

Hat ferner jemand einen anderen zwar nicht mit eigener Hand erschlagen, aber doch seine Ermordung angestiftet [\[872 St.2 A\]](#) und ist durch seinen Rat und Anschlag die Ursache von dessen Tode geworden, so dass wenigstens seine Seele nicht rein von Blutschuld ist, und bleibt doch im Staate, so sollen auch gegen diesen ganz dieselben gesetzlichen Bestimmungen gelten, nur dass er keine Bürgen zu stellen braucht und dass ihm, wenn er verurteilt worden, die Bestattung in der Heimat vergönnt sein soll, in aller übrigen Hinsicht soll gegen ihn ganz auf die gleiche Weise verfahren werden.

Alle diese gesetzlichen Bestimmungen nun sollen auch bei den Fremden anderen Fremden, so wie Bürgern, und bei Bürgern Fremden und bei Bediensteten anderen Bediensteten gegenüber dieselben bleiben, sowohl im Falle des Mordes mit eigener Hand als durch Anstiftung anderer, und so sollen demgemäß auch von allen diesen Personen im ersteren Falle Bürgen gestellt, im letzteren nicht gestellt werden, und wer als Ankläger auftritt [B] soll auch hier die Stellung derselben verlangen. Wenn aber ein Bediensteter einen Freien vorsätzlich, gleichviel ob mit eigener Hand oder durch böse Anschläge, ums Leben gebracht hat und vom Gerichte schuldig befunden ist, so soll ihn der öffentliche Henker des Staates zum Grabmale des Ermordeten oder auf eine Stelle, von welcher aus es zu sehen ist, führen und ihm dort so viel Streiche geben als der Ankläger ihm befiehlt, und, stirbt er nicht unter den Streichen, ihn hinrichten.

Wenn jemand einen Bediensteten ermordete, der ihm nichts zu Leide getan, sondern lediglich aus Furcht, es möchte derselbe der Entdecker einer von ihm begangenen Schand- und Freveltat werden, oder aus einem ähnlichen verwerflichen Grunde, so soll wegen dieser Ermordung eines Bediensteten ganz dieselbe Strafe wider ihn verhängt werden als wenn er einen Bürger [C] ermordet hätte.

Wenn nun aber Dinge sich ereignen gegen welche auch nur Gesetze zu geben Schmerz und Trauer einflößt, aber doch unumgänglich ist, wenn an Verwandten mit eigener Hand oder durch Anstiftung anderer vorsätzliche und aus reiner Bosheit entspringende Mordtaten verübt werden, welche zwar meistens nur in Staaten vorkommen, in denen eine schlechte Verwaltung und Erziehung herrscht, aber mitunter doch auch wohl in einem Lande wo es niemand erwarten sollte, so ist hier noch einmal die obige Einführung zu wiederholen und zu versuchen, ob wohl nicht jedermann solcherlei Vorstellungen Gehör geben und sich durch sie dazu bekräftigen lassen will sich vielmehr mit Abscheu [D] von diesen ruchlosesten aller Morde abzuwenden. Denn die Lehre oder Sage, oder wie man sie sonst nennen will, aus dem Munde der Priester der Vorzeit verkündet deutlich, dass die Göttin der Gerechtigkeit als Sühnerin und Rächerin vergossenen Verwandtenblutes nach jenem vorhin erwähnten Gesetze verfare und demnach verordnet habe, dass wer einen solchen Frevel verübt, dereinst auch wieder ganz dasselbe erleiden solle, was er da getan. Wenn also jemand seinen Vater ermordet habe, so müsse er ebenso auch wieder die

Gewalt seiner Kinder über sich ergehen lassen nach Ablauf bestimmter Zeiten, und wenn die Mutter, so werde er dereinst als Weib geboren werden, [E] um als solches sodann durch die von ihr geborenen Kinder das Leben einzubüßen. Denn für die Befleckung durch das Vergießen gemeinsamen Blutes gebe es keine andere Reinigung, und dies Blut wolle nicht anders abgewaschen werden, als wenn die Seele, die einen solchen Verwandtenmord begangen, ihn [\[873 St.2 A\]](#) durch das Erleiden eines entsprechenden Mordes abgebußt habe und dadurch den Zorn der ganzen Verwandtschaft besänftige und beschwichtige. Und so sollte denn wohl die Furcht vor einer solchen göttlichen Strafe jedermann bewegen sie zu vermeiden. Sollte aber jemand sich dennoch in einen solchen Abgrund des Elends stürzen, dass er sich nicht scheute die Seele von Vater, Mutter, Geschwistern oder Kindern mit Vorsatz und Überlegung ihres Leibes zu berauben, so verkündet der sterbliche Gesetzgeber ihm folgendes Gesetz. Hinsichtlich der Absage, durch welche der Täter von allem bürgerlichen Verkehre ausgeschlossen wird, und der von ihm zu stellenden Bürgen soll dasselbe gelten wie in den vorigen Fällen. Wer aber eines solchen Mordes schuldig befunden wird, an dem sollen die Diener [B] des Gerichts im Beisein der Behörde das Todesurteil vollstrecken und sodann seine Leiche nackt auf einen dazu bestimmten Scheideweg außerhalb der Stadt werfen und darauf alle obrigkeitlichen Personen im Namen des ganzen Staates jede einen Stein herbeibringen und ihn derselben auf den Kopf werfen und so den ganzen Staat von der Blutschuld reinigen, und darüber hinaus gebietet das Gesetz sie an die Landesgrenze bringen, über dieselbe hinauswerfen und so unbestattet dort liegen zu lassen.

Was soll nun aber der erleiden, welcher den nächsten aller Verwandten und den, welcher für den liebsten und teuersten gilt, umgebracht hat? Ich meine den, welcher [C] sich selbst entleibte und sein ihm vom Schicksal bestimmtes Lebenslos gewalttätig sich selber hinwegnahm, wenn er doch weder dadurch, dass der Staat ihm dies als Strafe auferlegte, noch durch einen schmerzvollen und rettungslosen Zustand, in den er geraten war, oder durch eine unvertilgbare Schande, die ihm das Leben verleidete, hierzu genötigt oder getrieben war, sondern lediglich aus eines unmännlichen Sinnes Schlaffheit und Feigheit sich selbst mit Unrecht eine solche Strafe auferlegte? Der Gott allein weiß welche Bräuche zum Zwecke der Reinigung und Bestattung eines solchen Selbstmörders anzuwenden sind, und es müssen daher die nächsten Anverwandten desselben hierüber die Gesetze und deren Ausleger [D] befragen und dann nach dem ihnen Anbefohlenen verfahren. Die Gräber derer, welche auf diese Weise ums Leben gekommen sind, sollen an einsamen Orten liegen, wo sonst niemand beerdigt wird, und zwar an den Grenzen der zwölf Landesteile, an namenlosen und unbebauten Plätzen, und keine Säule oder Inschrift soll ihre Grabstätten bezeichnen, so sollen sie ruhm- und ehrlos bestattet sein.

Wenn aber Zugvieh oder ein anders Tier jemanden umgebracht hat, es sei denn, dass es in einem der öffentlichen Wettkämpfe geschah, so sollen die Verwandten auch hier auf Mord klagen, aber die Landaufseher die Entscheidung haben, [E] und zwar diejenigen und so viele von ihnen als der klagende Verwandte damit beauftragen will, und wenn sie das Tier schuldig befinden, so sollen sie es töten und über die Landesgrenze schaffen lassen. Und hat irgendetwas Lebloses einen Menschen des Lebens beraubt, außer einem Blitz oder ein ähnliches Geschöß eines Gottes, also wenn irgend ein anderer Gegenstand ihn getötet hat, mag er nun darauf getreten oder daran gestoßen haben oder umgekehrt jenes auf ihn gefallen sein, so soll der Anverwandte [\[874 St.2 A\]](#) den nächsten Nachbar als Richter einsetzen, um vor ihm sowohl sich selbst als die ganze Verwandtschaft von der Blutschuld zu reinigen, jener leblose Gegenstand aber, den nach dem Ausspruche dieses Richters die Schuld trifft, soll ebenso wie in gleichem Falle das Tier außer Landes geschafft werden.

Sollte endlich jemand ermordet gefunden werden und der Mörder unbekannt sein und auch bei der sorgfältigsten Nachforschung sich nicht entdecken lassen, so soll doch dieselbe Absage wie in allen andern Fällen über ihn ausgesprochen werden, man fordere nämlich den Mörder öffentlich auf vor Gericht zu erscheinen, und nachdem sich das Gericht versammelt hat, lasse man es durch den Herold auf dem Markte ausrufen, dass derjenige, welcher denjenigen umgebracht habe, da er [B] des Mordes schuldig befunden worden sei, sich nicht unterstehen solle die Heiligtümer des

Landes und überhaupt das ganze Land in welchem der Ermordete wohnte, zu betreten, widrigenfalls er, wenn er entdeckt und erkannt würde, seine Hinrichtung zu gewärtigen habe und dass nach derselben sein Leichnam über die Grenze geworfen und unbeerdigt liegen bleiben werde.

Dies sei denn die eine Seite der Gesetzgebung über Mord und Totschlag, welche bei uns Rechtskraft erhalten soll, wir haben aber noch eine andere zu betrachten, nämlich wen man und unter welchen Umständen man töten darf, ohne strafbar zu sein, und hierüber soll denn folgendes gelten. Wenn jemand bei Nacht einen Dieb, der sich in sein Haus eingeschlichen hat, um ihn zu bestehlen, ertappt, so soll er ihn töten dürfen, ohne dadurch Blutschuld auf sich zu laden, und ebenso einen Räuber bei Notwehr. Ferner, wer einer freien Frau oder Jungfrau [C] oder einem freien Knaben Gewalt antut zur Befriedigung seiner Wollust, soll sowohl von der geschändeten Person selber als auch von deren Vater, Brüdern oder Söhnen ungestraft ums Leben gebracht werden dürfen, und ebenso soll ein Ehegatte welcher denjenigen erschlägt, den er über der Tat seinem Weibe Gewalt anzutun ertappt, rein vor dem Gesetze dastehen. Es soll ein Gleiches gelten wenn jemand bei der Verteidigung seines Vaters oder seiner Mutter oder Kinder oder Brüder oder der Mutter seiner Kinder vor ungerechter Gewalt den Angreifer erschlagen hat. Das sollen denn nun also unsere Gesetze sein in Betreff der Pflege und Erziehung der Seele im Leben, durch deren Genuss das Leben erst einen Wert für sie erhält, während es ohne [D] denselben nur ein Unglück für sie ist, so sie auch in Betreff der Strafen welche auf gewaltsame Tötung gesetzt sind und ebenso ist auch die Pflege und Erziehung des Leibes bereits abgehandelt worden.

Hieran schließen sich nun zunächst die Gewalttätigkeiten, welche mit oder ohne Absicht von dem Einen gegen den Andern verübt werden können, und wir müssen daher auch hier nach Kräften dieselben nach ihren Arten zu unterscheiden und für jede dieser Arten die gebührende Strafe festzustellen suchen. Dies scheint mir jetzt unsere nächste Aufgabe zu sein, und zwar wird körperliche Verletzungen, Verstümmelungen in Folge derselben doch auch wohl der Geringsten einer, die sich mit der Gesetzgebung befassen, dem Mord und Totschlag zunächst [E] an die Seite rücken. Und so ist denn auch bei ihnen ganz der gleiche Unterschied wie bei den letzteren zu machen, teils werden sie unvorsätzlich, teils aus Zorn, teils aus Furcht, teils mit vorbedachter Überlegung und Absicht zugefügt. Gemeinsam für alle diese Fälle nun ist folgende Vorerinnerung zu machen. Die Menschen müssen notwendig Gesetze haben und unter Gesetzen leben, oder aber sie werden sich in nichts von den wildesten Tieren [\[875 St.2 A\]](#) unterscheiden. Der Grund hiervon aber ist der, dass kein Mensch unmittelbar von Natur weiß, was der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft von Nutzen ist, noch auch, wenn er es wirklich erkannt hat, dies auszuführen die Kraft und den Willen hat. Denn fürs erste ist es schwer sich davon zu überzeugen, dass die Staatskunst nicht den Nutzen des Einzelnen, sondern das allgemeine Wohl im Auge haben müsse, weil das Gemeinwohl den Staat zusammenhält, das Sonderinteresse aber [B] ihn zerreißt, und dass es beiden, nicht bloß dem Staate, sondern auch dem Einzelnen, besser zustattenkommt, wenn die Sorge für das Gemeinwohl als wenn das Privatinteresse voransteht. Und fürs zweite, wenn jemand auch hinreichend zu der Erkenntnis, dass es wirklich nach der Natur der Sache sich so verhalte auf dem Wege der Kunst gelangt ist, so wird er doch, sobald er zu einem unumschränkten Staatsherrscher, welcher niemandem Rechenschaft abzulegen braucht, werden sollte, schwerlich stark genug sein, diesem Grundsatz treu zu bleiben und sein ganzes Leben hindurch vor allem anderen stets das allgemeine Beste des Staates zu fördern und ihm sein eigenes Sonderinteresse hintanzustellen, sondern die Schwäche der [C] Menschennatur wird ihn stets zur Habsucht und zur Wahrnehmung seines eigenen Vorteils treiben, wird ihn ohne weitere Überlegung alles Unangenehme fliehen und jeder Lust nachjagen und diese Rücksicht höher stellen heißen als die, ob was er tun will auch das Gerechtere und Bessere ist, wird so immer größere Finsternis über sein Gemüt verbreiten und zuletzt auf ihn selbst und den ganzen Staat das äußerste Unheil häufen. Sollte daher einmal ein Mensch unter besonderer göttlicher Fügung geboren werden, welchem von Natur die Fähigkeit hat jenen Grundsatz zu erfassen, so würde es für ihn keiner ihn beherrschenden Gesetze

bedürfen. Denn kein Gesetz und keine Ordnung steht höher als die Einsicht, und es ist nicht recht, [D] dass die Vernunft die Untertanin oder Sklavin von irgendetwas sei, sondern vielmehr dass sie über alles herrsche, wenn ihr Wesen doch eben die Wahrheit und Freiheit selbst ist. So aber, denn solche Menschen gibt es nun einmal nicht oder doch höchst wenige, müssen wir uns an das Zweite halten, nämlich an Ordnung und Gesetz, die freilich nicht alle, aber doch die meisten Fälle ins Auge fassen und in Betracht ziehen. So viel habe ich bei diesem Anlass vorausschicken zu müssen geglaubt, nun aber wollen wir feststellen, welche Strafe derjenige erleiden oder welche Buße [E] er zahlen soll, welcher irgend einen anderen verwundet oder körperlich beschädigt hat. Da liegt es nun aber für einen jeden auf der Hand, dass hier für einen jeden Fall immer die Fragen in Betracht kommen, wer, welches Glied an ihm und wie und wann er verwundet worden ist, und dass hiernach tausendfach verschiedene Fälle vorkommen werden. Alle infolge dessen notwendigen Bestimmungen den Gerichten zu überlassen ist nun eben so wenig tunlich als gar keine. Denn eines müssen wir schon jedesmal ihnen zu beurteilen überlassen, ob einer von jenen verschiedenen Fällen und welcher eingetreten ist oder nicht, es ist aber auch nicht wohl ausführbar in Betreff der Buße oder Strafe welche in jedem derselben dem Schuldigen zuzuerkennen ist, ihrem Ermessen gar nichts zu überlassen, so dass der Gesetzgeber selbst [\[876 St.2 A\]](#) über alle möglichen großen und kleinen Misshandlungen in dieser Hinsicht die nötigen Bestimmungen treffen sollte.

KLEINIAS: Was wird da also noch übrig bleiben?

DER ATHENER: Dass in gewissen Fällen die Bestimmung des Strafmaßes den Gerichten überlassen bleiben muß, in andern aber nicht, sondern vom Gesetzgeber selbst anzuordnen ist.

KLEINIAS: Und in welchen soll sie denn gesetzlich vorgeschrieben werden und in welchen dagegen dem Ermessen der Gerichte überlassen bleiben?

DER ATHENER: Darauf wäre wohl am richtigsten folgendes zu erwidern. Wo in einem Staate die Gerichte feig [B] und lautlos in geheimer Abstimmung entscheiden und doch zugleich dabei, was noch schlimmer ist, sich während der Verhandlung keineswegs lautlos verhalten, sondern einen Lärm machen wie die Zuschauer im Theater, indem sie den Reden beider Parteien wechselweise bald Beifall klatschen bald sie auszischn, woraus denn nichts anderes als schweres Unheil für den ganzen Staat entstehen kann, da ist es denn wahrlich keine Freude für den, der sich in die Notwendigkeit versetzt sehen sollte hier Gesetze zu geben, doch wird er alsdann, wenn er doch eben nicht umhin kann diese Aufgabe zu übernehmen, [C] in möglichst wenigen Fällen den Gerichten die Bestimmung des Strafmaßes überlassen, in bei weitem den meisten dagegen dasselbe selber feststellen. So wird er es also unter einer schlechten Staatsverfassung machen, wo dagegen in einem Staate die Gerichtshöfe wohl bestellt sind, indem die, welche Recht sprechen sollen eine gute Zucht und Bildung genossen und sich einer sorgfältigen Prüfung unterziehen müssen, da ist es ganz recht und billig und wohlgetan in vielen Fällen den Richtern die Entscheidung über das Maß der den Verurteilten aufzulegenden Strafe oder Buße anheimzugeben, und daher kann es denn auch niemand missbilligen, wenn wir unsererseits unseren Richtern für die hauptsächlichsten und meisten Fälle, [D] in welchen auch schlechter erzogene Richter wohl im Stande sein werden einzusehen und abzumessen wie groß die zu leidende Strafe oder zu leistende Buße sein müsse um der Größe des Verbrechens oder Vergehens zu entsprechen, keine Vorschriften machen, denn da wir eben glauben dass die Richter, welche nach unseren Strafgesetzen urteilen sollen, einen nicht geringen Grad von Einsicht zur Entscheidung solcher Fragen besitzen werden, so kann es nicht auffallen wenn wir ihnen dieselbe in den meisten Fällen auch wirklich selber überlassen. Gleichwohl war es ganz das richtige Verfahren welches wir bereits bei unserer bisherigen Gesetzgebung einschlugen, dass wir in den Hauptzügen die Formen der Strafen angaben, damit die Richter nach ihrem Muster zu Werke gingen, [E] um die Schranken des Rechts nicht zu überschreiten, und ganz ebenso müssen wir daher auch hier verfahren. Schreiten wir also wiederum zu unseren Gesetzen und stellen in Betreff der öffentlichen Klage wegen körperlicher Verletzungen folgendes auf.

Wenn jemand nach vorbedachter Überlegung den Entschluss fasst einen Mitmenschen zu ermorden, die Ausführung dieses Vorhabens ihm aber nicht vollständig gelingt, sondern er seinen Gegner nur verwundet, so gebührt es sich nicht Erbarmen gegen ihn auszuüben und [\[877 St.2 A\]](#) gelinder gegen ihn als wie gegen einen Mörder zu verfahren, sondern es soll die Anklage wegen Mordes gegen ihn erhoben werden dürfen, auszunehmen sind dabei alle diejenigen Fälle in welchen das Gesetz die Tötung eines Menschen zulässt. Aus Ehrfurcht jedoch vor dem Schicksal, welches ihm noch einigermaßen günstig war, und vor dem Dämon, welcher sich seiner und des Verwundeten erbarmte und sich für beide ins Mittel legte, indem er den einen vor einer tödlichen Wunde und den anderen vor einem fluchbeladenen Unheil bewahrte, um diesem Dämon sich dankbar zu erweisen und seinem Willen nicht entgegenzuhandeln, soll man dem Urheber der Verwundung zwar das Leben schenken, aber ihn doch [B] auf Lebenszeit in einen Nachbarstaat verbannen, jedoch dabei im Besitze seines ganzen Vermögens lassen, nur dass er den etwaigen Schaden, welchen er dem Verwundeten zugefügt hat, demselben ersetzen soll nach der Abschätzung desselben durch dasselbe Gericht welches das Urteil über ihn gesprochen hat. Und zwar soll dies dasselbe sein, welches über den Mord zu entscheiden gehabt haben würde, wenn jener infolge des empfangenen Schläges gestorben wäre. Nur wenn ein Sohn in gleicher Weise vorsätzlich Vater oder Mutter oder ein Diener seinen Herrn verwundet hat, soll Todesstrafe erfolgen, und ebenso wenn ein Bruder eines solchen Verbrechens gegen seinen Bruder oder seine Schwester oder eine Schwester gegen eine andere oder ihren Bruder schuldig befunden wird, wenn dagegen eine Frau gegen ihren Mann oder ein Mann gegen seine Frau, so soll hier nur auf lebenslängliche [C] Landesverweisung erkannt werden, aber der Genuss ihres Vermögens soll in einem solchen Falle den Schuldigen nicht verbleiben, sondern es sollen, falls sie noch minderjährige Söhne oder Töchter haben, dieselben als verwaist betrachtet und daher zur Verwaltung ihres Besitztums und zur Obhut über sie Vormünder bestellt werden, und falls diese Kinder schon erwachsen sind, so soll sofort ihnen selbst die Ausübung der Eigentumsrechte über das Vermögen ihres verbannten Vaters oder ihrer verbannten Mutter zugesprochen werden ohne die Verpflichtung dieselben zu ernähren. Falls endlich eine kinderlose Person sich in ein solches Verderben gestürzt hat, so sollen ihre Verwandten von väterlicher und mütterlicher Seite bis auf die Geschwisterenkel hinab männlichen und weiblichen Geschlechts eine Zusammenkunft halten und in derselben mit Zuziehung der Gesetzverweser und Priester beratschlagen, wen sie dem Staate zum Erben für dies Haus aus der Zahl der [D] fünftausendundvierzig bestellen wollen. Und zwar sollen sie sich dabei von dem Grundsatz leiten lassen, dass keines dieser Häuser so sehr des Besitzers und seiner ganzen Verwandtschaft Eigentum sei als wie es dem Staate nicht bloß als öffentliches Gut, sondern auch, so zu sagen, als Privatbesitz gehöre, und dass nun doch der letztere dafür sorgen müsse diesen seinen Besitz möglichst rein und unbefleckt, so dass der Segen der Götter auf ihm ruhe, zu erhalten, wenn daher eines dieser Häuser von Unglück und Ruchlosigkeit zugleich heimgesucht werde, indem der Besitzer einmal unverheiratet blieb oder doch in unfruchtbarer Ehe lebte und so keine Kinder in demselben zurückließ und fürs andere [E] sich eines vorsätzlichen Mordes oder eines andern Verbrechens gegen die Götter oder seine Mitbürger, auf welche das Gesetz ausdrücklich Verbannung oder Todesstrafe gesetzt hat, schuldig machte und dafür nun mit dem Tode oder mit ewiger Verbannung büßt, dann müsse das Gesetz gebieten, dass zuerst dieses Haus gereinigt und durch Sühnopfer neu geweiht werde, und dass sodann, wie angegeben, die Verwandten [\[878 St.2 A\]](#) mit den Gesetzverwesern eine Zusammenkunft hielten, um sich darüber abzustimmen, welches Geschlecht wohl am meisten im Rufe der Tugend stehe und am meisten durch den Segen männlicher Nachkommenschaft beglückt sei, und um dann einen der Söhne desselben, der guten Vorbedeutung wegen, dem Vater des Hingerichteten oder Verbannten und den Ahnherrn ihres Geschlechts als Sohn und Sprössling zuzuführen und als solchen zu benennen und die Götter darum anzuflehen, dass er ihnen ein glücklicherer Hausvater und Hausherr und Pfleger der Heiligtümer des Geschlechts werden möge als sein Vater. Nachdem sie so die Götter für ihn angefleht haben, werde er dann zum rechtmäßigen Erben eingesetzt, der Missetäter aber [B]

bleibe namen- und kinderlos und ohne Teil am Lande, nachdem er einmal sich in ein solches Unheil gestürzt hat.

Nicht immer aber, wie es scheint, berühren die Grenzen der Dinge einander unmittelbar, sondern oft liegt zwischen zwei Dingen gleichsam ein Zwischenraum, und das in ihm Befindliche gibt, weil es zwischen den Grenzen beider liegt und sich daher mit beiden berührt, ein Mittelding zwischen ihnen ab. Und so erklären wir denn auch für ein solches zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Verbrechen diejenigen, welche im Zorne verübt werden, und verfahren dem entsprechend auch bei denen, um welche es sich jetzt handelt. Wenn also jemand schuldig befunden wird einen anderen im Zorne verwundet zu haben, so soll er, falls die Verletzung sich als heilbar erweist, die ihm für sein Vermögen aus ihr erwachsenden Nachteile doppelt, falls aber ein [C] unheilbarer Schaden aus ihr entsteht, vierfach, und wenn zwar dies nicht der Fall ist, aber sie doch eine beträchtliche und schmachvolle Entstellung am Leibe des Verwundeten zurücklässt, dreifach ersetzen. Hat aber jemand einem anderen eine so schwere Körperverletzung zugefügt, dass nicht bloß der Verwundete, sondern auch der Staat darunter leidet, indem er jenen außer Stand setzte das Vaterland gegen den Feind zu verteidigen, so soll er nicht bloß ihm Buße zahlen, sondern auch dem Staate Ersatz für den demselben zugefügten Schaden leisten. Er soll dann nämlich nicht bloß für seine eigene Person Kriegsdienste tun, sondern auch für den, welchen er dazu unfähig gemacht hat, [D] und soll statt seiner in den Schlachtreihen fechten, oder aber es soll ihn, wenn er sich dem entzieht, jeder wer will wegen Entziehung vom Kriegsdienst verklagen dürfen. Ob aber der zugefügte Leibschaden von der Art sei, dass er eine doppelte oder dreifache oder vierfache Entschädigung erfordert, sollen die Richter bestimmen welche das Urteil fällen. Wenn aber ein Bruder dem andern im Zorne eine körperliche Verletzung beigebracht hat, so sollen die Geschlechtsgenossen und Verwandten von väterlicher wie von mütterlicher Seite bis zum sechsten Grade männlichen und weiblichen Geschlechts zusammenkommen, über ihn Gericht halten und die Abschätzung der Strafe nach dem Rechte der Natur seinen Eltern überlassen, falls jedoch das geziemende Maß derselbe zweifelhaft bleibt, so soll den männlichen Verwandten die Abschätzung zustehen, und wenn auch diese nicht mit derselben fertig werden können, [E] so soll sie schließlich den Gesetzverwesern übertragen werden. Über Kinder, welche sich in derselben Weise gegen ihre Eltern vergangen haben sollen alle diejenigen zu richten verpflichtet sein, welche über sechzig Jahre alt sind und leibliche und nicht bloß angenommene Kinder besitzen, und sind sie jener Missetat von diesen Richtern für schuldig erklärt worden, so sollen dieselben bestimmen, ob sie sterben oder eine andere noch größere oder mindestens nicht viel geringere Strafe erleiden sollen, nur soll unter diesen Richtern keiner von den Anverwandten des Angeschuldigten sein, [\[879 St.2 A\]](#) wenn er auch das gesetzlich dazu erforderliche Alter hat. Wenn ein Bediensteter einen Freien im Zorn verwundet hat, so soll der Besitzer desselben ihn dem Verwundeten ausliefern, um mit ihm zu machen was er will, oder aber, wenn er ihn nicht ausliefert, selber den Schaden zu vergüten haben. Weigert er sich jedoch aus dem Grunde, dass die ganze Sache eine zwischen dem Diener und dem Verwundeten verabredete List sei, so mag es zur rechtlichen Entscheidung kommen, und verliert er dann den Prozess, so soll er den Schaden dreifach ersetzen, gewinnt er ihn aber, so soll ihm wider seinen Gegner, der eine solche betrügerische Verabredung mit seinem Diener getroffen hat, die Anklage auf Raub eines Bediensteten zustehen. Wer aber einen anderen unvorsätzlich verwundet hat soll den Schaden bloß einfach [B] ersetzen, denn dem Zufall kann kein Gesetzgeber gebieten. Richter in einer solchen Sache aber sollen diejenigen sein, welchen wir so eben dies Amt in Sachen der Verwundung von Eltern durch ihre Kinder übertragen haben, und sie sollen auch den Schaden abschätzen.

Außer den Körperverletzungen, die wir nun hiermit abgetan haben, gehören zu den Gewalttätigkeiten auch noch die tätlichen Beleidigungen jeder Art. In Bezug hierauf nun muß bei Männern und Weibern, bei Erwachsenen und Kindern die Überzeugung herrschen, dass das Alter weit mehr als die Jugend von den Göttern, so wie von allen Menschen, denen ihre Heil und ihre Wohlfahrt am Herzen liegt, geehrt werde, und dass es daher eine Schmach [C] und den Göttern ein Gräueltum ist, wenn in irgend einem Staate einem Älteren von einem Jüngeren eine

tätliche Beleidigung widerfährt, und dagegen jedem Jünglinge geziemt, wenn er von einem Greise geschlagen wird, den Zorn desselben geduldig zu ertragen, um sich selber so für sein Alter dieselbe Ehre zu bereiten. Wir machen es demnach zum Gesetze: ein jeder soll in unserem Staate gegen den, welcher älter als er ist, in Wort und Tat Ehrerbietung beweisen und jede Person, es sei Mann oder Weib, welche zwanzig Jahre mehr als er selber zählt, ganz so ansehen als wäre sie sein Vater oder seine Mutter und sie ganz dem entsprechend mit Scheu behandeln, und soll sich wohl hüten sich an irgend einer Person zu vergreifen, welche ihrem Alter nach ihn hätte erzeugen oder gebären können, um nicht die Götter zu beleidigen, welche die Zeugung schirmen, auch wenn diese Person ein Fremder ist und gleichviel ob derselbe schon lange im Staate ansässig ist oder [D] erst kürzlich denselben betreten hat. Auch einen solchen also soll er sich nicht unterstehen, weder angriffsweise noch zur Verteidigung, mit Schlägen zu züchtigen. Vielmehr, wenn er meint, dass ein solcher ihn aus Übermut und Frechheit geschlagen habe und daher dafür bestraft zu werden verdiene, so enthalte er sich doch ihm die Schläge zurückzugeben, sondern nehme ihn und führe ihn vor die Behörde der Stadtaufseher, auf dass er sich nicht wieder dessen erkühne einen Bürger zu schlagen. Die Stadtaufseher sollen dann die Sache auch ihrerseits in Scheu vor dem Gotte, welcher die Fremden schützt, untersuchen, und finden sie dann, dass der Fremde den Bürger ungerechter Weise geschlagen hat, ihm ebenso viele [E] Geißelhiebe erteilen lassen als er jenem Schläge gegeben hat, um keine solche Frechheit unter den Fremden aufkommen zu lassen. Finden sie aber, dass er nicht unrecht gehandelt hat, so sollen sie den Bürger, welcher ihn vor Gericht gezogen hat, mit Schelten und Drohungen zurechtweisen und dann beide entlassen. Wenn aber jemand von einem Altersgenossen oder ein etwas Älterer, der aber keine Kinder hat, [\[880 St.2 A\]](#) von einem etwas Jüngeren geschlagen wird, und beide noch jung sind, so mag er sich wehren, aber nur mit seinen natürlichen Waffen, den bloßen Händen. Lässt sich dagegen einer, der über vierzig Jahre ist, in ein Handgemenge mit einem anderen ein, mag er nun der angreifende Teil sein oder sich bloß verteidigen, so soll er für einen rohen, niedrigen und pöbelhaften Menschen angesehen werden und diesen Schimpf als eine gebührende Strafe hinnehmen. Wer nun durch diese Warnungen sich willig leiten lässt mag das Lob eines gehorsamen Bürgers ernten, wer aber ihnen kein Gehör gibt und um diese Erklärung sich nicht kümmert, der muß bereit sein folgendes Gesetz entgegenzunehmen. [B] Wenn jemand einen schlägt, welcher zwanzig Jahre oder noch älter als er selber ist, so soll zunächst jeder, welcher dazukommt, falls er weder gleichen Alters mit einem der Streitenden noch auch jünger ist, sie auseinander bringen, widrigenfalls ihn das Gesetz für einen schlechten Bürger erklärt, ist er aber gleichen Alters mit dem Geschlagenen oder jünger als derselbe, so soll er die diesem zugefügte Beleidigung nicht dulden, sondern ihm wie einem Bruder oder Vater oder noch höheren Ahnen beistehen. Außerdem soll der, welcher sich erkühnte einen Älteren zu schlagen, von diesem wegen tätlicher Beleidigung belangt werden dürfen und, wenn er schuldig befunden wird, nicht weniger als ein Jahr lang ins Gefängnis geworfen werden, und wenn die Richter eine noch längere Zeit für angemessen halten, so sollen sie das Recht haben auch auf eine solche zu erkennen. Wenn aber ein Fremder oder ein Beisasse es ist, welcher einen zwanzig oder über zwanzig Jahre älteren Freien [C] schlägt, so soll seitens der von den Hinzukommenden zu leistenden Hilfe dieselbe Bestimmung mit derselben Gesetzeskraft gelten, und wer ferner in einer solchen Sache verurteilt wird, der soll, wenn er ein nicht im Lande ansässiger Fremdling ist, dieselbe Gefängnisstrafe, aber auf zwei Jahre erleiden, falls er dagegen ein Beisasse ist und doch den Landesgesetzen nicht gehorcht hat, drei Jahre lang im Gefängnis gehalten werden, falls das Gericht ihm nicht eine noch längere Strafzeit bestimmt. Aber auch jeder, der in allen solchen Fällen hinzukam und nicht Hilfe leistete, soll bestraft werden, und zwar, wenn er zur höchsten Schatzungsklasse gehört, mit einer Geldstrafe von einer Mine, wenn zur zweiten, von fünfzig, zur dritten von dreißig, zur vierten von zwanzig Drachmen. Richter über dergleichen Händel aber sollen die Strategen, Phylarchen, Taxiarchen und Hipparchen sein.

[D] Von den Gesetzen, scheint es, wird ein Teil für die gutartigen Menschen gegeben, zu ihrer Belehrung darüber, auf welche Weise sie sich gegeneinander zu verhalten haben um in Frieden und Freundschaft beisammen zu wohnen, ein anderer Teil aber für die, welche keine Zucht

angenommen haben, von halsstarriger Art sind und sich durch nichts erweichen und davon abbringen lassen jegliche Art von Bosheit zu begehen. Diese Letzteren sind es, welche die Vorschriften, die wir jetzt geben wollen, veranlassen, denn für sie muß der Gesetzgeber notgedrungen die Gesetze aufstellen, von denen er wünscht, dass sie niemals [E] in Anwendung kommen möchten. Wer also nicht davor zurückschreckt sich an Vater oder Mutter oder an deren Eltern zu vergreifen und sie tätlich zu beleidigen und weder den Zorn der oberen Götter noch die Strafen der Unterwelt fürchtet, [\[881 St.2 A\]](#) sondern vielmehr, als ob er wüsste, was er keineswegs weiß, alles, was uns alte Sagen hierüber verkünden und allgemein von uns geglaubt wird, verachtet und sich nicht durch dasselbe abhalten lässt wider das Gesetz zu freveln, für den ist das äußerste Abschreckungsmittel vonnöten. Der Tod ist nun dieses Äußerste noch nicht, denn eher müssten es ja die Qualen sein, welche im Hades für solche Verbrechen bereitet sind, wie nicht bloß die Sage meldet, sondern es auch ganz der Wahrheit gemäß ist, allein trotzdem schrecken auch sie noch solche Gemüter nicht, denn sonst würde niemand Hand an seine Mutter zu legen und ruchloserweise seinen Vater [B] zu schlagen wagen. Daher dürfen denn die Strafen, welche solchen Verbrechern hier aufzuerlegen sind, so weit als möglich denen in der Unterwelt nicht nachstehen. Also soll das Strafgesetz gegen sie folgendermaßen lauten. Wenn sich jemand erfrecht Vater oder Mutter oder Großvater oder Großmutter zu schlagen, er wäre denn wahnsinnig, so soll fürs erste, wie in den vorigen Fällen, jeder der hinzukommt zu Hilfe eilen, und ist dies ein Fremder, so soll er, wenn er Beisasse ist, falls er zu Hilfe kommt, einen Ehrenplatz [C] beim Zuschauen der Kampfspiele erhalten, falls er es aber unterließ, für immer aus dem Lande verbannt werden, wenn er dagegen nicht im Lande ansässig ist, so soll er im ersteren Falle eine Belobung und im letzteren einen Tadel erhalten, ist dies ferner ein Bediensteter, so soll er im ersteren in Freiheit gesetzt werden und im letzteren hundert Geißelhiebe erhalten, und zwar, wenn sich die Sache auf dem Markte zugetragen hat, auf Anordnung der Marktaufseher, wenn aber anderswo in der Stadt, so soll ihn derjenige von den Stadtaufsehern welcher anwesend ist, und wenn endlich auf dem Lande, so die Behörde der Landaufseher züchtigen lassen, ist es dagegen ein Bürger, [D] eine Bürgerin oder ein Bürgerkind, welches hinzukommt, so sollen sie den Ruchlosen abwehren, indem sie mit diesem Namen ihn anrufen, und für den Fall, dass sie es unterlassen, spricht das Gesetz den Fluch des die Eltern und Blutsverwandten schirmenden Zeus über sie aus. Derjenige selber sodann, welcher einer tätlichen Beleidigung seiner Eltern schuldig befunden wird, soll für immer aus der Stadt in den übrigen Teil des Landes verbannt und von allen Heiligtümern ausgeschlossen werden, hält er sich aber nicht von denselben fern, so sollen ihn die Landaufseher mit Hieben und wie sie sonst wollen züchtigen lassen, und kommt er zurück, so soll er hingerichtet werden. Und auch jeder Freie, der irgendwo mit einem solchen Verurteilten gegessen [E] oder getrunken hätte oder sonst wie mit ihm in Verkehr getreten wäre, oder auch nur bei einem Zusammentreffen mit ihm ihn absichtlich berührt hätte, soll nicht eher wieder ein Heiligtum, noch den Markt oder auch nur überhaupt die Stadt betreten dürfen als bis er sich gereinigt hat, denn er soll wissen, dass er sich des Fluches, welcher auf dem Verbrecher lastet, teilhaft gemacht hat, und wenn er, dem Gesetze ungehorsam, dennoch Heiligtümer und Stadt zu betreten und so durch seine Gegenwart zu beflecken wagt, so soll jede obrigkeitliche Person, sobald sie dies merkt, ihn vor Gericht zu ziehen verpflichtet sein, und wenn sie es unterlässt, so soll diese eine Versäumnis bei der Rechenschaftsablegung einen Anklagepunkt von der größten Erheblichkeit gegen sie bilden.

[\[882 St.2 A\]](#) Wenn ein Bediensteter einen Freien, gleichviel ob Fremden oder Bürger, schlägt, so habe ein jeder der hinzukommt, falls er nicht die vorhin angegebene Buße nach seiner Vermögensklasse bezahlen will, dem Geschlagenen jenen zu binden und überlasse ihn dann der Gewalt dessen, den er beleidigt hat. Dieser aber nehme ihn mit sich, lege ihm Fesseln an und peitsche ihn so lange durch [B] als es ihm beliebt, nur aber so, dass er dem Herrn dadurch keinen Schaden verursache, in dessen Hände er ihn dann nach dem Gesetz wieder abzuliefern hat. Dies Gesetz aber soll folgendermaßen lauten: einen Bediensteten, welcher einen Freien geschlagen hat, es sei denn auf Befehl der Obrigkeit, soll sein Besitzer von dem Geschlagenen gefesselt wieder überliefert erhalten und ihn nicht eher aus seinen Banden befreien dürfen als bis der Bedienstete

den von ihm Geschlagenen bewogen hat seine Einwilligung hierzu zu geben. Eben dieselben Gesetzesvorschriften [C] sollen auch für die gegenseitigen tätlichen Beleidigungen zwischen Weibern und für die gelten, welche Weiber Männern und Männer Weibern zufügen.

ZEHNTE BUCH

[\[884 St.2 A*\]](#) DER ATHENER: Nach diesen Gesetzen über tätliche Beleidigungen mag folgendes als einziges gemeinsames Gesetz über Gewalttätigkeiten festgestellt werden: Niemand soll etwas von fremdem Eigentum hinwegtragen oder wegführen, noch auch etwas von den Sachen des Nachbarn gebrauchen, wenn er nicht die Erlaubnis des Besitzers dazu erhalten hat. Denn eben hieran hänge sich und hängt sich die Entstehung aller vorerwähnten Übel und wird sich stets daran hängen.

Von allen übrigen Vergehen aber sind die größten die Zuchtlosigkeiten und Beschimpfungen wie es vorkommt von jungen Leuten ausgeübt zu werden, und zwar gegen das Wichtigste dann gerichtet wenn sie gegen heilige Dinge erfolgen, und dabei wieder noch von besonderer Wichtigkeit, wenn sie die Heiligtümer des ganzen Volkes oder doch die kleineren Gemeinschaften, nämlich der einzelnen Phylen oder [\[885 St.2 A\]](#) anderer Vereinigungen dieser Art betreffen, die gegen Privatheiligtümer und Gräber sodann nehmen die zweite Stelle und den zweiten Rang ein, und die gegen Eltern die dritte, sofern ihnen jemand nämlich außer den schon erwähnten Gewalttaten noch Beschimpfungen zufügt. Die vierte Art von Beschimpfung aber tritt ein, wenn jemand unter Missachtung der Obrigkeiten irgendetwas von dem, was diesen gehört, wegnimmt oder fortträgt oder in Gebrauch nimmt, ohne dazu von ihnen die Erlaubnis erhalten zu haben. Die fünfte wird die Kränkung der bürgerlichen Ehre eines jeden Bürgers sein, durch welche er genötigt wird den Schutz des Rechtes anzurufen. Für jede [B] dieser Arten muß nun ein gemeinsames Gesetz gegeben werden.

Wie nun zunächst der Tempelraub, mag er mit Gewalt oder heimlich vor sich gehen, zu bestrafen sei, ist bereits in kurzem besprochen worden, für alle Beschimpfungen aber, welche jemand in Wort oder Tat den Göttern antut, ist nach vorausgeschickter ermahrender Einleitung die Strafe nunmehr festzusetzen. Diese Einleitung nun sei folgende.

Kein Mensch, welcher den Gesetzen gemäß an das Dasein von Göttern glaubt, wird je absichtlich eine gottlose Tat verüben noch ein gesetzwidriges Wort reden, vielmehr nur, [C] wenn einer von den folgenden drei Fällen eintritt, dass man entweder das eben Genannte nicht glaubt, oder zweitens zwar wohl dass es Götter gebe, aber nicht, dass sie sich um die Menschen kümmern, oder drittens, dass sie durch Opfer und Gebet leicht sich lenken und gewinnen ließen.

KLEINIAS: Was werden wir denn also mit solchen Leuten machen oder wie zu ihnen sprechen?

DER ATHENER: Mein Bester, wir wollen erst hören, was sie mit verächtlicher Miene und mit Spott, wie ich ahne, zu uns sagen werden.

KLEINIAS: Nun was?

DER ATHENER: Vermutlich werden sie uns folgende Spottrede halten: „Ihr fremden Leute aus Athen, Lakedämon und Knossos, [D] ihr habt ganz recht. Ein Teil von uns ist in der Tat der Ansicht, es gebe schlechterdings überhaupt keine Götter, ein anderer aber, solche wie ihr sie da beschreibt. Wir halten es daher für billig, gleichwie ihr es hinsichtlich der Gesetze dafür hieltet dass, bevor ihr harte Drohungen gegen uns feststellt, ihr uns erst durch genügende Beweise zu überzeugen und zu belehren sucht, es gebe wirklich Götter und sie seien vollkommener als dass

sie sich durch irgendwelche Geschenke bestechen und von der Gerechtigkeit abwenden lassen könnten. Denn jetzt, da wir das Letztere und anderes der Art von den Dichtern, Rednern, Sehern und Priestern, die gerade für die besten gelten, [E] und unzähligen anderen verkünden hören, werden die meisten von uns nicht dazu gebracht kein Unrecht zu begehen, sondern vielmehr nur zu dem Versuche die Strafe für das begangene abzuwenden. Von Gesetzgebern daher, die sich für nicht roh, sondern gemäßigt ausgeben, dürfen wir verlangen, dass sie zuerst das Mittel der Überzeugung gegen uns anzuwenden versuchen, indem ihr uns über das Dasein der Götter, wenn auch nicht viel Besseres und Wahreres als die andern, so doch wenigstens solche, die der Wahrheit wenigstens einigermaßen näherkommen, und vielleicht möchten wir dann euch folgen. Versucht also, wenn wir eine billige Forderung tun, uns das vorzutragen wozu wir euch auffordern.“

KLEINIAS: Dünkt es dich, Freund, denn nicht ein Leichtes zu sein, die Wahrheit des Satzes, es gebe Götter, zu erhärten?

[\[886 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Aber wie?

KLEINIAS: Beweisen es denn nicht vor allem die Erde und die Sonne und die gesamten Gestirne und ferner diese schöne Anordnung der Jahreszeiten und Monats- und Jahresteilung und endlich der Umstand, dass alle Griechen und Nichtgriechen an Götter glauben?

DER ATHENER: O ich fürchte, mein Teurer, dass bei solcherlei Gründen die Schlechten, ich will freilich nicht sagen, dass ich das scheue, euch mit Verachtung anblicken möchten. Denn ihr wisst da eben nicht den wahren Grund ihrer abweichenden Ansicht und wähnt, dass nur durch einen zügellosen Hang zu [B] Lüsten und Begierden ihre Gemüter zu einem gottlosen Leben hingetrieben werden.

KLEINIAS: Nun, und was könnte es noch außerdem für eine Ursache geben?

DER ATHENER: Etwas was ihr als etwas ganz außer eurem Gesichtskreise Liegendes nicht wissen, sondern ganz damit unbekannt sein werdet.

KLEINIAS: Nun, und was wäre denn dieses?

DER ATHENER: Eine schön geredete schwere Unwissenheit, die ihnen aber als die größte Weisheit vorkommt.

KLEINIAS: Wie sagst du?

DER ATHENER: Bei uns werden gewisse Schriften viel gelesen, welche bei euch wegen der Vortrefflichkeit eurer Staatsordnung, wie ich für meinen Teil einsehe, ganz außer Gebrauch sind und die, teils in Versen, teils in Prosa abgefasst, [C] über die Götter berichten. Und zwar erzählen uns die ältesten derselben, wie zuerst der Himmel und sodann alles andere in seiner Urgestalt entstand, und dann ferner nicht weit von ihrem Anfang beschreiben sie die Entstehung der Götter und den Verkehr den diese miteinander pflegen. Ob nun diese Erzählungen in anderer Rücksicht für ihre Leser von Nutzen sind oder nicht, darüber lässt sich ihres hohen Alters wegen nicht gut ein absprechendes Urteil fällen, aber in Rücksicht der Hochachtung und Ehrerbietung, die man dem Älteren schuldig ist, möchte ich für meinen Teil sie nicht loben und behaupten, dass sie in dieser Hinsicht nützliche und in jedem Betracht richtige Lehren [D] gegeben hätten. Diese alten Werke setze ich daher ganz beiseite und lasse sie ruhen und jeden darüber urteilen wie es Gott gefällt. Aber die Schriften der jüngeren Weisen soll mein Tadel treffen, insoweit sie Schuld des in Rede stehenden Übels sind. Sie sind es aber wirklich, indem sie bewirken, dass, wenn ich und du, zum Beweise dafür, dass es Götter gibt, eben das, was du vorhin nanntest, Sonne, Mond, Sterne und Erde anführen, als welche eben selbst Götter und göttlichen Wesens seien, andere, die jenen Weisen glauben, uns erwidern, jene Dinge seien ja nichts als Erde und Steine und könnten sich daher unmöglich um die menschlichen Angelegenheiten kümmern, und diese Meinung dann mit Reden unterstreichen werden, welche ihr einen [E] hübschen Schein von Wahrheit geben.

KLEINIAS: Das ist freilich ein schwerwiegender Einwurf den du da vorführst, auch wenn es nur ein Einziger wäre der ihn vorbringt, nun aber wenn Ihrer gar viele sind, so dürfte dies in noch höherem Grade der Fall sein.

DER ATHENER: Wie nun also? Was sollen wir jetzt sagen oder tun? Sollen wir uns verteidigen, als hätte uns einer vor gottlosen Menschen, die eben selbst nur unserer Gesetzgebung wie ein Angeklagter der Anklage zu entinnen suchen, indem sie uns erklären, wir täten großes Unrecht, dass wir bei derselben so verführen [\[887 St.2 A\]](#) als gäbe es Götter? Oder sollen wir diese Sache auf sich beruhen lassen und in unserer Gesetzgebung fortfahren, damit uns nicht hier die Einführung länger werde als das Gesetz selber? Denn nicht wenig würden wir unsere Rede ausdehnen müssen, wenn wir denen, welche gottlos zu sein begehren, teils hinlänglichen Aufschluss über das worüber sie ihn verlangen geben, teils sie in Furcht versetzen und ihnen Abscheu einflößen vor demjenigen, was sich zu fürchten und zu verabscheuen ziemt, und dann erst zur Gesetzgebung schreiten wollen.

KLEINIAS: Aber, lieber Freund, wir haben uns doch schon oft genug für diese kurze Zeit eben dahin erklärt, dass in dieser unserer Unterredung die Kürze durchaus keinen Vorzug vor der Weitläufigkeit haben dürfe. Denn wir haben ja, wie man wohl zu sagen pflegt, keinen Treiber hinter uns, und so wäre es denn belachenswert [B] und verächtlich wenn wir uns als Leute zeigen wollten die das Kürzere dem Besseren vorziehen. Es ist aber nicht wenig daran gelegen, dass unsere Behauptungen, es gäbe Götter und sie seien gut und achteten die Gerechtigkeit weit höher als die Menschen, möglichst wahrscheinlich gemacht werden. Denn eine schönere und bessere Einführung könnten wir unseren sämtlichen Gesetzen nicht geben. Wir wollen uns also durch nichts abschrecken und durch nichts drängen lassen, sondern alle Kraft, die wir haben, unverkürzt auf den Beweis dieser Sätze verwenden und die Sache möglichst erschöpfend abtun.

DER ATHENER: [C] So ernsten Eifer wie sie zeigen, kommen deine Worte mir wie eine Aufforderung zum Gebete vor, dass unser Vorhaben auch von einem glücklichen Erfolge gesegnet werden möge, jedenfalls darf ich nicht länger zaudern ans Werk zu gehen. Wohlan denn, sage mir, wie soll jemand, ohne in Eifer zu geraten, darüber zu sprechen imstande sein ob es überhaupt Götter gibt oder nicht. Muß man nicht notwendig Hass und Entrüstung gegen Leute fühlen, welche je zu dieser Erörterung Anlass gegeben haben und ihn auch uns jetzt geben, Leute die den Sagen nicht glauben die sie schon in zartester Kindheit und noch an der Mutterbrust von Wärterinnen und Müttern hörten [D] und deren Zauber ebenso sehr ihre Unterhaltung wie ihre ernste Belehrung ausmachte, indem dieselben den Inhalt der Gebete, die sie bei den Opfern hörten, und der Zeremonien bilden mit denen sie dieselben begleiten sahen, das anziehendste Schauspiel welches nur ein junges Gemüt erblicken und vortragen hören kann, und indem sie mitten in dem feierlichen und inbrünstigen Ernste der Opfernden auch ihre eigenen Eltern wahrnehmen, wie sie mit innigster Andacht und der festesten Überzeugung von dem Dasein der Götter dieselben mit Gebet und Flehen für sich und ihre Kinder angehen, indem sie endlich Griechen und Nichtgriechen beim Aufgange der Sonne und des Mondes und beim Niedergange derselben in den verschiedenartigsten Lebenslagen, im Glück wie im Unglück, sich zu Boden werfen sehen und die Götter anrufen hören, nicht als gäbe es solche gar nicht, sondern [E] in der festesten Zuversicht von ihrem Dasein und ohne den geringsten Argwohn gegen dasselbe. Woher soll einer die Sanftmut nehmen um alle solche Leute, die sich mit Verachtung dies alles aus dem Sinne geschlagen haben und uns jetzt, ohne im mindesten einen vernünftigen Grund dazu zu haben, [\[888 St.2 A\]](#) wie jeder irgend Verständige urteilen muß, nötigen ihnen erst den Beweis zu geben, welchen wir nunmehr führen wollen, mit Milde zurechtzuweisen und darüber zu belehren, dass es wirklich Götter gibt! Gleichwohl müssen wir es versuchen. Denn es dürfen nicht beide Teile hier rasend vor Leidenschaft sein, jene vor unersättlicher Genussucht und wir vor Entrüstung über sie. Und so mag denn folgende leidenschaftslose Vorerinnerung an die Leute ergehen, deren Gemüt so verderbt ist, und wir wollen allen Zorn unterdrücken und in aller Sanftmut, als ob ein Einzelner von ihnen vor uns stände, ihn folgendermaßen anreden: „Mein Sohn, du bist noch jung, und der Fortschritt der Zeit wird dich lehren über viele Dinge ganz anders, ja gerade entgegengesetzt zu denken wie jetzt. Warte also doch so lange, [B] bevor du

über die allerwichtigsten aburteilst. Denn das Wichtigste ist gerade das, was du jetzt für nichts achtest, nämlich eine richtige Vorstellung vom Göttlichen, weil ihr Besitz die Glückseligkeit und ihr Mangel das Elend hervorbringt. Ich bin nun sicher, dass ich nicht werde als Lügner befunden werden, wenn ich dich in dieser Sache zunächst auf einen wichtigen Umstand aufmerksam mache, nämlich folgenden. Nicht du und deine Freunde sind die Ersten und Einzigen welche die Meinung, dass es keine Götter gebe, hegten, sondern es gibt stets mehr oder weniger Leute die mit dieser Krankheit behaftet sind. Das jedoch kann ich, der ich mit vielen derselben verkehrt habe, dir versichern, dass keiner, der in seiner Jugend die Ansicht fasste, es gebe keine Götter, [C] je bis in sein Greisenalter bei dieser Denkweise verharret hat. Die beiden anderen Meinungen aber bleiben allerdings, wenn auch nicht bei vielen, so doch bei manchen, dass es zwar Götter gebe, dass aber diese entweder sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten bekümmerten, oder aber, dass sie zwar auch dies täten, aber durch Gebet und Opfer leicht zu begütigen seien. Wenn du also mir folgen willst, so wartest du es ab, bis du dir erst ein zuverlässiges Urteil über diese Fragen gebildet hast, und denkst zu diesem Zwecke erst darüber nach ob die Sache sich so oder anders verhalte, und ziehst auch andere und vor allem [D] den Gesetzgeber darüber zu Rate. Inzwischen aber erfreue dich nicht wider die Götter zu freveln. Denn der, welcher dir Gesetze gibt, muß versuchen dich jetzt und weiterhin zu belehren wie es mit eben diesen Dingen steht.“

KLEINIAS: Ganz vortrefflich, lieber Freund, ist so weit alles, was du da sagst.

DER ATHENER: Freilich, lieber Megillos und Kleinias, aber wir sind da ganz unversehens auf eine wunderliche Behauptung geraten.

KLEINIAS: Auf was für eine meinst du denn?

[E] DER ATHENER: Die, welche von vielen für die Allerweiseste gehalten wird.

KLEINIAS: Erkläre dich deutlicher.

DER ATHENER: Es behaupten gewisse Leute dass alle Dinge, welche es gibt und gegeben hat und geben wird, entweder von Natur, oder aber durch Zufall oder durch Kunst entstehen.

KLEINIAS: Und haben sie darin nicht recht?

DER ATHENER: Nun, es ist ja wahrscheinlich, dass weise Männer recht haben, indessen wollen wir sie doch erst ein wenig weiter auf ihrem Wege begleiten und [\[889 St.2 A\]](#) uns darüber unterrichten, was sie sich denn bei dieser ihrer Grundansicht denken.

KLEINIAS: Versteht sich.

DER ATHENER: Es sei klar, sagen sie, dass die größten und schönsten Werke der Natur und dem Zufall ihren Ursprung verdanken und nur die unbedeutenderen der Kunst, welche ja die Elemente ihres Schaffens bereits fertig aus den Händen der Natur empfangen und nur nehmen was diese bereits Großes hervorgebracht, um daraus alle jene geringeren Werke zu bilden und zu formen, die wir ja eben Kunstwerke zu nennen pflegen.

KLEINIAS: Erkläre dich deutlicher.

DER ATHENER: Nun, so höre denn. Feuer, Wasser, Erde, und Luft, sagen sie, seien insgesamt Werke der Natur und des Zufalls, und aus diesen seien [B] dann wieder ohne alle beseelende Kraft zunächst die Körper, Erde, Sonne, Mond und Sterne, entstanden. Die sämtlichen Bestandteile aller Dinge seien nämlich umhergetrieben, wohin einen jeden nach dem Maße seiner Kraft der Zufall führte, wodurch denn in geeigneter Weise zusammengetroffen sei was zu einander passte, Warmes mit Kaltem, Trockenes mit Feuchtem, Weiches mit Hartem und überhaupt alles was, eben weil es einander entgegengesetzt ist, mit Notwendigkeit zu einer Mischung sich verbindet, sobald es der Zufall zusammenführt, und so hätten sie auf diese Weise [C] die ganze Welt und alles, was in ihr ist, hervorgebracht und ebenso auch die Tiere und Pflanzen, sowie auch die Jahreszeiten eine Folge dieser Mischung gewesen seien, und dies alles, sagen sie, nicht mit Vernunft, noch geleitet durch irgend eine Gottheit oder auf dem Wege der Kunst, sondern wie gesagt, es sei lediglich ein Werk der Natur und des Zufalls. Erst aus diesen Schöpfungen sei vielmehr späterhin die Kunst entstanden und sei daher auch von niedrigerem Range, nur von Sterblichen erzeugt und daher selber sterblich, und sie habe eben darum auch nur

Spielereien hervorgebracht, die wenig Wirklichkeit hätten, sondern nur Schattenbilder von gleicher Art wie sie selber seien, wie denn dies ja von den Werken der Malerei, der musischen Kunst und aller Schwesternkünste von diesen gelte, und wo eine Kunst wirklich etwas Namhaftes hervorbringe, da sei dies doch nur eine solche, [D] welche ihre eigene Kraft mit der der Natur verbinde, so die Arzneikunst, der Landbau und die Körperübung. Und so sei denn auch die Staatsverwaltung nur zum geringsten Teile Sache der Natur und weit mehr der Kunst, und namentlich die Gesetzgebung beruhe ganz und gar auf der letzteren und gar nicht auf der ersteren, und darum eben fehle es ihren Satzungen auch an Wahrheit.

KLEINIAS: Erkläre mir auch das noch genauer.

DER ATHENER: Die Götter zunächst, mein Teuerster, behaupten sie, seien gar nicht von Natur, sondern bloße künstliche Phantasiegebilde und Satzungen, daher denn auch in jedem Lande andere verehrt würden, je nachdem man eben bei [E] der Gesetzgebung hier so und dort so übereinkam. Ähnlich sei ferner das Löbliche etwas anderes nach der Natur und etwas anderes nach dem Gesetze, und etwas Gerechtes gebe es gar nicht von Natur, sondern die Menschen lägen vielmehr in einem unaufhörlichen Streite darüber, und bestimmten es alle Tage anders, und was sie dann jedesmal als Bestimmung hinstellten, das habe dann, so lange es noch neu sei und nicht verändert werde, Gültigkeit, [\[890 St.2 A\]](#) so dass alles Recht lediglich aus der Kunst und dem Gesetze entspringe und nicht in irgend einer Ordnung der Natur seinen Grund habe. Dies ist es, ihr Freunde, was von weisen Männern den jungen Leuten in Prosa und Versen gepredigt wird, und das sei das größte Recht, behaupten sei, was immer einer mit Gewalt durchsetzen könne, und dadurch verfallen denn eben die jungen Leute auf gottlose Handlungen, indem sie sich darauf verlassen, es gebe keine Götter und nur das Gesetz befehle sie anzunehmen, und selbst Empörung und Aufstände sind die Folgen solcher Grundsätze, sofern sie die Leute dazu hinziehen, dass nun eben jeder nach dem Rechte der Natur zu leben strebt, welches eben darin besteht, dass man nicht unter dem Zwange des Gesetzes stehe und anderen diene, [B] sondern vielmehr die Anderen sich unterwerfe.

KLEINIAS: Was für eine schlimme Lehre ist das, bester Freund, die du uns hier darlegst, und wie müssen der Staat als solcher und die einzelnen Haushaltungen darunter leiden wenn so verderbliche Grundsätze bei den jungen Leuten einreißen!

DER ATHENER: Wohl hast du recht, lieber Kleinias. Was für Mittel, meinst du also, müsse der Gesetzgeber anwenden, da solche Lehren schon von alter Zeit her im Schwange sind? Ist es genug, dass er nur so dastehe und drohe wofern jemand nicht zugesteht, dass es Götter gibt, oder sie sich gerade so denkt und vorstellt wie das Gesetz es ihm gebietet? Und sollte gleichermaßen in Bezug auf die Forderungen [C] der Ehre und des Rechts und überhaupt auf alle Fragen von der höchsten Wichtigkeit, auf alles was Tugend und Lasterhaftigkeit anlangt, wohl schon der bloße Ausspruch genügen, dass man hierin ganz nach derjenigen Denkart handeln müsse, welche der Gesetzgeber vorgeschrieben hat, und dass, wer diesen seinen Gesetzen nicht gehorchen sollte, entweder mit dem Tode oder mit körperlicher Züchtigung und Gefängnis, mit Verlust der bürgerlichen Ehren oder des Vermögens oder endlich mit Verbannung bestraft werden würde? Oder sollte er bei der Verkündigung seiner Gesetze wohl nicht zugleich auch der Überredungsgabe bedürfen und freundliche Zureden mit jenem Akte verbinden müssen, um nach Möglichkeit die Gemüter der Leute [D] zu gewinnen?

KLEINIAS: Gewiss, Freund, wenn nur irgendwie Gründe zu finden sind welche geeignet erscheinen in solchen Dingen das Volk auch nur einigermaßen zu überzeugen, so darf der Gesetzgeber, wenn er nur im geringsten diesen Namen verdienen will, keine Mühe sich verdrießen lassen, sondern muß, wie man wohl zu sagen pflegt, alle Töne anschlagen, um dem uralten Glauben an das Dasein der Götter und die Wahrheit alles dessen, was du noch sonst so eben erwähntest, zu stützen und auch dem Gesetze selbst und der Kunst zu Hilfe zu kommen und zu zeigen, dass beide selber von Natur sind oder von etwas nicht geringerem, als die Natur ist, herkommen, wenn sie doch Erzeugnisse der Vernunft [E] sind, wie du mir anzunehmen und richtig anzunehmen scheinst, so dass ich dir vollkommen beistimme.

DER ATHENER: Ja, lieber Kleinias, du freilich bist bereitwillig genug, aber sollte es nicht für die Menge schwierig sein, einem solchen ohne weiteres an sie gerichteten Vortrag zu folgen und sollte derselbe nicht ungebührlich lang ausfallen?

KLEINIAS: Aber, lieber Freund, ermüdeten wir denn als sich unsere Unterredungen über die Trunkenheit und die musische Kunst so sehr in die Länge zogen? Und nun sollten wir nicht ausharren, wenn es sich um die Götter und jene anderen hochwichtigen Dinge handelt? Und es liegt doch in einem solchen Verfahren für eine weise Gesetzgebung die größte Unterstützung, [\[891 St.2 A\]](#) falls jene Vorreden zu den Gesetzen schriftlich niedergelegt werden, da sie dann niemandem weglaufen, sondern für alle Zeit einem jeden Gelegenheit zu ruhiger Prüfung geben, so dass man sich weder davor zu fürchten braucht, wenn es zuerst und beim bloßen Anhören derselben auch schwierig sein sollte ihnen zu folgen, da ja auch der Ungelehrte sie so sich öfters ansehen kann, noch ob sie sehr lang ausfallen, wenn sie eben nur wirklich lehrreich sind. Und so wäre es denn wider alle Vernunft und, ich darf wohl sagen, gewissenlos, wenn wir nicht auf diese Weise nach Kräften dazu beitragen wollten jene Grundsätze zu verteidigen und zu stützen.

MEGILLOS: Ganz vortrefflich, Freund, [B] scheint mir Kleinias gesprochen zu haben.

DER ATHENER: Allerdings, Megillos, und so soll denn auch seinen Wünschen entsprochen werden. Denn freilich, wären jene Lehren nicht in alle Welt verbreitet worden, so bedürfte es wahrlich nicht erst des Beweises für das Dasein der Götter, für die, die dieselben zurückschlagen. So aber tritt allerdings die Notwendigkeit eines solchen ein, und da so die wichtigsten aller Gesetze durch schlechte Menschen ihrer Wirksamkeit beraubt werden, wem ziemt es da in höherem Grade ihnen zu Hilfe zu kommen als dem Gesetzgeber?

MEGILLOS: Keinem anderen.

DER ATHENER: Wohlan, so wende ich mich wieder an dich, Kleinias, denn mit dir wünsche ich diese Sache weiter zu erörtern. Hat es nicht den Anschein, als ob [C] mit jener vorhin erwähnten Ansicht Feuer, Wasser, Erde und Luft für die letzten Gründe aller Dinge gehalten werden und unter ihnen dasjenige verstanden wird, was Natur genannt wird, und aus ihnen die Seele erst später entsteht? Mich dünkt, es hat nicht bloß diesen Anschein, sondern sie erklären uns das durch jene ihre Behauptungen aufs deutlichste.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Nun beim Zeus! Da haben wir denn, glaube ich, die eigentliche Quelle aller der unsinnigen Ansichten entdeckt, welche je von Leuten, die sich mit Untersuchungen über die Natur abgaben, aufgestellt worden sind. Denn prüfe und erwäge nur einmal diese ganze Behauptung. Denn wir hätten damit nicht wenig gewonnen, wenn sich nun ergäbe, dass die, welche solche gottlosen [D] Lehren aufstellen und andere zum Glauben an dieselben verleiten, nicht von richtigen, sondern von ganz grundverkehrten Voraussetzungen ausgehen. Mich wenigstens will es so bedünken.

KLEINIAS: Und gewiss mit Recht, und so suche uns denn zu zeigen, inwiefern es wirklich so damit stehe.

DER ATHENER: Da werden wir aber wohl nicht umhin können uns auf eine ungewöhnlichere Art von Untersuchungen einzulassen.

KLEINIAS: Du darfst deshalb kein Bedenken tragen, Freund. Denn ich verstehe dich wohl, du glaubst die Bahn [E] der Gesetzgebung zu verlassen, wenn wir uns auf Untersuchungen dieser Art einlassen wollen, allein, wenn es auf keine andere Weise möglich ist, die Richtigkeit der in unseren Gesetzen geforderten Grundsätze zur Überzeugung zu bringen als auf diesem Wege, so muß man ihn eben einschlagen.

DER ATHENER: Nun denn, so werde ich diese ziemlich ungewöhnliche Erörterung, wie es scheint, nicht scheuen dürfen, und so beginne ich sie denn folgendermaßen. Gerade das, was die ursprüngliche Ursache des Entstehens und Vergehens aller Dinge ist, erklärt jene Lehre, welche das Gemüt der Ungläubigen eben ungläubig macht, vielmehr für das später Entstandene, und

umgekehrt das Letztere für das Ursprüngliche, und daher eben ihr Irrtum über das wahre Wesen der Götter.

[\[892 St.2 A\]](#) KLEINIAS: Das ist mir noch nicht klar.

DER ATHENER: Es wissen überhaupt, mein Freund, wie es scheint, die meisten Leute nicht, wie es mit der Seele ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit nach, sowohl in allem an ihr als auch wie es mit ihrem Ursprunge bestellt ist, dass sie nämlich nicht von abgeleiteter Natur, sondern dass sie vielmehr ursprünglicher als alles Körperliche und dass sie recht eigentlich es ist, von deren Leitung alle Veränderungen und aller Wechsel innerhalb der Körperwelt ausgeht. Wenn dem aber so ist, wird da nicht auch alles, was mit der Seele verwandt ist, für ursprünglicher gelten müssen als alles, was den Körper angeht, wenn doch sie selber eben ursprünglicher ist als dieser?

KLEINIAS: Notwendigerweise.

DER ATHENER: Nun, dann müssen auch Vernunft, Vorstellung, Berechnung, Kunst und Gesetz ursprünglicher sein als Hartes und Weiches und Schweres und Leichtes, und ebenso werden dann auch [B] die großen und ursprünglichen Schöpfungen eben als solche Werke der Kunst, was jene Leute aber Werke der Natur und die Natur selbst, die sie hiernach fälschlich mit diesem Namen nennen, werden etwas Späteres und unter der Leitung der Kunst und der Vernunft Entstandenes sein.

KLEINIAS: In wie fern geben sie denn dem, was sie Natur nennen, damit nicht den rechten Namen?

DER ATHENER: [C] Mit dem Worte Natur wollen sie ja gerade bezeichnen, dass dies das Ursprüngliche sei. Wenn sich nun aber ergibt, dass die Seele und eben nicht Feuer oder Luft, wenn sich ergibt, dass vielmehr die Seele ursprünglicher ist, so wird man doch wohl mit dem vollsten Rechte sagen dürfen, dass gerade sie vorzugsweise von Natur sei. So steht also die Sache, sobald nur der Nachweis geführt ist, dass die Seele ursprünglicher sei als der Körper, sonst freilich nicht.

KLEINIAS: Du hast vollkommen Recht.

DER ATHENER: Müssen wir uns nun also nicht zunächst zu diesem Nachweis anschicken?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Wir müssen uns aber dabei [D] wohl in Acht nehmen, denn hier ist Täuschung gar leicht, da diese Lehre noch neu ist und ihre Durchführung daher Jugendkraft erfordert, während wir alte Leute sind. Vielleicht also können wir dabei auf falsche Wege geraten und der Gegenstand unseres Suchens uns entslüpfen, und dann hätten wir uns lächerlich gemacht und würden als Leute erscheinen die Großes erstrebten und doch schon das Kleine verfehlen. Hört also meinen Vorschlag. Gesetzt wir Drei sollten über einen Fluss von starker Strömung setzen, da würde es euch gewiss zweckmäßig erscheinen wenn ich euch vorschläge, ich als der Jüngste, der überdies schon über manchen Strom gesetzt, wollte lieber erst euch in Sicherheit zurücklassen und allein versuchen ob auch ihr Älteren wohl imstande sein würdet über diesen hinüberzukommen, und erst dann wenn [E] ich zu dieser Überzeugung gekommen auch euch nachrufen und euch vermöge meiner Erfahrung hinüberhelfen, und falls ich jene Überzeugung nicht gewinnen sollte, so wäre es doch wohl umso besser gewesen, wenn nur ich allein mich der Gefahr ausgesetzt hätte? Ebenso fordert nun aber auch die Untersuchung, in welche wir uns jetzt einlassen wollen, keine geringe Kraft und übersteigt vielleicht die eure. Damit euch nun nicht dabei schwindlig und schwarz vor Augen werde, [\[893 St.2 A\]](#) wenn sie vorüberbraust und euch mit Fragen bestürmt, auf welche ihr zu antworten nicht gewohnt seid, und euch so in eine verdrießliche, widerwärtige und unziemliche Lage versetze, wird es, glaube ich, daher das Beste sein, wenn ich erst mir selbst Fragen vorlege und mir selbst beantworte und euch in aller Ruhe und Sicherheit zuhören lasse und in dieser Weise die ganze Untersuchung über das Wesen der Seele durchführe, bis sie mit dem Nachweis, dass die Seele ursprünglicher sei als der Körper zu ihrem Ende gediehen ist.

KLEINIAS: Dein Vorschlag dünkt uns [B] vortrefflich. Mache es also ganz so wie du sagst.

DER ATHENER: Wohlan denn, wenn wir je Ursache hatten göttlichen Beistand anzurufen, so haben wir sie jetzt. Denn da wir eben das Dasein der Götter zu beweisen unternehmen, so müssen wir vor allem dabei auf das Inständigste ihre Hilfe erflehen. Und nun, nachdem wir das Schiff unserer Untersuchung an diesem sicheren Taue festgebunden, lasst es uns besteigen. Auf folgende Fragen also, die man an mich zu stellen berechtigt ist, um den in Rede stehenden Punkt ins Reine zu bringen, glaube ich am sichersten folgendermaßen antworten zu müssen.

Lieber Freund, wird man sagen müssen, steht alles still und ist nichts in Bewegung? Oder findet das Gegenteil statt? [C] Oder ist alles teils in Bewegung und teils in Ruhe?

Ich werde mich dann für den dritten Fall entscheiden.

Wird nun aber nicht sowohl das, was ruht, sich dabei in einem Raume befinden als auch das, was sich bewegt, sich in einem solchen bewegen?

Allerdings.

Und das Letztere wird dabei teils an einer Stelle verbleiben und teils mehrere Orte durchlaufen?

Da werden wir denn antworten: du verstehst unter dem, was in seiner Bewegung an derselben Stelle verharret, alles dasjenige, was sich um seinen festen Mittelpunkt bewegt, gleichwie der Umfang eines Rades sich dreht?

Ja.

Ich begreife ferner auch, werde ich fortfahren, dass in derselben der gleiche Umschwung zugleich den größten und den kleinsten [D] Kreis herumtreibt und sich im Verhältnis allen Kreisen die innerhalb des Umkreises liegen so mitteilt, dass seine Geschwindigkeit eben mit der Größe derselben wächst, weshalb denn auch diese Bewegung die Quelle alles Wunderbaren ist, indem sie zustande bringt, was man doch für unmöglich halten sollte, größere und geringere Geschwindigkeit, die eine für die größeren und die andere für die kleineren Kreise, zugleich und so dass beide im vollsten Einklange miteinander stehen, zu erzeugen.

Sehr richtig bemerkt.

Und unter dem, was in seiner Bewegung mehrere Orte durchläuft, scheinst du mir alles das zu verstehen, was eine fortschreitende Bewegung hat und daher stets seinen Ort verändert, und zwar indem es zum Teil einfach fortrückt, zum Teil aber zugleich sich im Kreise bewegt, sofern es fortrollt, in beiden [E] Fällen aber, sobald es mit einem anderen Körper zusammentrifft, wenn dieser in Ruhe verharret, durch ihn zerteilt wird, dagegen wenn er von entgegengesetzter Richtung her ihm begegnet und mit ihm zusammentrifft, sich mit demselben in eines zu einem gemischten Körper verbindet, welcher die Mitte, eine Mischung der beiden darstellt.

Allerdings meine ich es so wie du da angibst.

Und ferner bist du ohne Zweifel der Ansicht, dass für die Körper in der Vereinigung auch das Wachstum und in der Trennung die Abnahme bestehe, jedoch nur wenn die ursprüngliche Beschaffenheit dabei unverändert bleibt, und wo nicht, dass sie da vielmehr durch das Eine wie durch das Andere zugrunde gehen.

[\[894 St.2 A\]](#) Ja, aber zum Entstehen jedes beliebigen Körpers, was für Umstände müssen demnach hierzu wohl eintreten?

Offenbar gehört hierzu, dass der erste Ansatz zu einem solchen irgendwie einen Zuwachs erhält und so zur zweiten und von der zweiten zur dritten Entwicklungsstufe alles Körperlichen fortschreitet und dadurch, dass er bis zu ihr vorgerückt ist, den sinnbegabten Wesen sinnfällig wird. Durch solche Veränderung und Fortbewegung also entstehen alle Dinge, und so lange sie unverändert bleiben, sind sie wirklich, sobald sie aber in eine andere Beschaffenheit übergehen, vergehen sie.

Damit haben wir denn nun wohl alle Bewegungen, soweit sie sich ihrer Anzahl nach in Arten zusammenfassen lassen, aufgeführt, mit Ausnahme von zweien, ihr Freunde.

[B] KLEINIAS: Welche zwei meinst du denn?

DER ATHENER: Ich glaube, mein Guter, gerade diejenigen beiden, um derentwillen wir diese ganze gegenwärtige Untersuchung angestellt haben.

KLEINIAS: Sprich deutlicher.

DER ATHENER: Die Seele ist doch der Gegenstand derselben.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Nun wohl, die eine dieser beiden Bewegungen ist die, vermöge deren ein Gegenstand zwar einen andern bewegen kann, sich selbst aber nicht, wieder eine andere aber von allen Bewegungen ist die, vermöge deren er so gut sich selbst wie anderes zu bewegen vermag, mag dies Bewegen nun genauer ein Verbinden oder Trennen, [C] ein Hervorrufen von Wachstum oder Abnahme, von Entstehen oder Vergehen sein.

KLEINIAS: Sei es so.

DER ATHENER: Wir werden also diejenige Art der Bewegung vermöge deren ein Gegenstand bloß anderes treibt und von anderem getrieben wird, wohl als die neunte, und die welche aus sich selbst beginnt und dann auch anderes in Bewegung setzt, eben deshalb allem Tun und Leiden schließlich zugrunde liegt und als der wahre Ausgangspunkt aller Bewegung und Veränderung der Dinge zu bezeichnen ist, als die zehnte bezeichnen.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Und welcher von diesen zehn Arten der Bewegung werden wir nun wohl mit Recht den Vorzug einräumen, dass sie die stärkste und wirksamste [D] von allen sei?

KLEINIAS: Nun, notwendig muß doch wohl die Selbstbewegung weitab die vorzüglichste sein und alle andern ihr in allem nachstehen.

DER ATHENER: Du hast recht. Darnach müssen wir aber wohl eines oder zwei Dinge, mit denen wir dann nicht gebührend verfahren sind, richtiger stellen.

KLEINIAS: Welche meinst du?

DER ATHENER: Eben jene Bewegung ist danach wohl nicht richtig als die zehnte bezeichnet worden.

KLEINIAS: Inwiefern denn nicht?

DER ATHENER: Nun, es gebührt ihr vernunftgemäßerweise die erste Stelle sowohl in Ansehung ihres Ursprungs als ihrer Stärke, und in die zweite haben wir ferner dann diejenige einrücken zu lassen, welche wir vorhin unschicklich an die neunte setzten.

KLEINIAS: [E] Warum urteilst du so?

DER ATHENER: Höre nur. Wenn ein Ding ein anderes und dieses wieder ein drittes verändert und so immer weiter, wird da nicht schließlich eins von allen diesen Dingen dasjenige sein müssen von welchem zuerst die Veränderung ausgeht? Aber wie sollte das, was seine Bewegung doch selbst erst von etwas anderem empfängt, dennoch jenes erste sein können und von allen jenen Veränderung bewirkenden Dingen das einzige, welches dies in ursprünglicher Weise tut? Nein, dies ist undenkbar. Aber wenn das Sichselbstbewegende ein anderes und dies wieder ein anderes verändert, und so unzählig viele bewegte Gegenstände entstehen, [\[895 St.2 A\]](#) wird dann von ihrer aller Bewegungen etwas anderes der Ursprung sein als die Veränderung, welche jenes Sichselbstbewegende mit sich vornahm?

KLEINIAS: Du hast vollkommen recht, und jeder muß dir beipflichten.

DER ATHENER: So werde ich denn jetzt weiter fortfahren und mir selber antworten. Gesetzt es wäre einmal alles in der Welt, wie die Anhänger jener Lehren meistens kühn genug sind zu behaupten, zugleich in Ruhe, welche von allen aufgeführten Bewegungen müsste dann wohl zuerst vor sich gegangen sein?

KLEINIAS: Doch wohl offenbar die Selbstbewegung. Denn ehe nicht irgendein Ding dazu einen Anstoß von sich selbst empfängt, kann es auch keine Veränderung in anderen Dingen hervorbringen.

DER ATHENER: Gut, so werden wir also behaupten müssen, dass der Anfang und die erste aller Bewegungen, die [B] unter den ruhenden Dingen eintrat und die bewegten in Bewegung erhält, die Selbstbewegung und dass sie mithin auch die älteste und stärkste aller Veränderungen sei, und dass dagegen die durch ein anderes Ding hervorgebrachte Veränderung, die dann ihrerseits wieder andere Dinge in Bewegung setzt, die zweite Stelle einnimmt.

KLEINIAS: Du hast ganz recht.

DER ATHENER: So viel hätten wir denn also von unserer Untersuchung bereits abgetan. Demzufolge muß ich uns jetzt eine weitere Frage vorlegen.

KLEINIAS: Und die ist?

DER ATHENER: Wenn wir nun diese Selbstbewegung in irgendeinem Dinge, sei es aus Erde, Wasser oder Feuer, und mag es aus irgendeiner von diesen gesonderten Substanzen bestehen oder aus mehreren gemischt sein, wahrnehmen, [C] welchen Zustand werden wir da demselben zuschreiben?

KLEINIAS: Ich denke, du willst die Antwort haben: Alles was sich selbst bewegt besitze eben damit Leben.

DER ATHENER: Eben diese.

KLEINIAS: Und wer sollte dir die auch wohl nicht geben!

DER ATHENER: Gut denn, und wenn wir nun in einem Dinge Seele bemerken, werden wir da nicht ebenso von demselben zugestehen müssen dass es lebe?

KLEINIAS: Auch da, gewiss.

DER ATHENER: Nun beim Zeus! So gib acht. Ist es nicht dreierlei was du von jedem Dinge gern kennen möchtest?

KLEINIAS: Was meinst du denn?

DER ATHENER: Fürs erste das Ding selbst, das ist, fürs zweite die Erklärung seines Wesens, fürs dritte seinen Namen. Bemerke [D] nun ferner, dass man über jedes Ding auf zweierlei Art fragen kann.

KLEINIAS: Wie so?

DER ATHENER: In jedem Falle kann man ja entweder den Namen des Dinges angeben und dann die Erklärung desselben verlangen, oder umgekehrt die Erklärung desselben geben und darnach nach seinem Namen fragen. Nun aber sage mir auch noch folgendes.

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Es gibt doch, wie wo anders auch, so namentlich bei den Zahlen eine Teilbarkeit in zwei Hälften, und dafür ist nun bei den Zahlen der Name: gerade Zahl, und die Erklärung: eine Zahl, welche sich in zwei gleiche Teile teilen lässt.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Und nun höre was ich hiermit will. Wollen wir uns nun aber nicht in beiden Fällen dasselbe Ding bezeichnen lassen, sowohl wenn wir den Namen [E] „gerade Zahl“ angeben und nach der Erklärung „eine Zahl die sich in zwei gleiche Teile teilen lässt“ fragen, als auch wenn wir es umgekehrt machen?

KLEINIAS: Stets dieselbe.

DER ATHENER: Welches ist nun also nach dem vorigen die Erklärung des Dinges, dessen Name Seele ist? Kann es nach demselben wohl eine andere sein [\[896 St.2 A\]](#) als dass sie das Sichselbstbewegende ist?

KLEINIAS: Du behauptest also, dass es einerlei ist, ob wir das Wesen, welches wir alle Seele zu nennen pflegen, mit diesem Namen oder durch die Erklärung bezeichnen, dass sie allein sich selber bewege?

DER ATHENER: So sage ich. Wenn sich dies aber so verhält, vermischen wir da noch irgendetwas zu einem genügenden Beweise dafür, dass die Seele nichts anderes ist als das Prinzip

der Entstehung und Bewegung aller gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Dinge und ebenso auch alles dessen, was ihnen entgegengesetzt ist, da sie sich ja auch als die Ursache aller Veränderungen erwiesen hat?

KLEINIAS: Nein, sondern es ist auf das Vollständigste gezeigt, [B] dass sie der Anfang aller Bewegungen und eben damit auch, dass sie das Ursprünglichste aller Dinge ist.

DER ATHENER: Und ist damit nicht zugleich gezeigt, dass diejenige Bewegung, welche ein Ding von einem andern empfängt und vermöge deren es nie sich selber aus eigener Kraft bewegen kann in den zweiten Rang, ja so tief als man will, unter jene erstere herabzusetzen und eben nur die Veränderung eines in Wahrheit seelenlosen Körpers ist?

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Und also war denn unsere Behauptung durchaus richtig und gültig, wahr und treffend, dass die Seele ursprünglicher sei als der Körper und dass dieser, [C] als ein zu späterer Zeit Entstandenes, der Herrschaft der Seele untertan sei.

KLEINIAS: Das ist nun eine vollständig erwiesene Wahrheit.

DER ATHENER: Nun erinnern wir uns aber doch zuvor bereits zugegeben zu haben, wenn sich die Seele als ursprünglicher denn der Körper erwiesen, dass dann auch alles, was die Seele angeht, ursprünglicher sein müsse als alles, was zum Körper in Beziehung steht.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Sitte, Gemütsart, Verstandes- und Willensäußerung, richtige Vorstellung, Berechnung, Gedächtnis sind also immer eher da als Länge, Breite und Tiefe und Stärke der Körper, wenn doch eben die Seele selbst immer früher als der Körper ist.

KLEINIAS: Notwendigerweise.

[D] DER ATHENER: Wenn nun aber die Seele die letzte Ursache von allem ist, muß sie da nicht sowohl die des Guten wie des Schlechten, des Schönen wie des Hässlichen, des Gerechten wie des Ungerechten, und überhaupt alles Entgegengesetzten sein?

KLEINIAS: Freilich muß sie das.

DER ATHENER: Und wenn nun ferner die Seele alles durchwaltet und allem innewohnt, was überall sich bewegt, muß man da nicht auch dem ganzen Weltall eine solche es durchwaltende Seele zuschreiben?

KLEINIAS: Sicher.

DER ATHENER: Eine oder mehrere? Mehrere antworte ich für euch. Mindestens müssen wir [E] ihrer zwei annehmen, eine wohlthätige und eine, welche das Gegenteil vollbringen kann.

KLEINIAS: Du hast vollkommen Recht.

DER ATHENER: Halten wir dies also fest. Es leitet nämlich die Seele nach dem Vorigen alles im Himmel und auf Erden und auf dem Meere durch ihre eigenen Bewegungen, welche man Wollen, Erwägung, Sorgetragen, [\[897 St.2 A\]](#) Ratschlagen, sich richtig oder falsch Vorstellen, Freude oder Trauer, Mut oder Furcht, Hass oder Liebe nennt. Solche und ähnliche Bewegungen sind nämlich die ursprünglichen, welche dann erst in den Körpern die Bewegungen zweiter Ordnung mit sich bringen und so alles in Wachstum und Abnahme, Scheidung und Verbindung versetzen, wovon denn Wärme und Kälte, Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weichheit, Weiße und Schwärze, Herbheit und Süßigkeit die Folgen sind. Wenn nun dabei die Seele die Vernunft, die göttliche, beständig [B] zu Rate zieht und infolge dessen den richtigen Weg einschlägt, so leitet sie alles richtig und zum Glücke, wenn sie dagegen der Unvernunft sich überlässt, so begegnet ihr das Gegenteil. Glaubt auch ihr, dass es so hiermit stehe, oder sind wir noch uneins darüber, ob es nicht vielleicht sich anders verhalte?

KLEINIAS: Nein, wir sind ganz einverstanden.

DER ATHENER: Welcher von beiden Arten von Seele wollen wir nun die Herrschaft über Himmel und Erde, über den ganzen Weltenkreis zuschreiben, derjenigen die mit Weisheit und

Tugend erfüllt ist, oder der, die keine von beiden besitzt? Soll ich diese Frage für euch entscheiden, so würde meine Antwort so lauten.

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Wenn, so werde ich sagen, mein Teuerster, [C] die Gesamtbewegung der Welt und der Zug der einzelnen Himmelskörper ähnlicher Natur ist mit der Bewegung, dem Umschwung und den Berechnungen der Vernunft und einen verwandten Gang nimmt, so müssen wir offenbar behaupten dass die gute Seele für die Welt Sorge und sie eben diesen Weg führe.

KLEINIAS: Einverstanden.

DER ATHENER: Wenn hingegen jene Bewegung ohne Sinn und Ordnung ist, so die böse.

KLEINIAS: Auch dagegen ist nichts einzuwenden.

DER ATHENER: Von welcher Natur ist nun aber die Bewegung der Vernunft? Das, meine Freunde, [D] ist eine Frage, auf welche eine wirklich einsichtige Antwort schwer ist, und es ist daher billig, dass ich euch wiederum beim Aufsuchen derselben helfe.

KLEINIAS: Wohl gesprochen.

DER ATHENER: Damit es nun nicht so wie denen ergehe, denen es am hellen Mittag Nacht vor den Augen wird, weil sie gerade in die Sonne hineinschauen, so lasst uns nicht uns einbilden, dass wir die Vernunft selber mit sterblichen Augen anschauen und hinlänglich zu erkennen vermöchten, sondern lieber sicherer gehen und den Gegenstand unserer Forschung an einem Bilde betrachten.

KLEINIAS: Und was für ein Bild wählst du dazu?

DER ATHENER: Diejenige von jenen zehn Arten der Bewegung, welcher die der Vernunft ähnlich ist. [E*] Diese wollen wir uns also gemeinschaftlich wieder in Erinnerung bringen, um dadurch die Antwort auf meine Frage zu gewinnen.

KLEINIAS: Gut denn.

DER ATHENER: Wir erinnern uns aus unserer vorhin gegebenen Auseinandersetzung doch noch dessen, dass wir annahmen, von allen Dingen befände sich stets ein Teil in Bewegung und der andere in Ruhe?

KLEINIAS: So wurde gesagt.

DER ATHENER: Und ferner auch dessen, dass von dem sich Bewegenden ein Teil dabei [\[898 St.2 A\]](#) an demselben Orte verharre, ein anderer aber seinen Ort verändere?

KLEINIAS: Auch das.

DER ATHENER: Von diesen beiden Bewegungen muß nun die erstere stets um einen Mittelpunkt herumgehen, wie die Scheiben auf der Drechselbank, und diese ist es, welche mit dem Umschwunge der Vernunft die größte Verwandtschaft und Ähnlichkeit hat.

KLEINIAS: Inwiefern?

DER ATHENER: Wenn wir sagen, die Bewegung der Vernunft und die in demselben Raume vor sich gehende Bewegung kämen beide darin überein, dass sie stets in der gleichen Art und Weise und unter den gleichen Bedingungen, stets in einer Sphäre und um einen Mittelpunkt und in einer Richtung, nach einer Regel und einer Ordnung stattfinden, und es sei daher auch die erstere mit der einer wohlgedrehselten Kugel vergleichbar, so brauchen wir nicht zu fürchten, dass wir in der Kunst [B] der Vergleiche als ungeschickte Arbeiter erscheinen möchten.

KLEINIAS: Du hast ganz recht.

DER ATHENER: Und wird nicht dagegen diejenige Bewegung, die nie auf gleiche Art und Weise und unter gleichen Bedingungen, und nie in demselben Raume und einer Richtung und um einen Mittelpunkt, die ohne allen Plan, ohne alle Regel und Ordnung vor sich geht, das Fehlen von Verstand verraten?

KLEINIAS: Sicherlich.

DER ATHENER: Da es nun aber doch die Seele ist, welche alles in Bewegung setzt, so ist es jetzt auch nicht mehr schwierig, sich bestimmt [C] darüber zu entscheiden, ob es notwendigerweise eine gute oder aber eine böse ist, durch deren Fürsorge und Leitung der Kreislauf des Weltalls bewirkt wird.

KLEINIAS: Gewiss nicht, Freund, sondern nach dem soeben Dargelegten würde es ein Frevel sein zu leugnen, dass eine mit aller möglichen Güte und Vollkommenheit ausgerüstete Seele oder mehrere solche diese Wirksamkeit ausüben.

DER ATHENER: Auf das Trefflichste, Freund, bist du meiner Auseinandersetzung gefolgt. Nun merke aber auch noch folgendes.

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Wenn nun also eine Seele die Gesamtheit von Sonne, Mond und allen übrigen Gestirnen in Umlauf setzt, wird da wohl nicht auch der besondere Umlauf den jedes dieser Gestirne hat, von einer besonderen Seele desselben ausgehen?

KLEINIAS: Versteht sich.

DER ATHENER: So wollen wir denn jetzt über einen dieser Himmelskörper reden, [D] und was wir dabei vorbringen werden wird auch auf die übrigen passen.

KLEINIAS: Nun, und über welchen denn?

DER ATHENER: Über die Sonne. Den Körper derselben sieht jedermann, aber nicht ihre Seele, ebenso wenig wie die irgend eines beseelten Einzelwesens, weder während es lebt noch nach seinem Tode, aber wenn auch diese ganze Gattung ihrer Natur nach überhaupt allen Sinnen unseres Körpers zugänglich ist, so ist doch begründete Aussicht vorhanden, dass sie unserem Denken erfassbar ist, und so wollen wir denn lediglich durch Vernunft und Nachdenken uns folgenden Begriff von ihr machen.

KLEINIAS: Nun?

DER ATHENER: Wenn die Sonne durch ihre Seele in Umlauf gesetzt wird, so werden wir nicht fehlen, wenn wir behaupten, dass dies nur auf eine von drei Arten denkbar sei.

[E] KLEINIAS: Und diese sind?

DER ATHENER: Entweder wohnt diese Seele innerhalb dieses ihres runden Körpers der unseren Sinnen erscheint, und lenkt denselben so nach allen Richtungen herum, gerade wie unsere Seele uns nach allen Seiten hin leitet, oder sie treibt, wie einige glauben, irgendwoher von außen mit einem Körper von Licht, oder auch von Luft, den sie angezogen hat, [\[899 St.2 A\]](#) den Sonnenkörper gewaltsam fort, oder drittens, sie steht rein für sich ohne allen Körper da, besitzt aber andere über die Maßen wunderbare Kräfte um dennoch den Gang der Sonne zu leiten.

KLEINIAS: Ja, auf eine von diesen drei Arten muß notwendig jede Seele zu Werke gehen um irgendeinen Körper in Bewegung zu setzen.

DER ATHENER: In jedem Falle nun aber, mag diese Seele der Sonne die letztere ähnlich wie einen Wagen lenken und so mit ihr Licht durch das Weltall verbreiten oder sie von außen her oder endlich auf jede andere beliebige Art und Weise fortbewegen, so ist sie doch nicht bloß ein weit höheres Wesen als die Sonne, sondern jedermann wird sie auch für eine Gottheit [B] anerkennen müssen. Nicht wahr?

KLEINIAS: Ja, es müsste denn jemand bereits den höchsten Gipfel des Unverständes erstiegen haben.

DER ATHENER: Werden wir nun wohl über den Mond und alle Sterne, über Jahre, Monate und Jahreszeiten eine andere Schlussfolgerung ziehen können als abermals eben dieselbe: weil eine oder mehrere Seelen ihnen allen als wirkende Kräfte zugrunde liegend und als Wesen von aller möglichen Vollkommenheit erschienen sind, so müssen wir behaupten, dass alle diese Wesen Götter sind, sie mögen nun in Körpern wohnend und mit diesen zu lebendigen Wesen verbunden oder auf welche andere Weise immer die ganze Welt leiten und regieren? Und wer dies zugibt, wird der [C] noch leugnen können dass alles mit Göttern erfüllt sei?

KLEINIAS: Nein, Freund, so sinnlos kann niemand sein.

DER ATHENER: So wollen wir denn, Megillos und Kleinias, jetzt allen denen, die vorher der Ansicht waren, es gebe keine Götter, unsere abschließende Erklärung geben und uns dann von ihnen verabschieden.

KLEINIAS: Und wie wird dieselbe lauten?

DER ATHENER: Entweder möchten sie uns beweisen, dass wir geirrt haben, wenn wir die Seele als die letzte Ursache des Entstehens aller Dinge hinstellten, so wie in allem Übrigen was sich uns weiter hieraus ergab, oder aber, wenn sie uns so eines Besseren zu belehren nicht im Stande sind, uns glauben und hinfort in der Überzeugung vom Dasein der Götter ihr Leben zubringen. Oder hätten wir etwa [D] die Gottesleugner noch nicht hinlänglich widerlegt und fehlte unserem Beweise noch irgendetwas zur Vollständigkeit?

KLEINIAS: Nicht das Allermindeste, Freund.

DER ATHENER: So mag denn unsere Unterredung mit jenen Leuten zu Ende sein, und wir wollen uns jetzt mit unserer Rede denen zuwenden, welche das Dasein von Göttern zugeben, aber bestreiten, dass sie sich um die menschlichen Angelegenheiten bekümmern. Bester Freund, werden wir also zu einem solchen sagen, offenbar zieht dich deine innere Verwandtschaft mit den Göttern zu ihnen hin, so dass du nicht bloß [E] an ihr Dasein glaubst, sondern sie auch als dir verwandte Wesen ehrst, aber das scheinbare Glück schlechter und ungerechter Menschen im häuslichen und öffentlichen Leben, welches doch in Wahrheit nie ein solches ist und nur unverständigerweise von den Leuten als ein hohes Glück gepriesen, in Liedern besungen und in mancherlei Reden verherrlicht wird, verleitet dich zur Gottlosigkeit, und es macht dich verwirrt, wenn du ruchlose Menschen vielleicht ein hohes Alter erreichen und Kinder und Kindeskinde in den höchsten [\[900 St.2 A\]](#) Ehren hinterlassen siehst, es macht dich verwirrt, wenn du in alle solche Verhältnisse hineinblickst oder wenn du von Hörensagen erfährst oder es gar als Augenzeuge mit ansiehst, wie von manchen Leuten vielerlei ruchlose und frevelhafte Taten verübt wurden und sie gerade durch diese sich aus der Niedrigkeit zur Herrschaft und höchsten Gewalt aufschwangen. Offenbar willst du nun, um wegen aller solcher Vorgänge die Götter nicht tadeln zu müssen, zu denen du dich eben als zu verwandten Wesen hingezogen fühlst, lieber sie nicht als die Urheber von ihnen ansehen, und da du die richtige Erklärung hierfür nicht zu finden weißt, so hast du dir nicht anders zu raten gewusst [B] als dadurch, dass du annimmst, den Göttern, deren Dasein du anerkennt und gegen die du keinen Unwillen zu hegen vermagst, seien eben die menschlichen Angelegenheiten zu geringe um sich mit ihnen zu befassen. Damit also nicht dieser Irrtum zu einem noch größeren Übel, zur Gottesleugnung, in dir wachse, so will ich versuchen, ob ich nicht durch meine Zusprache diesen Anfall zu bannen vermag, und ich will zu dem Beweis, welchen ich dir jetzt zu führen habe, an den vorhin gegen die vollständigen Gottesleugner geführten anknüpfen und so von diesem letzteren auch hier wieder [C] Gebrauch machen.

Ihr nun, Kleinias und Megillos, übernehmt es abermals, wie bei jener Gelegenheit, für den Jüngling zu antworten. Sollte aber irgendeine Schwierigkeit bei dieser Erörterung uns in den Weg treten, so werde ich wieder wie damals euch diese Aufgabe abnehmen und uns so über den Fluss hinüberhelfen.

KLEINIAS: Wohl gesprochen. So mache es, und auch wir werden nach Kräften deinen Wunsch erfüllen.

DER ATHENER: Vielleicht ist es aber durchaus nicht schwer zu zeigen, dass die Götter für das Kleine nicht geringere Sorgfalt haben als für das Große und Hervorstechende. Denn er hörte es ja und war dabei gegenwärtig, als wir noch eben erst den Beweis führten, dass sie jede Vollkommenheit besitzen und eben deshalb die Fürsorge für alle Dinge [D] zu ihrer eigentümlichsten Wirksamkeit gemacht haben.

KLEINIAS: Allerdings ist dem so.

DER ATHENER: So haben wir denn wohl zunächst miteinander zu untersuchen, worin denn eigentlich die Vollkommenheit bestehe, um derentwillen wir sie eben gut nennen. Wohlan also, rechnen wir nicht Maßhaltigkeit und Besonnenheit unter die Tugenden und Vollkommenheiten, und das Gegenteil davon unter die Mängel und Gebrechen?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Und ferner zählen wir nicht ebenso die Tapferkeit zu den ersteren und die Feigheit zu den letzteren?

KLEINIAS: Ohne Zweifel.

DER ATHENER: Und behaupten, dass Besonnenheit und Tapferkeit Lob, Zügellosigkeit und Feigheit aber Verachtung verdient?

KLEINIAS: Notwendigerweise.

DER ATHENER: Und alles, was zum letzteren gehöre, [E*] finde sich, wenn es vorkomme, lediglich bei uns Menschen, den Göttern aber hafte weder wenig noch viel davon an?

KLEINIAS: Auch dies wird wohl jeder zugeben.

DER ATHENER: Und nun weiter: Wollen wir Nachlässigkeit, Trägheit und Weichlichkeit unter die Vollkommenheit der Seele setzen? Was gedünkt dich davon?

KLEINIAS: Wie wäre das möglich?

DER ATHENER: Aber unter das Gegenteil?

KLEINIAS: ja.

DER ATHENER: Und folglich [\[901 St.2 A\]](#) werden wir auch alle ihnen entgegengesetzten Eigenschaften wieder in das Entgegengesetzte setzen?

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Und wird der Weichliche, Nachlässige und Träge, der nach dem Ausspruch des Dichters den stachelberaubten Drohnen am ähnlichsten ist, nicht uns ganz dafür gelten?

KLEINIAS: Ja wohl, dieser Ausspruch ist vortrefflich.

DER ATHENER: Hiernach wird man nun auch nicht sagen dürfen, dass die Gottheit selbst von dieser Art sei, die sie es vielmehr hasst, und man darf es nicht dulden, dass jemand so zu reden sich unterfange.

KLEINIAS: Nein, gewiss nicht.

DER ATHENER: Gesetzt nun aber, es wendete jemand in den Dingen, deren Verrichtung und Besorgung recht eigentlich ihm zukommt, allen seinen Geist und Sinn lediglich auf das Große [B] und vernachlässigte das Kleine, würden wir da nicht durchaus unrecht tun, wenn wir ihn loben wollten? Doch wir wollen uns die Sache einmal noch etwas genauer ansehen. Von jedem, der so verfährt, mag es nun ein Gott oder ein Mensch sein, lässt sich dies doch nur auf zweierlei Weise denken.

KLEINIAS: Nämlich?

DER ATHENER: Entweder glaubt er, es mache für das Ganze keinen Unterschied wenn das Kleine vernachlässigt werde, oder auch, er sieht recht wohl ein, dass dies nicht gleichgültig ist, aber aus Leichtsinns und Trägheit vernachlässigt er es dennoch. Oder weißt du noch eine andere Ursache aus welcher Vernachlässigung entstehen könnte? Denn wo es etwa jemandem, sei er ein Gott oder ein schwacher Mensch, unmöglich wäre, alles zu besorgen, [C] weil es ihm an Kräften hierzu gebricht und es die seinen übersteigt, und er deshalb Kleines oder Großes unbesorgt lässt, da kann ihm dies doch nicht für Vernachlässigung angerechnet werden.

KLEINIAS: Unmöglich.

DER ATHENER: Jetzt mögen denn nun aus Dreien jene Zwei antworten, die zwar beide das Dasein von Göttern zugestehen, von denen aber der Eine behauptet, dass sie leicht zu begütigen seien, und der Andere, dass sie sich um das Kleine nicht kümmern. Sagt uns also zuerst, ihr beide, gebt ihr zu dass die Götter alles sehen, hören und wissen und dass ihnen nichts von allem,

was mit den Sinnen wahrgenommen und was mit dem Geiste erkannt wird, verborgen bleibt?
Glaubt ihr dies [D] oder bestreitet ihr es?

KLEINIAS: Wir glauben es, werden sie sagen.

DER ATHENER: Und gebt ihr denn weiter auch zu, dass sie alles vermögen, was nur immer sterblichen und unsterblichen Kräften erreichbar ist?

KLEINIAS: Auch das werden sie unmöglich bestreiten können.

DER ATHENER: Und dass sie schlechthin gut und vollkommen sind, darüber haben wir alle Fünf uns bereits verständigt.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Wenn sie aber dies wirklich sind, so ist es auch nicht denkbar, dass sie in irgendetwas mit Leichtfertigkeit und Schlaffheit verfahren sollten. Denn Trägheit entspringt wenigstens bei uns Menschen aus Feigheit, und aus der Trägheit und Weichlichkeit wieder [E] Leichtfertigkeit.

KLEINIAS: Du hast ganz recht.

DER ATHENER: Aus Trägheit und Leichtfertigkeit wird daher keiner der Götter irgendetwas vernachlässigen, denn Feigheit wohnt doch wohl keinem derselben inne.

KLEINIAS: Auch das ist ganz richtig.

DER ATHENER: Also bleibt, wenn sie bei [\[902 St.2 A\]](#) der Verwaltung des Ganzen das Einzelne und Kleine vernachlässigen, nur noch übrig, dass sie einsehen, es sei auch ganz und gar nicht notwendig sich um irgendetwas hiervon zu bekümmern. Denn was könnte noch wohl bleiben, nachdem wir den Fall, dass dies geschehe, während sie doch gerade das Gegenteil als richtig einsehen, bereits abgetan haben?

KLEINIAS: Nichts.

DER ATHENER: Du musst mithin annehmen, Liebster, Bester, die Götter wüssten nicht, dass wir ihrer Fürsorge bedürfen, und infolge dieses Nichtwissens entzögen sie uns dieselbe, deren wir doch in der Tat bedürftig sind, wenn du nicht doch etwa lieber glauben willst, sie wüssten dies recht wohl, aber es ergehe ihnen wie den Schlechtesten unter den Menschen, die, wie man sagt, recht wohl wissen, dass sie besser täten anders zu handeln als wie sie handeln, es aber dennoch nicht tun, weil sie irgendwie den Lust- und Schmerzempfindungen nicht zu widerstehen vermögen.

KLEINIAS: Aber wie sollte ich das Eine oder das Andere [B] annehmen!

DER ATHENER: Haben nicht die menschlichen Angelegenheiten Teil an der Beseelung des All, und ist nicht unter allen beseelten Einzelwesen gerade der Mensch das gottesfürchtigste?

KLEINIAS: Man sollte das denken.

DER ATHENER: Und wird wohl jemand leugnen können, dass alles, was es an beseelten sterblichen Geschöpfen gibt, der Götter Eigentum sei, denen ja auch das ganz Weltall angehört?

KLEINIAS: Gewiss nicht.

DER ATHENER: So behaupte man nun meinetwegen, dass die menschlichen Angelegenheiten etwas Kleines oder etwas Großes in den Augen der Götter seien! Denn in keinem von beiden Fällen hat es einen Sinn dass sie, die unsere Herren [C] und die Fürsorglichsten und Besten sind, uns vernachlässigen sollten. Betrachten wir nämlich die Sache auch noch von einer anderen Seite.

KLEINIAS: Lasse hören.

DER ATHENER: Stehen nicht unsere Sinne in Bezug auf Leichtigkeit und Schwierigkeit in einem natürlichen Gegensatz gegen unsere Kraft?

KLEINIAS: Wie meinst du das?

DER ATHENER: Es ist doch wohl schwieriger das Kleine zu sehen und zu hören als das Große, und dagegen für jedermann leichter Kleines und Weniges zu tragen, zu leiten, zu besorgen?

KLEINIAS: Und zwar bei weitem.

DER ATHENER: Wird nun aber wohl unter den Händen eines Arztes das ihm anvertraute Ganze, wenn es ihm auch zu dessen Behandlung weder an Geschick noch an gutem Willen fehlt, zum Wohlsein gelangen, wenn er es nur im Großen behandeln [D] und dagegen in den Teilen und im Kleinen vernachlässigen wollte?

KLEINIAS: Gewiss nicht.

DER ATHENER: Und eben so wenig werden auch Steuermänner, Heerführer, Haus- und Staatsverwalter, und wer es sonst sein mag, das Viele und Große gut instand zu setzen und zu erhalten vermögen, wenn sie nicht eben mit dem Wenigen und Kleinen anfangen, denn ohne die kleinen Steine, sagen die Baumeister, liegen die Großen nicht fest.

KLEINIAS: Es kann nicht anders sein.

DER ATHENER: Sollen wir also [E] die Gottheit für schlechter als menschliche Meister halten? Sollen wir glauben dass, während diese, je tüchtiger sie sind, desto genauer und vollkommener mit derselben Kunst ebenso gut das Kleine wie das Große ausführen, die allweise Gottheit, die gleich sehr durch Willen und Geschick fürsorglich ist, mit dem Kleinen, welches doch leichter zu besorgen wäre, sich, [\[903 St.2 A\]](#) einem feigen und trägen Menschen gleich, welcher der Mühe wegen die Arbeit scheut, nicht abgeben und doch des Großen sich annehmen sollte?

KLEINIAS: Auf keine Weise, Freund, dürfen wir einer solchen Vorstellung über die Götter Raum geben, denn wir würden mit ihr uns gegen das Heilige versündigen und wider die Wahrheit freveln.

DER ATHENER: Ich glaube, wir hätten uns nun im Grunde bereits vollkommen hinreichend mit dem verständigt, welcher den Göttern gern den Vorwurf der Vernachlässigung machen möchte.

KLEINIAS: Ja.

DER ATHENER: Wenigstens haben wir ihn durch unsere Gründe bereits genötigt, die Unrichtigkeit seiner Behauptung zuzugestehen.

KLEINIAS: Richtig.

DER ATHENER: [B] Gleichwohl werden indessen noch einige Besprechungen in Übereinstimmung mit den Überlieferungen für ihn nicht überflüssig sein.

KLEINIAS: Welches sind dies?

DER ATHENER: Wir wollen den Jüngling zu überzeugen suchen und sagen: „Von dem, dessen Fürsorge das ganze Weltall umfasst, sind alle Dinge so angeordnet, wie es zur Erhaltung und Vollkommenheit des Ganzen erforderlich ist, so dass jeder Teil wirkt und leidet was ihm eben hiernach zukommt und soweit eben hiernach sein Vermögen reicht. Über diese besonderen Teile sind Herrscher gesetzt, ihr Tun und Leiden [C] durchgängig bis ins Kleinste zu regieren und so die Vollendung des Ganzen bis in die kleinsten Teile zu befördern. Ein solches Teilchen bist nun auch du, armer Sterblicher, welches, so klein es ist, doch allezeit auf die Zwecke des Ganzen hinarbeitet und in ihnen seinen Zweck hat. Du aber bedenkst eben dies nicht, und es bleibt dir verborgen, dass alles, was da entsteht, eben nur um deswillen entsteht, damit jenes Wesen, welches dem Leben des Ganzen zu Grunde liegt, ein glückseliges sei, und dass dies Ganze nicht um deinetwillen geworden ist, sondern du um des Ganzen willen. Arbeitet doch auch [D] jeder verständige Künstler und Arzt immer auf ein Ganzes hin, und indem er immer nach einer allseitigen Vollkommenheit strebt vollendet er doch wahrlich nicht das Ganze des Teiles, sondern den Teil des Ganzen wegen. Du aber murrst, weil du nicht einsiehst, inwiefern das, was für dich das Beste ist, zugleich dem Ganzen und, soweit es die allgemeinen Gesetze des Werdens gestatten, auch dir entsprechen kann. Da aber die Seele allezeit einem Leibe, bald diesem und bald jenem, zugeordnet und mannigfachen Veränderungen teils durch sich selbst und teils durch andere Seelen ausgesetzt ist, so bleibt nichts [E] anderes übrig, als die Seelen wie ein Brettspieler zu versetzen, indem er die, deren Sinnesart sich veredelt hat, ihren bisherigen Aufenthaltsort mit einem besseren, und die, deren Sinnesart sich verschlimmert hat, mit einem schlechteren

vertauschen lässt, und so einer jeden den ihr jedesmal angemessenen zuweist, auf dass so allen dasjenige Los zuteilwerde welches ihnen gebührt.“

KLEINIAS: Erkläre dich genauer.

DER ATHENER: Ich glaube, ich stelle die Sache in einer Weise dar, durch welche die Leichtigkeit erklärlich wird, mit welcher die Götter für alle Dinge zu sorgen imstande sind. Denn wenn ein Gott nicht mit stetem Hinblick auf das Weltganze alles bilden und umbilden wollte, wie Feuer in beseeltes Wasser, und nicht Vieles aus Einem oder Eines aus Vielem so hervorbrächte, dass demselben dadurch seine erste, zweite und [\[904 St.2 A\]](#) dritte Umwandlungsstufe bereits fest vorgeschrieben sind, dann möchte er mit dieser in stetem Umbilden und Umschaffen bestehenden Weltleitung wohl kein Ende finden. So aber geht ihm dieselbe mit wunderbarer Leichtigkeit vonstatten.

KLEINIAS: Noch einmal, erkläre dich deutlicher.

DER ATHENER: Ich meine dies so. Da der Herrscher sah, dass alle unserer Handlungen von der Seele ausgehen und dass in ihnen viel Tugend, aber auch viel Untugend zum Vorschein kommt, Leib und Seele aber zwar nicht ewig gleich den Göttern, wie sie das Gesetz uns lehrt, sondern entstanden, aber doch unvergänglich sind, denn [B] nimmer könnte eine Entstehung lebendiger Wesen stattfinden, wenn eines von diesen beiden zu Grunde ginge, und da er ferner erwog, dass alles, was in der Seele Gutes ist, seiner Natur nach allezeit nütze, alles Böse aber schade, so ordnete er in Anbetracht dieses allen einem jeden Teile des Weltganzen diejenige Stelle in demselben zu, in welcher er am meisten, leichtesten und besten dazu befähigt wäre der Tugend innerhalb desselben zum Siege und dem Bösen zur Niederlage zu verhelfen. Er hat also in Beziehung auf dieses Weltganze die Einrichtung getroffen, dass ein jedes gemäß der von ihm angenommenen Beschaffenheit auch seine Stelle und seinen Wohnsitz innerhalb desselben mit Notwendigkeit erhält, welche Beschaffenheit es aber annehmen sollte, [C] das zu verursachen überließ er dem Willen eines jeden von uns, und welche Beschaffenheit seiner Seele und wie er dieselbe zu erreichen begehrt, so pflegt sie insgeheim auch einem jeden zuteil zu werden.

KLEINIAS: So ist es wohl anzunehmen.

DER ATHENER: So gehen denn in allem, was einer Seele teilhaftig ist, mancherlei Veränderungen vor, deren Ursache es eben in sich selber trägt, in Folge dieser Veränderungen aber wechselt es dann seine Orte nach der Ordnung und dem Gesetze des Schicksals. Wer sich in seinem sittlichen Charakter nur wenig verändert hat, der erhält nur eine andere Stelle auf der Oberfläche der Erde. Wer sich aber beträchtlicher, [D] und zwar zum Schlimmeren, verändert hat, wird in die Tiefen und in jene unteren Räume hinabgestoßen, welche unter dem Namen des Hades und anderen verwandten Benennungen ein gewaltiger Schrecken der Seelen im Traume, im Leben so wie nach der Ablösung von den Leibern sind. Hat endlich eine Seele in noch höherem Grade an Tugend oder an Laster durch ihren eigenen Willen und durch den mächtigen Einfluss des Umganges zugenommen und sich in der einen oder dem andern gefestigt, so erhält sie, wenn sie der göttlichen Tugend sich verbunden hat und demgemäß selber in einem ausgezeichneten Grade des Göttlichen voll geworden ist, auch einen neuen ganz ausgezeichneten und geheiligten [E] Wohnsitz, im entgegengesetzten Falle aber zieht sie ihr Leben auf einen gerade entgegengesetzten herab.

„Das ist dir der Gebrauch der Unsterblichen auf dem Olympos, o Knabe und Jüngling, der du dich von den Göttern vernachlässigt wahnst, dass wer schlechter wird, zu den schlechteren, wer sich bessert aber zu den besseren Seelen hinwandere und dass keiner von beiden im Leben wie in allen Gestaltungen des Todes etwas anderes leide und tue, als wie er es von der Fügung ihm verwandter Wesen erwarten kann. Diesem [\[905 St.2 A\]](#) wirst weder du jemals noch irgend ein anderer, der in das Unglück verfiel, sich rühmen können entronnen zu sein, da die, welche es einsetzten, es über alles andere erhoben und uns zu der unbedingtsten Scheu vor demselben verpflichtet haben. Du wirst, sage ich, seinem Walten niemals entrinnen, und wärest du noch so klein und verkröchest dich in den Tiefen der Erde oder erhöhdest dich noch so hoch und schwängest dich in den Himmel empor, sondern du wirst die gebührende Strafe erleiden müssen,

welche derselbe dir auferlegt, sei es dass du nur an einen anderen Ort der Erde versetzt wirst, sei es, dass du in den Hades oder in einen noch schrecklicheren Ort hinabfahren musst. [B] Und eben dies lasse dir auch in Ansehung derer gesagt sein, welche du durch allerlei Frevel und Übeltaten aus niedrigen Verhältnissen zu großer Macht emporsteigen sahst und von denen du deshalb glaubtest sie seien aus dem Elend zur Glückseligkeit emporgestiegen, so dass du in ihren Schicksalen wie in einem Spiegel zu sehen vermeintest, dass keiner der Götter sich um uns kümmere, während du doch gar nicht weißt, welchen Beitrag dieselben zum Ganzen liefern, und wie kannst du, Verwegenster aller Verwegenen, dir einbilden, du brauchtest das gar nicht erst zu wissen! Wird doch vielmehr wer dies nicht weiß, sich kein Bild davon zu entwerfen noch es in Worten [C] darzustellen vermögen was denn im Leben Glückseligkeit und was ein unglückliches Geschick zu nennen sei. Wenn dich nun hier Kleinias und unsere ganze Versammlung von Greisen jetzt überzeugt hat, dass du hinsichtlich der Götter nicht weißt was du sprichst, dann wird Gott selbst sich deiner annehmen. Solltest du aber noch einer weiteren Belehrung bedürfen, so höre, wenn du auch nur ein wenig Verstand besitzt, zu, wie wir nun unserem dritten Gegner antworten werden. Dass es nämlich Götter gebe und dass sie sich um die Menschen kümmern, diese beiden Sätze sind nunmehr, ich darf wohl sagen, nicht gar übel von uns erwiesen worden, [D] dass sie aber Geschenke annehmen und sich durch dieselben von denen, die Unrecht tun, erbitten lassen ist auch eine Behauptung, die man nicht zugestehen darf, sondern in jeder Weise nach Kräften zu widerlegen versuchen muß.“

KLEINIAS: Wohl gesprochen! Lasse uns denn also sogleich hierzu schreiten.

DER ATHENER: Wohlan denn, bei eben diesen Göttern, gesetzt sie ließen sich dergestalt erbitten, auf welche Weise wäre dies denn wohl denkbar? Und welche und was für Götter müssten es dann sein? Notwendig müssen wir sie uns doch als Herrscher denken, wenn sie doch eben das ganze Weltall unausgesetzt verwalten sollen.

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Aber mit welchen Herrschern, die uns bekannt sind, sollen wir sie vergleichen oder welche mit ihnen, so dass wir vermöge dieser Vergleichung richtig vom Kleineren auf das Größere [E] schließen möchten? Vielleicht mit Wagenlenkern in den Wettkämpfen oder mit Steuermännern der Schiffe oder auch mit Heerführern oder mit Ärzten welche gegen den feindlichen Angriff der Krankheiten auf die Leiber Sorge tragen, oder Landwirten welche der regelmäßigen Wiederkehr [\[906 St.2 A\]](#) gewisser dem Pflanzenwuchse verderblicher Witterungsverhältnisse mit Besorgnis entgegensehen, oder auch Aufsehern von Herden. Denn da wir bei uns festgestellt haben, dass die Welt zwar allerdings vieles Guten voll sei, aber auch vieles Schlimmen, wenn auch des Ersteren mehr als des Letzteren, so müssen wir auch weiter zugeben, dass daraus ein endloser Kampf zwischen beidem erwächst und dass es einer erstaunlichen Wachsamkeit bedarf. Zu Bundesgenossen haben wir dabei die Götter und Dämonen, so wie wir andererseits deren Herden sind. Unser Verderben ist die Ungerechtigkeit, der Übermut und die Torheit, unsere Rettung die Gerechtigkeit, [B] Besonnenheit und Weisheit, welche ihren eigentlichen Sitz in der Geisteskraft der Götter haben, von denen man jedoch einiges wenige als auch uns hienieden einwohnend deutlich erblicken mag. Demgemäß sind denn nur gewisse Seelen auf Erden, die sich in den Besitz widerrechtlichen Gewinnes gesetzt haben und nun jene höchsten Herrscher, wie die Stimmen dieser Bösen verkünden, durch schmeichelnde Worte und, sozusagen, Gebetszauber, zu überreden wissen, dass dieselben ihnen straflos andere zu beeinträchtigen gestatten, gerade wie wenn wilde Tiere es in ähnlicher Weise bei den Wächtern der Herden, den Hunden oder auch den Hirten selbst durchzusetzen wüssten. [C] Wir unsererseits werden nun aber dies Beeinträchtigen und Schädigen einesteils durch den andern für ganz dasselbe erklären, was im tierischen Körper Krankheit, bei den Einflüssen der Witterung auf die Jahreszeiten Seuche und in den Staaten und Staatsverfassungen wiederum mit anderem Namen Ungerechtigkeit heißt.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Wer also behauptet, dass die Götter stets den ungerechten und frevelnden Menschen zu verzeihen geneigt seien, falls sie ihnen [D] nur von dem widerrechtlich Erworbenen etwas abgeben, der wird sie notwendig so ansehen müssen, als wenn die Wölfe den Hunden etwas wenig von dem durch sie Geraubten abgeben und diese, durch solche Geschenke besänftigt, die Herden von ihnen berauben lassen wollten. Oder meinst du nicht, dass wirklich jene Ansicht von den Göttern notwendig hierauf hinausläuft?

KLEINIAS: Freilich.

DER ATHENER: Mit welchen von den vorher genannten Wächtern möchte irgendjemand die Götter vergleichen und ihnen ähnlich finden, ohne sich lächerlich zu machen? Sind etwa Steuermänner denkbar, [E] welche „durch Weinguss und Weihrauch“ sich verführen lassen könnten, Schiff und Mannschaft untergehen zu lassen?

KLEINIAS: Gewiss nicht.

DER ATHENER: Gewiss aber werden wir doch auch die Götter nicht Wagenlenkern vergleichen wollen, welche im Wettkampfe durch Geschenke sich dazu bestechen lassen anderen Gespannen verräterischerweise den Siegespreis zu geben?

KLEINIAS: Nein, das wäre ein abscheulicher Vergleich.

DER ATHENER: Eben so wenig auch mit Heerführern, Ärzten oder Landwirten oder Hirten, aber wahrlich auch nicht mit Hunden, welche sich von den Wölfen berücken ließen.

[\[907 St.2 A\]](#) KLEINIAS: Es wäre ein Frevel so etwas zu sagen.

DER ATHENER: Sind nun aber nicht unter allen Wächtern und Hütern die gesamten Götter als die Größten und die für das Größte Sorge tragen von uns anzusehen?

KLEINIAS: Bei weitem.

DER ATHENER: Und sollen wir nun sagen, dass die, welche das Herrlichste behüten, und demgemäß denn auch auf das Herrlichste durch ihre Hütertugend vor allen anderen hervorragen, noch schlechter seien als Hirtenhunde oder als ganz gewöhnliche Menschen, die doch nicht so leicht das Recht um der Geschenke willen, welche ihnen von ungerechten Leuten ruchloserweise dargeboten werden, würden verraten?

KLEINIAS: Sicherlich nicht, vielmehr lästerlich ist eine solche Behauptung, und wer ihr anhängt dürfte unter denen, welche irgendwelcher Art von Gottlosigkeit nachgehen, für den [B] schlimmsten, dürfte für den gottlosesten aller Gottlosen mit vollstem Rechte erklärt werden.

DER ATHENER: So dürfen wir denn nunmehr wohl annehmen, dass alle drei uns vorgelegten Sätze, dass es Götter gebe, dass sie sich um uns kümmern, und dass sie gegen alles, was wider das Recht ist schlechthin unerbittlich seien, zur Genüge uns erwiesen sind.

KLEINIAS: Gewiss, wir sind völlig dadurch überzeugt worden.

DER ATHENER: Es mag wohl sein, dass ich meine Ausdrücke im Eifer des Kampfes wider ihre böswilligen Leugner dabei etwas stark gewählt habe. Ich habe aber diesen Kampf nur darum so eifrig geführt, mein lieber Kleinias, [C] damit sich die Schlechten nicht etwa einreden möchten, ihre Gründe seien den unseren überlegen, und sie seien daher berechtigt, gemäß allem dem, was und der Art wie sie von den Göttern denken, ganz nach ihrem Belieben zu handeln. Dies also reizte mich etwas leidenschaftlich zu sprechen. Wenn wir aber damit auch nur ein Weniges dazu ausgerichtet haben solche Leute einigermaßen dazu anzutreiben, dass sie ihren eigenen bisherigen Sinn hassen und die entgegengesetzte Denkart lieb gewinnen lernen, so können wir mit diesem unserer Einführung zu den Gesetzen wider die Gottlosigkeit [D] schon zufrieden sein.

KLEINIAS: Nun, und dass das geschehen, steht zu hoffen, und sollte es dennoch nicht der Fall sein, so wird wenigstens die Art des Vortrages keine Schuld auf den Gesetzgeber laden.

DER ATHENER: Nach diesem Eingange werden wir denn nun also zu dem Worte, welches die Gesetze selber verkündet, fortschreiten und allen Gottlosen anbefehlen ihrer bisherigen Sinnesart zu entsagen und sich dem Leben der Gottesfürchtigen zuzuwenden. Und für den Fall, dass sie uns nicht gehorchen, treffe sie das folgende Gesetz wider die Gottlosigkeit.

Wenn sich jemand in Worten oder Werken wider die Götter vergeht, [E] so soll jeder der hinzukommt, gehalten sein, ihm zu steuern, indem er irgend einer Obrigkeit davon Anzeige macht, und zwar der ersten besten, und diese soll wiederum gehalten sein, den Angezeigten kraft der Gesetze vor das für solche Fälle eingesetzte Gericht zu führen. Verabsäumt sie dies aber, so soll jedermann befugt sein, sie selber der Gottlosigkeit anzuklagen und dem Gesetze Genugtuung zu verschaffen. Ist nun jemand der Gottlosigkeit schuldig befunden worden, so soll das Gericht jedem [\[908 St.2 A\]](#) in jedem besonderen Falle auch eine besondere Strafe zuerkennen, so zwar, dass Gefängnisstrafe sie alle trifft, da aber der Gefängnisse im Staate drei sind, ein allgemeines für die Mehrzahl der Gesetzübertreter am Markte, um sie in persönlichem Gewahrsam zu halten, ein zweites bei dem Sitzungsorte der nächtlichen Versammlung, welches den Namen Besserungshaus führt, und ein drittes endlich im Innern des Landes in einer möglichst öden und wilden Gegend, das irgend einen Namen führen soll welcher eine schimpfliche Strafe bezeichnet [B] und so einen heiligen Schauer einflößt, da es fernerhin dreierlei Ursachen zum Frevel gegen die Götter gibt, wie wir sie ja so eben dargelegt haben, und, weil aus jeder derselben zweierlei Arten desselben entspringen können, der letzteren sechs sind, die wohl voneinander unterschieden zu werden verdienen, so soll dies denn auch geschehen und nicht eine gleiche oder auch nur ähnliche Strafe wider sie verhängt werden. Wenn nämlich jemand zwar nicht an Götter glaubt, aber doch eine natürliche Rechtschaffenheit des Charakters besitzt, so wird er trotzdem schlechte Menschen hassen, die Ungerechtigkeit verabscheuen [C] und sich daher vor ihr hüten und deshalb auch die Ungerechten meiden und die Rechtschaffenen lieben. Es gibt aber auch Leute, bei denen zu dem Glauben, die Welt sei leer von Göttern auch noch ein Mangel an Selbstbeherrschung in Lust wie im Schmerz hinzukommt und die dabei ein vortreffliches Gedächtnis und eine schnelle Fassungsgabe besitzen. Beide Arten leiden also an dem gemeinsamen Fehler des Unglaubens an das Dasein der Götter, aber die erstere wird bei anderen Menschen geringeren, die letztere größeren Schaden anrichten. Ein Mensch der ersteren Art nämlich wird sich sehr viel Freiheit in seinen Reden über Götter, Opfer und Eidschwüre erlauben und andere verspotten und dadurch leicht manche von ihnen auf seine Seite bringen, wenn man ihn straflos [D] gewähren ließe. Einer von der letzteren Art aber, wenn er auch ebenso denkt wie jener, wird die geistige Begabung welche ihm alle zuerkennen mit Betrug und Arglist ausbeuten, und aus solchen Leuten geht dann eine Menge von Wahrsagern und von Menschen hervor, die sich mit allerlei Zauberkünsten abgeben, zuweilen aber auch Tyrannen, Volksführer und Heerführer, auch solche Männer, welche trügerisch Privatmysterien stiften oder die Künste der sogenannten Sophisten treiben. Von dieser zweiten Gattung gibt es also viele Unterarten, doch die Gesetzgebung hält sich nur an jene beiden [E] Hauptgattungen, von denen die Zweite mit ihrem heuchlerischen Truge Verbrechen hervorruft, die mehr als eines einfachen und selbst zweifachen Todes würdig sind, während es gegen die erste mit Zurechtweisung und Gefängnis einzuschreiten genügt. In gleicher Weise erzeugt aber auch die Annahme, dass die Götter sich nicht um uns kümmern, und ebenso auch die, dass sie sich erbitten lassen, zwei Arten von Verbrechen, und überall soll der Richter auf Grund dieser Unterscheidung die erste Art, welche eben nur aus Unverstand und nicht aus Bosheit des Herzens und Charakters dergestalt gefallen ist, kraft des Gesetzes [\[909 St.2 A\]](#) auf nicht weniger als fünf Jahre in das Besserungshaus stecken. Während dieser Zeit soll kein Bürger mit einem solchen Gefangenen verkehren, mit Ausnahme der Mitglieder der nächtlichen Versammlung, diese aber sollen es zu dem Zwecke um ihn zu bekehren und seine Seele zu retten. Ist dann diese Zeit der Gefängnisstrafe abgelaufen, so soll er von da an, wenn er Hoffnung gibt zur Vernunft gekommen zu sein, auch wieder unter den Vernünftigen wohnen, wo aber nicht, so soll ihm von neuem der Prozess gemacht und er dann mit dem Tode bestraft werden. Alle diejenigen aber, welche zu der Meinung, es gebe keine Götter oder sie bekümmerten sich nicht um uns oder sie wären durch Geschenke zu bewegen, noch überdies einen tierischen Sinn zeigen und [B] mit Verachtung der Menschen nicht bloß die Seelen vieler Lebenden beschwören, sondern auch die der Verstorbenen herbeibeschwören zu können vorgeben und die Götter durch Opfer, Gebete und Zaubersprüche zu berücken und zu überreden sich anheischig machen und die, um sich zu bereichern, darauf ausgehen nicht bloß die Einzelnen, sondern auch ganze

Häuser und Staaten von Grund aus zu verderben, alle solche Leute sollen, wenn sie eines solchen Verbrechens überwiesen worden sind, vom Gerichte nach dem Gesetze dazu verurteilt werden lebenslänglich in dem Gefängnisse [C] im Innern des Landes eingekerkert in Ketten zu liegen, und kein freier Bürger soll sie jemals besuchen dürfen, sondern die von den Gesetzverwesern für sie bestimmte Nahrung ihnen von Dienern gereicht werden. Nach ihrem Tode aber sollen sie unbeerdigt aus dem Lande geworfen werden. Und falls ihnen dennoch ein freier Bürger zu einem Begräbnis verhelfen sollte, so soll jedermann berechtigt sein diesen selber auf Gottlosigkeit zu belangen. Sollte aber ein solcher Verurteilter dem Staate brauchbare Kinder hinterlassen, so sollen diese von dem Tage ab, an welchem die Verurteilung ihres Vaters erfolgt ist, als Waisen angesehen werden, und die Vorsteher der Waisenangelegenheiten sollen für sie als solche nicht minder als für alle wirklichen Waisen Sorge tragen.

Außerdem muß nun aber noch ein Gesetz gegeben werden, welches beiden Arten [D] dieser Verbrechen vorzubeugen bestimmt ist, indem es der großen Mehrzahl der zu ihnen geneigten Leute die Gelegenheit möglichst dazu entzieht sich in Wort und Tat gegen die Götter zu vergehen und überhaupt sich derartige unvernünftige Vorstellungen zu bilden, dadurch, dass es ihnen verwehrt ist auf eine diesem Gesetz widersprechende Weise sich mit göttlichen Dingen zu befassen. Dies allgemeine Gesetz, nach welchem sich jeder ohne Ausnahme zu richten hat, laute denn folgendermaßen. Es soll niemand in seinem Hause ein Privatheiligtum haben, sondern, so oft jemanden sein Gemüt zu opfern drängt, soll er zu diesem Zwecke sich zu den öffentlichen Heiligtümern begeben und seine Opfer den Priestern und Priesterinnen einhändigen, denen die Sorge für die Reinheit derselben obliegt, und soll sodann sein Gebet mit dem ihren und aller derer, welche noch sonst an demselben teilzunehmen wünschen, vereinigen. Der Grund [E] dieser Vorschrift aber ist folgender. Es ist kein leichtes Ding Heiligtümer einzurichten und Götterdienste einzuführen, sondern es bedarf einer gehörigen Einsicht um dabei richtig zu verfahren. Nichtsdestoweniger aber pflegen viele Leute und insonderheit Frauen, wenn sie in irgend einer Krankheit, Gefahr oder Verlegenheit sich befinden oder im Gegenteil irgend eines besonderen Glückes teilhaftig geworden sind, nicht bloß das, was sie gerade besitzen, den Göttern zu weihen, sondern auch Opfer zu geloben und [\[910.St.2.A\]](#) Göttern, Dämonen und Göttersöhnen die Errichtung von Heiligtümern und Bildern zu versprechen. Und nicht minder pflegen sie, wenn sie durch Wahrzeichen, die sie im Wachen oder im Traume erblickt, in Schrecken gesetzt werden oder sich an früher gehabte Erscheinungen erinnern, um das durch sie verkündete Unheil abzuwehren, Altäre und Heiligtümer zu errichten und mit denselben alle Häuser und Gaue zu erfüllen, und zwar nicht bloß an gereinigten Orten, sondern wo immer einer solche Gesichte erblickte. Um dem vorzubeugen, soll daher nach dem eben gegebenen Gesetze jedermann sein Verhalten einrichten. Dadurch wird denn zugleich den Gottlosen die Gelegenheit entzogen werden sich ebenfalls verstohlenerweise ein solches Tun anzueignen, indem sie gleichfalls Altäre und Heiligtümer in Privathäusern errichten und dort nach ihrem Wahne im Verborgenen die Götter [B*] durch Opfer und Gebet sich geneigt zu machen suchen, um dadurch nicht nur sich in ihrem eigenen lasterhaften Sinne bis ins Maßlose zu bestärken, sondern auch die, welche ihnen dies alles zulassen, trotzdem dass sie selber besseren Sinnes sind, ebenso gut wie sich selbst der Strafe der Götter Preis zu geben, so dass dann der ganze Staat gewissermaßen mit Recht die Schuld dieser Gottlosen mit entgelten müsste. Auf dass also der Gesetzgeber sich frei mache von einer solchen Mitschuld, soll das Gesetz gelten, dass keinem der Götter ein Heiligtum in einem Privathause errichtet werden darf.

Wird es aber entdeckt, dass irgendjemand, sei es Mann oder Weib, irgend ein anderes Heiligtum besitzt oder andere Götterdienste feiert als die öffentlich anerkannten, so soll der Entdecker ihn, sofern er dabei kein weiteres großes und schändliches Unrecht sich hat zu Schulden kommen lassen, den Gesetzverwesern anzeigen und diese ihm dann anbefehlen diesen Privatdienst in den öffentlichen Tempel zu verpflanzen und ihn, falls er sich nicht gutwillig dazu bereden lässt, [C*] so lange mit Bußen belegen bis er es getan hat. Kommt es aber zum Vorschein, dass jemand nicht bloß in kindischer Unwissenheit, sondern mit der Bosheit eines Erwachsenen sich eigene Heiligtümer errichtete um wider die Götter zu freveln, oder die öffentlichen irgendwelcher

Gottheit zu diesem Zwecke benutzte, so soll er mit dem Tode bestraft werden, weil er als ein Unreiner geopfert hat. Ob aber irgend eine Gottlosigkeit nur aus kindischer Torheit begangen wurde oder nicht, darüber sollen die Gesetzverweser zunächst selber entscheiden und dann erst den Angeklagten vor das Gericht ziehen und von demselben mit der Strafe für Gottlosigkeit belegen lassen.

ELFTES BUCH

[\[913 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Hiernächst wird es denn dessen bedürfen, dass wir über die gegenseitigen Verträge die nötigen Anordnungen treffen. Hier wird nun wohl zuerst folgendes Gesetz zu geben sein. Was mein ist soll, soweit es möglich ist, niemand anrühren, geschweige denn auch nur das Kleinste davon von der Stelle bewegen, ohne zuvor meine Erlaubnis dazu eingeholt zu haben. Ebenso muß ich nun aber meinerseits auch mich dem Hab und Gut anderer gegenüber verhalten, wenn ich der gesunden Vernunft folgen will. Betrachten wir also zuerst von solchen Dingen einen Schatz, den jemand für sich und seine Nachkommen, unter die ich [B] nicht gehöre, sorgfältig verwahrt hat, so sei es fern von mir die Götter anzuflehen, dass sie mich denselben finden lassen möchten, oder fände ich ihn, ihn mitzunehmen, oder auch mich an die sogenannten Wahrsager um Rat zu wenden, auf welche Weise ich dies der Erde anvertraute Gut wohl heben möchte. Denn gelänge mir dies, so würde diese Vermehrung meines Vermögens mir bei weitem nicht so ersprießlich sein als der Zuwachs an der Tugend meiner Seele und Rechtschaffenheit wenn ich ihn mitzunehmen verschmähte, vielmehr würde ich so ein besseres Besitztum anstatt eines geringem mir zu eigen gemacht haben, indem ich es vorzog, meiner Seele Gerechtigkeit und nicht meiner äußeren Habe einen Zuwachs an Reichtum zu erwerben. Es gilt auch hier, wie in vielen anderen Fällen, das Wort, dass man das Unantastbare nicht antasten soll. Und man muß auch den Sagen, welche man sich in diesem Sinne erzählt, wohl glauben, [C] dass dergleichen Besitztümer den Nachkommen keinen Segen bringen. Wer aber, um das Heil derselben und um das Verbot des Gesetzgebers unbekümmert, etwas was weder er selbst noch irgend einer von seinen Vorfahren niedergelegt hat ohne Erlaubnis des Eigentümers wegnimmt und so das einfachste und schönste aller Gesetze und die Vorschrift eines der edelsten Gesetzgeber: „was du nicht hingelegt hast darfst du auch nicht wegnehmen“ verletzt, welche Strafe ein solcher, welcher mit Verachtung dieses, sowie seines eigenen Gesetzgebers, vielleicht wohl sogar nicht bloß eine Kleinigkeit die er selber nicht bei Seite gelegt, sondern [D] einen recht großen Schatz wegnimmt, von den Göttern erleiden wird, das sei diesen anheimgegeben. Der erste Beste welcher etwas derartiges gewahr wird, zeige es, wenn es innerhalb der Stadt vorgekommen ist, den Stadtaufsehern oder, wenn auf irgend einem der Märkte der Stadt, den Marktaufsehern, und wenn in einem anderen Teil [\[914 St.2 A\]](#) des Landes, den Landaufsehern und deren Befehlshabern an, und sobald es auf diese Weise bekannt geworden ist, schicke der Staat nach Delphi, und was dann der Gott über den Schatz und seinen Entwender entscheidet, das vollziehe er, den Sprüchen desselben gehorsam. War aber der, welcher die Sache zur Anzeige brachte, ein Freier, soll ihm dafür eine öffentliche Belobung zuteilwerden und dagegen soll ihn, wenn er um dieselbe wusste und sie nicht anzeigte, Schande treffen. War es aber ein Bediensteter, so hat dieser es wohl um den Staat verdient, dass er durch denselben von seinem Herrn abgelöst und freigelassen werde, hat er aber die Sache verschwiegen, so soll er mit dem Tode bestraft werden.

An dieses Gesetz muß sich nun zunächst ein zweites schließen, welches ebenso sehr für kleine wie für große Dinge gilt. Wenn [B] jemand irgendetwas von dem Seinigen absichtlich oder wider

seinen Willen irgendwo zurückgelassen hat, so soll jeder, der es findet, es ruhig liegen lassen und denken, dass dergleichen Sachen von der die Straßen schirmenden Göttin, welcher das Gesetz sie weihte, bewacht werden. Sollte aber jemand dieser Vorschrift nicht Folge leisten, sondern dergleichen Sachen aufheben und mit sich nach Hause nehmen, so soll, falls dieselben von geringerem Werte und er ein Bediensteter ist, jeder der dazukommt und nicht unter dreißig Jahren ist, berechtigt sein, ihm eine tüchtige körperliche Züchtigung angedeihen zu lassen, falls er aber ein Freier ist, so soll öffentlich erklärt werden, dass er sich dieses Namens unwürdig gemacht und von der Gemeinschaft der Gesetze ausgeschlossen habe, und außerdem soll er dem Eigentümer den zehnfachen Wert des Weggenommenen zu zahlen gehalten sein.

Wenn ferner jemand [C] einen andern beschuldigt Sachen die ihm gehören in seinen Besitz genommen zu haben, möge es nun viel oder wenig sein, und dieser andere zwar nicht ihren Besitz, wohl aber dass sie jenem gehören, ableugnet, so soll, falls die Sache um die es sich handelt, kraft des Gesetzes in die obrigkeitlichen Verzeichnisse eingetragen ist, jener diesen vor die Behörde laden und dieser sich stellen, und findet sich dann in diesen Verzeichnissen, dass sie einem von den beiden Streitenden und wem von ihnen sie gehört, so soll sie dieser sofort mit sich nehmen dürfen, findet sich aber, dass sie einem ganz anderen als den beiden vor diesem Gericht erschienenen Parteien gehört, dann soll sie dem von beiden, welcher hinlängliche Bürgschaft dafür stellt, dass er sie wirklich dem abwesenden Eigentümer einhändigen werde, [D] an Stelle dieses Letzteren übergeben werden. Wenn aber das streitige Besitztum nicht in die obrigkeitlichen Verzeichnisse eingetragen ist, so soll es bis zu getroffener Entscheidung bei den drei ältesten Mitgliedern der Behörde niedergelegt werden, und wenn dasselbe in einem Stück Vieh besteht, so soll der, gegen welchen die Entscheidung ausfällt, ihnen das Futtergeld für dasselbe wiedererstaten. Die Behörde ihrerseits aber soll gehalten sein binnen drei Tagen das Urteil zu sprechen.

Seinen eigenen entlaufenen Diener soll einem jeden, sofern er nur bei gesunder Vernunft ist, gestattet sein einzusperrn und überhaupt mit ihm zu machen was er will soweit es sittlich zulässig ist. Und ebenso soll er auch, wenn ein Diener eines seiner Verwandten oder Freunde entlaufen ist, diesen zu persönlichem Gewahrsam ins Gefängnis bringen dürfen. Macht [E] aber jemand den Versuch einen, der als Diener abgeführt wird, in Freiheit zu setzen, so soll ihn zwar der, welcher ihn abführt, freigeben, aber ein wirkliches Recht zu einem solchen Versuche soll jener doch nur dann haben, wenn er drei zuverlässige Bürgen gestellt hat, dass der Abführende keinen Anspruch auf den zu Befreienden habe, und wenn er, ohne diese Bedingung erfüllt zu haben, ihn macht, so soll er auf gewalttätige [\[915 St.2 A\]](#) Eigentumsverletzung belangt werden dürfen und, falls er schuldig befunden wird, das Doppelte des abgeschätzten Schadens dem Beraubten zahlen. Auch einen Freigelassenen soll man gefangen setzen dürfen, falls er seinem Freilasser gar keine oder doch nicht die gehörigen Ehren erweist. Zu diesen Ehren gehört es, dass er jeden Monat dreimal sich in dessen Haus begeben und ihm angelobe alles für ihn zu tun was billig sei und in seinen Kräften stehe und sich nur so zu verheiraten wie es den Beifall seines gewesenen Herrn finde. Auch soll es ihm nicht gestattet sein reicher als dieser zu werden, sondern was er mehr erwirbt soll er an ihn abliefern. Auch soll er [B] nicht länger als zwanzig Jahre sich im Staate aufhalten dürfen, sondern nach Ablauf dieser Frist gleich allen anderen Fremden unter Mitnahme seines ganzen Vermögens das Land verlassen, es sei denn, dass er sich von den Behörden und seinem Freilasser die Erlaubnis länger zu bleiben erwirkt hat. Sollte aber ein Freigelassener oder ein anderer Fremder sich ein größeres Vermögen erwerben als die Schatzung der dritten Schatzungsklasse beträgt, so soll er binnen dreißig Tagen von dem Tage ab, an welchem dies geschehen ist, mit seiner ganzen Habe das Land verlassen, und es soll den Behörden nicht gestattet sein ihm eine Erlaubnis zu längerem Bleiben zu erteilen. Gehorcht jemand diesen Vorschriften nicht und wird dessen vor Gericht überwiesen, [C] so soll er mit dem Tode bestraft und sein Vermögen für den Staatsschatz eingezogen werden. Die Entscheidung über die Streitsachen dieser Art aber soll den Gerichten der Phylen zustehen, es sei denn, dass sie schon vorher von Nachbarn oder erwählten Schiedsrichtern erledigt worden sind.

Macht jemand auf ein Stück Vieh, welches sich im Besitz irgend eines andern befindet, oder auf irgendetwas anderes von dessen Besitztum als ihm selber zugehörig Anspruch, so soll sich der Besitzer auf den Verkäufer oder den, welcher es ihm gegeben hat, wenn derselbe ein zuverlässiger und rechtlicher Mann ist oder es ihm doch auf irgend eine rechtsgültige Weise überlassen hat, sich berufen dürfen, und zwar wenn es ein Bürger oder Beisasse des Staates ist, innerhalb dreißig Tagen, wenn aber ein Fremder, innerhalb jener fünf Monate, deren mittlerer derjenige ist, in welchen die Wintersonnenwende [D] fällt.

Kauf und Verkauf soll auf keine andere Weise stattfinden als so, dass der Verkäufer auf seiner bestimmten Stelle des Marktes seine Ware dem Käufer überliefert und sofort von demselben den Preis für sie in Empfang nimmt, und es soll derselbe weder an einem andern Orte getrieben noch irgendetwas auf Borg genommen oder gegeben werden. Will jemand aber doch irgendetwas auf eine andere Weise verkaufen, indem er dem Käufer Vertrauen schenkt, sei es an einem andern Orte oder auf Borg, so soll er freilich daran nicht gehindert werden, aber auch wohl bedenken, dass das Gesetz ihm keinen Rechtsschutz in Bezug auf Dinge verleiht, welche nicht auf die soeben angegebene Weise verkauft worden sind. Beisteuern soll jeder nach Belieben bei seinen Freunden sammeln dürfen, sollte aber irgend ein Streit in Folge dessen entstehen, so halte man auch hier sich daran, dass über solche Sachen keine Prozesse zulässig sind.

Wer jemandem eine Ware [E] von wenigstens fünfzig Drachmen an Wert gegen bare Bezahlung verkauft hat soll verpflichtet sein noch zehn Tage in der Stadt zu verweilen und seinen Käufer [\[916 St.2 A\]](#) mit seiner Wohnung bekannt zu machen, weil oft die rechtliche Gültigkeit solcher Käufe angefochten und die Rückgabe des Kaufgeldes nach den Gesetzen verlangt werden darf. Ob dies aber der Fall ist oder nicht, darüber trifft das Gesetz noch folgende Bestimmung. Wenn jemand einem andern einen Bediensteten verkauft hat, welcher an der Schwindsucht oder an Urinstein oder an Harnzwang oder an der sogenannten heiligen Krankheit oder an irgend einem andern Gebrechen des Leibes oder der Seele leidet, welches für die meisten Menschen nicht zu erkennen, aber langwierig und schwer zu heilen ist, so bleibt der Handel für den Fall in Gültigkeit, dass der Käufer ein Arzt oder ein Lehrer der Körperübungen ist oder dass der Verkäufer vor Abschließung des Handels dem Käufer die Wahrheit [B] entdeckt hat. Hat dagegen ein Sachverständiger einen solchen Bediensteten einem Nichtsachverständigen verkauft, so darf ihm der Käufer innerhalb sechs Monaten denselben zurückgeben, und wenn derselbe mit der heiligen Krankheit behaftet ist, so soll diese Frist auf ein Jahr ausgedehnt werden.

Entschieden aber soll die Sache vor Ärzten werden, welche beide Parteien nach gemeinsamem Vorschlage hierzu ausersehen haben, und diejenige Partei gegen welche das Urteil ausfällt, soll der andern das Doppelte des Kaufgeldes bezahlen. Sind jedoch beide Teile keine Kunstverständige, so soll zwar die Zurückgabe in derselben Weise wie im vorigen Falle stattfinden und die Entscheidung ebenso gefällt werden, aber der Verkäufer, wenn dieselbe gegen ihn ausfällt, nur [C] das einfache Kaufgeld zurückbezahlen. Hat ferner jemand einem andern einen Diener verkauft, welcher eine Mordtat begangen hat, so soll für den Fall, dass beide hierum wussten, der Handel nicht rückgängig gemacht werden können, wusste der Käufer aber nicht um die Sache, so soll er das Recht haben, ihn zurückzugeben, sobald er sie erfährt, und die gerichtliche Entscheidung über solche Sachen soll den fünf jüngsten Gesetzverwesern zustehen, und fällt dieselbe dahin aus, dass der Verkäufer darum gewusst hat, so soll er das ganze Haus des Käufers nach der Vorschrift der Ausleger reinigen lassen und ihm den Preis dreifach erstatten.

Wer Geld wechselt oder Vieh und leblose Gegenstände verkauft oder vertauscht, für den soll das Gesetz sein, dass er eben [D] so wenig etwas Verfälschtes geben darf als anzunehmen braucht. Wir wollen aber, gleich wie bei den anderen Gesetzen, so auch dem gegen allen solchen Frevel eine Einführung vorausschicken. Verfälschung muß jedermann mit Lüge und Betrug auf eine Stufe stellen, nämlich auf jene, von welcher die gemeine Rede der Leute gar übel behauptet, dass dergleichen Dinge, wenn man nur die rechten Augenblicke dabei wahrnehme, vielfach ganz wohl angebracht seien. Dabei bleibt es nun ganz ohne Regel und Bestimmung wann und wo dieser geeignete Augenblick eintrete, und wer dieser Redensart folgt muß daher vielfach ebenso gut selber Schaden leiden als [E*] anderen zufügen. Ein Gesetzgeber darf daher dies nicht

unbestimmt lassen, sondern er muß für alle Fälle deutliche Schranken, sei es nun engere oder weitere, ziehen. Und wir unsererseits treffen demnach folgende Bestimmung. Niemand gehe in Worten oder Werken mit Lüge, Betrug oder Verfälschung um, indem er dabei die Götter anruft, [\[917 St.2 A\]](#) wenn er nicht sich den größten Hass derselben zuziehen will, und dies tut derjenige, welcher sich so wenig um die Götter kümmert, dass er sich nicht scheut falsche Eide zu schwören. Beinahe ebenso verhasst ist ihnen aber derjenige, welcher Menschen gegenüber, die über ihm stehen, lügt. Höher aber stehen die Besseren gegenüber den Schlechteren und im Ganzen genommen auch die Alten gegenüber den Jungen, die Eltern gegenüber den Kindern, die Männer gegenüber den Weibern und Kindern und die Herrscher gegenüber den Beherrschten. Allen denen die Herrschaft zukommt gebührt daher Ehrfurcht von allen anderen, und zumal da wo es sich um die Herrschaft im Staate handelt. Aus diesem Grundsatz fließt derjenige, welchen wir soeben vorgetragen haben. Denn ein jeder, welcher verfälschte Waren zu Markte bringt, [B] lügt und betrügt, indem er die Götter anruft und bei ihnen Eide schwört nach den Gesetzen und unter dem Schutze der Marktaufseher, ohne Scheu vor den Menschen und ohne Ehrfurcht vor den Göttern. Gewiss ist es nun aber doch ein rühmliches Bestreben die Namen der Götter nicht leichtsinnig zu beflecken und ihnen nicht so gegenüber zu treten wie es in den meisten Fällen die meisten von uns Menschen in Ansehung der Lauterkeit und Reinheit ihres Verhaltens gegen sie tun. Sollte indessen trotzdem jemand dieser Erwägung nicht Folge leisten, so gelte gegen ihn folgendes Gesetz. Wer irgendwelche Waren auf dem Markte feil bietet, soll dieselben nicht [C] um einen geringeren Preis als den von ihm vorgeschlagenen verkaufen, und wenn er diesen nicht erhalten kann, so soll er seine Waren lieber wieder mit nach Hause nehmen, und an demselben Tage soll er den einmal gesetzten Preis weder erhöhen noch erniedrigen. Kein Verkäufer soll ferner seine Waren anpreisen und noch weniger ihre Güte eidlich beteuern. Gehorcht jemand diesem Gesetz nicht, so soll jeder Bürger welcher dazukommt und nicht unter dreißig Jahren ist, wer er auch immer sein mag, verpflichtet sein, ihn für seine eidlichen Beteuerungen körperlich zu züchtigen, und nicht bloß soll dies ungeahndet bleiben, [D] sondern er soll sogar, wenn er es unbeachtet lässt und dieser Verpflichtung nicht nachkommt, eine öffentliche Rüge darüber erfahren dass er die Gesetze im Stiche gelassen. Wenn aber jemand jener anderen Satzung Folge zu leisten sich nicht entschließen kann und ihr zum Trotz verfälschte Waren zu Markte bringt, so soll jeder, welcher darüber hinzukommt und es bemerkt, ihn vor der Obrigkeit dessen zu überführen suchen, und gelingt ihm dies, so soll er, wenn er ein Bediensteter oder ein Beisasse ist, die verfälschte Ware dafür erhalten. Ist er aber ein Bürger, so soll er, wenn er die Sache nicht zur Anzeige bringt, der öffentlichen Rüge unterliegen, dass er die Götter beraubt habe, zeigt er es aber an und beweist es, so soll er die verfälschte Ware den Göttern des Marktes weihen. Derjenige aber, welcher dessen überführt worden ist, dass er dergleichen Waren feil geboten hat soll nicht bloß ihrer verlustig gehen, sondern auch für jede Drachme, die er für seine Ware forderte, [E] je einen Geißelhieb vom Herolde auf öffentlichem Markte erhalten, nachdem Letzterer den Grund dieser Bestrafung öffentlich verkündet hat. Die Marktaufseher und Gesetzverweser aber sollen sich bei erfahrenen Leuten über die Verfälschungen und sonstigen Unredlichkeiten, welche die Verkäufer vorzunehmen pflegen, erkundigen und darnach eine Marktordnung entwerfen, welche den Verkäufern vorschreibt was sie tun dürfen und was nicht, und diese sollen sie dann auf eine Säule vor dem Amtshause der Marktaufseher eingraben lassen und erklären, dass dies die Gesetze seien welche jedem, der auf dem Markte Geschäfte treiben will, das Nötige klar und deutlich vorschreiben.

[\[918 St.2 A\]](#) Die Obliegenheiten der Stadtaufseher sind schon im Vorhergehenden hinlänglich besprochen worden. Wenn es aber notwendig erscheinen sollte noch einige weitere Bestimmungen hinzuzufügen, so mögen sie darüber eine gemeinsame Beratung mit den Gesetzverwesern anstellen und dann auf Grund derselben das Fehlende nachtragen, und jene früheren und diese späteren Verordnungen sollen dann vor ihrem Amtshause auf einer Säule aufgestellt werden und ihnen zur Vorschrift für ihre Amtsführung dienen.

Den Bestimmungen über die Verfälschungen beim Handel und Wandel folgen nun sogleich die über das Geschäft des Kleinhandels. Über alle Arten von Beschäftigungen, zu welchen dieser

gehört, wollen wir nun zunächst unseren wohlbegründeten Rat erteilen und dann das auf sie bezügliche Gesetz geben. Alles was zum Kleinhandel gehört ist seiner eigentlichen Natur nach ursprünglich in den Staaten nicht zu schädlichen, sondern zu durchaus nützlichen Zwecken hervorgegangen. Denn wie sollte nicht jeder eine wohltätige Wirkung ausüben, [B] welcher dazu beiträgt, dass ein unverhältnismäßiges und ungleiches Vermögen, aus was für Dingen es immer bestehen möge, gleich und verhältnismäßig werde! Und wir können doch nicht leugnen, dass wir dies dem Gebrauch des Geldes verdanken, und dass dies namentlich des Kaufmanns eigentliche Bestimmung sei. Aber auch der Lohnarbeiter, der Gastwirt und andere mehr oder minder ehrenhafte Gewerbe wirken alle auf den Zweck hin, dass es jedermann leichter gemacht werde sich die Befriedigung seiner notwendigen Lebensbedürfnisse zu verschaffen, und dass so eine Ausgleichung der Besitztümer hervorgebracht werde. Warum denn nun aber solche Gewerbe trotzdem für unehrenhaft [C] gelten und was sie eigentlich in diesen üblen Ruf gebracht hat, müssen wir daher jetzt untersuchen, um diesem Übelstande wenn auch nicht eine vollständige, so doch eine teilweise Abhilfe durch unsere Gesetzgebung zu verschaffen, und das ist eine unverächtliche und eines nicht geringen Geschickes bedürftige Aufgabe.

KLEINIAS: Inwiefern?

DER ATHENER: Mein lieber Kleinias, gering ist schon von Natur die Zahl derjenigen Menschen, und diese wenigen müssen zu diesem Zwecke noch überdies eine vollendete Erziehung erhalten haben, welche imstande sind, sobald das Bedürfnis und die Begierde nach gewissen Dingen in ihnen rege wird, sich auf das rechte Maß zu beschränken und, wenn sich die Gelegenheit ihnen darbietet Schätze [D] zu sammeln, mit nüchternem Sinne einen mäßigen Besitz großem Reichtum vorziehen. Die große Masse der Menschen verfährt vielmehr in ganz entgegengesetzter Weise, sie sind maßlos in ihren Bedürfnissen, und wenn sich ihnen ein mäßiger Gewinn darbietet, so steigert dies ihre Gewinnsucht bis zum Unersättlichen. Dies ist der Grund weshalb Groß- und Kleinhandel und Gastwirtschaft und überhaupt alle Arten von Gelderwerb verachtet werden und in schlechtem Rufe stehen. Wollte dagegen jemand, was freilich nie geschehen soll und nie geschehen wird, diejenigen Männer, welche in jedem Betracht die trefflichsten sind, ihr werdet es lächerlich finden, dass ich diesen Fall setze, aber lässt ihn mich einmal setzen, einmal nötigen auf eine Zeit lang Gastwirtschaft oder Kleinhandel [E] oder sonst ein ähnliches Gewerbe zu betreiben, oder gesetzt, dass auch tugendhafte Frauen durch eine unvermeidliche Notwendigkeit sich genötigt sähen eine solche Lebensweise zu ergreifen, dann würden wir bald wahrnehmen, wie lieb und schätzbar ein jedes dieser Gewerbe werden würde. Würden sie also nur auf eine untadelhafte Weise betrieben, so würden sie alle wie Mutter und Amme geehrt werden. Wenn aber jetzt einer um des Gelderwerbs [\[919 St.2 A\]](#) willen irgendwo an einem einsamen und nach allen Seiten von menschlichen Wohnungen abgelegenen Orte ein Haus baut und den Reisenden, die sonst um ein Unterkommen in Verlegenheit sein würden, eine erwünschte Aufnahme darbietet und ihnen nach stürmischer Seereise Ruhe und Windstille oder Erfrischung nach erstickender Hitze gewährt, wenn er dann aber nicht sie wie Gastfreunde aufnimmt und ihnen außer der Aufnahme, wie Gastfreunde pflegen, gastliche Geschenke gibt, sondern sie behandelt als habe er Feinde kriegsgefangen in seine Gewalt gebracht und sie demgemäß aus derselben nicht anders als gegen ein sehr bedeutendes ungerechtes und sündhaftes Lösegeld loslässt, wenn solche und ähnliche Niederträchtigkeiten in allen solchen Gewerben an der Tagesordnung sind, dann ist dies wohl Grund [B] genug, dass sie bei allen denen, welche ihre Hilfe in Anspruch nehmen, in üblen Ruf gekommen sind. Da liegt es nun offenbar dem Gesetzgeber ob, gegen solche Übel jederzeit ein Heilmittel zu geben. Nun ist es aber ein sehr richtiger und schon sehr alter Satz, dass es schwer ist zwei Übel, und zumal von entgegengesetzter Art, zugleich zu bekämpfen, so bei Krankheiten wie bei vielen anderen Dingen, und ein solcher Fall liegt uns auch hier vor, ein Kampf zugleich gegen Reichtum und Armut, von welchen der eine die Gemüter der Menschen durch Üppigkeit verderbt und die andere durch Drangsal zur Schamlosigkeit verleitet hat. Welche Heilmittel werden also einem vernünftigen Staate [C] gegen solche Übel zu Gebote stehen? Zunächst wird er möglichst wenige Kleinhändler und ähnliche Leute dulden, fürs zweite solche Gewerbe nur Leuten erlauben, deren

zunehmende Verschlimmerung nicht dem Staate selber erhebliches Unheil bringt, drittens für die, welche sie wirklich betreiben, ein Mittel aufzufinden suchen das ihre Gemüter möglichst vor dem gänzlichen Verfall in Schamlosigkeit und Niederträchtigkeit bewahre.

Nachdem wir dies vorausgeschickt haben, mag denn in Gottes Namen folgendes Gesetz von uns erlassen werden. Von allen Magneten welche mit Gottes Hilfe die neue Niederlassung gründen, von allen Grundbesitzern also, unter welche [D] die fünftausend und vierzig Feuerstellen verteilt sind, soll keiner freiwillig oder gezwungen Groß- oder Kleinhandel treiben, noch irgend einen Dienst von irgendwelcher Art für Privatleute übernehmen, den diese nicht in gleicher Art auch wieder für ihn übernehmen, ausgenommen für Vater und Mutter und für seine noch höheren Ahnen sowie für alle Leute von höheren Alter, soweit es freie Bürger sind und es sich mit der Ehre eines freien Bürgers verträgt. Was sich aber mit derselben verträgt und was nicht, das lässt sich nicht wohl gesetzlich feststellen, sondern hierüber sollen diejenigen entscheiden, welchen [E] der Preis der Tugend zuerkannt worden ist, durch ihre Billigung und durch ihren Tadel. Und wer trotzdem irgend ein Gewerbe ausübt welches in das Gebiet des Kleinhandels einschlägt, welchen wir für eines freien Bürgers unwürdig erklärt haben, den soll ein jeder befugt sein, einer Beschimpfung seines Geschlechts vor denen anzuklagen, welchen die ersten Preise der Tugend zuerteilt wurden, und wenn ihr Urteil dahin ausfällt, dass er in Wirklichkeit durch eine unwürdige Beschäftigung sein väterliches Haus beflecke, so soll er auf ein Jahr ins Gefängnis geworfen und von dem Betriebe solcher Geschäfte abgemahnt werden. [\[920 St.2 A\]](#) Gibt er sich trotzdem von neuem mit ihnen ab, so soll ihn eine zweijährige Gefängnisstrafe treffen und so soll die Strafzeit immer verdoppelt werden, so oft er von neuem bei dem gleichen Vergehen befunden wird. Dazu komme dann das zweite Gesetz: nur ein Beisasse oder ein Fremder soll Kleinhandel oder ähnliche Gewerbe betreiben dürfen. Und als ein drittes Gesetz stellen wir endlich folgendes hin. Auf dass ein solcher Miteinwohner unseres Staates zu möglichster Tugend angehalten oder doch möglichst vor Unsittlichkeit bewahrt werde, sollen unsere Gesetzesverweser bedenken, dass sie nicht bloß über die zu wachen haben, welche es leicht ist zu überwachen und davor zu behüten, dass sie die Gesetze verletzen und dem Laster verfallen, da sie von Natur und durch Erziehung wohlgebildete Leute sind, sondern noch viel mehr über die, welche ohne diesen Vorzug der Geburt und Erziehung sind [B] und überdies noch Geschäfte treiben, in denen eine starke Verführung zur Schlechtigkeit liegt. Da nun aber diese Gewerbe vielerlei Arten umfassen, so müssen daher die Gesetzverweser zunächst nur diejenigen Zweige im Staate zulassen, welche als ganz notwendig und unentbehrlich für denselben erscheinen, und sodann, ebenso wie wir vorhin über den verwandten Punkt der Warenverfälschung verordneten, [C] in allen diesen Zweigen erfahrene Männer zu Rate ziehen und mit diesen gemeinschaftlich ausmitteln, bei welchen Einnahmen und Ausgaben der Händler seinen billigen Gewinn haben könne und darnach die Warenpreise schriftlich feststellen, deren Einhaltung dann teils von den Markt-, teils von den Stadt-, teils von den Landaufsehern überwacht werden soll. Bei einer solchen Einrichtung wird möglichst dafür gesorgt sein, dass der Kleinhandel jedermann im Staate nütze und dass die, welche ihn betreiben am wenigsten Schaden dadurch leiden.

Über jedes Versprechen welches jemand einem anderen zufolge gegenseitiger Übereinkunft macht und es hinterher unerfüllt lässt, es sei denn, es verstieße dasselbe gegen ein Gesetz oder einen Volksbeschluss [D] oder er wäre zu demselben durch widerrechtlichen Zwang genötigt oder an dessen Erfüllung wider seinen Willen durch einen unvermuteten Zufall verhindert worden, soll von den Gerichten der Phylen Recht gesprochen werden, wenn nicht schon zuvor vor den Schiedsrichtern oder Nachbarn eine gütliche Beilegung erreicht worden ist. Dem Hephästos und der Athene geheiligt sind diejenigen Werkmeister, deren Künste unser ganzes Leben einrichten helfen, und wiederum dem Ares und der Athene diejenigen, welche die Arbeiten dieser Werkmeister durch andere abwehrende Künste beschützen, und mit Recht stehen [E] beide Gruppen unter dem Schutze dieser Götter. Denn beide dienen ununterbrochen dem Lande und dem Volke, die eine, indem sie den Kämpfen des Krieges vorsteht, die andere, indem sie für Lohn alle möglichen Arbeiten und Werkzeuge schafft, und wenn daher beide diese Götter als ihre Ahnherrn scheuen, so werden sie sich bei ihren Geschäften vor jedem Trug und jeder

Lüge zu hüten haben. [\[921 St.2 A\]](#) Wenn daher ein Handwerker böswilligerweise seine Arbeit nicht zur verabredeten Zeit fertig gemacht, wenn er somit dem Gotte, der ihm Nahrung beschert, die schuldige Ehrfurcht versagt und in der Blindheit seines Geistes wähnt, derselbe werde schon der Verwandtschaft wegen Nachsicht gegen ihn üben, so mag er fürs erste wohl bedenken, dass er der Strafe des Gottes nicht entinnen wird, überdies aber soll nach folgendem, ihm angemessenen Gesetze mit ihm verfahren werden. Er soll dem, welcher ihm die Arbeit aufgetragen und welchem er nicht Wort gehalten hat, den Wert derselben bezahlen und sie dann überdies in der vorher ausbedungenen Zeitfrist unentgeltlich [B] liefern. Auch rät das Gesetz demjenigen, bei welchem eine Arbeit bestellt wird, eben dasselbe was es dem Verkäufer riet. Riet es nämlich dem letzteren, er solle nicht versuchen seine Ware über ihren Wert anzubringen, sondern nur ganz einfach und schlicht den Wert für dieselbe fordern, so gebietet es eben dasselbe auch dem Handwerker hinsichtlich der Arbeit welche er übernimmt, denn er kennt ja ihren Wert. In einem Staate wahrhaft freier Männer soll demnach kein Handwerker seine Kunst, die an sich eine ganz klare und zuverlässige Sache ist, zum Betrüge der Unkundigen zu benutzen versuchen, und es muß daher einem jeden, welcher auf diese Weise benachteiligt wird, gegen den, welcher ihn benachteiligt hat, ein Rechtsweg offen erhalten werden. Wenn aber andererseits [C] jemand einem Handwerker den gesetzlich ausbedungenen Lohn nicht richtig bezahlt und den Städteschirmer Zeus und die Athene, die Stifter der bürgerlichen Gesellschaft, so wenig ehrt, dass ihm ein kleiner Gewinn hoch genug steht den ganzen Staatsverband aufzulösen, so soll das Gesetz mit Hilfe der Götter den letzteren zu beschützen suchen. Wer daher für eine an ihn ohne sofortiges Eintauschen des Geldes für dieselbe abgelieferte und von ihm angenommene Arbeit nicht zu der ausbedungenen Zeit den Lohn zahlt, soll das Doppelte schuldig sein, und wenn er die Zahlung über ein Jahr lang [D] anstehen lässt, so soll er überdies monatlich von jeder Drachme ein Sechstel als Zinsen bezahlen, während sonst in unserem Staate nur zinslos Gelder ausgeliehen werden. Die Rechtsstreitigkeiten in allen solchen Sachen sollen aber vor den Gerichten der Phylen entschieden werden.

Gleichsam im Vorbeigehen müssen wir billigerweise nun, da wir überhaupt auf die Werkmeister zu sprechen gekommen sind, auch von den Werkmeistern unserer Rettung in Kriegsgefahr sprechen und folgendes feststellen: wer wiederum diesen, die gleich jenen Werkmeister und nur eine andere Art von Werkmeistern sind, falls einer von ihnen ein öffentliches Werk freiwillig oder [E] im Auftrage übernommen und rühmlich ausgeführt hat, die gebührende Ehre, in welcher der Lohn für Kriegsmänner besteht, zuteilwerden lässt, den wird das Gesetz zu loben nimmer aufhören und ihn dagegen tadeln, wenn er eine rühmliche Kriegstat, die ihm zu Gute gekommen, unvergolten lässt. Dies Gesetz soll also, da es mit Zwang gegen die ganze Gesamtheit der Bürger nicht auftreten kann, [\[922 St.2 A\]](#) wenigstens als ein belobendes und beratendes gegeben werden, dass man alle die braven Männer, welche durch tapfere Taten oder durch kluge Kriegspläne die Retter des ganzen Staates geworden sind, in den zweiten Ehrenrang vor allen anderen Bürgern erhebe. Denn die Ehren des höchsten Ranges sollen denen zuteilwerden, welche die Vorschriften der guten Gesetzgeber ganz besonders in Ehren zu halten die Kraft besaßen.

Damit hätten wir denn nun wohl über die wichtigsten Verträge, welche Menschen mit einander abzuschließen pflegen, so ziemlich die nötigen Anordnungen getroffen, mit Ausnahme derer, welche die [B] Waisen und die Vorsorge ihrer Vormünder für sie angehen. Über diese müssen wir daher demnächst gleichfalls die erforderlichen Feststellungen machen. Den Anlass hierzu geben nun teils besondere Wünsche, welche von den Sterbenden in Bezug auf gewisse Anordnungen ausgesprochen werden, teils gerade der Umstand, dass ihnen gewisse Zufälle alle solche Anordnungen unmöglich gemacht haben. Erforderlich, lieber Kleinias, aber sind Feststellungen hierüber, und es geht schlechterdings dabei nicht ohne eine gesetzliche Regelung ab, so große Not und Mühe dieselbe [C] auch macht. Denn sonst würde mancher vielerlei Anordnungen machen die unter einander und mit den Gesetzen sowie mit dem Sinne und Geiste der Überlebenden, ja mit dem des Erblassers selbst, wie er ihn bis zu dieser seiner Verfügung an den Tag gelegt, in Widerspruch träten, wenn man gestatten wollte, dass so schlechthin jede Anordnung Gültigkeit haben sollte welche einer am Ende seines Lebens getroffen, ohne

Rücksicht darauf in welcher Geistesverfassung er sich damals befand. Denn insgesamt ist es ja schwach mit unserem Verstande und der Klarheit unseres Geistes bestellt wenn wir dem Tode nahe zu sein glauben.

KLEINIAS: Inwiefern, lieber Freund?

DER ATHENER: Schwer umzugehen, [D] lieber Kleinias, ist mit einem Menschen, welcher im Begriff ist zu sterben, und sein Mund ist dann voll gar bitterer und entrüsteter Reden wider die Gesetzgeber.

KLEINIAS: Wieso?

DER ATHENER: Weil er alsdann gern Herr und Meister über alles sein möchte, so bricht er gewöhnlich voll Zorn in Worte aus.

KLEINIAS: Nun, in welche?

DER ATHENER: Ihr Götter, spricht er, es ist doch abscheulich, dass es mir nicht gestattet sein soll das Meinige wem ich will zu geben oder nicht zu geben und dem einen mehr, dem andern weniger, [E] je nachdem er sich schlecht oder gut gegen mich erwiesen, wovon er mir ja hinlängliche Proben bei Krankheitsfällen, in meinem hohen Alter und in allerlei Zufällen meines Lebens gegeben hat.

KLEINIAS: Nun, mein Freund, glaubst du er hätte darin so ganz Unrecht?

DER ATHENER: Ja, Kleinias, ich meinerseits glaube im Gegenteil, dass die alten Gesetzgeber zu weichherzig gewesen sind und zu wenig den menschlichen Verhältnissen bei ihrer Gesetzgebung ins Auge geblickt und Rechnung getragen haben.

KLEINIAS: Wie meinst du das?

DER ATHENER: Weil sie aus Furcht vor solchen Reden, mein Bester, das Gesetz gaben, dass jeder über sein Eigentum schlechterdings verfügen könne wie er wolle. Wir beide hingegen [\[923 St.2 A\]](#) wollen den Sterbenden in deinem Staate einen angemesseneren Bescheid erteilen.

KLEINIAS: Und wie lautet der?

DER ATHENER: Freunde, wollen wir ihnen sagen, die ihr in Wahrheit nur Eintagsgeschöpfe seid, es ist schwer für euch eure Verhältnisse, und noch schwerer, wie dies auch die Inschrift am Tempel der Pythia noch heute besagt, euch selbst zu erkennen, daher erkläre denn ich euch, der ich euer Gesetzgeber bin, dass nicht einmal ihr selbst euer eigen seid und noch weniger diese eure Habe, sondern dass dieselbe eurem ganzen Geschlechte, sowohl dem, das vor euch war, als dem, das nach euch kommen wird, ja dass recht eigentlich noch viel mehr [B] dies ganze Geschlecht samt seinem Vermögen dem Staate angehört. Wenn dem nun aber so ist, so darf ich es nicht gutwillig zugeben wenn euch jemand, während euer Geist von Krankheit oder Alter erschüttert ist, mit Schmeicheleien umschleicht und euch zu beschwatzen weiß, dass ihr Anordnungen macht, welche dem allgemeinen Wesen widerstreiten, vielmehr werde ich mit Hinblick auf dies allgemeine Beste eures ganzen Geschlechts und des gesamten Staates euch durch Gesetze beschränken, indem ich mit vollem Recht den Vorteil des Einzelnen geringer anschlage als den dieser Gesamtheit. Darum möget ihr [C] in Frieden und Wohlwollen gegen uns den Weg gehen, den ihr jetzt nach der Ordnung der menschlichen Natur betretet, und euch darauf verlassen, dass wir für alles, was euch gehört nach besten Kräften sorgen werden, und nicht etwa bloß für einen Teil desselben und für einen anderen nicht. Dies also, lieber Kleinias, soll die freundlich vermahrende Einführung zu diesem Gesetze für die Lebenden wie für die Sterbenden sein, das Gesetz selbst aber soll so lauten.

Wer bei Hinterlassung von Söhnen eine letztwillige Verfügung über sein Vermögen trifft soll das Recht haben, denjenigen seiner Söhne, welchen er dessen für würdig erachtet, zum Erben seines Landesanteils einzusetzen, und wenn er einen von seinen übrigen Söhnen einem andern zur Annahme an Kindesstatt empfehlen will, so soll auch dieser sein letzter Wille zur Berücksichtigung verzeichnet werden. Hat er dann noch einen Sohn [D] übrig, dem er keinen Landesanteil verschaffen kann und welchem daher nach der Verfügung des Gesetzes in Aussicht steht, dass er vom Staate in eine Kolonie ausgesandt werden wird, so soll ihm gestattet sein,

demselben von allem seinem übrigen Vermögen außer dem Landesanteil seiner Familie und der gesamten dazu gehörigen Einrichtung so viel zu vermachen als er will, oder, wenn er noch mehr Söhne hat, das übrige Vermögen ganz beliebig unter sie zu verteilen. Einem Sohne dagegen, welcher schon ein Haus besitzt, soll er nichts von diesem Vermögen vermachen dürfen, und eben so wenig einer Tochter die bereits verlobt ist, wohl aber einer noch unverlobten. Sollte aber einem dieser Söhne oder einer dieser Töchter, nachdem [E] das Testament bereits gemacht war, irgendein einheimischer Landesanteil zufallen, so sollen sie das ihnen in demselben vermachte Vermögen dem Haupterben des Erblassers abtreten. Wenn ferner der Erblasser keine Söhne sondern nur Töchter hinterlässt, so soll er einer derselben, gleichviel welcher er will, einen Mann bestimmen und ihn an Sohnes Statt zum Erben einsetzen. Sollte ferner jemandem sein Sohn, sei es ein leiblicher oder ein angenommener, noch als Knabe und ehe er in die Reihe der Männer aufgenommen werden konnte, sterben, so soll er auch für diesen Schicksalsfall im Testamente verfügen dürfen, wer ihm [\[924 St.2 A\]](#) ein zweiter Sohn, dem er ein günstigeres Los wünsche, werden solle. Macht jemand, der ganz und gar kinderlos ist, ein Testament, so soll er nur über den zehnten Teil seines zu seinem väterlichen Grundbesitze erworbenen Vermögens freie Verfügung haben und denselben vermachen dürfen wem er will, alles Übrige aber soll er seinem angenommenen Sohne hinterlassen und ihn so in ungeschmälerter Achtung als dankbaren Sohn sich erhalten, so will es das Gesetz. Ist jemand gestorben, dessen Kinder Vormünder vonnöten haben, so soll die Wahl derselben, welche er in seinem Testamente getroffen hat, sowohl hinsichtlich der Personen als der Zahl derselben von Gültigkeit sein, wenn diese willens und damit einverstanden sind die Vormundschaft zu übernehmen. Ist er dagegen in einem solchen Falle entweder ganz ohne Testament gestorben [B] oder hat doch in demselben über die Wahl der Vormünder Bestimmungen zu treffen unterlassen, so sollen die nächsten Anverwandten von väterlicher und mütterlicher Seite, und zwar zwei von der ersten und zwei von der letzten, die gesetzlichen Vormünder sein, denen dann noch ein fünfter aus der Zahl der Freunde des Verstorbenen beigegeben werden soll. Die genauere Bestimmung ihrer Personen aber soll von den Gesetzverwesern getroffen werden. Überhaupt aber sollen über alle Vormundschafts- und Waisenangelegenheiten die fünfzehn ältesten von den Gesetzverwesern die Oberaufsicht übernehmen, indem sie sich stets nach dem Alter und zu je dreien so in dieselbe teilen, dass in jedem Jahre ihrer drei diese Geschäfte führen, bis dergestalt nach fünf Jahren [C] die Reihe unter allen herum ist, und diese Anordnung soll, wenn es möglich ist, niemals unterbrochen werden. Stirbt also jemand ganz ohne Testament mit Hinterlassung unmündiger Söhne, so soll, wie gesagt, für Vormünder nach dem eben gegebenen Gesetze gesorgt werden, wenn er dagegen plötzlich hinwegstirbt, ohne dass er für die Töchter, die er hinterlässt, Sorge tragen konnte, so muß er es dem Gesetzgeber zu Gute halten, wenn dieser von den drei Dingen, die bei der Verheiratung derselben für ihn ins Auge zu fassen wären, nur zwei in Betracht zieht, nämlich dass er ihnen Männer aus ihrer Verwandtschaft und so ihren Landesanteil ihrer Familie zu erhalten sucht, und dagegen den dritten Punkt, welchen der Vater wohl in Betracht ziehen würde, nämlich sich unter allen Bürgern nach einem Jüngling umzusehen, welcher nach Sinnesart und Aufführung für ihn [D] zum Sohne und für die Tochter zum Bräutigam am angemessensten erschiene, als eine Sache die er nicht untersuchen kann auf sich beruhen lässt. Demgemäß laute denn die gesetzliche Bestimmung, welche ihm für einen solchen Fall gelten soll, folgendermaßen. Wenn jemand ohne eine letztwillige Verfügung mit Hinterlassung von Töchtern gestorben ist, so soll sein Bruder von gleichem Vater oder auch der von gleicher Mutter, wenn er ohne Landesanteil ist, durch Heirat mit der Tochter in den des Verstorbenen eintreten. Ist kein Bruder vorhanden, aber ein Brudersohn, so soll ein Gleiches von diesem gelten, wenn derselbe seinem Alter nach für die Erbtochter passt, und ist auch kein solcher vorhanden, aber ein Schwestersohn, so soll dieser und in vierter Linie dann der Vaterbruder des Verstorbenen, in fünfter dessen Sohn und in [E] sechster der Vatersschwestersohn in dieses Recht eintreten. In solcher Weise soll stets die Reihe fortgehen nach der Nähe der Verwandtschaft, indem sie von den Brüdern und von den Brudersöhnen an immer weiter zurückschreitet, [\[925 St.2 A\]](#) jedoch so, dass die Verwandten von der männlichen Linie denen von der weiblichen um einen Grad

vorangehen. Die Angemessenheit oder Nichtangemessenheit des Alters zum Heiraten aber soll der Richter beurteilen, indem er dazu die Jünglinge ganz nackt und die Töchter bis zum Nabel entblößt besieht. Wenn aber die Angehörigen einer Erbtöchter ihr keinen Mann aus der Verwandtschaft zu geben imstande sind, weil es ihnen an dazu geeigneten Personen fehlt, bis auf die Brüderenkel und überhaupt die Enkel der Großvaterskinder ihres Vaters hin, so soll derjenige, welchen sie sich aus der ganzen Bürgerschaft mit dem Beifall ihrer Vormünder auswählt, wenn er selber dazu geneigt ist, ihr Bräutigam und damit der Erbe ihres verstorbenen Vaters werden. Es ist aber auch möglich dass, ebenso gut und mehr noch als an vielem anderen, an hierzu geeigneten Leuten im Staate selbst Mangel ist. Gesetzt also das Mädchen könnte hier keinen geeigneten Mann finden, wusste aber einen solchen, [B] der von hier in eine Kolonie entsandt wäre, und es wäre nach ihrem Sinne, dass dieser der Erbe ihres väterlichen Landesanteils würde, so soll er, falls er ein Verwandter von ihr ist, kraft des Gesetzes die Erbschaft antreten, und gehörte er auch nicht zu ihrer Sippschaft, so soll er, falls nur im Staate auch keine Verwandte mehr von ihr vorhanden sind, dennoch, wenn ihn das Mädchen unter dem Beifall ihrer Vormünder erwählt, berechtigt sein, sie zu heiraten, in die Stadt zurückzukehren und den Landesanteil des ohne Testament Verstorbenen in Besitz zu nehmen. Stirbt endlich jemand ohne Testament ganz und gar kinderlos, so soll wiederum ganz entsprechend nach dem eben gegebenen Gesetzes verfahren werden, in dem nämlich ein Mädchen und ein Jüngling aus derselben Familie als ein Ehepaar in das leer gewordene Haus einzieht und den zu demselben gehörigen Landesanteil von Rechts wegen in Besitz nimmt, [C] und zwar so, dass das Mädchen, welches hierauf das nächste Anrecht hat, die Schwester des Verstorbenen, die Zweite seine Bruder-, die Dritte seine Schwestertochter, die Vierte seines Vaters Schwester, die Fünfte die Schwester von seinem Bruder, und die Sechste endlich dessen Schwestertochter ist, und dass diese dann mit den männlichen Anverwandten nach derselben Stufenfolge der Verwandtschaft, wie wir sie zuvor gesetzlich festgestellt haben, von Rechts wegen sich verbinden.

Wir verkennen dabei nun freilich keineswegs, dass diese ganze Gesetzgebung etwas sehr Drückendes haben, und dass es zuweilen sehr lästig sein kann, seine Verwandte heiraten zu müssen. Es scheint dabei gar nicht beachtet zu sein, wie tausenderlei Dinge solchen Geboten hindernd in den Weg treten können, [D] und wie mancher ihnen nicht wird gehorchen, sondern lieber alles mögliche erdulden wollen um nur nicht eine an Geist oder Körper kranke oder verkrüppelte Person nach der Vorschrift des Gesetzes heiraten zu müssen. Leicht möchte daher mancher meinen, der Gesetzgeber habe dies alles gar nicht bedacht, aber er würde ihm doch damit Unrecht tun. Wir müssen daher hier eine Einführung geben, welche gewissermaßen beiden Teilen, nicht bloß dem Gesetzgeber sondern auch den Gesetzempfängern, zu Gute kommt, und sich nicht bloß mit der Bitte an die Letzteren wendet, sie möchten es dem Ersteren zu Gute halten, [E] wenn er doch eben nur das allgemeine Beste ins Auge fassen und nicht zugleich die besonderen Verhältnisse jedes Einzelnen berücksichtigen könne, sondern auch mit der an den Ersteren, dass er seinerseits es den Letzteren zu Gute halte, [\[926 St.2 A\]](#) wenn sie zuweilen in der Tat nicht imstande sind seine Anordnungen nach Gebühr zu vollziehen, welche er ja ohne Kenntnis ihrer besonderen Umstände gegeben hat.

KLEINIAS: Was wird dabei, lieber Freund, nun aber verständigerweise zu machen sein?

DER ATHENER: Schiedsrichter, lieber Kleinias, wird man zwischen solchen Gesetzen und ihren Empfängern erwählen müssen.

KLEINIAS: Wie meinst du das?

DER ATHENER: Es werden Fälle vorkommen wie der, dass ein Vetter die Tochter seines Oheims nicht heiraten will, weil er einen reichen Vater hat und daher, stolz auf seinen Reichtum, auf eine vornehmere Heirat denkt. Es werden aber auch Fälle vorkommen wie der, dass jemand wirklich gezwungen ist dem Gesetze ungehorsam zu sein, indem dieses ihm etwas gebietet, was er als das größte Unglück ansehen musste, indem er nach demselben genötigt wäre, [B] eine Wahnsinnige oder mit einem anderen furchtbaren Unheil an Leib oder Seele Behaftete zu heiraten, deren Besitz ihm sein ganzes Leben verbittern würde. Für Fälle dieser letzteren Art

geben wir daher ein folgendermaßen lautendes Gesetz. Wenn sich Leute über irgend einen Punkt des bestehenden Gesetzes über Testamente, insonderheit über die in demselben enthaltenen Eheverfügungen, zu beschweren haben und behaupten zu können glauben, dass wahrlich der Gesetzgeber selbst, wenn er noch lebte und gegenwärtig wäre, gewiss nicht darauf bestehen würde, dass sie in diesem Falle so handeln, dass sie diese Frau oder diesen Mann heiraten sollten, welche zu heiraten das Gesetz von ihnen verlange, und einer [C] ihrer Verwandten oder Vormünder dies bestätigt, so sollen sie sich darauf berufen dürfen, dass der Gesetzgeber ja den verwaisten Knaben und Mädchen die fünfzehn ältesten Gesetzverweser als Schiedsrichter und Väter hinterlassen habe. An diese sollen daher alle diejenigen, welche in ihrem Falle einen Punkt der betreffenden Gesetzgebung anfechten zu können glauben, sich wenden und ihrer Entscheidung die Sache überlassen. Und damit niemand glaube, es werde dadurch den Gesetzverwesern eine ungebührliche Macht eingeräumt, so soll es gestattet sein, sie selbst noch wieder wegen dieser ihrer Entscheidungen vor das Gericht der auserlesenen Richter zu führen und vor diesem die Sache noch einmal endgültig entscheiden zu lassen. Wer aber einen solchen Prozess verliert, den treffe öffentliche Rüge und Schmach nach der Bestimmung des Gesetzgebers, eine Strafe, [D] welche für den Vernünftigen schwerer ist als eine hohe Geldbuße.

Um nun aber von der sonstigen Versorgung der Waisenkinder zu sprechen, so sind dieselben gleichsam so anzusehen, als wenn sie zum zweiten Male zur Welt kämen. Haben wir nämlich darüber bereits die nötigen Bestimmungen getroffen wie für ihre Ernährung und Erziehung nach ihrer ersten Geburt gesorgt werden soll, so erneuert sich diese Sorge nach dem Verluste ihrer Eltern, indem sodann Anstalten getroffen werden müssen vermöge deren ihnen das Unglück der Verwaisung möglichst wenig fühlbar gemacht wird. Zu diesem Zwecke bestimmen wir fürs erste vermöge unserer Gesetzgebung die Gesetzverweser anstatt ihrer wirklichen Eltern zu nicht schlechteren Vätern und tragen diesen demnach auf, Jahr aus Jahr ein [E] für sie wie für ihre eigenen Kinder in allem Erforderlichen zu sorgen, und wollen zunächst über die Erziehung der Waisen an jene selbst sowie an die Vormünder eine einleitende Vermahnung richten. Ich glaube nämlich, [\[927 St.2 A\]](#) es kommt uns hier gerade recht, dass wir zuvor in unserer Unterredung auseinandergesetzt haben, wie die Seelen der Verstorbenen auch nach dem Tode noch eine gewisse Fähigkeit behalten um die menschlichen Angelegenheiten sich zu bekümmern und auf sie einzuwirken. Der Beweis für diesen Satz würde uns freilich, so wahr er auch ist, zu weit führen, aber es ist Pflicht dies teils auf das Zeugnis anderer hin, nämlich auf das so vieler und uralter Sagen, als auf das des Gesetzgebers zu glauben, und wer das nicht wollte, der musste ganz und gar seinen Verstand verloren haben. Steht es nun aber wirklich so damit, dann haben ja die Gesetzverweser und Vormünder zuallererst die Götter des Himmels zu scheuen, welche auf die Verlassenheit [B] der Waisen ihr Auge richten, und sodann die Seelen der Abgeschiedenen, welche ja natürlich um das Geschick ihrer Sprösslinge vorzugsweise sich kümmern und ihnen daher, wenn sie ihren Kindern Ehre bezeugen, sich freundlich, und wenn sie sie dagegen vernachlässigen, feindselig bezeigen werden, und dazu endlich auch noch die Seelen derer, welche noch leben, aber schon im höchsten Alter und in den höchsten Ehren stehen, denn wo ein Staat durch Befolgung weiser Gesetze sich in einem glückseligen Zustande befindet, da finden die jüngeren Geschlechter ihre größte Freude darin, solchen Greisen mit zärtlicher Liebe zu begegnen, und diese ihrerseits wachen wiederum mit scharfem Auge und Ohr über die Rechte jener und lassen diejenigen, welche gegen Waisen und Verlassene sich gerecht erweisen, ihr Wohlwollen, und dagegen keinen mehr als die, welche gegen solche freveln, ihren Zorn empfinden, indem sie solche für [C] das wichtigste und heiligste Vermächtnis ansehen. Dieses alles müssen daher die betreffenden Obrigkeiten und Vormünder wohl bedenken, wenn sie überhaupt auch nur im geringsten noch Gedanken haben, und demgemäß sich die Pflege und Erziehung der Waisen gerade so zu Herzen gehen lassen als ob es sich darum handelte für sich selbst und die Seinigen eine Unterstützung zu sammeln, und so nach allen Kräften für ihr Bestes sorgen. Wer sich nun durch diese Vorstellung, die wir dem Gesetze voranschicken, bewegen lässt und sich keinerlei Frevel gegen Waisen erlaubt, wird den Zorn des Gesetzgebers gegen solche Frevel nicht tötlich zu fühlen bekommen, wer aber derselben nicht gehorcht und vielmehr ein

vater- oder mutterloses Kind [D] ungerecht behandelt, der soll den ganzen Schaden, welchen er dessen Vermögen antut, doppelt so hoch ersetzen als wenn er ihn einem Kinde, dem noch beide Eltern lebten, angetan hätte. In Bezug aber auf anderweitige Gesetze über die Pflicht der Vormünder gegen die Waisen und die Aufsicht, welche die Behörde über die Vormünder ausüben soll, bemerken wir, dass es nur dann, wenn sie nicht Muster für die Erziehung freier Kinder bereits besäßen, die ihnen die Erziehung ihrer eigenen Kinder und die Verwaltung ihres eigenen Hauswesens an die Hand gibt, wenn sie ferner nicht überdies eben hierfür bereits hinlänglich ausgearbeitete Gesetze hätten, es noch irgend einen Sinn haben könnte, ganz besondere und für sich [E] bestehende Vormundschaftsgesetze zu geben, indem man das Leben der Waisen von dem derer, die es nicht sind, durch eigene Einrichtungen unterschiede. Nun aber macht es insofern keinen großen Unterschied ob jemand sich im Zustande der Waisen oder unter der väterlichen Leitung befindet, aber in Bezug auf Ehre oder Geringschätzung, größere oder geringere Sorgfalt pflegt dem Ersteren keineswegs in gleicher Weise wie dem Letzteren begegnet zu werden. [\[928 St.2 A\]](#) Dieser Punkt ist es daher, welchen das Waisengesetz mit gütlichen Zureden und mit Drohungen ins Auge gefasst hat. Außerdem dürfte aber noch folgende Drohung ganz am Orte sein. Wer die Vormundschaft über eine Waise männlichen oder weiblichen Geschlechts hat, und der Gesetzverweser, welcher zum Aufseher über den Vormund bestellt ist, sollen dies vom Schicksal verwaiste Kind nicht weniger als ihre eigenen lieben und sich nicht weniger um das Vermögen dieses ihres Pflegebefohlenen als um ihr eigenes kümmern, ja es soll ihnen noch mehr sogar als dieses am Herzen liegen. Dieses soll das Hauptgesetz sein nach welchem sich ein jeder zu richten hat, dem die Sorge über Waisenkinder anvertraut ist. Handelt der Vormund irgendwie diesem Gesetz [B] zuwider, so soll ihn sein obrigkeitlicher Aufseher zur Strafe ziehen, versäumt dagegen dieser selbst seine gesetzliche Pflicht, so soll ihn der Vormund vor das Gericht der auserlesenen Richter führen, auf dass er um das Doppelte dessen gestraft werde, auf welches das Gericht den Schaden schätzt. Aber auch die Verwandten und jeder andere Bürger sollen das Recht haben den Vormund, falls er ihnen nachlässig oder böswillig zu handeln scheint, vor denselben Gerichtshof zu führen, und er soll dann, wenn er verurteilt wird, das Vierfache des abgeschätzten Schadens ersetzen, und die Hälfte dieser Summe soll dem Kinde, die andere Hälfte aber dem zufallen, welcher die Sache anhängig gemacht hat. Es soll aber auch jedes Waisenkind [C] selbst, nachdem es herangewachsen ist, für den Fall, dass es von seinem Vormunde benachteiligt zu sein glaubt, innerhalb der fünf Jahre nach vollendeter Vormundschaft das Recht der Klage gegen ihn besitzen, und wenn er schuldig befunden wird, so soll das Gericht erkennen was für eine Strafe er erleiden oder was für eine Buße er bezahlen solle. Und ebenso soll auch dem Mündel selbst das Recht zur Klage gegen den obrigkeitlichen Aufseher in derselben Gestalt frei stehen, und wenn sich dabei ergibt, dass er durch Nachlässigkeit der Waise Schaden verursacht hat, so soll wiederum das Gericht entscheiden wie viel Schadenersatz er zu leisten hat, ergibt sich aber, dass er es aus ungerechter Absicht getan hat, so soll er außerdem auch noch seines Amtes als Gesetzverweser entsetzt werden und die Gemeinde [D] einen anderen an seiner Stelle zum Gesetzverweser für Stadt und Land erwählen. Fassen wir nun die Zwistigkeiten ins Auge, in welche Väter mit ihren Kindern und Kinder mit ihren Eltern geraten können, so kommt es wohl vor, dass dieselben so über alle Gebühr hinausgehen, dass dann die Väter wohl meinen könnten, es hätte der Gesetzverweser ihnen gestatten müssen, sobald sie wollten durch den Herold öffentlich erklären zu lassen, dass sie ihren Sohn nicht mehr als solchen anerkannten, und das von Rechts wegen, und wiederum die Söhne, es musste ihnen gesetzlich gestattet sein, Väter mit deren Geisteskräften es in Folge von Krankheit oder Alter übel bestellt ist, vor Gericht für verrückt erklären zu lassen. Dergleichen pflegt freilich nur vorzukommen, wo beide Teile schlechte Eigenschaften [E] haben. Denn ist es nur der eine Teil, also entweder nicht der Vater, sondern nur der Sohn, oder umgekehrt, dann pflegen sich die Verfeindungen zwischen ihnen nicht bis zu einem solchen Grade zu steigern und das Unheil hervorzurufen, welches auf diese Weise notwendig aus ihnen hervorgeht. In einer anderen Staatsverfassung nun als die unsere ist, würde ein Sohn, dessen Verstoßung sein Vater durch den Herold öffentlich hat ausrufen lassen, damit nicht notwendig auch das Bürgerrecht

verlieren, aber in dem Staate, welcher diese Gesetze erhalten soll, bleibt ihm nichts anderes übrig als in ein anderes Land auszuwandern, [\[929 St.2 A\]](#) weil zu den fünf tausend und vierzig Häusern kein neues hinzukommen darf. Deshalb soll dies denn aber in rechtskräftiger Weise auch niemand durch den bloßen Ausspruch seines Vaters, sondern nur durch den des ganzen Geschlechtes erleiden, und zwar soll man dabei demgemäß etwa nach folgendem Gesetz verfahren. Wenn jemand von einem in jedem Falle, mag er dabei im Recht oder Unecht sein, unheilvollen Zorne so sehr getrieben wird dass er denjenigen, welchen er gezeugt und auferzogen hat, aus der ganzen Familie auszustoßen begehrt, so soll ihm dies nicht so schlechthin und ohne weiteres gestattet sein, sondern er soll zuvor seine eigenen Verwandten bis auf die Geschwisterkinder seiner Eltern hin und ebenso die seines Sohnes von mütterlicher Seite zusammenberufen, um ihn vor diesen zu verklagen und ihnen nachzuweisen, dass er [B] verdiene von allen aus dem Geschlechte ausgestoßen zu werden, hernach aber soll er gleichermaßen auch den Sohn vor dieser Versammlung sich verteidigen und den Nachweis zu führen versuchen lassen, dass er dies keineswegs verdiene. Und nur in dem Falle, dass der Vater mehr als die Hälfte aller Verwandten überzeugt, so dass sie für ihn stimmen, an welcher Abstimmung alle erwachsenen Familienglieder männlichen und weiblichen Geschlechts, mit Ausnahme des Vaters, der Mutter und des Angeklagten, teilnehmen, erst dann und nur in dieser Form soll es dem Vater gestattet sein, den Sohn öffentlich zu verstoßen, sonst aber niemals. Und wenn den Verstoßenen irgendein anderer Bürger als Sohn annehmen will, so soll ihn kein Gesetz daran hindern. Denn die Natur der Sache bringt es mit sich, dass die Gemütsart junger Leute im Laufe ihres Lebens sich noch vielfach [C] verändert. Sollte aber den Verstoßenen innerhalb zehn Jahre niemand zum angenommenen Sohne verlangen, so sollen die, denen es amtlich obliegt die Nachgeborenen in die Kolonien zu senden, dafür Sorge tragen, dass auch solche enterbte Söhne an irgendeiner solchen Entsendung in angemessener Weise teilnehmen. Wenn andererseits Krankheit, Alter, unverträgliche Gemütsart oder auch dies alles zusammengenommen jemanden in hohem Grade des Gebrauchs seiner Verstandeskkräfte beraubte, und gesetzt, es bliebe dies allen anderen außer den mit ihm Zusammenlebenden verborgen, und er richtete infolgedessen bei der freien Verfügung über das Seinige sein Hauswesen zu Grunde, [D] so soll der Sohn dennoch, trotz der Verlegenheit, welche ihm dies bereitet, Bedenken tragen ohne weiteres beim Gerichte den Antrag zu stellen, dass dasselbe seinen Vater für wahnsinnig erklären möge, und wir wollen ihm vielmehr gesetzlich vorschreiben, dass er zuvor zu den ältesten der Gesetzverweser gehe und ihnen den unglücklichen Zustand seines Vaters vortrage. Und diese sollen ihm dann, nachdem sie die Sache gehörig untersucht haben, ihren Rat darüber erteilen, ob er diesen Antrag stellen soll oder nicht, falls sie ihm aber das Erstere raten, so sollen sie selbst dem Antragsteller als Zeugen und Beistände zur Seite treten. Und fällt dann das Urteil des Gerichts zu Ungunsten des Vaters aus, so soll er in Zukunft nicht mehr berechtigt sein auch nur über das Geringste von dem Seinen zu verfügen, sondern sein ganzes übriges Leben hindurch wie ein unmündiges Kind angesehen werden.

Wenn ferner Mann und Frau infolge eines [E] unglücklichen Missverhältnisses in Unverträglichkeit geraten, so sollen zehn Männer und zehn Frauen, jene aus den Gesetzverwesern und [\[930 St.2 A\]](#) diese aus den Aufseherinnen über die Ehen, sich dieser Sache als unbeteiligte Mittelspersonen annehmen, und eine Aussöhnung zu Stande zu bringen suchen. Wenn aber die Gemüter der Ehegatten allzu heftig gegeneinander erregt sind, so sollen sie sich nach Kräften bemühen, für beide Teile andere Ehegefährten zu suchen, und da es wahrscheinlich ist, dass jene von keiner sanften Gemütsart sind, so müssen sie dabei darauf sehen sie mit Personen von ruhigerem und sanfterem Gemüt zu verbinden. Und zwar muß diese neue Ehe, falls sie aus der ersten uneinigen keine oder doch nur wenige Kinder haben, schon zu dem Zwecke [B] geschlossen werden, damit sie nicht ohne die gehörige Anzahl derselben bleiben, besitzen sie dieselbe aber schon, so ist doch ihre Scheidung und Wiederverheiratung aus dem Grunde notwendig, damit im Alter jeder Teil von seinem Gatten ein ruhigeres Zusammenleben und eine bessere Pflege zu erwarten habe.

Für den Fall, dass eine Frau mit Hinterlassung von Söhnen und Töchtern stürbe, möchte ich ein Gesetz vorschlagen, welches den Witwer zwar nicht nötigte, aber ihm doch empfiehlt, diese seine Kinder aufzuziehen, ohne dass er ihnen eine Stiefmutter zuführt, wenn dagegen seine Frau kinderlos gestorben ist, so soll er verbunden sein, wieder zu heiraten, bis er für sein Haus und [C] den Staat eine hinlängliche Anzahl von Nachkommen gezeugt hat. Und stirbt der Mann mit Hinterlassung einer genügenden Anzahl von Kindern, so soll die Mutter verpflichtet sein, im Hause zu bleiben und ihre Kinder aufzuziehen. Sollte es jedoch scheinen, sie wäre noch zu jung um ohne Gefahr für ihre gute Sitte ohne Mann leben zu können, so sollen die Angehörigen mit ihr verfahren wie es ihnen und den Aufseherinnen über die Ehen in Folge einer mit diesen gehaltenen gemeinsamen Beratung am besten zu sein scheint, und wenn die Ehe kinderlos war, so soll ein Gleiches schon zum Zwecke der erforderlichen Kinderzeugung geschehen. Für eine genügende Anzahl von Kindern soll aber bei uns ein Knabe und ein Mädchen angesehen werden.

In Fällen wo zwar anerkannt ist, dass ein Kind denen wirklich angehört, [D] welche es für das ihrige erklären, was aber nichtsdestoweniger einer gerichtlichen Entscheidung bedarf, wem es zufallen solle, sollen folgende Bestimmungen gelten. Wenn eine Bedienstete, gleichviel ob mit einem Bediensteten, einem Freigeborenen oder einem Freigelassenen, geschlechtlichen Umgang gehabt hat, so soll ihr Kind in jedem Falle ihrem Herrn angehören, und wenn eine Freie sich mit einem Bediensteten einlässt, dessen Herrn. Wenn aber ein Kind von einem Herrn mit seiner eigenen Dienerin oder einer Herrin mit ihrem eigenen Diener erzeugt und die Sache erwiesen ist, so sollen in letzterem Falle die Aufseherinnen über die Ehen, dasselbe mit seinem Vater und in ersterem die Gesetzverweser dasselbe [E] mit seiner Mutter, in ein anderes Land fortsenden.

Seine Eltern zu vernachlässigen, davor warnt uns Gott und jeder vernünftige Mensch, ja wir können, indem wir jetzt zunächst eine einleitende Vermahnung in Bezug auf Ehrfurcht oder Unehrerbietigkeit gegen die Eltern an unsere Staatsbürger zu richten haben, dieselbe gar nicht anders richtig geben, als indem wir sie an eine Vermahnung zur Ehrerbietung gegen die Götter anknüpfen. Zweierlei Weisen der Götterverehrung bestehen seit alter Zeit bei allen Völkern. Teils nämlich verehren wir die Götter selber, die wir mit unsern leiblichen Augen erblicken, teils verehren wir andere in Bildern, [\[931 St.2 A\]](#) die wir ihnen errichtet haben, weil wir glauben, dass der Dienst dieser, obwohl leblosen Gegenstände, uns von den lebendigen Göttern mit vieler Huld und Gnade werde angerechnet werden. Wem nun Vater oder Mutter oder deren von hohem Alter entkräfteten Erzeuger wie ein kostbarer Schatz im Hause ruhen, der glaube nicht, dass irgend ein Götterbild von größerem Segen für ihn sein könnte als dieses an seinem häuslichen Herde von ihm gehegte, wenn er als Besitzer desselben es in geziemender Weise zu ehren weiß.

KLEINIAS: Und worin [B] setzt du denn diesen Segen?

DER ATHENER: Ich will es dir sagen. Denn in der Tat, meine Freunde, es lohnt dergleichen zu hören.

KLEINIAS: So sprich denn.

DER ATHENER: Ödipus, so meldet die Sage, sprach über seine Söhne wegen der von ihnen erlittenen Beschimpfungen Flüche aus, und alle Welt weiß davon zu erzählen, dass sie von den Göttern erfüllt und erhört worden sind. Amyntor soll im Zorne gegen seinen Sohn Phönix, und Theseus gegen seinen Sohn Hippolytos, und so noch tausend andere gegen ihre Kinder Verwünschungen ausgesprochen haben, in denen es sich augenscheinlich zeigte, dass die Götter den Flüchen der Eltern gegen ihre Kinder ihr Ohr leihen. Und mit allem Rechte bringt kein anderer Fluch ein sichereres Verderben. Und nun wird doch wohl [C] keiner glauben wollen, dass es natürlich sei, wenn ein Gott die Verwünschungen erhört, zu denen doch nur eine ganz besonders schmachvolle Behandlung einen Vater oder eine Mutter treiben kann, und dass dagegen die Götter, wenn die Eltern in hoher Freude über die Ehre die ihnen von ihren Kindern zuteilwird, die Himmlischen in reichem Maße um Heil und Segen für dieselben anflehen, dass diese dann nicht in gleichem Grade solche Gebete anhören und uns das zuteilen sollten um was

dieselben bitten! Dann würden sie ja in Austeilung der Güter nicht nach Gerechtigkeit verfahren, und das werden wir doch am wenigsten den Göttern für geziemend erachten wollen.

KLEINIAS: Ganz gewiss.

DER ATHENER: Also wollen wir denn das eben Gesagte wohl beherzigen, dass wir kein Bild der Götter [D] besitzen können, welches von ihnen höher geschätzt würde, als ein vom Alter entkräfteter Vater oder Großvater oder eine Mutter in demselben Zustande. Wenn man diese auszeichnet und ehrt, so freut sich dessen die Gottheit, denn sonst würde sie die Gebete derselben nicht anhören. Sind doch unsere Ahnen uns ein gar wunderherrliches Abbild des Göttlichen, welches weit höher steht als jene leblosen Bilder, denn wenn wir die Gottheit in solchen lebenden Bildern verehren, so beten diese allemal mit uns, gleichwie sie uns fluchen, wenn wir ihnen schimpflich begegnen, die Leblosen dagegen tun weder das Eine noch das Andere, und wenn daher jemand seinem Vater und Großvater und allen andern derartigen Verwandten auf die rechte Weise begegnet, so könnte er von allen Götterbildern keine besitzen die geeigneter wären ihm ein von den Götter [E] gesegnetes Los zu verschaffen.

KLEINIAS: Wohl gesprochen.

DER ATHENER: Ein jeder also, welcher Verstand hat, ehrt seine Eltern und scheut ihre Flüche, weil er weiß, dass sie an vielen und oft in Erfüllung gegangen sind, und so ist es denn nach der Ordnung der Natur für gute Menschen [\[932 St.2 A\]](#) ein Segen, wenn sie sich ihrer Ahnen noch in deren Greisenalter erfreuen und dieselben die äußerste Grenze des Lebens erreichen sehen, und ein schmerzlicher Verlust, wenn dieselben schon in jungen Jahren dahin gegangen sind, für schlechte Menschen dagegen ist es ein Schrecken. Darum noch einmal: ehre ein jeder auf alle Weise wie es die Gesetze begehren seine Eltern, indem er sich diese unsere Vermahnung zu Herzen nimmt, wo aber die Stimme derselben zu tauben Ohren dringt, da wird mit Fug und Recht folgendes Gesetz eintreten.

Falls jemand in unserem Staate für seine Eltern weniger Sorge trüge als sich gebührt, und nicht in allen Dingen [B] ihrem Willen mehr nachzugeben und ihn zu erfüllen bestrebt wäre als dem seiner Söhne und sonstigen Nachkommen oder auch seinem eigenen, so sollen die, welche solches leiden entweder in eigener Person oder durch Absendung eines andern bei den drei ältesten Gesetzverwesern und ebenso bei drei von den Aufseherinnen über die Ehen von der Sache Anzeige machen, und diese sollen dann dieselbe in die Hand nehmen und die Übeltäter bestrafen, und zwar, wenn sie noch jung sind, die Männer mit Gefängnis und körperlicher Züchtigung bis zu ihrem dreißigsten Jahre [C] hin, die Weiber aber noch zehn Jahre länger.

Sind sie aber schon über diese Jahre hinaus und enthalten sich doch noch immer solcher Vernachlässigung ihrer Eltern nicht, sondern vergehen sich gegen sie, so sollen dieselben obrigkeitlichen Personen sie vor ein Gericht führen, welches aus den gesamten ältesten Bürgern zusammengesetzt ist, und erkennt dieses sie für schuldig, so soll es auch zugleich zu entscheiden haben wie groß ihre Buße und Strafe sein soll, und dabei keine Buße, welche nur irgend ein Mensch zu zahlen, und keine Strafe, welche er zu erleiden imstande ist, für zu hoch ansehen. Und sollte der Verletzte nicht imstande sein selber die Sache zur Anzeige zu bringen, so soll jeder Freie [D] der sie erfährt, der Obrigkeit von ihr Meldung machen. Unterlässt er es, so soll ihn Ehrlosigkeit treffen und jeder der Lust hat ihn auf Ersatz des Schadens anzuklagen berechtigt sein. Bringt aber ein Diener die Sache zur Anzeige, so soll er dafür seine Freiheit erhalten, und zwar, wenn er selber dem Übeltäter oder dem Misshandelten angehört, durch obrigkeitliche Verfügung, wenn aber einem anderen Bürger, so soll der Staatsschatz seinem Herrn den Wert für ihn bezahlen, und die Behörden sollen Sorge dafür tragen, dass ihm niemand Leides zufüge, um sich für diese Anzeige an ihm [E] zu rächen.

Was nun ferner die Beschädigungen anlangt, welche man anderen durch Gifte zufügt, so haben wir die von tödlichem Ausgange bereits in Betracht gezogen, über alle sogenannten Zaubereien aber, welche mit der vorbedachten Absicht anderen zu schaden, sei es nun durch Getränke, Speisen oder Salben vorgenommen werden, haben wir noch nichts Näheres bestimmt, und diese nähere Bestimmung wird dadurch schwierig, dass es zweierlei Arten gibt, auf welche man

Menschen zu schädigen versucht. Die eine nämlich ist die eben von uns ausdrücklich bezeichnete, bei welcher Körpern durch die natürliche Einwirkung [\[933 St.2 A\]](#) anderer Körper Schaden zugefügt wird, als eine andere aber ist es zu bezeichnen, wenn gewisse Leute glauben, durch allerlei Gaukeleien, Zaubersprüche und sogenannte Bannformeln anderen Leuten Schaden zufügen zu können, und diese anderen wiederum, dass ihnen von niemandem mehr als von solchen Leuten durch Zauberkünste Schaden zugefügt werden könne. Was für eine Bewandnis es nun in Wahrheit mit allen solchen Dingen habe ist nicht leicht zu durchschauen, und wenn man es auch durchschaut hätte, so würde man doch schwerlich anderen Leuten darüber dieselbe Überzeugung beizubringen imstande sein, ja es würde sich nicht einmal der Mühe lohnen diesen Versuch bei Leuten, welche in ihren Gemütern dergleichen Verdacht gegeneinander hegen, anstellen oder ihnen zureden zu wollen, [B] wenn sie etwa aus Wachs geformte Bilder an ihren Türen oder auf Kreuzwegen oder auf den Grabmälern ihrer Eltern antreffen sollten, dergleichen alles für gering zu achten, weil sie ja doch nichts Bestimmtes sich dabei zu denken imstande sind. Wir müssen daher vielmehr auf Grund jener obigen Zweiteilung unseren Gesetzen wider schädigende Beeinflussung zunächst die Bitte und Vermahnung und den freundlichen Rat vorausschicken, dass doch niemand irgend einen von der einen oder der anderen Art machen, und durch alle solche Veranstaltungen, vor denen sich die große Masse der Menschen wie die Kinder fürchtet, die Leute schrecken möge, damit nicht der Gesetzgeber und Richter genötigt werde sie vor einer solchen Furcht zu beschützen. Wir müssen den Leuten, die solche Wunderwirkungen hervorbringen wollen, [C] zu bedenken geben, dass sie ja gar nicht wissen was sie tun, weder, wenn sie unmittelbar auf die Körper einzuwirken versuchen, sie müssten sich denn zufällig auf Arzneikunde verstehen, noch wenn sie durch ihren Zauber in die Ferne zu wirken suchen, sie müssten denn Seher oder Zeichendeuter sein. Dann aber soll das Gesetz gegen Zauberei folgendermaßen lauten. Wer durch Gift zwar nicht einen anderen oder einen von dessen Leuten ums Leben bringt, aber doch seinen Herden oder Bienenstöcken einen tödlichen oder nicht tödlichen Schaden zufügt, soll, wenn er dieses Verbrechens überwiesen wird, falls er ein Arzt ist, mit dem Tode bestraft, falls er aber der Arzneikunst unkundig ist, soll es dem Ermessen des Gerichts anheimgegeben werden [D] was für eine Strafe er leiden oder welche Buße er zahlen soll. Und ebenso wenn jemand durch Bann- oder Beschwörungsformeln, durch Zaubersprüche oder irgend ein Ähnliches Schaden zu stiften versucht hat, so soll er, falls er ein Wahrsager oder Zeichendeuter ist, am Leben gestraft werden, falls er aber ohne Kenntnis der Wahrsagekunst verfuhr, so soll auch mit ihm, ebenso wie mit dem, welcher einer Zauberei der ersteren Art überwiesen ist, nach dem freien Ermessen des Gerichtes verfahren werden.

Allen Schaden, den jemand einem anderen durch Diebstahl oder gewalttätige Verletzung seines Eigentums zufügt, soll er dem Beschädigten ersetzen, so dass er für einen kleinen Schaden eine kleinere und für einen größeren eine größere Buße leistet, mit einem Worte, [E] er soll eine verhältnismäßige Erstattung des zugefügten Schadens leisten, bis derselbe vollkommen wieder ersetzt ist. Dazu aber soll ein jeder, der so etwas begangen hat, auch noch eine Strafe erleiden, wie ja eine solche auf eine jede Übeltat um der Besserung des Übeltäters willen gesetzt ist, und zwar, [\[934 St.2 A\]](#) wenn er in jugendlicher Unbesonnenheit oder aus einem ähnlichen Grunde fehlte und fremder Verführung nicht widerstand, eine leichtere, wenn er aber lediglich eigener Torheit oder der Gewohnheit nachgab seine Lüste und Begierden nicht zu beherrschen, wenn furchtsame Feigheit, Habgier, Neid oder Zorn zu einer unheilbaren Krankheit in ihm geworden sind, eine schwerere, und zwar nicht um der begangenen Übeltat willen, denn das Geschehene lässt sich nun doch einmal nicht ungeschehen machen, sondern zu dem Zweck, damit für die Folge sowohl er selbst als die, [B] welche ihn bestraft sehen, entweder ganz und gar die Ungerechtigkeit verabscheuen lernen oder doch zum großen Teile von diesem Übel befreit werden. Um dieser Gründe willen und mit Rücksicht auf solche Zwecke müssen die Gesetze, um als gute Schützen ihr Ziel zu treffen, solche Strafen anordnen, welche nach ihrem Maße und ihrer Art vollständig jedem besonderen Falle entsprechen. Diesen Gesichtspunkt muß aber auch der Richter im Auge behalten und den Gesetzgeber hierin unterstützen so oft das Gesetz es ihm überlässt [C] die Strafe oder Buße des Verurteilten zu bestimmen. Der Gesetzgeber aber soll,

gleich einem Maler, die wirklichen Fälle in den Umrissen so darstellen wie er sie bei der Vorzeichnung seiner Gesetze im Auge gehabt hat. Dies, Megillos und Kleinias, ist daher jetzt auch unsere Aufgabe so gut und trefflich als möglich auszuführen, nämlich für alle Diebstähle und gewalttätigen Eigentumsverletzungen die darauf zu setzenden Strafen nach ihrem Umfange und ihrer Beschaffenheit näher zu bestimmen, soweit Götter und Göttersöhne uns die Gabe der Gesetzgebung verliehen haben.

Einen Rasenden soll man nicht unter die Leute [D] kommen lassen, sondern seine Angehörigen sollen ihn im Hause verwahren, gleichviel auf welche Weise und ob es ein Freier oder ein Bediensteter ist, bei Strafe von hundert Drachmen für einen Bürger der ersten Schatzungsklasse, von 4/5 Minen für einen der zweiten, 3/5 der dritten und 2/5 der vierten.

Es gibt indessen vielerlei Arten von Rasenden, und wir haben hierbei nur von denen gesprochen bei welchen es eine Krankheit ist. Es gibt aber auch solche, welche es durch eine schlimme und zornige Gemütsart und zugleich durch eine schlechte Erziehung, die ihnen zuteilwurde, sind. Das sind Leute, welche bei dem geringsten Zwiste ein gewaltiges Geschrei erheben und mit Schimpfreden auf einander los fahren. Dergleichen darf nun aber [E] in einem wohlgeordneten Staate schlechterdings nicht geduldet werden, und wir geben deshalb gegen alle und jede Art von Schmähungen folgendes gemeinsame Gesetz. Keiner soll den Anderen schmähen, und gerät daher jemand mit einem anderen in irgendeiner Unterredung in Streit, so soll er seinen Gegner und alle Anwesenden gütlich zu überzeugen suchen und sich von ihnen überzeugen lassen, indem er sich durchaus aller Scheltworte und Schmähreden enthält. Denn wenn man Flüche und Verwünschungen gegeneinander ausstößt und einander wie die Weiber [\[935 St.2 A\]](#) mit Schimpfnamen belegt, dann erwachsen aus den Worten, dieser leichten Ware, in der Tat der schwerste Hass und die schwersten Feindschaften. Denn bringt jemand einem so undankbaren Dinge, wie das aufgebrachte Gemüt ist, es nur erst in Worten zum Ausdruck, und gibt so seinem Zorne vollauf böse Nahrung, dann wird er diesen Trieb der Seele in demselben Grade, als er einst durch die Erziehung gezähmt worden ist, wieder wild machen und in viehischer Unverträglichkeit sein Leben zubringen, so dass er einen bitteren Dank von seinem Zorne erntet. [B] Alle solche Leute haben aber auch die Gewohnheit, dass sie bei dergleichen Gelegenheiten auch dazu übergehen, ihren Gegner lächerlich zu machen, und dies hat sich noch keiner angewöhnt, ohne sich dadurch einer ernsthaften Denkart entweder ganz und gar verlustig zu machen oder doch den Adel der Gesinnung zum größten Teile einzubüßen. Wenn sich daher irgend einer in einem Heiligtume bei öffentlichen Opfern, Wettkämpfen, auf dem Markte, vor Gericht oder in irgend einer öffentlichen Versammlung jemals dergleichen Reden erlaubt, [C] so soll die Obrigkeit, welche hier den Vorsitz führt, ihn bestrafen, falls sie nicht ihres Anspruchs auf den Preis der Tugend verlustig gehen will, weil sie gezeigt hat, dass ihr die Gesetze nicht am Herzen liegen, und die ihr vom Gesetzgeber übertragenen Pflichten nicht erfüllt hat. Macht aber jemand an einem anderen Orte mit solchen Schmähreden den Anfang oder enthält sich ihrer bei seiner Verteidigung nicht, so soll jeder, welcher dazukommt, falls er älter ist als die Zankenden, dem Gesetze [D] zu Hilfe kommen und ein Übel durch ein anderes vertreiben, indem er dem Zorne, welchem sie frönen, mit Schlägen Einhalt tut, und unterlässt er dies, so soll er einer festgesetzten Buße verfallen. Wir sagen also hier, dass jeder, der sich in Schmähungen einlässt, dabei nicht wohl unterlassen kann, dass er zugleich seinen Gegner lächerlich zu machen versucht, und wir erklären dies unsererseits selber für schmähdlich insofern es im Zorne geschieht. Wie nun aber? Sollen wir dem Hange der komischen Dichter, die Leute lächerlich zu machen und fern von Zorn ihre Mitbürger zu verspotten, volle Freiheit gestatten? Sollen wir vielleicht zwischen Scherz und Ernst unterscheiden, und [E] soll es darnach erlaubt sein, im Scherz und ohne Zorn jemanden lächerlich zu machen und nur im feindseligen Angriff und im Zorne, wie gesagt, verboten sein? Nun, gewiss können wir von der letzteren Bestimmung nicht abgehen, und wem das Erstere erlaubt sein soll und wem nicht, darüber treffen wir folgende Verfügung. Keinem komischen, iambischen oder lyrischen Dichter soll es gestattet sein in Worten oder Bildern, mit oder ohne Zorn, über einen Bürger sich lustig zu machen, und leistet jemand diesem Verbote nicht Folge, so sollen ihn die Ordner der Wettkämpfe [\[936 St.2 A\]](#) noch denselben Tag des

Landes verweisen oder um drei Minen strafen, welche dem Gotte geweiht sein sollen zu dessen Ehren der Wettkampf stattfindet. Diejenigen aber, denen wir früher die Erlaubnis gegeben haben, Spottverse auf einander zu machen, sollen dies ohne Zorn und im Scherze tun dürfen, im Ernst aber und im Zorne nicht. Die Entscheidung darüber aber soll dem Vorsteher des gesamten Erziehungswesens übertragen werden, und was dieser für zulässig erklärt soll der Dichter zur Darstellung bringen dürfen, was er aber verwirft, das soll derselbe weder selber darstellen noch es einem anderen, Freien oder Bediensteten, einüben, wenn er nicht für einen schlechten Bürger und Verächter der Gesetze erklärt werden will.

Mitleiden verdient [B] nicht ein jeder, der Hunger oder ein anderes Ungemach leidet, sondern nur wer beim vollen oder doch teilweisen Besitze der Besonnenheit und sonstigen Tugend sich in unglücklichen Umständen befindet. Es müsste eben deshalb aber auch sonderbar zugehen, wenn für einen solchen, mag er nun ein Freier oder ein Bediensteter sein, in einem Staate von auch nur mittelmäßiger Verfassung und Verwaltung so schlecht gesorgt sein sollte, dass er bis zum äußersten Grade der Armut geraten und somit zu betteln genötigt sein könnte, und in einem Staate wie der unsrige ist, kann demnach der Gesetzgeber unbesorgt um sie folgendes Gesetz geben. Bettler sollen in unserem Staate nicht geduldet werden, und wer daher sich an dies Gesetz nicht kehren, [C] sondern durch unaufhörliche Bettelei seinen Lebensunterhalt zusammenzubringen versuchen sollte, den sollen die Marktaufseher vom Markte, die Behörde der Stadtaufseher aus der Stadt und die Landaufseher aus dem übrigen Lande entfernen und über die Grenze schaffen, auf dass unser Land von solcherlei Geschöpfen durch und durch rein erhalten werde.

Wenn ein Diener oder eine Dienerin an irgend welchem Besitztum eines andern aus Ungeschicklichkeit oder durch irgend eine Unbesonnenheit Schaden angerichtet hat, ohne dass der Geschädigte daran mit schuldig war, so soll ihr Herr den Schaden vollständig ersetzen oder den Beschädiger selbst dem Beschädigten ausliefern. Behauptet jedoch derjenige, gegen welchen dieserhalb Anklage erhoben ist, dass zwischen diesen beiden [D] eine listige Verabredung getroffen und die ganze Beschuldigung nur ersonnen sei, um ihn seines Bediensteten zu berauben, so soll er wider den vorgeblich Beschädigten eine Klage wegen Ränke erheben dürfen und, wenn er den Prozess gewinnt, das Doppelte von dem gerichtlich abgeschätzten Werte des Dieners erhalten, wenn er ihn aber verliert, nicht bloß den Schaden ersetzen, sondern auch den Diener ausliefern. Auch wenn ein Zugtier, ein Pferd, ein Hund oder ein anderes Haustier etwas vom Eigentum eines Nachbarn beschädigt, soll der Eigentümer gleichermaßen den Schaden ersetzen.

[E] Will einer nicht gutwillig Zeugnis ablegen, so soll ihn derjenige, welcher seines Zeugnisses benötigt ist, öffentlich vorladen lassen, und er soll auf diese Vorladung vor Gericht zu erscheinen und, wenn er Zeugnis ablegen kann und will, dasselbe abzulegen gehalten sein, behauptet er aber nichts von der Sache zu wissen, so soll er nicht eher aus der gerichtlichen Verhandlung entlassen werden als bis er bei den drei Göttern Zeus, Apollon und Themis dies beschworen hat. [\[937 St.2 A\]](#) Erscheint er aber auf eine solche Vorladung nicht, so soll der Vorladende ein gesetzliches Klagerecht auf Schadenersatz wider ihn haben. Ruft jemand einen der Richter selbst zum Zeugen auf und legt dieser dann wirklich Zeugnis ab, so soll er hernach beim Urteil über diesen Rechtsfall keine Stimme haben. Eine freie Frau soll, falls sie über vierzig Jahre alt und ohne Mann ist, nicht bloß Zeugnis ablegen, sondern auch als Beistand sowie als Klägerin vor Gericht auftreten dürfen, ist jedoch ihr Mann noch am Leben, so soll ihr nur erlaubt sein Zeugnis abzulegen. Eine Dienerin dagegen, ein Diener und auch ein Kind sollen nur befugt sein bei einem Morde Zeugnis abzulegen und als Beistände [B] für jemanden zu sprechen, doch nur unter der Bedingung wenn sie, für den Fall dass die Einrede und der Vorbehalt einer Klage wegen falschen Zeugnisses wider sie gemacht werden sollte, für ihr Verbleiben im Staate bis zu ausgemachter Sache einen zuverlässigen Bürgen stellen. Eine solche Einrede und ein solcher Klagevorbehalt gegen das ganze Zeugnis oder einen Teil desselben muß nämlich von beiden Parteien noch vor gefällttem Urteile erhoben werden. Diese Einwendungen aber sollen von beiden Parteien versiegelt in obrigkeitlicher Aufbewahrung bleiben, um bei der hernach wirklich

erhobenen Klage auf Ablegung falschen Zeugnisses vorgelegt zu werden. Ist jemand zum zweiten Male falschen Zeugnisses [C] überführt worden, so soll diesen kein Gesetz ferner zwingen Zeugnis abzulegen, und geschieht es zum dritten Male, so soll es ihm nicht einmal mehr erlaubt sein, vielmehr, wenn er sich dennoch unterfinge ein Zeugnis abzugeben, so soll jeder, wer Lust hat, ihn der Obrigkeit anzeigen dürfen, diese soll ihn dann dem Gerichte überliefern und wenn dieses ihn für schuldig erklärt, so soll er mit dem Tode bestraft werden. Wenn nun aber in einer Sache der Verdacht entsteht, dass falsche Zeugnisse [D] abgegeben wurden und demjenigen, welcher den Prozess gewann, den Sieg verschafften weil mehr als die Hälfte der abgegebenen Zeugnisse falsch war, so soll das auf solche Zeugnisse hin gefällte Urteil vernichtet und der aufgrund ihrer verlorene Prozess von neuem eingeleitet werden. Es soll dann untersucht und entschieden werden, ob sich das gefällte Urteil wirklich auf solche Zeugnisse gründet oder nicht, und darnach, wie dies entschieden wird, soll es sich richten, ob jenes Urteil endgültig bleiben soll oder nicht.

So viel Schönes und Gutes es auch im menschlichen Leben gibt, so haftet doch an dem meisten davon gleichsam ein natürliches Unheil, das es befleckt und verunreinigt. Und so auch das Recht, welches alle menschlichen Verhältnisse gesittigt hat. Und ist es dies, wie sollte es dann nicht auch etwas Schönes und Löbliches sein [E] jemandem als Rechtsbeistand zu dienen! Allein trotz alledem hat eine schlechte Kunst, indem sie sich hinter dem ehrenvollen Namen dieser Tätigkeit versteckte, die letztere in Verruf gebracht. Diejenigen, welche diese Kunst üben, behaupten nämlich zunächst, es gebe gewisse Kunstgriffe in den Prozessen, und wer diese verstehe, der sei imstande eigene und fremde Prozesse jedesmal siegreich durchzuführen, gleichviel ob bei der Sache um welche es sich handelt das Recht auf seiner Seite sei oder nicht, und sodann stellen sie diese ihre Kunst [\[938 St.2 A\]](#) und die Beredsamkeit, welche diese lehrt, einem jeden für den Gegendienst einer guten Bezahlung zu Diensten. Diese Kunst nun oder, vielleicht richtiger, diese kunstlose Übung und Fertigkeit, darf vor allen anderen Dingen in unseren Staat nicht eindringen. Wenn daher der Gesetzgeber zunächst solche Leute gütlich zu überreden sucht, dass sie uns mit ihrer rechtsverkehrenden Beredsamkeit verschonen und sich lieber in ein anderes Land begeben, so schweigt, falls sie ihm darin gehorchen, die Stimme des Gesetzes wider sie, wenn sie es aber nicht tun, so spricht sie folgendermaßen. Sollte es von jemandem den Anschein gewinnen, als ob er darauf hinarbeite [B] das Gerechtigkeitsgefühl der Richter in sein Gegenteil zu verkehren und unnötigerweise viele Prozesse anstifte um sie in dieser Art für sich zu führen oder anderen in ihnen Beistand zu leisten, so soll es jedermann gestattet sein, ihn auf böswillige Prozessführung oder unredliche gerichtliche Beistandsleistung anzuklagen. Es soll sodann diese Klage vor dem Gerichte der auserlesenen Richter entschieden und, wenn er schuldig befunden wird, zugleich von diesem Gericht darüber erkannt werden, ob er aus Habgier oder Streitsucht dies Handwerk treibe, im letzteren Falle soll dasselbe sodann ihm eine Zeit bestimmen, binnen welcher er weder als Kläger noch als Beistand [C] einen Prozess soll führen dürfen, im ersteren soll er, wenn er ein Fremder ist, des Landes verwiesen werden und bei Todesstrafe nicht wieder in dasselbe zurückkehren dürfen. Wenn es aber ein Bürger ist, der die Geldgier bis zu einem solchen Grade hegt und pflegt, so verdient er um deswillen den Tod. Und ebenso soll derjenige denselben erleiden, über welchen zweimal das Urteil gefällt worden ist, dass er aus Streitsucht sich solcher Vergehen schuldig machte.

ZWÖLFTES BUCH

[\[941 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Wenn jemand fälschlicherweise als Gesandter oder Herold unseres Staates bei einem anderen Staate auftritt oder, falls er wirklich als solcher abgesandt ist, nicht die ihm wirklich übertragene Botschaft ausrichtet oder aber dabei betroffen wird, dass er die von Feinden oder Freunden erhaltene Antwort auf seine Botschaft oder Ankündigung nicht richtig überbracht hat, so soll gegen ihn Klage erhoben werden als gegen einen solchen, welcher sich mit Verletzung der Gesetze wider den Zeus und Hermes versündigt hat, unter deren Schutze seine Aufträge standen, und wird er dieses Verbrechens für schuldig erkannt, so sollen die Richter die Strafe [B] welche er leiden, oder die Buße welche er zahlen soll, zugleich bestimmen. Heimlicher Diebstahl ist Niederträchtigkeit, öffentlicher Raub schamlose Frechheit, und es ist nicht wahr, dass irgendeiner von den Söhnen des Zeus jemals an List oder Gewalttat Freude gehabt und eine von beiden betrieben hat. Möge sich daher niemand von Dichtern oder Sagenerrählern täuschen lassen zu glauben, er dürfe sich dergleichen zu Schulden kommen lassen und er tue nichts Schändliches damit, wenn er stehle oder raube. Dass auch Götter dies selber tun ist weder wahr noch wahrscheinlich, vielmehr, wer immer so wider Gesetz und Ordnung handelt ist weder ein Gott noch ein Göttersohn. Das muß der Gesetzgeber [C] besser wissen als alle Dichter. Wer also diesen unseren Worten glaubt und gehorcht, der ist glücklich und möge es alle Zeit sein, wer es aber nicht tut, den treffe das folgende Gesetz. Wenn jemand etwas vom Eigentum des Staates entwendet, so gebührt ihm die gleiche Strafe wenn dies etwas Großes und die gleiche wenn dies etwas Geringes ist. Denn wer etwas Geringes stiehlt, dem hat es nicht an der Lust, sondern nur an der Gelegenheit gefehlt etwas Größeres zu stehlen, und wer den größeren Teil von etwas wegnimmt, das er [D] nicht hingelegt hat, der hat sich an dem Ganzen vergriffen. Das Gesetz sieht daher nicht auf die Größe oder die Kleinheit des Diebstahls, um dem Einen eine geringere Strafe als dem Andern zuzumessen, sondern darauf, dass der Eine vielleicht noch heilbar ist, der Andere aber nicht, und demgemäß soll einem Fremden oder einem Diener welcher vor Gericht eines Diebstahls an öffentlichem Eigentum überwiesen worden ist, eine Leibes- oder Geldstrafe bestimmt werden, [\[942 St.2 A\]](#) weil von ihm zu hoffen steht, dass er sich noch bessern werde, wenn aber ein Bürger welcher eine Erziehung genossen hat, die ihn billigerweise zu einem wohlgezogenen Manne hätte machen sollen, gleichviel ob auf frischer Tat dabei ertappt oder auf andere Weise dessen überwiesen wird, dass er sein Vaterland bestohlen oder beraubt hat, so soll er mit dem Tode bestraft werden, weil bei ihm kaum eine Aussicht auf Besserung vorhanden ist.

In Bezug auf das Kriegswesen wäre mancher gute Rat zu erteilen und manches gute Gesetz zu erlassen. Das Wichtigste aber wird dies sein, dass niemand, weder Mann noch Weib, je ohne Führer handle, [B] und dass keine Menschenseele sich daran gewöhne, weder im Ernst noch im Scherz, für sich allein zu handeln, vielmehr nicht bloß im Kriege, sondern auch in der ganzen Friedenszeit stets auf ihren Anführer hinblicke, ihm in jeder Hinsicht nachfolge und sich auch im Kleinsten von ihm leiten lasse, wie wenn er befiehlt still zu stehen oder zu marschieren, sich zu üben, zu baden, zu speisen, in der Nacht aufzustehen um Wache zu halten oder Aufträge von ihm [C] entgegenzunehmen, im Gefecht sich weder auf Verfolgung einlasse noch an Rückzug denke ohne ausdrückliches Geheiß der Führer, mit einem Wort, dass jedermann seine Seele durch Gewohnheit dahin bringt, dass sie weder weiß noch begreift wie jemand überall für sich selber ohne Gemeinschaft der Übrigen handeln könne, sondern dass alle möglichst stets auf einem Haufen bleiben und zusammenwirken und ihr Leben eine möglichst vollkommene Gemeinschaft bilde. Denn es gibt weder noch wird es je ein wirksameres und allen Regeln der Kunst entsprechenderes Mittel geben, um dem Staate Rettung in Kriegsnöten und Sieg zu verschaffen. Darum muß es denn auch in Friedenszeiten gleich von Kindheit auf eingeübt werden, dass wie einerseits befohlen, so [D] andererseits gehorcht wird, und weder Mensch noch Tier, soweit die letzteren unter der Herrschaft der Menschen stehen, muß jemals glauben lernen ohne Befehl und Gehorsam leben zu dürfen. Zu diesen Zwecke sollen denn auch alle diejenigen Tänze, welche geeignet sind tüchtige Krieger zu bilden, geübt und alles, was dem Körper zu vollständiger Leichtigkeit in den Bewegungen und Behändigkeit verhilft, fleißig betrieben werden, und nicht minder soll die Jugend in Enthaltbarkeit in Speise und Trank sowie im Ertragen von

Kälte und Hitze und von hartem Lager abgehärtet werden und, was vollends von größter Bedeutung ist, sich die Stärke des Kopfes und der Füße nicht verderben, indem sie durch die Bekleidung mit fremdartigen Umhüllungen das Entstehen und den Wachstum der eigenen Haare [E] und Sohlen stört. Denn wenn diese äußersten Gliedmaßen in gutem Stande erhalten werden, geben sie dem ganzen Körper Kraft, ebenso wie im entgegengesetzten Falle das Gegenteil stattfindet, weil eben die Füße vorwiegend zum Dienste des ganzen Körpers und der Kopf, als der natürliche Träger der vorzüglichsten Sinne, zu seiner Beherrschung bestimmt ist.

[\[943 St.2 A\]](#) Dies nun würde meines Erachtens die Empfehlung sein, welche man unserer Jugend in Bezug auf das Kriegsleben zu hören geben muß, als Gesetz aber folgendes. Kriegsdienste zu leisten soll ein jeder verpflichtet sein an welchem nach Maßgabe der Musterrolle hierzu die Reihe oder der zu einem außerordentlichen Heeresdienst ausgehoben ist, und wenn ein solcher aus Feigheit ohne Erlaubnis der Heerführer sich denselben entzieht, so soll er nach beendigtem Feldzuge in öffentlicher Sache vor den Militärbehörden auf Entziehung vom Kriegsdienste angeklagt werden dürfen, und alle, welche den Feldzug mitgemacht haben, sollen Richter in solchen Sachen sein, und zwar so, dass dabei jede Abteilung, Schwerebewaffnete, Reiter und alle übrigen Waffengattungen, voneinander gesondert und die Schwerebewaffneten vor die Schwerebewaffneten, [B] die Reiter vor die Reiter, kurz jeder vor die Krieger seiner eigenen Waffengattung gestellt wird. Wird dann der Angeklagte schuldig befunden, so soll er zuerst des Rechtes verlustig gehen sich jemals um irgend einen Preis der Tugend bewerben und irgend einen andern wegen Entziehung vom Kriegsdienste belangen und als Kläger wider ihn auftreten zu dürfen, außerdem aber soll die Strafe oder Buße, welche ihn treffen soll, dem Ermessen des Gerichts überlassen bleiben. Nachdem aber dergestalt die Prozesse wegen Entziehung vom Kriegsdienst abgeurteilt worden sind, sollen die Führer wiederum alle einzelnen Abteilungen zu einer Versammlung zusammenberufen, in welcher ein jeder, welcher einen Anspruch auf einen Preis der Tapferkeit zu haben glaubt, sich melden und diesen seinen Anspruch der Entscheidung derjenigen Waffengattung, [C] welcher er angehört, unterwerfen möge, so jedoch, dass niemand hier Beweise oder Zeugenaussagen zur Bekräftigung seiner Behauptung in betreff seiner Verdienste in einem früheren Kriege vorbringen, sondern sich eben nur an diesen letzten Feldzug halten darf. Der Siegespreis aber soll allemal ein Kranz von Olivenzweigen sein, und wer ihn erhält, der soll ihn in dem Tempel eines der Kriegsgötter, gleichviel wem von diesen er den Vorzug gibt, mit einer Inschrift versehen als Weihgeschenk aufhängen, zum Zeugnisse für sein ganzes Leben, dass ihm der erste, zweite oder dritte Preis der Tapferkeit zuerkannt wurde.

Wenn aber jemand zwar mit ins Feld zieht, aber ohne Urlaub von seinen Befehlshabern [D] vor der Zeit nach Hause zurückkehrt, so soll er der Fahnenflüchtigkeit vor denselben Personen öffentlich angeklagt werden dürfen wie die, welche der Klage auf Entziehung vom Kriegsdienst unterliegen und, wenn er für schuldig erklärt wird, mit den gleichen Strafen belegt werden.

Jedermann hat sich aber wohl zu hüten, dass er einen andern nicht fälschlich anklage und ihm dadurch eine unverschuldete Strafe zuziehe, weder wissentlich noch unwissentlich, soweit dies in seiner Macht liegt. Denn eine jungfräuliche Tochter der Scham wird die Gerechtigkeit genannt, und mit Recht heißt sie so, Lüge und lügenhafte Beschuldigung aber ist der Scham und Gerechtigkeit von Natur [E] zuwider. Muß man aber demnach auch bei allen anderen Anklagen sich wohl versehen, dass man nicht wider die Gerechtigkeit sich versündige, so besonders bei der, dass jemand im Kampfe seine Waffen weggeworfen habe, auf dass man nicht jemandem, welcher gezwungen war sie im Stiche zu lassen, dies zu seiner Schmach so auslege, als habe er sie aus schimpflicher Feigheit absichtlich weggeworfen, und so einem Unschuldigen eine unverdiente Strafe zuzuziehen suche. Es ist freilich keineswegs leicht beides voneinander zu unterscheiden, gleichwohl aber muß das Gesetz versuchen wenigstens für gewisse Fälle [\[944 St.2 A\]](#) einen Unterschied festzustellen. Wir wollen also folgendermaßen sprechen, indem wir ein Beispiel aus der Sage zu Hilfe nehmen. Wenn Patroklos, da er, jener seiner Waffen verlustig, die, wie der Dichter erzählt, einst dem Peleus bei seiner Hochzeit mit der Thetis als Morgengabe von den Göttern geschenkt worden waren und sich nun im Besitze des Hektor befanden, in das Zelt gebracht wurde, wenn Patroklos damals noch gelebt und geatmet hätte, wie das ja Tausenden

begegnet ist, so hätte es ja allen Bösewichtern, welche damals lebten, freigestanden dem Sohne des Menoitios den schimpflichen Vorwurf zu machen, er habe seine Waffen weggeworfen. Wie viele andere mussten ferner nicht ihre Waffen im Stiche lassen, da sie vom Felsen herabgestoßen oder ins Meer gestürzt wurden oder an Orten kämpften, wo sich plötzlich ein Sturm erhob und ein gewaltiger Platzregen sie überschwemmte, und wie viel tausend andere ähnliche Fälle könnte man wohl nicht anführen, [B] in denen ein so leicht der Verleumdung ausgesetztes Unglück sich von der besseren Seite darstellt und man sich völlig über dasselbe beruhigen darf. Man muß sonach möglichst unterscheiden, wo wirklich jener große und unverzeihliche Fehler, und wo vielmehr etwas ganz anderes zu finden ist. Macht man ja doch in Bezug auf einen solchen Vorwurf auch schon in der Benennung selbst einen Unterschied. Man wird gewiss nämlich nicht in allen Fällen mit Recht sagen können, dass jemand seine Waffen weggeworfen habe, sondern vielfach nur, dass er ihrer verlustig gegangen sei. Denn wem sie mit hinlänglicher Gewalt entrissen sind, von dem darf ja doch nicht mit dem gleichen Rechte gesagt werden, dass er sie weggeworfen habe wie von dem, [C] welcher sie freiwillig fahren ließ, vielmehr macht beides einen großen Unterschied. Demgemäß laute unser Gesetz folgendermaßen. Wenn jemand, im Besitze von Waffen von Feinden angegriffen, ihnen nicht Stand hält und sich gegen sie wehrt, sondern ihnen gutwillig seine Waffen übergibt oder dieselben wegwirft, um lieber durch schleunige Flucht ein ehrloses Leben zu retten als durch tapferen Widerstand einen ruhmreichen und glückseligen Tod zu erringen, so soll derjenige, welcher auf diese Weise seiner Waffen verlustig gegangen ist, der Anklage wegen Wegwerfen derselben unterliegen, wenn jenes aber auf die andere vorhin erwähnte Weise geschehen ist, so soll der Richter sich nicht in die Sache mengen. Denn den Schlechten soll man jederzeit [D] bestrafen, damit er besser werde, nicht aber den Unglücklichen, denn dies kann zu nichts führen. Welche Strafe wird nun aber wohl für einen Menschen, welcher die Macht der zur Verteidigung geschaffenen Waffen von sich weist und ihre Bestimmung vereitelt, die angemessene sein? Es steht freilich nicht in unserer menschlichen Macht das Umgekehrte von dem zu tun was einst ein Gott getan haben soll, indem er den Thessaler Kaineus aus einem Weibe in einen Mann verwandelte, sonst würde eine solche entgegengesetzte Umwandlung der Natur aus einem Manne in ein Weib wohl die allergeeignteste Strafe für einen Mann sein, welcher seine Waffen wegwirft. Nun [E] aber bleibt es uns nur übrig auf eine Strafe zu denken, welche dieser möglichst nahe kommt. Er soll also sein Leben, weil es ihm doch so übermäßig lieb ist, in Zukunft nicht mehr in Gefahr zu setzen brauchen, sondern so lange als möglich in Schimpf und Schande leben, und wir geben zu diesem Zwecke folgendes Gesetz. Einen Mann, welcher überwiesen worden ist, in schimpflicher Weise seine Waffen im Kampfe weggeworfen zu haben, soll kein Strategie oder sonstiger Kriegsoberster hinfort irgendwie als Soldat verwenden, noch ihm [\[945 St.2 A\]](#) irgend einen anderen Posten anvertrauen, und tut er dies dennoch, so sollen ihn die Euthynen, falls er zur ersten Schatzungsklasse gehört, um tausend Drachmen, falls zur zweiten, um fünf, falls zur dritten, um drei Minen, falls endlich zur vierten, um eine Mine strafen. Jener selbst aber soll, außerdem dass er in Zukunft seiner Natur entsprechend von allen Gefahren wie sie Männer zu bestehen geziemt entfernt bleibt, Buße bezahlen, und zwar gleichermaßen tausend Drachmen wenn er zur ersten, fünf Minen wenn er zur zweiten, drei wenn er zur dritten, und eine wenn er zur vierten Schatzungsklasse gehört.

Welches wird nun aber wohl die angemessenste Gestaltung der Behörde der Euthynen sein, vor welcher alle andern Behörden, sowohl die durch den Zufall des Loses und auf ein Jahr, als auch die auf mehrere Jahre und durch Wahl eingesetzten, Rechenschaft ablegen sollen? Wer wird, frage ich, für diese alle ein tüchtiger Oberaufseher sein, wenn irgendeine von ihnen, der Last ihres Amtes erliegend, weil es ihr an Kraft fehlt, der Würde desselben genugzutun, irgendwie etwas Unrechtes begeht? Gewiss ist es keineswegs leicht eine Behörde zu gestalten die alle andern Behörden an Tugend übertrifft, gleichwohl aber muß man sich alle Mühe geben, geeignete Leute von, so zu sagen, [C] göttlicher Art ausfindig zu machen. Denn es steht damit folgendermaßen. Gleichwie bei einem Schiffe und einem Menschen- oder Tierkörper die Spannseile, Gurte und Sehnen, so gibt es auch in einer Staatsverfassung vielerlei Stücke, an denen die Erhaltung oder

Auflösung derselben hängt, welche wir mit verschiedenartigen Namen bezeichnen, und die an verschiedenartigen Punkten derselben zu Tage treten, aber dabei ihrem Wesen nach nur eines sind. Eins von diesen Stücken, und nicht das geringste, ist nun dasjenige, welches uns hier vorliegt. Wenn nämlich diejenigen, vor welchen die Behörden Rechenschaft ablegen müssen, wirklich Leute von noch höherem sittlichem Werte sind und ihre Aufgabe [D] gerecht und tadelsfrei erfüllen, dann werden Stadt und Land im Segen blühen, wenn es aber bei dieser Rechenschaftsabnahme anders zugeht, so wird die Gerechtigkeit, welche alle Teile der Verfassung zur Einheit verbinden sollte, aufgelöst, und es werden infolge dessen alle Behörden sich voneinander abtrennen und losreißen und nicht mehr auf dasselbe Ziel hinwirken, und indem sie so den Staat in eine Vielheit von Staaten auseinanderreißen, werden sie ihn mit Parteiungen erfüllen und dadurch binnen kurzem zu Grunde richten, darum ist es vonnöten, [E*] dass nur Leute, welche bewunderungswert in jeglicher Tugend sind, zu Euthynen gewählt werden. Legen wir also hierzu durch folgende Wahlform den Grund. Alljährlich nach der Sommersonnenwende soll sich die gesamte Bürgerschaft in einem dem Helios und dem Apollon gemeinschaftlich geweihten heiligen Haine versammeln, und hier soll jeder Bürger dem Gotte drei Männer [\[946 St.2 A\]](#) nicht unter fünfzig Jahren nennen, welche er in jeder Hinsicht für die ausgezeichnetsten hält, nur soll niemand sich selber nennen dürfen. Von den also Vorgeschlagenen wähle man sodann, wenn sie eine gerade Zahl ausmachen, diejenige Hälfte heraus welche die meisten Stimmen erhalten hat, bilden sie aber eine ungerade, so lasse man denjenigen weg, welcher die wenigsten Stimmen erhielt, und sondere dann von den Übrigen wiederum diejenige Hälfte aus, welche die Stimmenmehrheit bekommen hat, sollten aber einige gleiche Stimmenzahl erhalten haben und dadurch eine reine Einteilung in der angegebenen Weise unmöglich machen, so scheide man die Jüngeren von ihnen aus und beseitige dadurch die Überzahl über die Hälfte. Alsdann stimme man über diese Hälfte noch einmal ab, [B] bis Drei herauskommen, welche unter sich eine ungleiche Zahl von Stimmen aber mehr als die Übrigen haben. Falls aber alle oder zwei eine gleiche Zahl von Stimmen erhalten, so überlasse man die Entscheidung dem Schicksal und dem guten Glücke, indem man durchs Los den bestimmt, welcher unter ihnen der Erste, Zweite und Dritte sein soll. Alle Drei sollen dann mit Lorbeer-Zweigen bekränzt und, nachdem ihnen so der höchste Preis der Tugend erteilt ist, allen verkündet werden, dass der Staat der Magneten, nachdem ihm die Gnade der Götter von neuem Gedeihen geschenkt, dem Helios seine drei trefflichsten Männer genannt habe und sie jetzt nach altem Brauche dem Apollon und Helios gemeinschaftlich als Erstlinge darbringe, für so lange, [C] als sie dem über sie gefällten Urteile entsprächen. Diese drei Männer sollen dann im ersten Jahre zwölf Euthynen ernennen, welche dies Amt so lange allein verwalten sollen bis sie alle ihr fünfundsiebenzigstes Jahr zurückgelegt haben, dann aber sollen alljährlich drei neue hinzu gewählt werden. Diese Euthynen sollen nun alle Behörden in zwölf Abteilungen verteilen, und sie dann jeder Art von Untersuchung unterwerfen, welche die Würde freier Männer nicht verletzt. Ihre Wohnung aber sollen sie, so lange sie ihr Amt verwalten, in dem Tempelbezirk des Apollon und Helios haben, in welchem sie erwählt worden sind. Ihre Urteile über die abgetretenen Behörden aber sollen sie teils einzeln, teils [D] gemeinschaftlich miteinander fällen, und der Bürgerschaft bekannt machen, indem sie über jede Behörde gesondert durch öffentlichen Anschlag auf dem Markte zur Anzeige bringen, was für eine Leibes- oder Geldstrafe dieselbe etwa zu erleiden habe. Wenn aber irgend eine Behörde meint nicht gerecht von ihnen beurteilt zu sein, so mag sie die Euthynen vor die auserlesenen Richter fordern, und wenn diese freigesprochen werden, so soll es ihr erlaubt sein, die Euthynen selber anzuklagen, falls sie aber hier verurteilt wird, so soll derjenige Beamte, wenn das Erkenntnis der Euthynen auf Tod gelaftet hat, unverzüglich sterben, [E] da sich diese Strafe nun einmal nicht verdoppelt lässt, alle andern Strafen aber, welche sich verdoppeln lassen, zweifach büßen.

Nun hört aber ferner, inwieweit diese Männer auch selbst der Rechenschaft unterworfen sein sollen und auf welche Weise ihnen demgemäß Lohn oder Strafe zuteilwerden soll. Bei Lebzeiten sollen diese Männer, welche seitens der ganzen Bürgerschaft des obersten Preises der Tugend [\[947 St.2 A\]](#) gewürdigt sind, nicht bloß den Vorsitz in allen Festversammlungen haben, sondern

auch für die allen Griechen gemeinsamen Opfer und Festzüge und für alle von unserem Staate gemeinschaftlich mit einem andern begangenen heiligen Handlungen sollen die Führer einer jeden Festgesandtschaft aus ihrer Mitte genommen werden, und sie sollen allein in unserem Staate mit einem Lorbeerkranze geschmückt einhergehen, und alle insgesamt Priester des Apollon und Helios sein, zum Oberpriester aber soll jährlich einer von ihnen bestellt und unter den Priestern desselben Jahres für den ersten erklärt werden, auch soll man seinen Namen alljährlich aufschreiben zur Ordnung [B] der Zeitrechnung, so lange der Staat besteht. Nach ihrem Tode aber sollen die Ausstellung ihrer Leichen, ihre Bestattung und ihre Grabmäler vor denen aller anderen Bürger ausgezeichnet sein. Man soll sie ganz in weiße Gewänder einkleiden und ohne Trauergesänge und Klagelieder bestatten, vielmehr soll ein Chor von fünfzehn Mädchen und ein anderer von eben so viel Knaben zu jeder Seite der Bahre stehen, und beide sollen im Wechselgesange ein hymnenartiges Loblied auf diese Priester den ganzen Tag über absingen und sie in demselben preisen. Mit Anbruch des folgenden Tages sollen dann hundert von den Jünglingen, welche sich noch auf den Turnplätzen üben, die von den Verwandten des Verstorbenen [C] dazu auserwählt worden sind, die Bahre zu Grabe tragen. Denselben voranziehen soll die ganze waffenfähige Mannschaft in ihrer kriegerischen Rüstung, die Reiter zu Pferde, die Schwerbewaffneten in ihrer schweren Bewaffnung, und so entsprechend jede andere Abteilung. Zunächst an sie sollen dann unmittelbar um die Bahre herum die Knaben sich anschließen und das Vaterlandslied singen, und unmittelbar hinter denselben sollen die jungen Mädchen folgen und die Frauen, welche über die Zeit des Kindergebärens hinaus sind, und hinter ihnen sollen endlich die Priester und Priesterinnen, wenn ihnen auch sonst verboten sein mag einem Leichenbegängnisse sich anzuschließen, doch diesem als einem nicht verunreinigenden folgen, wenn auch die Pythia diese unsere Verordnung bestätigt. Als Grabstätte aber soll für sie ein längliches Gewölbe unter der Erde erbaut werden [D] aus Stein, welcher möglichst lange der Vergänglichkeit trotzt, und in demselben sollen ihre steinernen Särge nebeneinander beigesetzt werden, und nachdem man so den gereinigten Leichnam bestattet hat, soll man ringsum über seiner Ruhestelle einen Grabhügel errichten und denselben mit einem Haine umpflanzen, so jedoch, dass die eine Seite offen bleibt, damit das Grabmal hier zu jeder Zeit vergrößert werden könne wenn es für die neu zu Bestattenden eines neuen Grabhügels bedarf. Alljährlich aber soll man zu ihrem Andenken musische und gymnastische Wettkämpfe und Pferderennen veranstalten. Dies also sollen die Ehrenbezeugungen sein für diejenigen Mitglieder der Oberrechenschaftsbehörde, welche selber die Probe und Rechenschaft stets glücklich bestanden haben.

Wenn dagegen einer von ihnen, sorglos gemacht [E] durch seine Ernennung, die Schwäche der menschlichen Natur verrät und nach erfolgter Wahl in sittlicher Hinsicht sinkt, so gibt das Gesetz jedem Bürger die Vollmacht ihn anzuklagen, und der Prozess darüber soll dann vor einem besonderen, folgendermaßen gestalteten Gerichtshofe [\[948 St.2 A\]](#) vor sich gehen. Derselbe soll vor allem aus den Gesetzverwesern, sodann aus den übrigen Euthynen und auch aus den auserlesenen Richtern zusammengesetzt sein. Der Kläger aber soll seine Klage in schriftlicher Form einreichen, es sei Derjenige des höchsten Tugendpreises und seines Amtes unwert. Und wenn nun der Angeklagte schuldig befunden wird, so soll er seiner Würde entsetzt werden und jenes ehrenvollen Grabmales und der übrigen ihm verliehenen Ehren verlustig gehen, wenn dagegen der Ankläger auch nicht den fünften Teil der Stimmen für sich erhält, so soll er, wenn er aus der höchsten Schatzungsklasse ist, eine Buße von zwölf, wenn aus der zweiten, von acht, aus der dritten, von vier, und aus der vierten, von zwei Minen bezahlen.

Bewunderungswürdig ist was man von der Art erzählt wie Rhadamanthys [B] seine gerichtlichen Entscheidungen fällte. Er sah nämlich, dass die Menschen seiner Zeit von dem Glauben an das Dasein der Götter und ihr leibhaftiges Walten erfüllt waren, wie denn dies auch natürlich war in einer Zeit in welcher so viele von ihnen selber von Göttern entsprossen waren, zu denen Rhadamanthys selbst gehörte, wie die Sage lautet. Demgemäß scheint er denn nun auch gedacht zu haben, man müsse nicht Menschen die Entscheidung von Rechtssachen anvertrauen, sondern den Göttern selbst, und in Folge dessen wurden dieselben von ihm einfach und schnell

entschieden. Er ließ nämlich in Bezug auf jeden streitigen Punkt die streitenden Parteien einen Eid leisten und machte so den Rechtshändeln rasch und sicher ein Ende. [C] Jetzt aber, wo, wie gesagt, ein Teil der Menschen ganz und gar nicht an Götter glaubt, ein anderer vermeint, dass sie sich nicht um uns bekümmern, und der größte und schlechteste Teil der Ansicht ist, dass sie für kleine Opfer und allerlei kleine Schmeicheleien den Raub großer Schätze begünstigen und vielfach den Übeltätern große Strafe [D] erlassen, bei diesen jetzigen Menschen würde dieser Kunstgriff des Rhadamanthys sehr übel angewendet sein. Vielmehr, da sich die Meinungen der Menschen über die Götter geändert haben, muß man auch veränderte Gesetze geben. Wenn die Gesetze vernünftig sind, so dürfen sie jetzt bei der Einreichung von Privatklagen den Eid beider Parteien gar nicht mehr zulassen, sondern müssen einfach dem Kläger seine Klage und dem Beklagten seine Verteidigung ohne eidliche Beteuerung den Behörden schriftlich einzureichen vorschreiben. [E] Denn da es in einem Staate doch immer viele Rechtshändel gibt, so ist es doch wahrlich ein schreckliches Ding darum mit Bestimmtheit zu wissen, dass nahezu die Hälfte der Bürger Meineidige sind, die trotzdem unbedenklich mit den übrigen bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten und in allen übrigen öffentlichen und privaten Zusammenkünften sich vereinigen. Daher laute unser Gesetz: Schwören soll der Richter, wenn er im Begriffe steht Recht zu sprechen, schwören, wer für den Staat eine Obrigkeit erwählt, sei es, dass er jemanden mündlich dabei in Vorschlag bringt, sei es [\[949 St.2 A\]](#) durch Beschreiben der Stimmtäfelchen, welche er vom Altare nimmt, schwören sollen ferner die Aufseher und Richter über die Wettkämpfe der Chöre und überhaupt über alle musischen, sowie die Vorsteher und Richter über alle gymnastischen Wettstreite und Pferderennen, überhaupt mag bei allen Anlässen geschworen werden, bei welchen nach menschlichem Ermessen der Eid dem Schwörenden keinen Gewinn bringt. Hingegen in allen Fällen, in welchen es einleuchtend ist, dass durch Ableugnen und Abschwören ein großer Gewinn zu erreichen steht, soll die Streitsache vor Gericht ohne Eid der Parteien entschieden werden. Überhaupt sollen die Vorsitzenden niemals jemanden vor Gericht sprechen lassen welcher seine Aussagen eidlich beteuert, um sie glaubwürdig zu machen, oder sich und seine Nachkommenschaft verflucht, wenn er die Unwahrheit rede [B] oder sich in unziemlichen Bitten oder weibischen Klagen ergeht, sondern ihn stets dazu anhalten in geziemender Weise auseinanderzusetzen was ihn recht dünkt, widrigenfalls ihm aber seine Rede über das was nicht zur Sache gehört abschneiden und sie beständig wieder auf das hinleiten was zu derselben gehört, und ebenso ihn auch dazu anhalten, dass er in geziemender Weise das anhört was sein Gegner vorzubringen hat. Nur wenn Fremde in ihren gegenseitigen Rechtshändeln nach bisherigem Brauche einander Eide abfordern und leisten wollen mag es ihnen rechtsgültig gestattet sein, denn sie werden ja nicht alt in unserem Staate, [C] sie gründen meist keine Familie in demselben und lassen uns Nachkommen von ähnlicher Art zurück, welche zu irgend einer Geltung in unserem Lande gelangen könnten.

Es soll in allen gegenseitigen Privatrechtsstreitigkeiten dasselbe Verfahren bei ihrer Entscheidung eingehalten werden. In allen den Fällen in welchen ein Freier dem Staate ungehorsam gewesen ist, jedoch in Sachen, welche noch keine körperliche Züchtigung, Gefängnis oder gar Todesstrafe verdienen, sondern nur in solchen Fällen, wenn es sich um das Sichentziehen von der Teilnahme an Chorreigen oder Festaufzügen oder an der Ausstattung solcher und ähnlicher öffentlicher Feierlichkeiten oder an öffentlichen Leistungen, kurz an allem handelt, was zu den friedlichen Opferfesten oder zu den kriegerischen Beisteuern gehört, in allen solchen Fällen soll der Schuldige zunächst nur genötigt werden Schadenersatz zu leisten, und weigert [D] er sich dessen, so soll er von denen, welchen der Staat und das Gesetz die Beitreibung überträgt, gepfändet werden, und wenn er auch dann noch in seiner Widersetzlichkeit verharret, so sollen die Pfänder verkauft werden und der Erlös in den Staatsschatz fallen, und scheint er für seinen Ungehorsam noch eine größere Strafe zu verdienen, so sollen die betreffenden Behörden ihn vor Gericht führen und ihm die gebührende Strafe auferlegen, bis er sich bequemt den Forderungen des Gesetzes Genüge zu tun.

Ein Staat, der nach keinem anderen Gewinne strebt als nach dem, [E] welchen seine Bodenerzeugnisse ihm gewähren, und keinen Handel treibt, bedarf wohl eines guten Rates

darüber, wie er es in Ansehung der Reisen seiner Bürger ins Ausland und der Aufnahme Fremder zu halten habe. Diesen guten Rat wird ihm also der Gesetzgeber erteilen und ihn zunächst nach besten Kräften von der Richtigkeit desselben zu überzeugen suchen. Es hat der Verkehr der Bürger der verschiedenen Staaten mit einander naturgemäß die Wirkung, dass eine Vermischung der beiderseitigen Sitten daraus hervorgeht, [\[950 St.2 A\]](#) indem auf diese Weise allerlei Neuerungen aus der Fremde Eingang gewinnen. Diese sind nun aber von dem größten Schaden den es geben kann für einen Staat, der unter der Leitung guter Sitten und Gesetze wohl verwaltet wird, während freilich für die meisten Staaten, die sich eben keineswegs einer guten gesetzlichen Ordnung erfreuen, nichts darauf ankommt ob eine solche Vermischung eintritt, indem sie Fremden Aufnahme gewähren und wiederum ihre eigenen Bürger in anderen Staaten umherschwärmen lassen, soviel nur einer von ihnen, mag er jung oder älter sein, irgendwohin und wann immer zu reisen Lust hat. Andererseits allen Fremden schlechterdings die Aufnahme zu verweigern und unsere Bürger schlechterdings nicht außer Landes gehen zu lassen würde auch unausführbar sein und überdies uns bei [B] allen anderen Staaten in den Ruf der Härte und Rohheit bringen, so dass wir das verhasste Wort der Fremdenausweisungen in Anwendung zu setzen und eine hochfahrende und ungesellige Gesinnung an den Tag zu legen scheinen würden. Das aber, ob wir bei anderen in gutem Rufe stehen oder nicht, dürfen wir nie gering anschlagen, denn nicht in demselben Maße, in welchem die meisten Menschen von dem wahrhaften Wesen der Tugend im eigenen Handeln abgeirrt sind, ist auch ihr Urteil darüber verfehlt ob andere schlecht oder gut sind, sondern auch schlechte Menschen besitzen oft [C] einen göttlichen Scharfblick, vermöge dessen gar manche selbst von den ärgsten Bösewichtern in Gedanken und Worten recht wohl zu unterscheiden wissen wer zu den besseren und wer zu den schlechteren Menschen gehört. Darum ist es insgesamt für die Staaten eine treffliche Empfehlung auf guten Ruf bei der Masse der Menschen Wert zu legen. Das Richtigeste und Wichtigste dabei ist freilich, dass man durch wahrhaften Besitz der Tugend auch dem Ruhme derselben nachjage, jedoch niemals ohne die Erstere, wenn man es zu wirklicher Vollendung bringen will. Und so wird es denn auch unserem in Kreta zu gründenden Staate geziemen, [D] dass er sich bei den Bewohnern der anderen Staaten möglichst den schönsten und besten Ruf der Tugend erwerbe, da ja alle Aussicht vorhanden ist, wenn er nach unserem Entwurfe zu Stande kommt, dass die Sonne und alle übrigen Götter ihn neben wenigen andern unter den Staaten und Ländern erblicken werden, welche sich guter Gesetze und Sitten erfreuen.

In Bezug auf die Reisen in andere Länder und Gegenden und die Aufnahme von Fremden soll man demnach folgendermaßen verfahren. Zunächst soll es keinem Bürger unter vierzig Jahren erlaubt sein außer Landes zu gehen, und ferner soll es gar keiner in Privatangelegenheiten dürfen, sondern nur, wenn er vom Staate als Herold, Gesandter oder Festabgeordneter [E] abgeschickt wird. Denn dass Kriegs- und Feldzüge nicht dazu gehören, bedarf keiner Erwähnung. Nach Delphi nun zum Apollon, zum Zeus nach Olympia, nach Nemea und auf den Isthmos soll man eine möglichst große Zahl der schönsten und trefflichsten Bürger als Teilnehmer an den Opfern und Wettkämpfen, welche dort diesen Göttern dargebracht werden, entsenden, die bei diesen feierlichen und friedlichen Zusammenkünften ihrem Staate einen Ruhm verschaffen werden, [\[951 St.2 A\]](#) welcher seinem Kriegeruhme nichts nachgibt, und nach ihrer Rückkunft in die Heimat unsere jungen Leute belehren können, dass die gesetzlichen Einrichtungen aller anderen Staaten den unseren nachstehen. Außer diesen sollen noch andere Zuschauer und Beobachter entsendet werden, indem nämlich kein Gesetz einen Bürger daran hindern soll mit Genehmigung der Gesetzverweser seiner Neigung, die in anderen Staaten bestehenden Verhältnisse sich [B] mit größerer Mühe anzuschauen, nachzugehen. Denn wenn die Bürger eines Staates mit denen anderer Staaten gar nicht in Verkehr treten und so allerlei gute und schlechte Leute gar nicht kennen lernen, so werden sie es auch nicht zu dem erforderlichen Maße der Bildung und Vervollkommenung bringen und auch ihre eigenen Gesetze nicht aufrecht zu erhalten vermögen, die sie ja nicht mit wirklicher Einsicht, sondern als bloßes Herkommen aufgenommen haben. Gibt es doch unter der Masse der Menschen zwar nicht viele, aber doch immer einige Leute von göttlicher Art, deren Umgang vom höchsten Werte ist, und es finden sich diese nicht bloß in gut,

sondern auch in schlecht verwalteten Staaten, und wer daher in einem wohl eingerichteten Staate lebt, der tut wohl, sobald er nur selber vor Verführung gesichert ist, ihnen auf Reisen zu Wasser und zu Lande nachzuspüren, teils um die guten gesetzlichen Einrichtungen, [C] welche in seinem Vaterlande bestehen, noch mehr zu befestigen, teils um zu verbessern woran es in seiner Heimat etwa noch fehlt. Denn ohne dieses Beobachten und Nachspüren bleibt nie ein Staat in vollkommenem Zustande, eben so wenig aber auch wenn dasselbe schlecht ausgeführt wird.

KLEINIAS: Auf welche Weise möchte nun aber wohl beides zu erreichen sein?

DER ATHENER: Auf folgende. Zunächst soll ein solcher Beobachter in unserem Staate [D] über fünfzig Jahre zählen, ferner soll er zu denen gehören, welche nicht bloß in allen anderen Tugenden, sondern auch in kriegerischer Tüchtigkeit Ruhm erworben haben, damit er anderen Staaten eine Probe davon ablege was für Männer unsere Gesetzverweser seien. Wenn er aber das sechzigste Jahr überschritten hat, soll er nicht weiter dieser Tätigkeit nachgehen, sondern nur von den zehn Jahren zwischen dem fünfzigsten und sechzigsten so viele als er will bei derselben zubringen. Dann aber kehre er nach Hause zurück und begeben sich in die Versammlung der zur obersten Aufsicht über die Gesetze bestimmten Rektoren. Diese soll aus jungen und älteren Bürgern gemischt und gehalten sein, sich täglich vom ersten Morgengrauen bis zum Sonnenaufgang zu versammeln. Sie soll nämlich zunächst [E] aus den Priestern, welche den Preis der Tugend erhalten haben, dann aus den zehn ältesten von den jedesmaligen Gesetzverwesern, und ferner aus den Vorstehern des gesamten Erziehungswesens, sowohl den neu ernannten als auch denen, welche früher dieses Amt bekleidet haben, bestehen und keiner von diesen soll allein erscheinen, sondern jeder noch einen jungen Bürger von dreißig bis vierzig Jahren, welcher ihm dazu geeignet erscheint, mitbringen. Den Gegenstand ihrer Zusammenkünfte und Verhandlungen aber sollen stets die Gesetze des eigenen Staates sowie [\[952 St.2 A\]](#) alles dasjenige bilden, was ihnen von anderswo bestehenden vorzüglichen gesetzlichen Einrichtungen bekannt wird, desgleichen auch alle diejenigen Kenntnisse, welche zum Zwecke derartiger Untersuchungen gute Dienste zu leisten scheinen, so dass die, welche sie erlernen, klarer über alles, was die Gesetze anlangt, sehen, während die, welche sie nicht erlernen, über dasselbe mehr in Dunkel und Ungewissheit bleiben. Was dann den älteren Mitgliedern dieser Versammlung in diesem Sinne geeignet erscheint, das sollen die jüngeren mit allem Fleiße lernen. Wenn aber einer von diesen mitgebrachten jüngeren Mitgliedern einer solchen Ehre unwürdig erscheinen sollte, so soll die ganze Versammlung demjenigen, welcher ihn mitbrachte, ihren Tadel ausdrücken. Auf diejenigen aber von diesen jungen Leuten, [B] welche sich dabei rühmlich hervortun, soll die ganze Bürgerschaft ein wachsames Auge haben, und auf sie ganz vorwiegend ihr Augenmerk richten und sie vor allen andern beobachten, um sie zu ehren, wenn sie recht handeln, und sie noch mehr als alle andern mit Entehrung zu bestrafen wenn sie späterhin schlechter als die meisten werden sollten. In diese Versammlung also soll sich ein jeder, welcher zu Beobachtung fremder Einrichtungen auf Reisen gegangen ist, sofort nach seiner Rückkehr begeben, und wenn er etwas über Gesetzgebung, Erziehung und Jugendbildung durch Überlieferung erfuhr oder mit Leuten zusammentraf, welche ihm eigene Gedanken darüber mitzuteilen vermochten oder er sich selbst neue Ansichten hierüber gebildet hätten, so soll er hiervon der ganzen Versammlung Mitteilung machen. Und findet dieselbe, dass er weder besser noch schlechter [C] auf seinen Reisen geworden ist, so soll sie ihn wenigstens wegen seines großen Eifers beloben, findet sie aber, dass er beträchtlich an Einsicht und Tugend gewonnen hat, so soll sie ihm während seines ganzen übrigen Lebens eine ganz vorzügliche Anerkennung zu Teil werden lassen und auch nach seinem Tode allen ihren Einfluss aufbieten um ihm die ihm gebührenden Ehren zu verschaffen, findet sie aber, dass er sittlich verderbt zurückgekehrt ist, so soll er hinfort mit niemandem verkehren, weder mit Jüngeren noch mit Älteren, vor denen er sich das Ansehen geben könnte ein weiser Mann zu sein. Leistet er dann dieser obrigkeitlichen Anordnung [D] Folge, so mag er ruhig für sich fortleben, tut er es aber nicht, so soll ihm der Prozess gemacht werden als einem, welcher sich in Dinge mischt die ihn nichts angehen und unbefugte Neuerungen in Bezug auf Erziehung und Gesetz einzuführen sucht, und er soll mit dem Tode bestraft werden. Unterlassen es aber sämtliche obrigkeitliche Personen ihn verdienstermaßen vor Gericht zu ziehen, so soll es

ihnen allen auf die Frist, innerhalb welcher die Tugendpreise verteilt werden, zum Makel angerechnet werden.

Dies sind also die Bedingungen unter denen unsere Bürger außer Landes gehen dürfen. Wir haben nun aber demnächst von der freundschaftlichen Aufnahme zu sprechen, welche wir denen, die unser Land besuchen, schuldig sind. Es gibt vier Arten von Fremden, und jede derselben haben wir gesondert zu betrachten. Die erste Art sind die regelmäßig jeden Sommer [E] wiederkehrenden, welche ihr Leben meistens mit dem Besuche zubringen und gleich den Zugvögeln scharenweise über das Meer recht eigentlich wie geflogen kommen und, nachdem sie des Handels und Gewinnes wegen eine Zeit lang bei uns verweilt haben, mit der vorrückenden Jahreszeit wieder in andere Staaten entflattern. Diese sollen auf den Märkten, an den Häfen und in öffentlichen Gebäuden außerhalb der Stadt nahe bei deren Mauern, von den zu ihrer Beaufsichtigung vorordneten Behörden aufgenommen werden, welche darüber wachen sollen, dass keiner von solchen Fremden Neuerungen anfangt, [\[953 St.2 A\]](#) welchen ferner die Rechtspflege über sie zustehen und von ihnen nach Gebühr geübt werden soll, die aber im Übrigen so wenig als möglich und nur so weit, als notwendig ist, mit ihnen in Verkehr zu treten haben. Die zweite Art besteht aus den so zu nennenden Zuschauern festlicher Darstellungen und Zuhörern musischer Aufführungen. Zur gastfreundlichen Aufnahme aller Leute dieser Art sollen Herbergen bei den Heiligtümern angelegt werden und für sie und ihre körperliche Pflege sollen Priester und Tempeldiener Sorge tragen, bis sie, nachdem sie die entsprechende Zeit [B] bei uns verweilt und gesehen und gehört haben weswegen sie gekommen sind, ohne Schaden verursacht oder erlitten zu haben, wieder abreisen. Die Rechtspflege über sie, wenn jemand ihnen oder sie jemand anderem Schaden zufügte, soll in allen Sachen unter fünfzig Drachmen den Priestern und, wenn es sich um einen Gegenstand von höherem Werte handelt, den Marktaufsehern zustehen. Die dritte Art von Fremden sind öffentliche Gesandte aus anderen Staaten, die man von Staats wegen aufnehmen und unterhalten muß. Sie sollen ihre Wohnung bei keinem anderen als einem Strategen, Hipparchen und Taxiarchen erhalten, und dieser ihr Wirt soll [C] nebst den Prytanen allein die Sorge für sie haben. Selten einmal wird sich ein Fremder von der vierten Art einstellen, nämlich ein ähnlicher Beobachter aus der Fremde wie wir sie in andere Länder entsenden. Erscheint nun aber einmal ein solcher, so darf er nicht unter fünfzig Jahren alt sein und muß sodann wirklich in der Absicht in fremde Staaten reisen um hervorragende treffliche Einrichtungen in denselben kennen zu lernen oder [D] ihnen bekannt zu machen. Jeder Mann von solcher Art soll dann uneingeladen in dem Hause jedes Reichen und Weisen Aufnahme finden, da er ja selbst die gleichen Eigenschaften besitzt. Er kehre nämlich im Hause des Aufsehers des gesamten Erziehungswesens ein mit der festen Zuversicht, dass er bei demselben vollständige Gastfreundschaft finden werde, oder in dem eines von denjenigen Bürgern, welche den höchsten Siegespreis der Tugend errungen haben, und wenn er dann eine Zeit lang im Verkehr mit solchen Bürgern Erfahrungen mitgeteilt und eingesammelt hat, sollen ihm bei seinem Abschiede Geschenke und Ehrenbezeugungen zuteilwerden wie man sie Gastfreunden gebührendermaßen zu erteilen pflegt.

Dies sind also die Gesetze nach denen der Staat seine eigenen Bürger in die Fremde entsendet und wiederum voll Ehrfurcht gegen den Zeus, [E] den Schutzgott der Fremden, Männer und Weiber aus anderen Ländern aufnehmen und nicht durch Verbannung von seinen Tischen und Altären, wie die am Nil Lebenden, oder durch andere grausame Gebote die Fremden von sich austreiben soll.

Wer eine Bürgerschaft übernehmen will soll dies mit ausdrücklichen Worten tun, indem er dieselbe in einer alles Nötige umfassenden Verschreibung niederlegt, welche, wenn es sich dabei um eine Summe von unter tausend Drachmen handelt, von nicht weniger als drei, und wenn über tausend, von nicht weniger als fünf Zeugen unterschrieben sein muß. [\[954 St.2 A\]](#) Aber auch wer im Namen eines Anderen etwas verkauft, übernimmt damit die Bürgerschaft dafür, für den Fall, dass es widerrechtlich verkauft oder der Verkäufer nicht die nötige Sicherheit darbietet, und soll ebenso gut wie der Letztere für diese Sache rechtlich haftbar sein.

Wenn ferner jemand bei einem Anderen eine Hausdurchsuchung durchführen will, so soll er zu diesem Zwecke unbekleidet oder im bloßen Unterleide ohne Leibgurt erscheinen und zuvor bei den vom Gesetze geheiligten Göttern schwören, dass er hier den gestohlenen Gegenstand wirklich zu finden erwarte. Dann aber soll der Andere auch gehalten sein ihn sein ganzes Haus mit allen dessen verschlossenen und unverschlossenen Räumen durchsuchen zu lassen, [B] und will er dies nicht gestatten, so mag der, dem er es verwehrt, den Wert dessen, was er sucht, abschätzen und ihn gerichtlich belangen, und wird er dann für schuldig erklärt, so soll er gehalten sein dem Kläger das Doppelte der abgeschätzten Summe als Schadenersatz zu bezahlen. Sollte aber der Hausherr gerade abwesend sein, so sollen die Hausgenossen alles Unversiegelte durchsuchen lassen, auf das Versiegelte aber mag der, welcher die Haussuchung anstellt, auch noch sein eigenes Siegel beidrücken und fünf Tage lang dasselbe durch beliebige Leute bewachen lassen. Kehrt der Hausherr sodann binnen dieser Frist nicht zurück, [C] so mag er mit Hinzuziehung der Stadtaufseher auch das Versiegelte öffnen und durchsuchen, dann aber es in Gegenwart von ihnen und den Hausgenossen wieder ebenso versiegeln wie er vorher getan.

Hinsichtlich aller streitigen Gegenstände soll eine bestimmte Frist gesetzt werden, und wenn jemand innerhalb dieser im Besitz einer Sache gewesen ist, so soll ihm derselbe nicht mehr streitig gemacht werden können. Über den Besitz von Häusern und Ländereien nun kann in unserem Staate kein Streit entstehen. Hinsichtlich aller beweglichen Sachen aber, [D] die jemand in der Stadt, auf dem Markte und in den Tempeln vor aller Augen und ohne dass ein anderer auf sie Anspruch machte gebraucht hat, bis dann jemand mit der Behauptung auftritt, er habe dieselben diese ganze Zeit über gesucht, während doch ihr Besitzer, wie gesagt, sie niemals verheimlichte, verordnen wir, dass wenn jemand etwas auf diese Weise ein Jahr lang besessen hat, dem, der es suchte, nach Ablauf dieser Frist nicht mehr gestattet sein soll darauf Anspruch zu erheben, und wenn jener eine solche Sache zwar nicht in der Stadt und auf dem Markte, aber doch auf dem Lande öffentlich in Gebrauch gehabt hat, ohne dass jemand, der auf dieselbe Anspruch zu haben vermeint, fünf Jahre lang dies bemerkte, soll er nach Ablauf dieser Frist für die Folge diesen seinen Anspruch nicht mehr geltend machen dürfen. [E] Wenn aber jemand eine Sache zwar in der Stadt, aber nur im Hause braucht, so soll die bestimmte Frist drei, und wenn er sie im Verborgenen auf dem Lande besitzt, zehn Jahre dauern. Macht er endlich nur außer Landes Gebrauch von ihr, so soll gar keine Verjährungsfrist stattfinden, sondern der Eigentümer zu aller Zeit, sobald er sie irgendwo findet, seine Rechte geltend machen dürfen.

Wenn jemand einen andern oder seine Zeugen mit Gewalt verhindert vor Gericht zu erscheinen, so soll, wenn der von ihm Zurückgehaltene sein eigener oder ein fremder Diener ist, das gefällte Urteil null und nichtig sein, war es aber ein Freier, so soll er überdies auf ein Jahr ins [\[955 St.2 A\]](#) Gefängnis geworfen werden und jedermann berechtigt sein ihn auf Menschenraub anzuklagen. Und wenn jemand seinen Gegner bei einem gymnastischen, musischen oder irgend einem anderen Wettkampfe zu erscheinen mit Gewalt verhindert, so soll jedermann das Recht haben dies den Kampfgegnern anzuzeigen, und diese sollen dann dem, der am Kampfe teilzunehmen begehrt, auch die Freiheit dazu verschaffen. Vermögen sie dies aber nicht, so sollen sie, falls der, welcher ihn zurückhielt, gesiegt hat, dem Zurückgehaltenen den Siegespreis erteilen und ihn als Sieger in jedem Tempel, in welchem er es begehrt, anschreiben lassen, jenem anderen dagegen soll es nicht gestattet sein irgend ein Weihgeschenk für einen solchen Wettstreit [B] zu spenden oder sich in irgend einer öffentlichen Inschrift als Sieger zu preisen, vielmehr soll er wegen verursachten Schadens von dem Beleidigten angeklagt werden dürfen, mag er nun im Kampfe unterlegen sein oder gesiegt haben.

Wenn jemand wissentlich gestohlenes Gut aufnimmt, so soll er ebenso wie der Dieb selber bestraft werden. Auf die Aufnahme eines Verbannten aber soll der Tod stehen. Jeder soll den Freund und den Feind des Staates auch für seinen eigenen halten, und wenn daher jemand auf eigene Hand ohne Ermächtigung des Staates mit den Feinden desselben Frieden schließt oder ihnen den Krieg erklärt, so soll er gleichfalls des Todes schuldig sein, und wenn [C] ein Teil der Bevölkerung dergleichen eigenmächtig unternimmt, so sollen die Strategen die Urheber solcher

Tat vor Gericht fordern, und diese sollen, wenn sie für schuldig befunden werden, sodann mit dem Tode bestraft werden.

Jedermann soll dem Vaterlande seine Dienste in jeder Angelegenheit umsonst leisten und unter keinerlei Vorwand Geschenke für dieselben annehmen noch sich die Redensart zunutze machen, dass man für die Unterstützung schlechter Zwecke zwar keine Geschenke annehmen dürfe, für die guten aber wohl. [D] Denn es ist nicht leicht zwischen beiden richtig zu unterscheiden und, wenn man es auch getan hat, sich im Zaume zu halten. Das Sicherste ist daher, man gehorche dem Gesetze und tue seine Dienste nicht für Geschenke. Wer ihm aber nicht gehorcht und dessen gerichtlich überwiesen ist, soll ohne Ausnahme den Tod erleiden.

Zum Zweck der Staatsabgaben ist es um vieler Gründe willen notwendig, dass eines jeden Vermögen abgeschätzt werde und dass die Mitglieder einer jeden Phyle den Landaufsehern jährlich ein schriftliches Verzeichnis von dem Ertrage der Feldfrüchte einreichen, damit der Staat zwischen den beiden möglichen Arten der Abgabenerhebung [E] alljährlich nach vorausgegangener Beratung wählen könne, je nachdem er die eine oder die andere für dienlicher hält, nämlich entweder nach einem bestimmten Ansatz des gesamten abgeschätzten Vermögens oder des jedesmaligen Jahresertrages, wobei aber das nicht mitgerechnet wird, was zu den gemeinschaftlichen Mahlzeiten beizusteuern ist.

Auch in den Geschenken, die er den Göttern weiht, muß ein maßvoller Mann das richtige Maß beobachten. Die Erde nun und der Herd des Hauses sind bereits bei allen Völkern allen Göttern heilig, und niemand soll sie daher einem von ihnen noch besonders heiligen. Gold und Silber aber, mit welchem in anderen Staaten [\[956 St.2 A\]](#) Privathäuser und Tempel geschmückt sind, ist nur ein Neid erregendes Besitztum. Elfenbein ferner, welches von einem Körper stammt, der sein Leben verloren hat, ist eben deshalb kein reines Weihgeschenk. Eisen und Erz aber sind Werkzeuge des Krieges. Von Holz daher und aus bloßem Holz oder aus Stein, oder ein Gewebe, an welchem ein einziges Weib nicht länger als einen Monat zu arbeiten hat, sei das, was jemand in öffentlichen Heiligtümern weihen möge. Von Farben dürfte die weiße die den Göttern zusagende sein, vornehmlich bei Geweben, überhaupt soll man nichts färben außer [B] zum Kriegsschmuck. Die allerbesten Geschenke für die Götter aber sind Vögel und Bilder, welche ein einziger Maler an einem Tage vollendet hat. Und nach dem Vorbilde dieser Weihgeschenke richte man auch alle anderen ein.

Nachdem wir nun alle möglichen Gliederungen des gesamten Staates nach Zahl, Umfang und Beschaffenheit festgestellt, so wie über die wichtigsten Verträge in Bezug auf alle möglichen Dinge nach besten Kräften die Gesetze angeordnet haben, bleibt uns nur noch übrig für Rechtsstreitigkeiten die erforderliche gerichtliche Entscheidung vor sich gehen zu lassen. Das Gericht erster Instanz nun in solchen Privathändeln soll aus gewählten Richtern bestehen, [C] welche vom Kläger und Beklagten gemeinsam ernannt werden und passender Schiedsmänner als Richter heißen. Ein Gericht zweiter Instanz sollen sodann die Richter der Komen und Phylen bilden je nach den zwölf Abteilungen des Staates. An dieses mögen die Parteien, wenn ihre Sache vor den Schiedsrichtern nicht beigelegt werden konnte, auf die Gefahr größerer Buße hin, appellieren. Wenn nämlich der Verklagte hier zum zweiten Male Unrecht bekommt, soll er noch überdies den fünften Teil der Summe, um welche er gerichtlich belangt worden ist, als Buße bezahlen. Wenn er aber mit dem Ausspruche dieser Richter nicht zufrieden ist und eine dritte rechtliche Entscheidung verlangt, so bringe er seine Sache vor das auserwählte Richter-Kollegium, [D] und wenn er hier von neuem unterliegt, so soll er die streitige Summe anderthalbfach bezahlen. Ist dagegen der Kläger von den Schiedsrichtern abgewiesen worden und will sich mit ihrer Entscheidung nicht zufrieden geben, sondern die Sache vor die zweite Instanz bringen, so soll er, falls er vor derselben seinen Prozess gewinnt, auch noch jenes Fünftel der streitigen Summe erhalten, wenn er ihn dagegen verliert, eben so viel als Buße bezahlen. Und wenn die Parteien, mit dem ersten und zweiten Spruche nicht zufrieden, noch einen dritten einholen, so soll der Beklagte, wenn er unterliegt, wie schon gesagt, das Anderthalbfache, der Kläger aber im gleichen Falle die Hälfte der streitigen Summe bezahlen.

Wie aber die Richter zweiter Instanz durch das Los zu wählen und zu ergänzen, was für Diener und Unterbeamte den eigentlichen Richtern und jedem dieser Gerichte beizuordnen, [E] in welchen Zeitfristen alle gerichtlichen Anordnungen zu treffen seien, in welcher Art die Richter abzustimmen haben, wann und wie ein Aufschub bei Prozessen zulässig und wie überhaupt alle solche bei denselben notwendig vorkommenden Handlungen vorzunehmen seien, wie es mit der Einreichung von Privatklagen zu halten und wie danach die Reihenfolge, in welcher sie zur Verhandlung kommen, zu bestimmen, wie weit die eine Partei der anderen Rede und Antwort zu stehen und auf ihre Vorladung vor Gericht zu erscheinen gehalten sei, und alles was hiermit verwandt ist, haben wir freilich bereits zuvor zur Sprache gebracht, allein auf das Rechte und Gute darf man auch zwei- und dreimal [\[957 St.2 A\]](#) zurückkommen. Alle gesetzlichen Anordnungen von geringerer Wichtigkeit und die leicht zu finden sind aber muß, wenn der erste Gesetzgeber sie übergang, der spätere ergänzen.

Die Gerichte über Privatklagen dürften denn nun hiermit die angemessene Einrichtung erhalten haben, was aber die Gerichte in öffentlichen und das allgemeine Beste betreffenden Sachen anlangt, mit Hilfe deren jede Behörde innerhalb ihres Verwaltungskreises das Zukommende durchzuführen hat, so gibt es darüber in vielen anderen Staaten nicht wenige und nicht zu verachtende gesetzliche Vorschriften wackerer Männer, aus welchen die Gesetzverweser das, [B] was für die jetzt im Werden begriffene Verfassung passt, entnehmen können, indem sie es alles wohl in Erwägung ziehen, nach den von ihnen gemachten Erfahrungen prüfen und die bessernde Hand daran legen, bis ihnen ein jedes befriedigend angeordnet zu sein scheint. Dann aber sollen sie dieser ihrer Tätigkeit ein Ende machen, das Ergebnis derselben als nunmehr unumstößlich besiegeln und sich seiner ihr ganzes Leben hindurch bedienen.

Wie der Richter in geziemender Weise zu reden und zu schweigen hat, [C] und in welcher Weise er hiergegen verstoßen würde und was bei uns abweichend von anderen Staaten für gut und recht gilt, darüber ist zum Teil schon gesprochen worden, teils werden wir hierauf zum Schlusse noch wieder zurückkommen. Dies alles aber muß der, welcher ein tüchtiger Richter werden will, wie das Recht ihn erheischt, stets im Auge behalten, und muß zu dem Zwecke die Schriften, welche hiervon handeln, besitzen und aus ihnen lernen. Denn von allen Gegenständen des Lernens wird keiner so geeignet sein den, welcher ihn betreibt, zu vervollkommen als derjenige, den eine richtige Gesetzgebung darbietet, [D] sonst würde das bewunderungswerte und göttliche Gesetz bei uns fälschlich einen Namen tragen, welcher mit dem der Vernunft verwandt ist. Und ebenso werden denn auch die Schriften des Gesetzgebers der sicherste Prüfstein aller Ansichten, alles Lobes und Tadels sein, welche in Versen und Prosa, in Büchern und im täglichen mündlichen Verkehre über irgend welchen Gegenstand ausgesprochen und oft aus bloßer Streitsucht in Zweifel gezogen, oft aber auch ohne allen Grund als richtig zugegeben werden. [E] Sie muß daher der tüchtige Richter wie ein Gegengift gegen alle von ihnen abweichenden Ansichten in seinem Geiste tragen, um an ihnen sich selbst und den Staat aufzurichten, die Rechtschaffenen im Guten zu befestigen und zu bestärken, die Bösen aber von ihrer Torheit, Zügellosigkeit, Feigheit und kurz jeder Ungerechtigkeit, soweit bei ihnen noch eine Heilung möglich ist, zurückzubringen. Sind es aber Leute auf denen diese Laster [\[958 St.2 A\]](#) wie eine nicht abzuwälgende Schicksalslast liegen, so werden Richter und Vorsteher von Gerichtshöfen welche ihnen dann den Tod als das einzige noch übrige Heilmittel angedeihen lassen, wie schon mehrfach und mit Recht bemerkt worden, bei der ganzen Bürgerschaft alles Lobes würdig sein.

Nachdem wir dafür gesorgt haben, dass in jedem Jahr die Privatstreitigkeiten abgeurteilt und erledigt werden, treffen wir für die Vollziehung der Urteile folgende gesetzliche Bestimmungen. Zunächst soll der Gerichtshof, welcher das jedesmalige Urteil gesprochen hat, derjenigen Partei zu deren Gunsten es ausfällt, die Vollmacht erteilen, sich an alle beweglichen Güter des Verurteilten mit Ausnahme der ihm zu seinem Lebensunterhalt unentbehrlichen zu halten, und zwar sofort nach der Abstimmung durch Ausruf des Herolds in Gegenwart des Gerichts. [B] Wenn dann nach gefällttem Urteil ein Monat verstrichen ist und der Verurteilte seinen Gegner noch nicht freiwillig befriedigt hat, so soll eben jene Gerichtsbehörde den letzteren zu ihm begleiten und demselben seine Güter übergeben. Reichen diese jedoch zur Bezahlung nicht aus,

und zwar so, dass nicht weniger als eine Drachme fehlt, so soll es ihm nicht eher gestattet sein irgend einen anderen zu verklagen als bis er die ganze Schuld getilgt hat, während andere ihn zu verklagen durchaus berechtigt bleiben. Wenn er aber dem Gerichtshofe, der das Urteil sprach, sich mit Gewalt dabei widersetzt, [C] so sollen ihn die in dieser Weise mit widerrechtlicher Gewalt an der Ausübung ihrer Pflicht Gehinderten vor das Gericht der Gesetzverweser ziehen, und wird er von diesen für schuldig erkannt, so soll er mit dem Tode bestraft werden als einer, welcher sich gegen den ganzen Staat und dessen Gesetze vergriffen hat.

Zuletzt wird denn nun der Mann, welcher unter der Herrschaft solcher Gesetze erzeugt und auferzogen ist und wieder erzeugt und auferzogen hat, der in angemessener Weise mit anderen verkehrte und ihnen, wenn er ihnen Unrecht zufügte, dasselbe abbüßte, und wenn er es von ihnen erlitt, es sich von ihnen abbüßen ließ, der unter dem Schutze der Gesetze glücklich ein hohes Alter erreichte, der Natur seine Schuld abtragen müssen. Was daher nunmehr die bei dem Ableben [D] irgendjemandes, möge es Mann oder Weib sein, zu treffenden Verfügungen anlangt, so sollen über alle gegen die oberen wie gegen die unterirdischen Götter zu beobachtenden Gebräuche die Ausleger das Nötige zu bestimmen bevollmächtigt sein. Gräber aber sollen durchaus nicht, weder große noch kleine, an Orten angelegt werden, welche bebaut werden können. An welchen Orten aber das Land dazu allein die geeignete natürliche Beschaffenheit hat die Leichname der Toten am besten ohne Nachteil der Lebenden in sich aufzunehmen und zu bergen, die soll man mit Grabstätten anfüllen. Denn soweit die Erde, die eben deshalb unsere Mutter heißt, [E] die natürliche Anlage dazu erhalten hat, dass sie willig die Nahrung für uns Menschen hervorbringt, da soll keiner, weder ein Lebender noch ein Toter, sie einem von uns Lebenden rauben.

Der Grabhügel aber soll nicht höher aufgeworfen werden als es fünf Männer in fünf Tagen vermögen, und die Grabsteine soll man nicht größer machen als so, dass Platz genug vorhanden ist um ein Lobgedicht auf das Leben des Verstorbenen auf ihnen anzubringen, welches nicht mehr als vier heroische Verse enthalten darf. Die Leiche [\[959 St.2 A\]](#) soll ferner nicht längere Zeit im Hause ausgestellt werden als dazu hinreicht um sich zu überzeugen ob der Verblichene etwa nur scheinot oder wirklich gestorben ist. Und es wird nach dem Maße der menschlichen Natur eine dreitägige Frist bis zur Bestattung zu diesem Zwecke in der Regel genügen. Es ist ferner Pflicht, wie in allem anderen, auch darin dem Gesetzgeber zu glauben, dass die Seele vom Körper durchaus verschieden sei, dass schon in diesem Leben das, was einem jeden von uns sein Dasein verleiht, nichts anderes als die Seele ist, während der Körper uns nur wie ein Schatten begleitet, und dass daher nach dem Tode die Körper der Verstorbenen mit Recht Schatten genannt werden, während das, [B] was ein jeder von uns wirklich ist als ein unsterbliches Wesen, welches Seele heißt, nunmehr zu anderen Göttern hinwandere um Rechenschaft abzulegen, wie das väterliche Gesetz lehrt, welche der Tugendhafte mit getrostem Mute, der Bösewicht aber nur mit Furcht und Zittern erwarten könne, und dass dem Menschen nach dem Tode nicht mehr zu helfen sei. Denn als er noch lebte lag es allen seinen Angehörigen ob ihm zu helfen, dass er während seines ganzen Erdendaseins so gerecht und heilig als möglich lebte und nach seinem Tode, frei von Strafe für schlimme Vergehen, ins jenseitige Leben eintreten könnte. Da sich dies [C] nun aber so verhält, so soll niemand bei Begräbnissen einen besonders kostspieligen und sein Vermögen verzehrenden Aufwand machen, in dem Wahne, dass diese Fleischmasse, welche da begraben wird, sein Anverwandter sei, sondern jedermann soll vielmehr denken, dass sein Sohn oder Bruder, oder wen er sonst schmerzlich zu bestatten scheint, in Wahrheit vielmehr dahingegangen sei, um sein Schicksal zu vollenden und erfüllen, und soll demgemäß handeln, indem er nur einen mäßigen Aufwand macht, als für einen seelenlosen Altar der unterirdischen Götter. Und so ungefähr das richtige Maß hierfür anzugeben dürfte wohl dem Gesetzgeber [D] geziemen. Es gelte demnach hierüber folgendes Gesetz. Für einen Bürger der ersten Schatzungsklasse soll der ganze Aufwand für ein Leichenbegängnis nicht mehr als fünf, für einen der zweiten nicht mehr als drei, und der dritten zwei Minen betragen, und für einen der vierten endlich wird eine Mine das richtige Maß bilden. Den Gesetzverwesern liegt neben ihren vielen anderen Sorgen namentlich die Verpflichtung ob, über Kinder und Erwachsene, kurz über jedes

Lebensalter sorgsame Aufsicht zu führen, und so mag denn auch beim Lebensende eines jeden Bürgers einer von ihnen, und zwar der, welchen die Verwandten des Verstorbenen dazu [E] ausersehen haben, die oberste Aufsicht führen, und es soll ihm sodann zum Ruhme angerechnet werden, wenn die ganze Leichenfeier in einer maßvollen und löblichen Weise vor sich geht, und zur Schande wenn das Gegenteil der Fall ist. Die Ausstattung und alles sonst Erforderliche soll also nach diesen Gesetzen vonstattengehen, außerdem aber muß man dem Gesetzgeber des Staates auch noch folgendes vorzuschreiben vergönnen. Zu befehlen wie zu verbieten, dass man den Toten beweinen solle, [\[960 St.2 A\]](#) würde unziemlich sein, wohl aber soll es verboten sein Totenklage und Jammergeschrei außerhalb des Hauses anzustimmen und desgleichen, dass man den Leichnam öffentlich durch die Straßen trage und beim Zuge durch die Straße Klagelaute ausstoße, auch sei man vor Tage mit der Leiche außerhalb der Stadt. Dies sind denn nun die vollständigen gesetzlichen Bestimmungen über diesen Gegenstand, und wer ihnen gehorcht wird frei von Strafe bleiben, wer aber den Anordnungen des einen vorgesetzten Gesetzverwesers sich nicht fügt oder nicht gehorcht, soll von allen Gesetzverwesern mit einer Strafe belegt werden welche ihnen nach gemeinsamem Beschlusse gut dünkt. Alle andern Fälle, in denen eine besondere und abweichende Art von Beerdigung der Toten stattfindet oder wo man die Beerdigung umgekehrt ganz verweigern soll, wie bei Vaternördern, Tempelräubern und allen ähnlichen Verbrechern, sind schon im vorhergehenden besprochen und gesetzlich festgestellt worden, so dass denn nunmehr [B] unsere ganze Gesetzgebung so gut wie zu Ende gebracht ist.

Allein bei allen Dingen ist nicht das das wahre Ende, dass man etwas vollständig getan, erworben oder begründet habe, sondern man darf überzeugt sein, dass erst dann, wenn man auch Mittel und Wege aufgefunden hat das Hervorgebrachte auch zu erhalten alles was geschehen müsste vollkommen geschehen sei, während bis dahin das Ganze immer erst halb vollendet war.

KLEINIAS: Wohl gesprochen, Freund! Aber erkläre dich doch noch deutlicher über die eigentliche Absicht dieser deiner neuen Bemerkung.

DER ATHENER: Lieber Kleinias, unsere Altvordern haben uns manches treffende Wort überliefert, zu dem allertreffendsten aber gehören die Namen, [C] welche sie den Schicksalsgöttinnen gaben.

KLEINIAS: Wieso?

DER ATHENER: Die erste nannten sie Lachesis, die Losung, die zweite Klotho, die Spinnerin, die dritte Atropos, die Unwendbarkeit, so dass diese dritte also die Erhalterin des durchs Los Zugeteilten und ihr Werk der Knäuel des Gespinnstes ist, welcher die unwandelbare Festigkeit desselben hervorbringt. Ebenso muß nun auch in einem Staate und seiner Verfassung nicht bloß den Leibern Gesundheit und Erhaltung verschafft werden, sondern auch den Seelen gesetzlicher Sinn oder vielmehr Erhaltung der Gesetze. [D] Und dies scheint mir nun unseren Gesetzen noch zu fehlen, es scheint mir noch nicht gesagt zu sein auf welche Weise ihnen, soweit die Natur der Sache es gestattet, die Kraft unwandelbaren Bestehens eingefloßt werden könne.

KLEINIAS: Ja, und das ist gewiss keine Kleinigkeit, wenn es überhaupt eine Möglichkeit gibt ein Mittel zu finden durch welches irgendwelchem Besitztum eine solche Kraft verliehen werden könnte.

DER ATHENER: Nun, die Möglichkeit ist denn doch vorhanden und steht mir gegenwärtig durchaus klar vor der Seele.

KLEINIAS: Gut, dann wollen wir auf keine Weise ruhen, bis es uns gelungen ist dies Mittel für die von uns gegebenen Gesetze zu finden. Denn es wäre ja lächerlich, zuerst [E] auf einen Gegenstand so viele Mühe zu verwenden und ihn dann auf ganz unsicheren Grundlagen zu belassen.

DER ATHENER: Mit Recht munterst du uns auf, und du sollst mich dir gleichgesinnt finden.

KLEINIAS: Gut denn, was für eine Erhaltung und in welcher Weise glaubst du denn, dass sie für unsere Verfassung und für unsere Gesetze möglich sei?

DER ATHENER: Sagten wir nicht, [\[961 St.2 A\]](#) dass in unserem Staate eine Versammlung stattfinden solle, bestehend aus den jedesmaligen zehn ältesten Gesetzverwesern sowie allen denjenigen, welche den höchsten Preis der Tugend erhalten haben, und ferner aus denen, welche auf Reisen gegangen waren um irgendetwas aufzuspüren und zu erkunden was für die Verwesung der Gesetze geeignet sei und welche nach glücklicher Heimkehr infolge sorgfältiger Prüfung seitens eben dieser Versammlung würdig befunden worden sind Mitglieder derselben zu werden? Bestimmten wir nicht ferner, dass außerdem ein jedes Mitglied noch einen jungen Bürger nicht unter dreißig Jahren mitbringen solle, welcher zunächst ihm selber nach Anlage und Bildung dessen würdig erscheint in diese Versammlung einzutreten und der dann auch wirklich [B] in dieselbe eintreten soll, falls die übrigen Mitglieder das gleiche Urteil über ihn fällen, während im entgegengesetzten Falle das von ihnen gefällte Urteil, wie natürlich, allen übrigen Bürgern und auch den Zurückgewiesenen selbst verborgen bleiben solle? Sagten wir nicht, diese Versammlung solle bei Tagesanbruch gehalten werden, als zu einer Zeit in welcher ein jeder von allen übrigen häuslichen und öffentlichen Geschäften noch am meisten freie Muße hat? Nicht wahr, solch ein Vorschlag etwa war unter denen die wir im vorigen machten?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: An diese Versammlung knüpfe ich nun deshalb von neuem an, weil ich meine in ihr gleichsam den Anker des ganzen Staates zu finden, welcher, wenn man ihn nur mit allem Erforderlichen versieht, uns wohl alles, [C] was wir wünschen, vor dem Untergange bewahren möchte.

KLEINIAS: Nun, und in welcher Weise denn?

DER ATHENER: Es wird jetzt zunächst für mich an der Zeit sein, dass ich mir in keiner Weise die Mühe verdrießen lasse dies gehörig auseinander zu setzen.

KLEINIAS: Sehr wohl gesprochen, und nun handle auch so wie du denkst.

DER ATHENER: Wir müssen also, lieber Kleinias, wohl von dem ausgehen, was bei jeder Sache aller Wahrscheinlichkeit nach dasjenige ist, was sie in allen ihren Verrichtungen erhält. Bei einem lebenden Wesen ist es hauptsächlich die Seele und der Kopf.

KLEINIAS: Was willst du wieder damit sagen?

DER ATHENER: Die trefflichen Kräfte dieser beiden sind es doch wohl welche jedem lebenden Wesen seinen Bestand geben?

KLEINIAS: Erkläre dich deutlicher.

[D] DER ATHENER: In der Seele befindet sich neben anderen Kräften auch die Vernunft, so wie im Kopf, neben anderen, Gesicht und Gehör, die enge Verbindung und das Einswerden der Vernunft mit diesen edelsten Sinnen wird aber doch das sein, worin wir mit dem vollsten Rechte den Bestand eines jeden Wesens setzen?

KLEINIAS: So scheint es allerdings.

DER ATHENER: Freilich scheint es so. Aber worauf muß sich diese Vereinigung der Vernunft mit den Sinnen richten, um die Erhaltung der Schiffe im Sturm und bei heiterem Wetter zu Wege zu bringen? Erhalten nicht der Steuermann und die Seeleute sich selbst und das Schiff dadurch, dass sie ihre Sinne mit einer Vernunft verbunden haben, die sich auf das Leiten des Schiffes versteht?

KLEINIAS: Wie anders?

DER ATHENER: Nun, [E] es bedarf kaum noch weiterer Beispiele. Wir wollen nur noch an Kriege und Krankheiten erinnern und uns fragen, welchen Zweck der Erhaltung sich wohl die Feldherrn setzten, und welchen jede ärztliche Behandlung verfolgen muß?

KLEINIAS: Gut.

[\[962 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Nicht wahr, das Streben der Ersteren ist auf den Sieg und die Überwältigung der Feinde, das der Ärzte und ihrer Diener aber darauf gerichtet, dem Leibe Gesundheit zu verschaffen?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Wenn also ein Arzt am Leibe das nicht kennt, was wir jetzt eben Gesundheit nannten, und der Feldherr nicht weiß, worin der Sieg und was wir sonst so eben angaben, besteht, wird man ihm da eine vernünftige Einsicht in seinem Fache zuschreiben dürfen?

KLEINIAS: Unmöglich.

DER ATHENER: Wie ist es nun aber beim Staate? Wenn jemand mit dem Zwecke des Staats, welchen er doch im Auge haben soll, unbekannt erschiene, könnte man den, erstens, wohl mit Recht [B] einen Staatsherrscher nennen und würde der, zweitens, wohl imstande sein das aufrecht zu erhalten, dessen Zweck er ganz und gar nicht kennt?

KLEINIAS: Gewiss nicht.

DER ATHENER: Also ist es offenbar auch in unserem Falle erforderlich, wenn unser neu zu begründender Staat das Ziel der Vollendung erreichen soll, dass es eine Behörde in ihm gibt, welche erstens bekannt damit ist, was der Zweck desselben, wie wir auch immer diesen Staatszweck näher bestimmen mögen, sei, sodann damit, auf welche Weise derselbe zu erreichen stehe und durch was für Gesetze und was für Leute der Staat zu diesem Zwecke wohl oder übel beraten sei. Denn wenn es in einem Staate an einer solchen Behörde [C] fehlt, dann ist es nicht zu verwundern, wenn er unvernünftig und sinnlos in allen seinen Verrichtungen aufs Geratewohl handeln wird.

KLEINIAS: Das ist wahr.

DER ATHENER: Welche Behörde oder welche Einrichtung unseres Staates haben wir nun wohl angeführt, die geeignet erscheinen könnte ihn dergestalt vor allem Schaden zu bewahren? Kannst du mir das sagen?

KLEINIAS: Nicht mit Gewissheit, lieber Freund, doch wenn ich richtig vermute, so scheint mir deine Rede auf die oben erwähnte Versammlung und ihre vormorgentlichen Zusammenkünfte zu gehen.

DER ATHENER: Ganz richtig hast du vermutet, Kleinias, und diese Behörde muß [D] aus den eben angegebenen Gründen im Besitze jeglicher Tugend und Tüchtigkeit sein, wobei das obenan steht, dass sie nicht unstedt vielerlei Ziele verfolge, sondern ein einziges im Auge behalte, auf welches sie, so zu sagen, alle ihre Pfeile richtet.

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Daraus wird es uns denn nun auch klar werden, warum es gar kein Wunder ist, wenn die gesetzlichen Einrichtungen der Staaten ein so unstedtes Schwanken zeigen, indem in einem jeden von ihnen bald eine Gesetzgebung auftritt, welche dieses und bald wieder eine, welche jenes Ziel vor Augen hat. Kein Wunder, ist es sonach, dass meistens der einen als Ziel des Rechtes dies vorschwebt, dass gewisse Leute im Staate herrschen, mögen sie nun viel oder wenig taugen, der andern wieder, dass gewisse Leute [E] reich werden sollen, gleichviel ob sie dabei die Diener anderer sind oder nicht, dass endlich eine dritte mit aller Macht nach dem strebt, was sie Freiheit nennen, ja dass auch wohl eine und dieselbe die doppelte Absicht verfolgt, dass alle Bürger ihrerseits frei und dagegen unumschränkte Herrn über andere Staaten werden. Und andere Gesetzgeber gar, welche sich die allerweisesten zu sein dünken, fassen alle die genannten Ziele zusammen ins Auge, ein einziges aber, was unter allen das vorzugsweise wertvollste Ziel wäre, dem alles übrige als Mittel dienen müsste, sind sie nicht imstande anzugeben.

KLEINIAS: So hätten wir also, lieber Freund, gleich von vorn herein [\[963 St.2 A\]](#) den richtigen Ausgangspunkt genommen, denn wir sagten ja, alle unsere Gesetze müssten auf ein einziges gemeinsames Ziel gerichtet sein, und kamen dahin überein, dass als dies richtige Ziel allein die Tugend zu bestimmen sei.

DER ATHENER: Freilich.

KLEINIAS: Und die Tugend gliederten wir vierfach.

DER ATHENER: Allerdings.

KLEINIAS: Und als die eigentlich leitende von allen diesen vier Tugenden bestimmten wir die vernünftige Einsicht, welche wir als das Ziel für alle drei anderen, so wie überhaupt für alle menschlichen Angelegenheiten hinstellten.

DER ATHENER: Du bist mir ganz vortrefflich gefolgt, Kleinias, folge mir denn ebenso auch im Weiteren. Wir haben soeben jenes eine Ziel angegeben, auf welches die Vernunftseinsicht des Steuermanns, des Arztes und des Heerführers sich richten müsse, jetzt aber sind wir nun dabei angelangt zu untersuchen [B] welches dies Ziel für die Vernunftseinsicht des Staatsmannes sei. Wir wollen also diese letztere, wie wenn wir einen Menschen vor uns hätten, fragen: „Welches ist das Ziel, Verehrtester, auf das dein Absehen gerichtet ist? Kann uns doch die Vernunftseinsicht des Arztes klar und deutlich angeben welches das ihre ist, und du, die du doch gewiss dich für die Verständigste aller Verständigen erklären wirst, solltest nicht im Stande sein, uns die deine anzugeben?“ Oder kannst du, Megillos, oder du, Kleinias, an ihrer Stelle es mir auseinanderlegen, was ihr für dies Ziel haltet, gleichwie ich meinerseits euch für so vieles andere Erklärungen gegeben habe?

KLEINIAS: Keineswegs, Freund.

DER ATHENER: Aber das werdet [C] ihr doch sagen, dass man sich bestreben müsse es zu erkennen, und auch angeben worin sie enthalten ist?

KLEINIAS: Wie verstehst du dieses: worin?

DER ATHENER: So. Wir sagten, es gäbe vier Arten der Tugend. Folglich muß, wenn ihrer wirklich vier sein sollen, jede von ihnen eine sein.

KLEINIAS: Gewiss.

DER ATHENER: Und doch nennen wir wieder sie alle zusammen eine, denn wir sagen, die Tapferkeit sei Tugend, die Weisheit sei Tugend, und die beiden anderen auch, als wenn sie in der Tat nicht mehrere Dinge wären, sondern nur dies eine, Tugend.

KLEINIAS: Ganz richtig.

DER ATHENER: Worin nun jene beiden und [D] diese beiden alle vier voneinander unterschieden sind, so dass jede ihren besonderen Namen hat, ist nicht schwer anzugeben, inwiefern wir aber allen vier den einen gemeinsamen Namen Tugend beilegen, ist nicht leicht zu sagen.

KLEINIAS: Inwiefern denn?

DER ATHENER: Das kann ich dir leicht begreiflich machen. Wir wollen nur Frage und Antwort unter uns verteilen.

KLEINIAS: Wie meinst du das wieder?

DER ATHENER: Frägst du mich, warum man den beiden Dingen, die man zusammen mit einem einzigen Namen Tugend nennt, dann doch wieder zwei Namen gibt, Tapferkeit und Weisheit, so werde ich dir darauf antworten: weil jene [E] zur Furcht in Beziehung steht und daher an ihr auch schon die Tiere und die Gemüter von noch ganz unmündigen Kindern einen Anteil haben, denn ohne Vernunft und bloß von Natur schon kann eine Seele tapfer werden, weise und einsichtig aber ist ohne Vernunft noch nie eine geworden, noch wird sie es jetzt oder wird es in Zukunft werden. Ein so ganz anderes Ding ist die Weisheit.

KLEINIAS: Du hast Recht.

DER ATHENER: Inwiefern [\[964 St.2 A\]](#) also Weisheit und Tapferkeit verschieden und zweierlei Dinge sind, hast du jetzt von mir vernommen, inwiefern sie aber eines und dasselbe sind, sollst du mir jetzt erklären. Oder Lieber, sage mir gleich überhaupt, inwiefern jene vier Tugenden eine sind, und wenn du mir das gezeigt hast, dann heiße mich wiederum dir dartun, in wie fern sie doch wieder vier sind. Hernach aber wollen wir noch fragen, ob jemand, um eine gehörige Einsicht in irgendwelche Dinge zu besitzen, von denen es nicht bloß einen Namen, sondern auch eine Begriffsbestimmung gibt, bloß den Namen der Sache zu wissen braucht und nicht auch die Erklärung, oder ob es nicht für einen Mann, der etwas sein will, eine Schande ist auch in Dingen,

[B] welche von ausnehmender Bedeutung sind und die höchste Anerkennung verdienen, eine solche Unkenntnis zu besitzen?

KLEINIAS: Mir scheint das Letztere.

DER ATHENER: Kann es nun aber wohl für einen Gesetzgeber so wie für einen Gesetzverweser und für einen jeden, der es sich zutraut alle andern an Tugend zu übertreffen und wirklich eben hierin auch bereits den Preis erhalten hat, Dinge von größerer Bedeutung geben als eben diese gerade jetzt von uns erwähnten, Tapferkeit, Besonnenheit, Weisheit und Gerechtigkeit?

KLEINIAS: Wie könnte es das!

DER ATHENER: Ist es also nicht notwendig, dass die Ausleger, die Lehrer, die Gesetzgeber und die Richter sich vor allen anderen durch solche Einsicht auszeichnen, [C] damit sie dem, welcher derselben noch ermangelt oder gar wegen seiner Vergehen der zurechtweisenden Züchtigung und Bestrafung bedarf, die nötige Belehrung und vollständige Aufklärung über die Bedeutung der Tugend und des Lasters zu geben im Stande sind? Oder soll irgendein Dichter, welcher in unseren Staat kommt, oder einer, der sich für einen Erzieher der Jugend ausgibt, tüchtiger erscheinen als ein Bürger, welcher den Siegespreis in aller Tugend davongetragen hat? Und wenn es einem Staate an Männern fehlt, welche durch Wort und Werk sich als tüchtige Richter zu zeigen vermögen, die eine gründliche Kenntnis der Tugend [D] besitzen, ist es da ein Wunder, wenn einem solchen unbewachten Staate es nicht besser ergeht als vielen der heutigen Staaten?

KLEINIAS: Gewiss nicht, sondern ganz natürlich.

DER ATHENER: Wohlan denn, also müssen wir es wohl ins Werk setzen, dass dies geschehe? Oder vielmehr, denn darüber kann wohl kein Streit sein, wie werden wir es dahin bringen, dass diese Rektoren in Wort und Tat die Tugend genauer innehaben als die große Menge? Oder auf welche Weise wird es zu erreichen sein, dass unser Staat einem verständigen Menschen gleiche und eine eben solche Bewachung in sich trage wie es bei diesem Kopf und Sinne sind?

KLEINIAS: Ja, aber wie und auf welche Weise, Freund, ist es gemeint, wenn wir ihn [E] mit einem solchen vergleichen?

DER ATHENER: Offenbar so, dass der Staat selbst der Körper ist, dass dann die jüngeren unter seinen Rektoren, welche zu diesem ihrem Amte auserlesen sind, weil sie die regste Kraft und die größte Schärfe aller Geistesfähigkeiten besitzen, gleichsam auf der Höhe des Hauptes ringsumher den ganzen Staat beobachten und, was sie auf dieser ihrer Wache wahrgenommen haben, ihrem Gedächtnisse überliefern, um so von allem, was im Staate vorgeht, den älteren Rektoren Kunde zu geben, [\[965 St.2 A\]](#) und dass diese Senatoren sodann, welche die Vernunft des Staates bilden, weil sie eine Erkenntnis der meisten und wichtigsten Dinge ganz besonders besitzen, über das Erfahrene mit ihnen zu Rate gehen und jenen jüngeren mancherlei Dienste auftragen, und so beide mit gemeinsamen Kräften die wahren Erhalter des ganzen Staates werden. Sollen wir beschließen, dass es so zu halten sei oder dass irgendeine andere Einrichtung getroffen werden müsse, etwa in der Art, dass der Staat lauter gleichgebildete Bürger besitzt und nicht Männer von eingehenderer Erziehung und Bildung?

KLEINIAS: Nein, mein Lieber, das würde nicht angehen.

DER ATHENER: [B] So werden wir also bei diesen Leuten auf eine vollkommenere Erziehung als die vorhin vorgeschriebene ausgehen müssen?

KLEINIAS: So scheint es.

DER ATHENER: Sollte nun wohl nicht diejenige, welche wir soeben im Grunde schon berührten, gerade die sein, welche wir zu diesem Zwecke gebrauchen?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Sagten wir nämlich nicht ferner bereits, es gehöre zu einem tüchtigen Werkmeister und Aufseher jeder Art, dass er nicht bloß im Stande sei das Viele ins Auge zu

fassen, sondern auch auf das Einzelne hinzustreben und es kennen zu lernen und, nachdem er es kennen gelernt hat, alles andere mit einem Blicke zu überschlagen und es jenem entsprechend zu gestalten?

[C] KLEINIAS: Richtig.

DER ATHENER: Lässt sich nun wohl in irgendeinem Fache eine vollkommeneren Betrachtungs- und Anschauungsweise denken als wenn jemand imstande ist, von dem Vielen und Ungleichartigen aus, einen Begriff zu bilden?

KLEINIAS: Kaum.

DER ATHENER: Nicht nur kaum, sondern schlechterdings nicht, guter Freund, gibt es für irgendeinen Menschen eine zuverlässigere Betrachtungsweise.

KLEINIAS: Ich glaube dir, Freund, und gebe dies zu. Lasse uns also aufgrund hiervon weiter gehen.

DER ATHENER: Wir werden also, wie es scheint, auch die Rektoren dieser unserer besten Staatsverfassung vor allen Dingen [D] dazu verpflichten müssen, sich genau davon zu unterrichten was denn jenes Eine und Gleiche ist, welches sich durch alle jene vier Tugenden hindurchzieht, was in der Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit immer dieses eine bleibt und deshalb mit Recht auch nur mit dem einen Namen Tugend belegt wird, wie wir dessen schon zuvor gedachten. Wir wollen, liebe Freunde, wenn es euch recht ist, diesen Gegenstand recht fest anpacken und ihn nicht eher wieder loslassen als bis wir es völlig ins Klare gesetzt haben, was denn dieses Eine oder Ganze ist, oder mag es beides oder wie sonst immer geartet sein, auf welches man hinzublicken hat. Oder könnten wir meinen, wenn uns dies entginge, dass wir dann jemals in dem, was zur Tugend [E] gehört, gehörig zu Hause sein könnten, da wir ja dann doch von ihr nicht einmal zu sagen wüssten ob sie ein Vielfaches oder ein Vierfaches oder inwiefern sie Eines sei? Also wenn wir unserem eigenen Rate folgen sollen, müssen wir, es koste was es wolle, es zustande bringen, dass unserem Staate zu dieser Kenntnis verholfen werde. Wenn ihr jedoch glaubt, wir dürften es ganz bei Seite lassen, wohl, so muß ich mich fügen.

KLEINIAS: Nein, bei dem gastlichen Gotte, Freund, wir dürfen es nicht beiseitelassen, denn wir glauben vielmehr, dass du vollkommen recht hast. Aber auf welche Weise werden wir dies zustande bringen können?

[\[966 St.2 A\]](#) DER ATHENER: Wir wollen hiervon noch nicht sprechen, sondern zuvor erst das unter uns zu fester Übereinstimmung bringen, ob es dessen überhaupt bedarf oder nicht?

KLEINIAS: Nun gewiss bedarf es dessen, wenn es nur euch ebenso möglich ist es zustande zu bringen.

DER ATHENER: Wie nun weiter? Denken wir ebenso auch über das Gute und Schöne? Brauchen unsere Rektoren bloß zu wissen, dass es dessen vielerlei gibt, oder auch inwiefern und in welcher Art dies Viele doch wieder Eines ist?

KLEINIAS: Ich möchte mich unbedingt für das Letztere erklären.

DER ATHENER: Und ferner genügt es, dass sie dies bloß wissen und dabei unvermögend sind es anderen mit Worten und Gründen vorzulegen?

KLEINIAS: Gewiss nicht, [B] da würden sie ja wie die Sklaven sein.

DER ATHENER: Und noch weiter, werden wir nicht überhaupt immer die gleiche Bestimmung treffen müssen, dass diejenigen, welche wahrhafte Richter und Verweser unserer Gesetze sein sollen auch ein wahrhaftes Wissen von allen wichtigen Dingen besitzen, und die Wahrheit derselben auch in Worten darzulegen und diese Worte durch Taten zu unterstützen verstehen, dass sie von allem, was vorgeht, zu beurteilen imstande sein müssen ob es seiner Natur nach Lob oder Tadel verdient?

KLEINIAS: Allerdings.

DER ATHENER: Gehört es nun aber nicht zu dem Allerwichtigsten zu wissen, dass es Götter gibt und wie große Macht und Gewalt sie offenbaren, soweit dies überhaupt einem Menschen [C] zu erkennen möglich ist, mit einem Worte, alles das zu wissen, was wir vorhin sorgfältig erörtert haben? Muß man es daher nicht der großen Menge der Bürger zwar nachsehen, wenn sie hierin bloß der Stimme des Gesetzes glaubt, denen aber, welchen die Bewachung des Staates anvertraut werden soll, dieselbe nicht anvertrauen wenn sie nicht alle Mühe darauf verwendet haben sich alles anzueignen worauf sich der Glaube an Götter gründet? Dieses Nichtanvertrauen aber besteht darin, dass man niemals jemanden zum Verweser der Gesetze erwähle, noch [D] unter die auserlesenen Männer aufnehme, welchen der höchste Preis der Tugend zuzuerkennen ist, der nicht ein göttlicher Mann ist und sich jenes Wissen gründlich erworben hat.

KLEINIAS: Es ist allerdings gerecht denjenigen, wie du willst, von allen Ehren auszuschließen, welcher träge in der Erforschung dieser Gegenstände und unvernünftig ist, über sie Rede und Antwort zu stehen.

DER ATHENER: Erinnern wir uns denn, dass uns im vorigen zweierlei Gründe entgegentraten, welche zum Glauben an die Götter führen?

KLEINIAS: Welches waren diese?

DER ATHENER: Den einen derselben nahmen wir von der Seele her, indem wir diese als das ursprünglichste und göttlichste von allen Dingen bezeichneten, deren Bewegung, nachdem sie ein Entstehen gewonnen, [E] ein immer bewegendes Dasein hervorbrachte, den zweiten von der Ordnung im Laufe der Gestirne und aller anderen Körper, über welche die Vernunft herrscht, die das All eingerichtet hat. Denn kein Mensch, der diese Dinge nicht bloß oberflächlich und unwissenschaftlich angeschaut hat, ist noch je von einer so gottentfremdeten Natur gewesen, dass dieselben nicht den gerade entgegengesetzten Einfluss auf ihn ausgeübt hätten als die große Menge von der Beschäftigung mit ihnen erwartet. [\[967 St.2 A\]](#) Denn diese meint, dass alle, welche sich mit der Sternkunde und allen andern notwendig mit ihr verbundenen Wissenschaften beschäftigen, dadurch zu Gottesleugnern werden, weil sie dadurch nach Möglichkeit zu der Überzeugung gelangen, dass die Dinge aus der Notwendigkeit ihren Ursprung nehmen und nicht dazu eines bewussten und vernünftigen Willens bedürfen, welcher auf ihre möglichste Güte und Vollendung hinarbeitet.

KLEINIAS: Wie verhält es sich denn in Wahrheit damit?

DER ATHENER: Wie schon gesagt, ganz entgegengesetzt verhält es sich jetzt damit gegen vormals, als man noch die Gestirne für unbeseelt hielt und dadurch allerdings zu derartigen Meinungen verleitet wurde. Bewunderung ergriff [B] freilich auch schon damals die Leute, welche den Sternen ihre Aufmerksamkeit zuwandten, und mancher mutmaßte auch schon, dass, was jetzt fester Lehrsatz bei allen denen geworden ist, welche diesen Dingen eine genauere Betrachtung widmen, dass seelenlose und unvernünftige Körper unmöglich eine so wunderbar genau berechnete Ordnung verraten könnten, und andere hatten auch damals schon die Kühnheit es auszusprechen, dass die Vernunft es sei, welche alles im Weltall beherrscht. Aber eben diese [C] verkannten doch zugleich die Natur der Seele und sahen nicht ein, dass sie ursprünglicher als alles Körperliche ist und, indem sie sie vielmehr für jünger hielten, verwirrten sie dadurch wieder so gut wie alles und am meisten sich selber. Denn alles, was vor ihren Augen sich am Himmel bewegte, erschien ihnen als nichts anderes denn eine Masse von Stein und Erde und vielen anderen leblosen Stoffen, unter welche sie also die Ursachen der ganzen geordneten Welt verteilten. Das war es, was damals viele Leute zu Gottesleugnern machte und viele andere von derartigen Beschäftigungen zurückhielt, so dass denn auch Dichter [D] es wagen durften, solche philosophischen Denker zu schmähen und sie mit Hunden, die unnützes Gebell machen, zu vergleichen und sich in anderen törichte Reden dieser Art zu ergehen. Jetzt aber, wie gesagt, steht die Sache gerade entgegengesetzt.

KLEINIAS: Und wie steht sie denn?

DER ATHENER: Es ist unmöglich, dass einer der sterblichen Menschen zu einer festen Gottesfurcht gelange, wenn er nicht diese beiden eben erwähnten Sätze erfasst hat, einmal, dass

die Seele das Ursprüngliche von allem ist, was einer Entstehung teilhaftig wurde, [E] und dass sie unsterblich ist und über alles Körperliche herrscht, und sodann das nunmehr wiederholt von uns Abgehandelte, dass die erwähnte Vernunft der Dinge über die Gestirne herrsche, und wenn er nicht gerne alle hierzu nötigen Vorkenntnisse sich angeeignet und sodann die enge Verbindung der musischen Kunst mit der Astronomie kennen gelernt hat und denselben zur harmonischen Behandlung der sittlichen Bestrebungen und gesetzlichen Einrichtungen anwendet, wenn er nicht von allen Dingen, welche eine Erklärung und [\[968 St.2 A\]](#) Begründung zulassen, dieselbe auch zu geben vermag. Wer daher nicht imstande ist zu der gemeinen Tugend sich auch diese Wissenschaft anzueignen, der dürfte nie zu einem Herrscher des ganzen Staates geschickt sein, sondern nur zum Diener der Staatsherrscher. Lasst uns denn also jetzt zusehen, Kleinias und Megillos, ob wir zu allen von uns vorgeschlagenen und abgehandelten Gesetzen auch noch dieses hinzufügen wollen, dass in das Rektoren-Kollegium der vormorgentlichen Versammlung, welche das Gesetz angeordnet hat um über die Erhaltung des Staates zu wachen, niemand aufgenommen werden soll, welcher nicht im Besitze dieser Bildung ist. [B] Oder wie wollen wir es machen?

KLEINIAS: Aber, Bester, warum sollten wir unseren Gesetzen nicht auch noch dieses hinzufügen, wenn wir dasselbe auch nur einigermaßen durchzuführen imstande sind?

DER ATHENER: Nun, da wollen wir wenigstens alle um die Wette uns darum bemühen, denn auch ich will euch gerne dabei helfen, und vielleicht finde ich außer mir auch noch andere Mitarbeiter an diesem Werke wegen meiner Erfahrung in diesen Dingen und der vielfachen Untersuchungen welche ich in ihnen angestellt habe.

KLEINIAS: Ja, Freund, es wird das Allerbeste sein, wir betreten diesen Weg, den uns ja nahezu der Gott selber führt. Lasst uns denn sofort miteinander ratschlagen und besprechen, welches die richtige Weise der Ausführung ist.

DER ATHENER: Es lassen sich darüber, Megillos und Kleinias, noch keine Gesetze aufstellen, [C] bevor diese Versammlung eingerichtet ist, dann erst lässt sich gesetzlich bestimmen, worüber sie Vollmacht haben soll, und die Belehrung welche zu diesem Ziele führt, lässt sich, wenn sie richtig gegeben werden soll, erst bei fortgesetztem persönlichem Verkehre geben.

KLEINIAS: Wie so? Worauf sollen wir wieder diese deine Worte deuten?

DER ATHENER: Zunächst wird ein Verzeichnis aller der Männer aufzunehmen sein, welche durch ihr Alter, durch ihre wissenschaftliche Befähigung, sowie durch ihre Gesinnung und Gesittung zu Rektoren des Staates geeignet sind. Was sodann die Gegenstände ihres Wissens anlangt, so sind dies solche, bei denen es schwer ist, sie durch eigene wissenschaftliche Entdeckungen festzustellen und selbst sich diese auch nur als Schüler richtig anzueignen. Endlich wäre auch wohl noch die Zeit [D] festzusetzen, während welcher sie diesen Wissenschaften obliegen, wann sie mit einer jeden den Anfang machen und wie lange sie sich mit ihr beschäftigen sollen, allein dies würde ein vergebliches Unternehmen sein. Denn wer sich einer Wissenschaft widmet, dem wird es selber nicht eher klar welche Zeit zu ihrer Erlernung die richtige ist als bis er ihre Erkenntnis in seine Seele aufgenommen hat. So wird denn alles Hierhergehörige zwar nicht ein Unaussprechliches zu nennen sein, aber ein Unvoraussprechliches, weil es, [E] im Voraus ausgesprochen, nichts von dem, was es ausspricht, wirklich ins Reine bringen würde.

KLEINIAS: Was wird denn nun aber, wenn die Sache so steht, zu tun sein?

DER ATHENER: Die Sache bleibt, meine Freunde, wie man zu sagen pflegt, vor der Hand noch eine offene Frage, und wir müssen es nun einmal, wenn wir es überhaupt mit unserer ganzen Staatsverfassung wagen wollen, auf gut Glück ankommen lassen, ob wir dabei drei Sechser oder drei Einer werfen. Und ich will es [\[969 St.2 A\]](#) mit euch wagen und euch dann die Ansicht, welche ich mir über diese, jetzt wieder angeregte, Ausbildung und Erziehung gebildet habe, darlegen und auseinandersetzen. Doch ist dies Wagnis wahrlich nicht klein und keinem anderen ähnlich. Dich aber, Kleinias, ermuntere ich diesem Gegenstande alle deine Sorge zuzuwenden, denn du wirst, wenn dir den Staat der Magneten oder welchen Namen der Gott ihm verleihen wird, auf das Beste einzurichten gelingt, den größten Ruhm davontragen und dir wenigstens kann es nicht entgehen, dass du um deiner Mannhaftigkeit willen gepriesen wirst wie

sie keiner unter den späteren Geschlechtern erreichen wird. Wenn nun aber diese göttliche Versammlung, [B] meine lieben Freunde, erst glücklich von uns ins Leben gerufen ist, dann muß man ihrer Obhut den Staat übergeben, und ich bin überzeugt, dass keiner von allen jetzt lebenden Gesetzgebern hiergegen ein Bedenken erheben wird. Vielmehr wird dann in Wirklichkeit das vollendet sein, was uns eben noch wie ein Traum erschien, indem wir es im Bilde der Gemeinschaft des Kopfes und der Vernunft darstellten. Erfüllt wird er dann sein, dieser Traum, wenn diese Männer von uns richtig auserlesen worden sind und die gehörige Bildung erhalten haben und sodann, mit ihr ausgerüstet, [C] auf der Burg des Landes ihren Sitz genommen haben, denn sie werden dann so vollendete Richter und so tüchtige Erhalter desselben sein, wie wir sie bisher noch niemals erblickt haben.

MEGILLOS: Lieber Kleinias, nach allem was wir bisher aus dem Munde unseres Gastfreundes da vernommen haben musst du entweder die Anlage deines neuen Staates ganz aufgeben oder aber ihn nicht von dir lassen, sondern ihn durch Bitten und alle anderen Mittel zu bestimmen suchen, dass er selbst an der Gründung desselben teilnehme.

KLEINIAS: Du hast [D] ganz recht, Megillos, ich werde meinerseits diesem Rate folgen, und du unterstütze mich bei seiner Ausführung.

MEGILLOS: Ich werde dir beistehen.

PARMENIDES.

(De ideis)

Nach der Übersetzung von Dr. Franz Susemihl

*in: Platon's Werke, dritte Gruppe, fünftes Bändchen, Stuttgart 1865,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[126 St.3 A\]](#) Als wir aus unserer Heimat Klazomenai nach Athen gekommen waren, trafen wir dort auf dem Markte Adeimantos und Glaukon. Und Adeimantos, mich bei der Hand fassend, sprach: Sei gegrüßt, Kephalos, und wenn ich dir hier mit etwas dienen kann, was in meinen Kräften steht, so sage es!

Ei, erwiderte ich, gerade zu dem Zwecke bin ich ja hierher gekommen, um euch um etwas zu bitten.

So sprich uns denn deine Bitte aus, versetzte er.

Und ich fragte ihn: Wie hieß doch gleich euer Bruder von mütterlicher Seite? Denn ich habe seinen Namen vergessen. [B] Er war nämlich noch ziemlich ein Kind, als ich das vorige Mal aus Klazomenai hierher zum Besuche gekommen war, und viele Zeit ist schon seitdem verstrichen. Sein Vater indes hieß, dünkt mich, Pyrilampes.

Jawohl, antwortete er, und er selbst heißt Antiphon. Doch weshalb fragst du eigentlich hiernach? Diese da, entgegnete ich, sind Landsleute von mir und der Philosophie in hohem Grade ergeben, und da haben sie denn nun erfahren, dass dieser Antiphon viel mit einem gewissen Pythodoros, einem Freund und Jünger des Zenon, verkehrt und die Unterredung, die einst Sokrates mit dem Zenon und Parmenides führte, [C] durch wiederholtes Anhören derselben aus dem Munde des Pythodoros seinem Gedächtnis angeeignet habe.

Ja, so verhält sich die Sache, erwiderte er.

Nun, eben diese Unterredung, sprach ich, wünschen wir von ihm mitgeteilt zu hören.

Nun, das wird ohne Schwierigkeiten vonstattengehen, versetzte er, denn als ein heranreifender Jüngling hat er sie mit großem Eifer sich eingeprägt, während er jetzt freilich nach dem Vorbilde seines gleichnamigen Großvaters sich vielmehr meistens mit der Reitkunst zu beschäftigen pflegt. Also wenn es sein muss, lasst uns zu ihm gehen, denn gerade eben ist er von hier nach Hause gegangen, und er wohnt hier in der Nähe in Melite.

Nachdem wir nun solches miteinander verhandelt hatten, machten wir uns auf und [\[127 St.3 A\]](#) trafen den Antiphon zu Hause, wo er eben dem Schmiede einen Zaum zur Ausbesserung übergab. Nachdem er nun diesen abgefertigt hatte, teilten seine Brüder ihm mit, weshalb wir gekommen waren, und er erkannte mich noch wieder von meinem vorigen Aufenthalte her und hieß mich willkommen. Und als wir ihn nun baten, uns jene Unterredung mitzuteilen, sträubte er sich anfangs, denn es sei das, sagte er, eine schwierige Aufgabe, dann aber ließ er sich denn doch dazu herbei.

Und so erzählte denn Antiphon, wie Pythodoros ihm mitgeteilt habe, es seien einst zu den großen Panathenaien Zenon und Parmenides gekommen. Parmenides nun sei schon hoch bejahrt und ganz grau [B] gewesen, aber noch immer schön und stattlich von Ansehen, gegen fünfundsechzig Jahre und darüber alt. Zenon habe deren aber damals nahe an vierzig gezählt, sei schlank und von anmutigem Äußeren gewesen und habe dafür gegolten, einst der Geliebte des

Parmenides gewesen zu sein. Eingekehrt aber waren sie, wie Antiphon sagte, bei Pythodoros außerhalb der Stadt am Kerameikos, und dahin seien denn auch Sokrates und viele andere mit ihm gekommen, in der Absicht, den Zenon seine Schrift vorlesen zu hören, denn diese sei damals auf diese Weise zuerst in Athen [C] bekannt geworden, indem jene beiden Männer sie zu diesem Zwecke mitgebracht. Sokrates sei damals aber noch sehr jung gewesen.

Vorgelesen nun habe ihnen Zenon sie selbst, Parmenides aber sei gerade außer Hause gewesen, und es sei nur noch sehr wenig von der Vorlesung übrig gewesen, als Pythodoros selbst, wie er sagte, von draußen hereingetreten sei und mit ihm Parmenides und Aristoteles, welcher später zu den Dreißig gehörte, und so hätten sie nur noch wenig von dem Buche gehört. Indessen habe er selbst schon früher den Zenon es ihm vorlesen hören.

Da habe denn nun Sokrates, nachdem er es angehört, den Zenon gebeten, die erste [D] Voraussetzung der ersten Erörterung noch einmal zu lesen und, als dies geschehen war, gesagt: Wie, Zenon, meinst du dies, wenn das Seiende Vieles ist, dass es dann doch notwendig sowohl ähnlich als unähnlich sein müsse und dies doch unmöglich sei? Denn das Unähnliche könne doch unmöglich ähnlich und das Ähnliche unmöglich unähnlich sein, sind das nicht deine Worte?

Ja, habe Zenon geantwortet.

Also, wenn unmöglich das Unähnliche ähnlich und das Ähnliche unähnlich sein könne, so sei es auch unmöglich, dass Vieles sei, denn wenn Vieles wäre, so würde ihm jenes Unmögliche widerfahren. Nicht wahr, [E] das ist es, was deine Darlegungen bezwecken, sie sollen allem gewöhnlich Angenommenen zuwider dartun, dass es keine Vielheit gibt? Und du glaubst, dass hierfür jede von den Erörterungen deines Buches je einen Beweis liefert, so dass du demnach meinst, ebenso viele Beweise gegeben zu haben, als die Zahl der Erörterungen ist, in welche deine Schrift zerfällt, dafür dass es eben keine Vielheit gibt? [\[128 St.3 A\]](#) Nicht wahr, so ist deine Meinung, oder verstehe ich dich nicht richtig?

Nein, habe Zenon erwidert, sondern du hast ganz richtig die Absicht meiner ganzen Schrift begriffen.

Ich erkenne also wohl, Parmenides, habe sich Sokrates jetzt an den letzteren gewandt, dass Zenon nicht bloß durch alle anderen Bande der Freundschaft ganz dein sein will, sondern auch durch diese Schrift. Denn er hat gewissermaßen nur gerade dasselbe geschrieben wie du und versucht bloß, indem er die Sache vom entgegengesetzten Ende anfasst, uns zu täuschen und uns glauben zu machen, er sage etwas anderes. Du nämlich sagst in deinem Gedicht, das All sei Eines, und bringst dafür schöne und [B] treffende Beweise bei, er aber sagt nun wieder, es sei nicht Vieles, und liefert dafür auch seinerseits gar viele und starke Beweise. - Dies nun, dass der eine behauptet, es gebe nur Eines, und der andere, es gebe nicht Vieles, und dass jeder von beiden sich so ausdrückt, dass er in keinem Stücke dasselbe gesagt zu haben scheint wie der andere, während sie doch nahezu in allem dasselbe sagen, dafür fehlt uns anderen offenbar die rechte Fassungskraft.

Du magst wohl recht haben, Sokrates, habe da Zenon bemerkt, nur aber hast du denn doch den wahren Standpunkt meiner Schrift nicht durchweg richtig erkannt, so sehr du auch wie ein tüchtiger lakonischer Jagdhund die Fährten meiner Darstellung verfolgst und ihr bis in ihre Schlupfwinkel nachspürst. [C] Denn zum einen bist du darin im Irrtum: meine Schrift will gar nicht so ernst und großartig auftreten, als wollte sie, während sie wirklich in der von dir angegebenen Absicht geschrieben ist, den Leuten diesen ihren Zweck verbergen und sie glauben machen, als führe sie noch etwas ganz Besonderes im Schilde. Vielmehr ist dies nur ein ganz zufälliger Schein von ihr, und in Wahrheit ist sie dazu bestimmt, eben dem Satze des Parmenides zu Hilfe zu kommen gegen diejenigen, die glauben, ihn lächerlich machen zu können, indem sie meinen, der Satz, es gebe nur Eines, verwickle sich [D] notwendig in vielerlei Ungereimtheiten und Widersprüche mit sich selbst. Eben deshalb wendet sich also diese Schrift gegen diejenigen, die da vielmehr behaupten, es gebe Vieles, und gibt ihnen jene ihre Vorwürfe in noch verstärktem Maße zurück, indem sie zu zeigen sucht, dass ihre Voraussetzung, es gebe Vieles, noch weit größere Ungereimtheiten nach sich zieht, wenn man ihr nur gehörig zu Leibe geht, als

die, es gebe nur Eines. - In solcher Art von Streitlust ward sie von mir, da ich noch Jüngling war, geschrieben, und da entwendete mir jemand das Manuskript, so dass mir nicht einmal erst zu überlegen vergönnt war, [E] ob ich es überhaupt ans Licht ziehen solle oder nicht. In der Beziehung also mindestens, Sokrates, bist du im Irrtum, dass du dies Buch nicht von der Streitlust eines Jünglings, sondern von dem Ehrgeiz eines gereiften Mannes geschrieben glaubst, obgleich du im Übrigen, wie schon bemerkt, es nicht übel geschildert hast.

Wohl, ich nehme das an, habe Sokrates erwidert, und glaube, dass es sich so verhält, wie du angibst. Das aber sage mir: Bist du nicht der Ansicht, dass es einen Begriff der Ähnlichkeit für sich gibt [\[129 St.3 A\]](#) und auf der anderen Seite wiederum etwas diesem Entgegengesetztes, das, was wahrhaft unähnlich ist, und dass an diesen beiden sowohl ich, als auch du und alles andere, was wir Vieles nennen, teil haben, und dass dasjenige, was an der Ähnlichkeit teil hat, eben dadurch ähnlich wird, insoweit und bis zu dem Grade, als es an ihr teil hat, was aber an der Unähnlichkeit teil hat, eben dadurch unähnlich, und was an beidem teil hat, [B] eben dadurch beides? Und wenn, da nun alles an diesen beiden doch eben einander entgegengesetzten Begriffen teil hat und durch eben diese Teilnahme an beiden untereinander zugleich ähnlich und unähnlich ist, was ist daran zu verwundern? Freilich, wenn jemand nachwiese, dass das Ähnliche an sich unähnlich und das Unähnliche an sich ähnlich werde, das wäre, meine ich, ein Wunder, wenn aber dem, was an beidem teil hat, auch beides widerfährt, so scheint mir wenigstens, Zenon, dies keineswegs auffallend zu sein, ebenso wenig wie wenn jemand zeigt, dass alles Einzelne durch die Teilnahme am Eines sein und zugleich auch wiederum Vieles durch die Teilnahme an der Vielheit sei, aber wenn jemand jenes wahrhaft so zu nennende Eine selber als Vieles und ebenso jene wahrhafte Vielheit als Eines aufwiese, [C] das allerdings würde mich wundernehmen. Und mit allem anderen steht es ebenso, wenn jemand darzutun vermöchte, dass die Gattungs- und Artbegriffe selbst die ihnen geradeswegs entgegengesetzten Beschaffenheiten und Zustände in sich aufnahmen und an sich trügen, so würde das verwundernswert sein. Wenn aber jemand dartut, dass ich zugleich Einer und Vieles bin, was ist daran zu verwundern? Wenn er, um nachzuweisen, dass ich Vieles bin, geltend macht, dass ja ein anderes dasjenige ist, was sich an meiner rechten, und ein anderes, was sich an meiner linken, ein anderes, was sich an der vordern, und ein anderes, was sich an der hinteren Seite meines Körpers, ein anderes ebenso, was sich oben, und ein anderes, was sich unten an ihm befindet? Denn ich habe ja eben wirklich, sollte ich denken, an der Vielheit teil. Und wenn er [D] dartun will, dass ich Einer bin, so wird er sagen, dass ich hier unter uns sieben eben ein Mensch bin, denn ich habe ja auch an dem Einen teil, und so wird sein Nachweis für beides zutreffend sein. Wenn daher jemand dergleichen Dinge wie z.B. Steine, Hölzer und sonst derartiges als Einzelnes und Vielheiten zugleich aufzuweisen unternimmt, so werden wir zugeben, er habe sie uns wirklich als Vieles und Eines zugleich erwiesen, aber nicht das Einzelne selbst als Vieles und das Viele selbst als Einzelnes, und er behauptet damit gar nichts Besonderes, sondern nur das, was jedermann zugeben wird. Falls aber jemand in der von mir eben bereits bezeichneten Weise zuerst die Wesensbegriffe selber von den Dingen absonderte und sie als seiend hinstellte, wie die der Ähnlichkeit [D] und Unähnlichkeit, der Vielheit und des Einzelnen, der Ruhe und Bewegung und so fort, und falls er dann bewiese, dass diese selber mit einander vermischt oder voneinander getrennt werden könnten, dann würde ich für mein Teil mich gar erstaunlich wundern, lieber Zenon. Jene deine Auseinandersetzungen scheinen mir nun allerdings gar tüchtig durchgeführt, aber doch würde ich, wie gesagt, noch weit mehr denjenigen bewundern, der eben dieselbe Schwierigkeit als eine auch den Begriffen selbst in vielfacher Verflechtung innewohnende dartut, [\[130 St.3 A\]](#) also auch als im Gedachten selbst auf mannigfache Weise verflochten, der sie, ebenso wie du in dem mit den Sinnen Wahrnehmbaren, so auch in dem nur mit der Vernunft Erfassbaren aufzudecken vermöchte.

Als Sokrates so gesprochen, erzählte Pythodoros, habe er seinerseits geglaubt, dass Parmenides und Zenon alles, was er vorgebracht, Stück für Stück unwillig aufnehmen würden, allein beide hätten dem Sokrates nicht bloß große Aufmerksamkeit geschenkt, sondern auch häufig beifällig lächelnd einander angeblickt und so ihre Bewunderung desselben zu erkennen gegeben. Und Parmenides habe diese denn auch, als jener geendet, mit Worten ausgedrückt, indem er sprach: O

Sokrates, wie sehr verdienst du Bewunderung um deines Forschertriebes willen! [B] Und nun sage mir: Hast du selbst jene Sonderung gemacht, die du eben aussprachst, indem du als ein Gesondertes jenes etwas hinstellst, was du die Begriffe selbst nennst, und wiederum als ein Gesondertes die Dinge, welche an ihnen bloß Anteil haben, und scheint dir wirklich die Ähnlichkeit für sich etwas zu sein, gesondert von derjenigen Ähnlichkeit, welche wir an uns tragen, und ebenso das Eines sein und Vieles sein und alles, was du sonst eben von Zenon hörtest?

Allerdings, habe Sokrates erwidert.

Und denkst du auch, habe Parmenides gefragt, über alles, was von folgender Art ist, ebenso. Nimmst du auch einen für sich, den Begriff des Gerechten, des Schönen, des Guten und alles anderen an, was dahin gehört?

Ja, habe Sokrates geantwortet.

Und ferner auch einen Begriff des Menschen gesondert von uns, und andere ähnliche Begriffe gesondert von allem, was unseresgleichen ist, nicht bloß einen Begriff des Menschen also, sondern auch [C] einen Begriff des Feuers und auch des Wassers?

Ich war oftmals, habe jener versetzt, in Zweifel darüber, Parmenides, ob ich auch in Betreff dieser Gegenstände ebenso urteilen solle als in Betreff jener oder anders.

Und gewiss bist du auch über solche Dinge, bei denen es sogar lächerlich scheinen könnte, wie über Haar, Kot, Schmutz und was sonst recht verachtet und geringfügig ist, in Verlegenheit, ob es auch von einem jeglichen unter ihnen einen für sich bestehenden Begriff gebe, der verschieden ist von diesen Gegenständen selbst, die wir mit Händen greifen können, oder aber nicht?

Keineswegs, habe Sokrates geantwortet, [D] vielmehr meine ich, dass diese Dinge wohl eben dasselbe auch sind, wie wir sie sehen, und dass es doch allzu seltsam herauskommen würde, wenn man auch von ihnen besondere Begriffe annehmen wollte. Freilich hat mich hin und wieder schon der Gedanke beunruhigt, ob sich die Sache nicht bei allen Dingen ganz auf die gleiche Art verhalte, in der Folge aber, wenn ich bei diesen Dingen zu stehen komme, wende ich ihnen schnell wieder den Rücken, aus Furcht, hier in einen wahren Abgrund der Albernheit zu versinken und darin umzukommen, und wenn ich dagegen wieder dann bei jenen angelangt bin, von denen wir soeben behaupteten, es gebe von ihnen Begriffe, so beschäftige ich mich gern mit ihnen und verweile bei ihnen mit Freuden.

Du bist eben noch jung, o Sokrates, habe da Parmenides gesprochen, und [E] die Philosophie hat dich noch nicht so ergriffen, wie sie dich, glaube ich, einst noch ergreifen wird, wenn du keins dieser Dinge mehr geringschätzest, jetzt aber nimmst du noch zu viel Rücksichten auf Menschenmeinungen infolge deiner Jugend. Das nun aber sage mir: Scheint es dir also wirklich so, wie du sagst, dass es gewisse Begriffe gebe, von denen alles andere, was wir hier wahrnehmen, infolge seiner Teilnahme an ihnen seinen Namen trägt, [\[131 St.3 A\]](#) wie zum Beispiel dasjenige, was an der Ähnlichkeit teil hat, eben dadurch auch ähnlich, und was an der Größe teil hat, groß, und was an der Gerechtigkeit und Schönheit teil hat, gerecht und schön wird?

Allerdings, habe Sokrates erwidert.

Nun muss aber doch wohl alles, was auf diese Weise teilnimmt, entweder am ganzen Begriff teilnehmen oder an einem Teile derselben? Oder ist außerdem noch eine dritte Art der Teilnahme möglich?

Nein, wie wäre das denkbar? habe Sokrates geantwortet.

Scheint dir also der ganze Begriff, da er doch nur Einer ist, in jedem Einzelnen von dem Vielen zu sein? Oder wie denkst du dir die Sache?

Nun, was hindert daran, Parmenides, so habe die Erwiderung des Sokrates gelaundet, dass dem also sei?

Als einer und derselbe also, [B] soll er in den vielen gesondert voneinander Bestehenden zugleich ganz und gar enthalten sein! Wird er denn nicht so von sich selber gesondert sein?

Das doch wohl nicht, habe Sokrates gemeint, sofern ja doch auch der Tag als einer und derselbe an vielen Orten zugleich und darum doch um nichts mehr von sich selber gesondert ist. Kann denn nicht so auch jeder besondere Begriff in allen Dingen zugleich dieser ein und der selbige sein?

Recht gut, lieber Sokrates, sei die Antwort des Parmenides gewesen, machst du das Eine zu Demselben an vielen Orten zugleich, denn auf diese Weise könntest du ja auch viele Menschen mit einem Segeltuche bedecken und dann sagen, dass dies Eine ganz [C] über Vielen sei, oder meinst du, dass du es nicht geradeso machst?

Du magst recht haben, habe jener zugegeben.

Und nun sage einmal: Wäre wohl das Segeltuch über jedem ganz, oder vielmehr nur ein Teil desselben über den einen und ein anderer über den anderen?

Das letztere.

Teilbar also, habe Parmenides fortgefahren, lieber Sokrates, wären danach die Begriffe selbst, und das, was an ihnen teilhat, hätte nur an einem Teile von ihnen teil, und nicht mehr wäre in jedem Einzelnen der ganze Begriff, sondern nur ein Teil von einem jeden.

So kommt es allerdings heraus.

Möchtest du nun wohl behaupten, lieber Sokrates, dass uns der eine Begriff in Wahrheit teilbar sei? Und wird er dann noch wirklich Einer sein?

Keineswegs, habe Sokrates geantwortet.

Siehe nämlich zu, habe Parmenides weiter bemerkt, wenn du die Größe selbst teilen willst, [D] und ein jedes von den vielen großen Dingen durch einen kleineren Teil, als die Große selbst, groß sein soll, ob damit wohl nicht etwas Sinnloses zutage kommen wird?

Allerdings, habe Sokrates zugegeben.

Und ferner, wenn etwas einen kleinen Teil vom Gleichen an sich erhält, dann soll es dadurch etwas besitzen, wodurch es, obwohl dieses kleiner ist als das Gleiche selbst, irgendetwas gleich ist?

Unmöglich.

Und gesetzt, es habe jemand von uns einen Teil von dem Kleinen, so wird doch das Kleine größer sein als eben dieser Teil, eben weil dieser nur ein Teil von ihm ist, und so wird denn das Kleine selber [E] größer werden, und dasjenige, dem der von dem Kleinen hinweggenommene Teil hinzugefügt wird, soll durch denselben kleiner werden und nicht größer als zuvor.

Auch das dürfte unmöglich sein, habe Sokrates eingeräumt.

Auf welche Weise also, lieber Sokrates, habe nun Parmenides gesprochen, soll an den Begriffen nach deiner Meinung das andere teil haben, wenn es doch weder an Teilen noch auch an dem Ganzen derselben teil zu haben vermag?

Ja, beim Zeus, habe jener erwidert, es scheint mir keineswegs leicht, hierüber etwas Bestimmtes festzusetzen.

Und wie nun, was meinst du zu Folgendem?

Nun?

Ich denke, dass du aus folgendem Grunde annimmst, jeder Begriff [\[132 St.3 A\]](#) sei Eines. Sobald dir vielerlei Dinge groß zu sein scheinen, so dünkt es mich, wenn du sie im ganzen überblickst, sie alle unter ein und denselben Begriff fallen, und deshalb nimmst du an, das Große sei nur Eines.

Du hast ganz recht, habe Sokrates versetzt.

Wie aber ist es nun mit der Größe und mit den anderen großen Dingen? Wenn du beide wiederum ebenso mit dem Auge des Geistes überblickst, wird es dir da nicht so vorkommen müssen, als gebe es andererseits ein drittes Großes, durch welches diese beiden als groß erscheinen?

So scheint es.

Noch ein anderer Begriff der Größe wird also auf diese Weise zum Vorschein kommen, neben dieser Größe und den großen Dingen, die an ihr teil haben, und über diesen noch [B] wieder eine andere, durch welche dies alles groß ist, indes wird dir auf diese Weise ein jeder von den Begriffen nicht mehr ein einziger sein, sondern unermesslich an Vielheit.

Aber, lieber Parmenides, habe Sokrates eingewandt, ob nicht etwa jeder von diesen Begriffen eben nur eine Vorstellung ist und ihm eben als solchem nirgends anders zu sein zukommt als in der Seele? Denn auf diese Weise bliebe ein jeder Eines und erlitt nicht mehr das, was sich eben herausstellte.

Aber wie? habe dagegen Parmenides bemerkt, wäre nun jede von diesen Vorstellungen Eine, aber dabei eine Vorstellung von Nichts?

Das ist unmöglich, habe der andere entgegnet.

Sondern vielmehr von Etwas?

Ja.

Und zwar [C] von etwas Seiendem oder von etwas Nichtseiendem?

Das erstere.

Und zwar von einem gewissen Einen, welches jene Vorstellung als in allen jenen Dingen befindlich bemerkt, als von ein und demselben Begriff? Nicht wahr?

Ja.

Und ferner, der Begriff selber wird eben dies sein, was so von der Vorstellung als Einer erkannt wird, indem er immer derselbe in allen jenen Dingen ist. Nicht wahr?

Das scheint wiederum notwendig.

Und wie nun? habe Parmenides weiter bemerkt, wenn du doch behauptest, dass alles andere an den Begriffen teil habe, musst du da nicht notwendig annehmen, entweder dass ein jegliches von diesem anderen mit Vorstellungen begabt sei und sich alles so vorstelle, oder aber dass es Vorstellungen in sich tragen könne, ohne doch vorzustellen?

[D] Nein freilich, habe Sokrates zugegeben, auch das hat keinen Sinn. Aber, lieber Parmenides, eigentlich scheint es sich mir damit so zu verhalten, diese Begriffe stehen gleichsam als die Musterbilder im Bereiche des Daseins da, alles andere aber ist ihnen ähnlich und als ihre Abbilder anzusehen, und jene Teilnahme desselben an den Begriffen ist keine andere als eben die, dass es ihnen nachgebildet ist.

Wenn nun, habe Parmenides entgegnet, etwas dem Begriffe [E] ähnlich ist, ist es da wohl möglich, dass nicht auch dieser letztere jenem ihm Nachgebildeten insoweit ähnelt, als jenes ihm ähnlich gemacht worden ist? Oder gibt es irgendein Mittel, um zu bewirken, dass etwas demjenigen ähnlich sein könne, welches nicht selbst wieder ihm ähnlich ist?

Nein.

Muss also nicht ganz notwendigerweise auf diese Art das Ähnliche mit dem Ähnlichen an einem und demselben gemeinsamen Begriffe teilhaben?

Jawohl.

Nun war aber doch wohl das, woran das Ähnliche teilhaben muss, um eben ähnlich zu sein, eben nichts anderes als der Begriff selber?

Allerdings.

Nun ist es sonach ganz unmöglich, dass etwas dem Begriffe ähnlich sei und der Begriff einem Etwas, denn sonst wird stets neben dem Begriffe doch wieder ein anderer Begriff zum Vorschein kommen und, wenn diesem irgendetwas ähnlich ist, abermals [\[133 St.3 A\]](#) ein anderer. Und so wird unaufhörlich immer wieder ein neuer Begriff hervortreten, wenn der Begriff demjenigen, was an ihm teilhat, ähnlich ist.

Du hast ganz recht.

Also auch nicht durch Ähnlichkeit nimmt alles andere an den Begriffen teil, sondern man muss nach einer anderen Art und Weise suchen, wie es an ihnen teilnimmt.

So scheint es.

Siehst du also, Sokrates, habe Parmenides gesagt, wie groß die Schwierigkeit ist, wenn jemand Begriffe als gesonderte seiende Wesenheiten aufstellt?

Ja freilich.

Wisse denn, habe er fortgefahren, dass du, um es geradeheraus zu sagen, [B] die ganze Schwierigkeit noch nicht einmal ahnst, die damit verbunden ist, wenn du jedes mal einen Begriff von den betreffenden Dingen absondern und als Einen aufstellen willst.

Wieso denn? habe Sokrates gefragt.

Es lassen sich noch viele Bedenken hiergegen geltend machen, habe jener versetzt, die größte aber ist folgende: Wenn jemand behauptete, dass den Begriffen nicht einmal die Erkennbarkeit zukomme, falls sie diejenige Beschaffenheit an sich trügen, welche wir für ihnen notwendig beiwohnend erklärten, so würde man diese Behauptung nicht als unrichtig zu erweisen vermögen, [C] es sei denn, dass der Widersacher ein vielseitig durchgebildeter und wohlerfahrener Mann und nicht ohne hohe Gaben wäre und sich demzufolge geneigt zeigte, einer gar umfänglichen und weit ausholenden Auseinandersetzung zu folgen. Auf jede andere Weise möchte derjenige, welcher behauptet, dass die Begriffe notwendig unerkennbar seien, vom Gegenteil nicht zu überzeugen sein.

Warum denn, Parmenides? habe Sokrates gefragt.

Weil ich glaube, Sokrates, dass du und jeder andere, der einem jeden von ihnen ein Sein zuschreibt, vor allem dies zugeben muss, dass keine dieser Wesenheiten sich in und bei uns befinde.

Gewiss, denn wie könnte sonst jede für sich sein? habe Sokrates geantwortet.

Wohl [D] gesprochen! habe hierauf jener bemerkt. Ferner aber haben auch diejenigen Begriffe, die nur in Wechselbeziehung aufeinander dasjenige sind, was sie sind, dieses ihr Wesen lediglich unter sich, und nicht in Beziehung auf diese Abbilder hier bei uns oder wofür man sie sonst erklären will, von demjenigen, welches, je nach dem Anteile, den wir an ihm haben, uns unsere jedesmaligen Benennungen verleiht, und ebenso stehen diese ihnen gleichnamigen Gegenstände hier bei uns lediglich in Beziehung unter sich und nicht zu den Begriffen, und gehören einander und nicht jenen an, die ihrerseits auch mit ihnen den gleichen Namen führen.

Wie meinst du das? habe Sokrates gefragt.

[E] Wenn zum Beispiel, habe Parmenides geantwortet, hier unter uns jemand der Herr oder der Sklave eines andern ist, so ist er doch wohl nicht der Sklave des Herrn, der das wahrhafte Wesen alles Herrentums in sich fasst, noch der Herr des Sklaven, der das wahre Wesen des Sklaventums in sich schließt, sondern beides, Herr wie Sklave, ist er als Mensch in Bezug auf einen anderen Menschen, und ebenso ist andererseits das Herrentum dasjenige, was es ist, in Beziehung auf das Sklaventum, und desgleichen das Sklaventum ist Sklaventum in Rücksicht auf das Herrentum, und die hier bei uns bestehenden Verhältnisse üben nicht in Beziehung auf die unter den Begriffen bestehenden noch die letzteren in Beziehung auf die ersteren ihre Wirksamkeit aus, sondern, wie gesagt, die Begriffe stehen nur unter sich in Verhältnissen, und hier mit den Dingen [\[134 St.3 A\]](#) bei uns geht es ebenso. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

Jawohl, habe Sokrates erwidert, ich verstehe es durchaus.

Wird demnach, habe Parmenides fortgefahren, nicht die Erkenntnis, die das wahre Wesen des Erkennens in sich fasst, Erkenntnis der Wahrheit und Wirklichkeit?

Allerdings.

Und jede einzelne Erkenntnis, die wahrhaft so zu heißen verdient, wird demnach Erkenntnis eines besonderen von den wahrhaft wirklichen Gegenständen sein, nicht wahr?

Ja.

Unsere menschliche Erkenntnis aber, muss sich die nicht hiernach lediglich auf diese unsere Wahrheit und Wirklichkeit beziehen und ferner jede unserer einzelnen Erkenntnisse lediglich, die Erkenntnis von irgendeinem besonderen unter [B] den Dingen unserer Welt sein?

Notwendigerweise.

Nun aber gehörten doch die Begriffe selbst, wie du zugegeben hast, nicht zu unseren Besitztümern, und es ist unmöglich, dass sie sich hier bei uns und unter den Dingen unserer Welt befinden.

So ist es.

Erkannt aber werden von dem seienden Begriffe der Erkenntnis alle die an sich seienden Arten des Seins jede nach ihrer Besonderheit?

Ja.

Diesen Begriff aber besitzen wir nicht.

Nein.

Folglich wird von uns keiner der Begriffe erkannt, eben weil die Erkenntnis an sich uns nicht zuteil geworden ist.

So scheint es.

Unerkennbar also ist uns das wahre Wesen des Schönen an sich und des Guten und überhaupt alles dasjenige, was wir als seiende Begriffe annehmen.

So scheint es.

[C] Und nun erwäge auch folgendes, was noch schlimmer ist!

Nun?

Wirst du behaupten oder nicht, wenn anders es einen seienden Begriff der Erkenntnis gibt, dass dieser viel genauer als unsere Erkenntnis ist, und wird nicht jene Art von Schönheit weit vollkommener sein als die, welche sich unter uns findet, und wird es nicht mit allem anderen ebenso stehen?

Ja.

Wirst du also nicht, sofern überhaupt irgendetwas der Erkenntnis teilhaftig ist, niemandem sonst als Gott selber diese allergenaueste und allervollkommenste Erkenntnis zuschreiben?

Notwendigerweise.

Wird nun aber andererseits Gott vermögen, die Dinge hier bei uns zu erkennen, wenn er diese Erkenntnis besitzt?

Warum denn nicht?

Weil, habe Parmenides versetzt, [D] wir dahin übereingekommen sind, lieber Sokrates, dass weder die Begriffe in Beziehung auf die Dinge hier bei uns die ihnen eigentümliche Wirksamkeit ausüben, noch die letzteren in Beziehung auf jene, sondern jeder von beiden Teilen lediglich unter sich.

Ja freilich, das sind wir übereingekommen.

Wenn also bei Gott die seiende allervollkommenste Herrschaft und die seiende allervollkommenste Erkenntnis ist, so wird weder diese lediglich über jene Wesenheiten sich erstreckende Herrschaft jemals uns beherrschen können, noch diese Erkenntnis uns erkennen oder irgend ein anderes [E*] von den Dingen unserer Welt, sondern, in gleicher Weise wie wir, vermöge der Herrschaft hier bei uns jene nicht zu beherrschen und von dem Göttlichen nichts mit unserer Erkenntnis zu erkennen vermögen, sind andererseits jene aus dem gleichen Grunde auch nicht Herrn über uns, und als Götter vermögen sie nichts von den menschlichen Dingen und Angelegenheiten zu erkennen.

Aber, habe Sokrates bemerkt, das wäre doch wohl eine gar zu wunderliche Behauptung, wenn man die Gottheit des Wissens berauben wollte.

Gleichwohl, Sokrates, habe Parmenides entgegnet, muss dies [\[135 St.3 A\]](#) und dazu noch gar vieles andere notwendig von den Begriffen gelten, wenn solche Begriffe der Dinge wirklich vorhanden sein sollen und man jede derselben als etwas für sich Bestehendes von den Dingen absondert, so dass jeder, der dies vernimmt, bedenklich und entweder dazu gebracht wird, zu bestreiten, dass es solche Wesenheiten gibt, oder aber doch anzunehmen, falls sie ja vorhanden wären, dass sie doch ganz notwendig für die menschliche Natur unerkennbar sein würden, und damit wirklich etwas vorbringt, was Erwägung verdient und, wie vorhin bemerkt, ganz gewaltig schwer zu widerlegen ist. [B] Es bedarf deshalb eines gar hoch begabten Mannes dazu, um es sich begreiflich machen zu lassen, wie es wirklich einen Begriff von jeglichem geben könne und eine für sich bestehende Wesenheit, und eines noch bewundernswerteren Mannes, um dies selber auffinden und einem andern in gehöriger Auseinandersetzung alles, was dahin gehört, begreiflich machen zu können.

Ich stimme dir bei, Parmenides, habe da Sokrates gesagt, du sprichst ganz nach meinem Sinne. Aber dennoch, habe Parmenides fortgefahren, wenn man andererseits wiederum keine Begriffe der Dinge zulassen will, in Berücksichtigung aller der eben gegen diese Annahme erhobenen und noch vieler anderer ähnlichen Schwierigkeiten, und nicht für jedes Besondere auch einen besonderen Begriff festsetzen will, so wird man keinen Gegenstand mehr haben, auf den man sein Nachdenken richten kann, indem man ja damit für eine jedes besondere Seiende das gemeinsame, [C] immer gleich bleibende aufhebt. Und so wird man denn auf diese Weise alles Vermögen zu wissenschaftlicher Untersuchung vollständig zerstören. Und so etwas ähnliches scheint auch dir bei ihrer Annahme hauptsächlich vorgeschwebt zu haben.

Da hast recht, habe Sokrates erwidert.

Was denkst du also zu tun in Betreff der Philosophie? Wohin willst du dich wenden, wenn dir diese Frage ungelöst bleibt?

Ja, ich vermag das zurzeit noch nicht recht abzusehen.

Nun, Sokrates, habe ihm Parmenides zugeredet, du unternimmst es nur eben allzu früh, bevor du noch die nötige Vorübung betrieben, zu bestimmen, was das Wesen des Schönen und Gerechten und Guten sei und was man sich unter einer jedem einzelnen Begriff zu denken habe. Ich habe das schon neulich bemerkt, als ich dich hier mit dem Aristoteles [D] da dich unterreden hörte. Rühmlich und göttlicher Art, dessen sei gewiss, ist nun allerdings der glühende Eifer, mit welchem du den wissenschaftlichen Untersuchungen nachgehst, aber du musst dir noch erst die gehörige Spannkraft geben und dich erst weit mehr üben vermöge jener insgesamt für unnütz geltenden und von den meisten als leeres Geschwätz bezeichneten Geistestätigkeit, solange du noch jung bist, denn sonst wird die Wahrheit dir doch entgehen.

Und welches ist denn die Art und Weise, habe Sokrates gefragt, lieber Parmenides, sich zu üben? Eben die, sei die Antwort gewesen, welche du von Zenon gehört hast. Doch hat mich das an dir erfreut, dass du wiederum gegen diesen auftratst und ihm erklärtest, wie du nicht sowohl gesonnen seiest, an den Sinnendingen und in Bezug auf diese, der Forschung nachzugehen, als vielmehr auch in Bezug [E] auf dasjenige, was man vor allem nur mit der Vernunft zu erfassen vermöge und als Begriffe zu bezeichnen habe.

Ja freilich, habe Sokrates erwidert, scheint es mir auf die erstere Weise gar nicht schwer nachzuweisen, dass den Gegenständen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich und alles Mögliche sonst zukomme.

Darin hast du auch ganz recht, habe jener erklärt. Du musst nur außerdem auch noch so verfahren, dass du dabei nicht bloß von der Voraussetzung ‚wenn etwas ist‘ ausgehst und so [\[136 St.3 A\]](#) die aus ihr sich ergebenden Folgerungen in Betracht ziehst, sondern du musst ebenso gut auch die entgegengesetzte Voraussetzung ‚wenn eben dieses etwas nicht ist‘ zugrunde legen, sofern du besser dich üben willst.

Wie meinst du das? habe da jener gefragt.

Wenn du, zum Beispiel, habe die Antwort gelautet, in Bezug auf die Voraussetzung, die Zenon zugrunde gelegt hat, 'wenn Vieles ist', musst du untersuchen, was sich aus ihr notwendig ergibt sowohl für das Viele in Beziehung auf sich selbst sowie in Beziehung auf das Eine, als auch für das Eine in Beziehung auf sich selbst sowie auf das Viele, und dann wiederum untersuchen, 'wenn nun aber Vieles nicht ist', was sich daraus ergeben wird sowohl für das Eine als auch für das Viele sowohl für sich genommen als in Beziehung aufeinander. - Und ebenso wieder, falls du die Voraussetzung zugrunde legst, 'ob es eine Ähnlichkeit gibt oder nicht gibt', musst du prüfen, was aus jeder von beiden Annahmen folgen wird sowohl für das Angenommene selbst, als auch für sein Gegenteil, [B] sowohl für sich, als auch in Beziehung aufeinander. - Und dieselbe Regel gilt in Betreff des Unähnlichen und der Bewegung und Ruhe und des Entstehens und Vergehens und des Seins selber und des Nichtseins. - Mit einem Wort, in Bezug auf jeden Gegenstand, in Betreff dessen du immer voraussetzen willst, dass er sei oder nicht sei oder irgendetwas anderes erleide, musst du stets in Betracht ziehen, was sich aus der einen wie aus der andern Voraussetzung ergibt, in Beziehung auf das Vorausgesetzte selbst und in Beziehung auf jedes einzelne andere, was du immer herausheben willst. - Auf mehreres von denselben und auf alles insgesamt ebenso, und auch was sich für alles andere ergibt sowohl in Beziehung auf sich selber als auf jenes erstere, was immer du dir dazu gewählt hast, und magst du als seiend eben jenes nämliche, was du der ganzen Voraussetzung zugrunde legtest, vorausgesetzt haben oder als nicht seiend. - So musst du verfahren, wenn du vollkommen geübt die Wahrheit [C] gründlich durchschauen willst.

Eine unsäglich schwere Aufgabe, Parmenides, habe Sokrates gesprochen, legst du mir da auf, und noch fasse ich sie nicht recht. Wie wäre es also, wenn du mir in dieser Weise selber irgendeine Voraussetzung durchführtest, damit ich die Sache besser begreife?

Eine mühselige Arbeit, habe Parmenides versetzt, lieber Sokrates, verlangst du da von mir, und das noch dazu in meinen Jahren.

Nun aber du, Zenon, so habe sich Sokrates jetzt an diesen gewandt, so gib du mir ein solches Beispiell

Zenon aber, erzählte Antiphon, habe lachend erwidert: Nein, Sokrates, bitten wir nur den Parmenides selbst, denn es ist wirklich nichts Geringes, was er uns da beschrieben hat, oder siehst du wirklich nicht, was für ein Großes es ist, was du [D] da verlangst! Wären wir nun freilich hier in größerer Anzahl, so würde es sich nicht schicken, mit Bitten in ihn zu dringen, denn es ist unpassend, dergleichen vor vielen abzuhandeln, zumal für einen so hochbejahrten Mann. Denn die meisten begreifen es nicht, dass es unmöglich ist, ohne solche Kreuz- und Querzüge durch das ganze Gebiet der Möglichkeiten die Wahrheit zu treffen und zur richtigen Einsicht zu gelangen, so aber, mein Parmenides, vereinige ich meine Bitten mit denen des Sokrates, damit auch ich [E] nach so langer Zeit dich einmal wieder höre.

Als nun Zenon so gesprochen, da habe Pythodoros, wie mir Antiphon nach seiner Mitteilung erzählte, gleichfalls den Parmenides gebeten, und nicht minder hätten es auch Aristoteles und alle anderen getan, ihnen eine Probe davon zu geben, wie er es meine, und ihnen dies doch ja nicht abzuschlagen.

Da habe nun Parmenides erwidert: So muss ich euch denn wohl nachgeben, wiewohl ich fürchte, dass es mir ebenso ergehen wird wie dem Rosse, mit dem sich Ibykos, [\[137 St.3 A\]](#) verglich, da es zwar wohlgeübt im Wettkampfe, aber doch schon etwas bei Jahren, wenn es das Wagenrennen noch einmal bestehen solle, eben vermöge seiner Erfahrung vor dem Erfolge zittert, und indem Ibykos singt, dass er, so alt schon, wider seinen Willen gezwungen werde, von neuem die Rennbahn der Liebe zu betreten. Dessen eingedenk glaube auch ich wohl Grund zu der Furcht zu haben, wie ich in meinem Alter eine solche und so gewaltige Flut der Erörterungen durchschwimmen soll, aber dennoch sei es drum! Ich muss euch euren Willen tun, sind wir ja doch auch, wie schon Zenon bemerkt hat, hier unter uns. Womit also wollen wir beginnen, und welche Voraussetzung zuerst zugrunde legen? [B] Oder ist es euch recht, wenn ich denn doch dies mühevolle Spiel durchführen soll, dass ich mit mir selbst und mit meiner eigenen

Voraussetzung beginne, indem ich das Eine selbst zugrunde lege und so untersuche, wenn das Eine ist und wenn das Eine nicht ist, was ergibt sich notwendig daraus?

Jawohl, habe Zenon erwidert.

Wer will mir denn antworten? habe Parmenides gefragt, doch wohl der Jüngste? Denn der wird am wenigsten Umschweife machen und am ehesten so antworten, wie er denkt, [C] zugleich aber würden mir seine Antworten jedesmal einen Ruhepunkt zubilligen.

Ich bin bereit dazu, Parmenides, habe da Aristoteles gesagt, denn wenn du den Jüngsten nennst, so nennst du damit mich. Frage mich also und sei meiner Antworten gewärtig!

Wohlan, habe jetzt Parmenides begonnen, wenn das Eine ist, so kann doch wohl das Eine nicht Vieles sein?

Wie sollte es?

Dann aber darf es auch weder Teile desselben geben noch darf es selber ein Ganzes sein.

Warum nicht?

Der Teil ist doch wohl ein Teil vom Ganzen?

Ja.

Und was ist das Ganze? Wird nicht dasjenige, dem kein Teil abgeht, ein Ganzes sein?

[D] Allerdings.

In beiden Fällen also würde das Eine aus Teilen bestehen, wenn es ein Ganzes wäre und wenn es Teile hätte.

Notwendigerweise.

In beiden Fällen würde also das Eine dergestalt Vieles sein und nicht ein einziges?

Das ist wahr.

Es soll aber doch eben nicht Vieles, sondern ein einziges sein?

Das soll es.

Es darf also weder ein Ganzes sein, noch Teile haben, wenn anders das Eine wirklich ein einziges sein soll.

Nein.

Wenn es aber keine Teile hat, so hat es auch nicht Anfang noch Ende noch Mitte, denn dies wären ja eben schon Teile desselben.

Richtig.

Nun sind aber Anfang und Ende die Grenze eines jeden.

Wie anders?

[E] Unbegrenzt ist also das Eine, wenn es weder Anfang noch Ende hat.

Allerdings.

Und dann auch ohne Gestalt, denn weder am Geraden noch am Runden kann es demnach teilhaben.

Warum nicht?

Rund ist doch wohl dasjenige, dessen Enden von der Mitte überall gleich weit abstehen?

Ja.

Und gerade ist doch wohl das, dessen Mitte die beiden Enden deckt?

So ist es.

Also würde das Eine Teile haben und mithin Vieles sein, wenn es an der geraden oder an der runden Gestalt teil hätte?

Jawohl.

Es hat nun aber keine Teile, und [\[138 St.3 A\]](#) mithin ist es weder gerade noch rund.

Richtig.

Und wenn es so beschaffen ist, so kann es nirgends sein, denn weder dass es in einem anderen, noch dass es in sich selber sei, ist dann möglich.

Warum denn?

Wenn es in einem anderen wäre, so würde es rund umher von demselben eingeschlossen sein und dasselbe vielfach und an vielen Orten berühren, da nun aber das Eine sowohl ohne Teile ist als auch am Runden keinen Anteil hat, so kann es unmöglich rund umher an vielen Stellen berührt werden.

Unmöglich.

Wenn es aber in sich selber wäre, so müsste es sich selber und nicht ein anderes es umschließen, denn dass etwas in etwas wäre, [B] was es nicht umgibt, ist unmöglich.

Unmöglich.

Nun muss aber doch wohl ein anderes, das es Umschließende und ein anderes das von ihr Umschlossene sein, denn unmöglich kann dasselbe als Ganzes beides zugleich leiden und tun, und so wäre denn das Eine nicht mehr Eines, sondern Zwei.

Freilich.

Es ist also das Eine nirgends, indem es sich weder in sich selbst befindet noch in etwas anderem. So ist es.

Siehe denn nun zu, ob ihr, wenn es also mit ihr steht, möglich ist zu ruhen oder sich zu bewegen.

Warum sollte es denn nicht?

Weil sie, wenn sie sich bewegte, entweder im Raume fortgetrieben werden oder sich verwandeln müsste, denn nur diese beiden Arten von Bewegung gibt es.

Ja, in der Tat.

Wenn nun aber das Eine [C] sich verwandelte, so wäre es ja eben nicht mehr das Eine, sondern ein Anderes.

So ist es.

Seitens der Verwandlung also zunächst bewegt es sich nicht.

Offenbar nicht.

Aber etwa seitens des Fortgetriebenwerdens im Raume?

Vielleicht.

Sollte nun dem Einen dies begegnen, so müsste es doch entweder in demselben Raume im Kreise umgetrieben werden, oder es müsste seinen Ort Verändern.

Notwendigerweise.

Was im Kreise umgetrieben wird, muss doch notwendig in seiner Mitte ruhen und außerdem alles dasjenige, was sich um diese Mitte herumbewegt, noch als andere Teile in sich haben. Wie soll dagegen dasjenige, dem weder Mitte noch Teile zukommen, je dahin gebracht werden, sich [D] im Kreise um seine Mitte zu drehen?

Auf keine Weise.

Soll aber das Eine sich durch Ortswechsel bewegen, dann ist es notwendig zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten.

Ja, wenn es sich überhaupt bewegen soll, so ist es nur so noch denkbar.

Hat es sich nun aber nicht als unmöglich gezeigt, dass das Eine irgendwo sei?

Ja.

Und wird es nicht also noch viel unmöglicher sein, dass es irgendwohin komme?

Ich begreife nicht, inwiefern.

Nun, wenn etwas an irgend einen Ort kommt, ist es da nicht notwendig einerseits, dass es sich noch nicht innerhalb desselben befindet, weil es ja erst in ihn hineinkommt, andererseits aber auch nicht mehr ganz außerhalb desselben, weil es ja eben schon in ihn hineinkommt?

Ja.

Wenn nun dies überhaupt irgendeinem Gegenstande widerfahren soll, so kann es doch demjenigen allein widerfahren, welcher Teile hat. [E] Denn nur von diesem kann zugleich etwas innerhalb eines Ortes und etwas außerhalb desselben sein, was aber keine Teile hat, wird wohl auf keine Weise vermögen, ganz zugleich sowohl innerhalb als außerhalb eines Ortes zu sein.

Richtig.

Und das vollends, was weder Teile hat, noch auch ein Ganzes ist, wird noch weit weniger dazu imstande sein, in irgend einen Ort hineinzukommen, da es eben weder teilweise noch ganz in ihn eintreten kann?

Offenbar.

Weder vermag also das Eine irgendwohin zu kommen noch in irgendeinen Raum einzudringen [\[139 St.3 A\]](#) und mithin ihren Ort zu verändern, noch auch sich in demselben Räume herumzubewegen, noch endlich sich zu verwandeln.

So scheint es.

Unbeweglich also ist sie hinsichtlich jeder Art von Bewegung, die es gibt.

So ist es.

Aber auch das haben wir für unmöglich erklärt, dass es sich in irgendetwas befinde.

Das haben wir.

Dann befindet es sich aber auch nie in Einem und Demselben.

Warum das?

Weil es ja dann doch in demjenigen wäre, in welchem es sich als in demselben befände.

Jawohl.

Aber es kann weder in sich selbst noch in etwas anderem, wie wir sahen, sein.

Allerdings nicht.

Niemals befindet also das Eine sich in Einem und Demselben und [B] also nicht innerhalb desselben Raumes.

So scheint es.

Was aber sich niemals innerhalb desselben Raumes befindet, das ruht auch nicht noch steht es still.

Nein, das ist unmöglich.

Folglich ist das Eine weder ruhend noch bewegt.

Das ist offenbar.

Aber es wird auch nicht einerlei sein weder mit einem anderen noch mit sich selbst, ebenso wenig aber auch verschieden weder von sich selbst noch von etwas anderem.

Wieso das?

Wäre es verschieden von sich selbst, so wäre sie eben verschieden von dem Einen und folglich nicht mehr Eines.

Richtig.

Und wäre sie einerlei mit einem anderen, so wäre sie eben damit dieses andere und nicht mehr es selbst, es wäre also so nicht mehr dasjenige, was sie ist, Eines, sondern verschieden vom Einen.

Unleugbar.

Einerlei also mit etwas [C] anderem oder verschieden von sich selbst kann es nicht sein.

Unmöglich.

Es wird aber auch nicht verschieden von einem anderen sein, solange es das Eine ist, denn nicht dem Einen kommt es zu, verschieden von etwas zu sein, sondern allein dem Verschiedenen und nichts anderem.

Richtig.

Inwiefern es also das Eine ist, kann es nicht verschieden sein, oder meinst du?

Nicht doch.

Wenn aber nicht insofern, dann auch nicht, inwiefern es es selbst ist, wenn aber nicht, inwiefern es es selbst ist, dann auch selbst nicht, wenn es aber selbst in keiner Weise verschieden ist, so wird es auch von nichts verschieden sein.

Richtig.

Aber es wird auch nicht einerlei mit sich selbst sein.

Wie sollte es denn nicht?

Nun, es ist die Natur des Einen doch wohl nicht ganz dieselbe wie [D] die des Einerlei?

Warum nicht?

Weil ja nicht, wenn etwas einerlei mit etwas wird, es dadurch auch Eines wird.

Ist das denn nicht der Fall?

Nein, denn wenn es einerlei mit dem Vielen wird, so muss es ganz notwendigerweise dadurch Vieles werden und nicht Eines.

Richtig.

Wenn aber das Eine und das Einerlei gar nicht verschieden sein sollten, so müsste, sooft etwas einerlei wird, es damit auch Eines werden, und sooft es Eines ist, auch einerlei.

Allerdings.

Mithin könnte das Eine, wenn es einerlei mit sich selbst sein sollte, nicht Eines für sich selbst sein, und so wäre sie denn als Eines zugleich nicht Eines.

Das ist nun freilich unmöglich.

Unmöglich ist es [E] also für das Eine auch, verschieden von etwas anderem und einerlei mit sich selbst zu sein.

Unmöglich.

Und so ist denn das Eine weder verschieden von sich, noch von etwas anderem, noch auch einerlei mit sich wie mit etwas anderem.

So ist es.

Und auch ebenso wenig ähnlich als unähnlich ist sie mit etwas, mit sich selbst so wenig wie mit etwas anderem.

Wieso?

Weil nur dasjenige mit etwas ähnlich ist, welchem nach irgendeiner Hinsicht Einerleiheit mit demselben zuteil geworden ist.

In der Tat.

Nun aber zeigte sich uns doch von das Eine als gesondert seiner Natur nach die Einerleiheit und als etwas anderes als das Eine.

So zeigte sie sich uns allerdings.

[\[140 St.3 A\]](#) Wenn nun aber dem Einen noch irgendeine andere Beschaffenheit, außer das Eine zu sein, zuteil geworden wäre, so wäre ihm zuteil geworden, mehr zu sein als Eines, das ist aber unmöglich.

In der Tat.

Folglich kann die Einerleiheit in keiner Weise dem Einen zuteilwerden, weder mit etwas anderem noch mit sich selbst.

Offenbar nicht.

Und auch ähnlich kann es mithin nicht sein, weder mit etwas anderem, noch mit sich selbst.

So scheint es.

Aber auch der Verschiedenheit kann ihr Sein niemals teilhaftig werden, denn auch so würde es dessen teilhaftig werden, mehr zu sein als nur Eines.

Jawohl.

Dasjenige aber, welchem eine Verschiedenheit zuteil geworden ist, entweder von sich selbst oder von etwas anderem, wird dadurch unähnlich sein, sei es sich selbst oder etwas anderem, wenn anders doch dasjenige, welchem die Einerleiheit zuteil geworden, [B] eben dadurch ähnlich ist.

Richtig.

Das Eine also, wie es scheint, da es eben in keiner Weise der Verschiedenheit teilhaftig werden kann, ist auch in keiner Weise unähnlich weder sich selbst noch etwas anderem?

Nein.

Weder ähnlich noch unähnlich, sei es mit einem andern, sei es mit sich selbst, ist sonach das Eine.

Offenbar.

Und zufolge dieser seiner ganzen Beschaffenheit wird sie ferner auch weder gleich noch ungleich sein weder mit sich selbst noch mit etwas anderem.

Wieso?

Nun, etwas, was gleich ist mit etwas, hat doch wohl dieselben Maße wie dasjenige, mit welchem es gleich ist?

Ja.

Und wenn etwas größer oder kleiner ist als etwas, so wird es doch wohl mehr Maßeinheiten haben als das Kleinere und weniger als das Größere, wenn man diese Maßeinheiten von demjenigen hernimmt, [C] mit welchem es gleiche Maße hat.

Ja.

Wenn man aber die Maßeinheiten von demjenigen hernimmt, mit welchem es nicht von gleichen Maßen ist, dann wird es kleinere als das Größere und größere als das Kleinere haben.

Wie anders?

Ist es nun aber nicht unmöglich, dass dasjenige, welches überhaupt nicht teil hat an dem Einerlei, einerlei Maße, oder was du irgend sonst willst, habe?

Unmöglich.

Dann kann es aber auch weder mit sich selbst, noch mit etwas anderem gleich sein, wenn es doch eben nicht von einerlei Maßen ist.

Offenbar.

Und wenn es mehr oder weniger Maßeinheiten hat, wird es dann nicht, wieviel Maßeinheiten, [D] so viel auch Teile haben, und so eben wiederum nicht mehr Eines sein, sondern so Vieles, als es eben Maßeinheiten hat.

Richtig.

Wenn es aber nur eines Maßes wäre, so wäre es eben damit dem Maße gleich, das aber hat sich schon als unmöglich gezeigt, dass es irgendetwas gleich sei.

So ist es.

Da es also weder eines Maßes, noch vieler, noch weniger Maße, da es überhaupt des Einerlei unteilhaftig ist, so wird es, wie es scheint, niemals weder sich selber noch etwas anderem gleich und ebenso wenig größer oder kleiner als es selbst oder als ein anderes sein.

Ganz und gar [E] verhält es sich so.

Und ferner: Scheint dir das Eine älter oder jünger als etwas oder von einerlei Alter mit etwas sein zu können?

Warum denn nicht?

Weil es, wenn es etwa einerlei Alter sei es mit sich selbst, sei es mit einem andern haben sollte, eben damit auch Anteil empfangen würde an der Gleichheit oder Ähnlichkeit der Zeit nach, während wir doch eben ausgemacht haben, dass es schlechthin aller Ähnlichkeit und Gleichheit unteilhaftig sei.

Allerdings haben wir das ausgemacht.

Ebenso gut haben wir aber auch andererseits ausgemacht, dass es auch aller Unähnlichkeit und Ungleichheit unteilhaftig sei.

Jawohl.

Wie sollte nun aber etwas [\[141 St.3 A\]](#) älter oder jünger sein können als etwas oder einerlei Alter mit ihm haben, falls es so mit jenem bestellt ist?

In keiner Weise.

Also auch nicht jünger oder älter oder von einerlei Alter dürfte das Eine sein, weder in Vergleich zu sich selbst noch zu etwas anderem.

Offenbar nicht.

Dann aber ist es doch wohl notwendig auch gar nicht in der Zeit, wenn es so mit ihr steht, oder muss nicht schlechterdings, wenn etwas in der Zeit ist, dieses mit der Zeit auch immer älter werden, als es zuvor war, und mithin älter als es selbst?

Ja, schlechterdings.

Nun aber ist das Ältere doch stets älter als ein Jüngeres?

Wie anders?

Was also irgendwie älter wird als es selbst, wird eben damit zugleich auch jünger als es selbst, wenn anders es doch etwas haben muss, im Vergleiche zu dem es älter wird.

Wie meinst du das?

So: Etwas, was von etwas anderem [B] schon verschieden ist, braucht von diesem nicht erst verschieden zu werden, vielmehr muss es von dem, von welchem es schon verschieden ist, auch schon verschieden sein, und von dem, von welchem es dies geworden ist, es eben geworden sein, und von dem, von welchem es dies erst in Zukunft sein wird, es auch erst in Zukunft sein, von demjenigen aber, von welchem es dies gerade wird, kann es weder verschieden geworden sein noch in Zukunft sein noch schon gegenwärtig sein, sondern es eben nur werden und sich nicht anders ihm gegenüber verhalten.

Notwendigerweise.

Nun ist aber das Ältere verschieden von dem Jüngeren und von nichts anderem.

So ist es.

Was also älter wird als es selbst, muss notwendig auch jünger werden als es selbst.

So scheint es.

Andererseits kann es aber doch wiederum weder längere noch kürzere Zeit werden als es selbst, sondern muss notwendig immer die gleiche Zeit [C] mit sich selbst sowohl werden als auch sein und geworden sein und sein werden.

Auch dies ist allerdings notwendig.

Notwendig also, wie es scheint, muss alles, was sich in der Zeit befindet und den zeitlichen Verhältnissen unterworfen ist, eben sowohl einerseits immer mit sich selbst das gleiche Alter haben als auch andererseits zugleich älter und jünger werden als es selbst.

So scheint es.

Nun aber hat es sich gezeigt, dass das Eine diesem allen unteilhaftig ist.

So hat sich gezeigt.

Folglich hat sie auch keinen Anteil an der Zeit und ist nicht in einer Zeit.

Gewiss nicht, wie die Untersuchung nachweist.

Wie nun? Scheint dir nicht das 'war' und das 'war geworden' und das 'wurde' eine Teilnahme an der einst gewesenen [D] Zeit zu bezeichnen?

Jawohl.

Und ferner das 'wird sein' und das 'wird geworden sein' und das 'wird werden' an der irgendwie hernach kommenden?

Ja.

Und das 'ist' und das 'ist geworden' und das 'wird' an der jetzt gegenwärtigen?

Allerdings.

Wenn also das Eine in keiner Hinsicht an irgendeiner Zeit teilhat, so war es auch weder jemals geworden oder wurde oder war jemals, noch ist es jetzt geworden oder wird oder ist, noch wird es hernach werden oder geworden sein oder sein.

Sehr wahr.

Kann nun aber wohl irgendetwas am Sein teilhaben auf eine andere Weise als auf eine von diesen?

Nein.

In keiner Weise also hat das Eine am Sein teil.

So scheint es.

Auf keine Weise also [E*] ist das Eine.

Offenbar.

Es ist also nicht einmal in der Weise, dass es Eines ist, denn dann wäre es immer noch seiend und des Seins teilhaftig. Vielmehr ist das Eine weder, noch ist es Eines, wenn anders man diesem Schlusse trauen darf.

So scheint es.

[\[142 St.3 A\]](#) Wenn aber etwas nicht ist, kann da wohl diesem Nichtseienden überhaupt etwas zukommen oder ihm angehören?

Wie wäre das möglich?

Dann aber kommt ihm auch gar kein Name zu und keine Aussage über dasselbe und keine Erkenntnis noch Wahrnehmung noch Vorstellung von ihm.

Offenbar.

Man kann es also weder benennen noch von ihm reden und etwas aussagen noch es sich vorstellen noch es erkennen noch auch etwas, was es an sich hätte, wahrnehmen.

So scheint es.

Ist es nun aber möglich, dass es sich mit dem Einen wirklich so verhalte?

Mir scheint, nein.

Willst du also, dass wir unsere Voraussetzung wieder von vorne aufnehmen und zusehen, [B] ob uns nicht, wenn wir diese von neuem in Betracht ziehen, ganz andere Folgerungen sich aus ihr ergeben werden?

Ja, sehr ist das mein Wunsch.

Also wenn das Eine ist, das ist unsere Voraussetzung, und wir sind willens, alles, was sich aus ihr für das Eine ergibt, wie es auch aussehen möge, zuzugeben, nicht wahr?

Ja.

So betrachte dir die Sache noch einmal wieder von vorne an. Wenn das Eine ist, ist es da wohl möglich, dass sie ist und doch keinen Anteil am Sein hat?

Nein.

Also gibt es auch ein Sein des Einen, welches nicht einerlei ist mit dem Einen. Denn sonst wäre sie ja nicht das Sein des Einen, und das Eine wäre dann nicht bloß dieses Seins teilhaftig, sondern es wäre gleich, ob man sagte: 'das Eine ist' oder 'das Eine [C] ist Eines'. Nun aber lautet unsere Voraussetzung nicht so: wenn das Eine Eines ist, sondern vielmehr: wenn das Eine ist, nicht wahr?

Jawohl.

Und somit dahin, dass das 'ist' etwas anderes bezeichnet als das 'Eines'?

Notwendigerweise.

Wird also wohl, wenn man sich in der Kürze so ausdrückt: ‚das Eine ist‘, der genauere Sinn dieser Rede ein anderer sein als der: ‚das Eine hat teil am Sein‘?

Nein, kein anderer.

Noch einmal also wollen wir untersuchen, wenn das Eine ist, was sich daraus ergeben wird: Gib also acht, ob nicht diese Voraussetzung notwendig das Eine als ein solches bezeichnet, welche Teile hat?

Inwiefern?

[D] Insofern: Wenn das 'ist' von dem seienden Einen und 'das Eine' von dem Seienden ausgesagt wird, und wenn nun das Sein und das Eine nicht einerlei sind, beides aber einerlei Gegenstand zukommt, nämlich eben dem von uns vorausgesetzten seienden Einen, muss da nicht notwendig das Ganze dieses seiende Eine selber sein und das Eine und das Sein seine Teile werden?

Notwendig.

Werden wir nun jeden dieser beiden Teile bloß Teil nennen, oder muss nicht alles, was Teil ist, auch Teil des Ganzen genannt werden?

Das muss es.

Sowohl ein Ganzes ist demnach, was Eines ist, als auch hat es Teile.

Jawohl.

Und wie nun weiter? Wird nun wohl einer von diesen beiden Teilen dem seienden Einen, dem Einen und dem Sein, wird, sage ich, einerseits das Eine als Teil sich wohl je vom Sein ablösen lassen und andererseits das Seiende als Teil von dem Einen?

Unmöglich.

Wiederum also enthält auch jeder dieser beiden Teile das Eine [E] und das Sein in sich, und so entsteht jeder zum mindesten wieder aus zwei Teilen, und ebenso geht es immer weiter fort: jeder Teil des Teils hat immer wieder diese beiden Teile in sich, denn das Eine fasst immer wieder das Sein in sich und das Sein das Eine, so dass es notwendig immer Zweiheit wird und [\[143 St.3 A\]](#) niemals Eines ist.

Ja, schlechterdings.

Unermesslich an Menge wird also auf diese Weise das Eine?

So scheint es.

Wohlan nun, betrachte es auch von dieser Seite!

Nun?

Wir behaupten, am Sein habe das Eine teil, eben weil es ist?

Ja.

Und eben infolgedessen zeigte sich, dass das Eine Vieles ist.

Jawohl.

Wie nun aber weiter? Wird denn wohl selbst das Eine, von der wir behaupten, dass es des Seins teilhaftig sei, wenn wir es in unserem Verstande rein für sich nehmen, ohne dasjenige, dessen es

nach unterer Behauptung teilhaftig ist, uns bloß als Eines erscheinen oder auch so zugleich als Vieles?

Nun, ich dünke doch [B] als Eines.

Nun, wir wollen zusehen: Etwas anderes und von ihm Verschiedenes muss doch wohl notwendig das Sein desselben sein und etwas Verschiedenes es selbst, wenn anders doch das Eine nicht das Sein ist, sondern nur als Eines am Sein teilhat.

Notwendig.

Wenn nun aber das Sein und das Eine zwei verschiedene Dinge sind, so ist weder das Eine durch das Einessein verschieden vom Sein, noch das Sein dadurch, dass es Sein ist, etwas anderes als das Eine, sondern durch die Verschiedenheit und das Anderssein sind beide verschieden voneinander.

Jawohl.

Mithin ist die Verschiedenheit nicht einerlei weder mit dem Sein noch mit dem Einen.

Wie anders?

[C] Wie also? Wenn wir nun von ihnen herausnehmen, was du willst, das Sein und die Verschiedenheit, oder das Sein und das Eine, oder das Eine und die Verschiedenheit, haben wir nicht in jedem Falle immer herausgenommen, was man mit dem Ausdruck ‚die beiden‘ zu bezeichnen berechtigt ist?

Wieso?

Höre nur! Kann man sagen ‚Sein‘?

Ja.

Und ebenso wiederum ‚Eines‘?

Ja, gleichfalls.

Und nicht wahr, so hat man jedes von ihnen gesondert genannt?

Freilich.

Wenn ich nun aber sage ‚Sein und Eines‘, nenne ich da nicht beide zusammen?

Jawohl.

Und auch wenn ich sage ‚Sein und Verschiedenheit‘, oder ‚Verschiedenheit und Eines‘, auch in jedem solchen Falle nenne ich durchaus immer beide zusammen und kann mich auch des Ausdrucks ‚beide‘ bedienen?

Ja.

Alle diejenigen Dinge nun aber, auf welche der [D] Ausdruck ‚beide‘ passt, ist es möglich, dass die nur ‚beide‘ zu heißen verdienen und nicht auch ‚zwei‘?

Nein.

Wo aber zwei Gegenstände sind, ist es da eine Möglichkeit, dass nicht jeder von ihnen Einer sei?

Nein.

Wenn also beide verbunden zwei sind, so ist auch jedes Einzelne Einer?

Offenbar.

Wenn aber jedes Einzelne von ihnen Einer ist, wird da nicht, wenn man ein jedes beliebige Eine mit einer beliebigen Zweiheit zusammensetzt, das Ganze zu einer Dreiheit?

Ja.

Drei aber ist ungerade und Zwei gerade?

Wie anders?

[E] Und nun ferner, wenn Zwei sind, muss da nicht notwendig auch ein Zweimal vorhanden sein, und wenn Drei, ein Dreimal?

Notwendig.

Wenn aber Zwei und ein Zweimal da sind, müssen dann nicht notwendig auch Zweimalzwei, und wenn Drei und ein Dreimal, so auch Dreimaldrei sein?

Wie anders?

Und ferner, wenn Drei und ein Zweimal, und desgleichen Zwei und ein Dreimal, dann auch Zweimaldrei und Dreimalzwei?

Jawohl.

Also überhaupt Gerades gerademal und Ungerades ungerademal [\[144 St.3 A\]](#) und Gerades ungerademal und Ungerades gerademal?

So ist es.

Wenn sich dies aber so verhält, meinst du da, dass noch irgendeine Zahl übrig bleibe, die nicht notwendig vorhanden sein muss?

Keineswegs.

Wenn also Eins ist, so müssen notwendig auch die Zahlen sein?

Notwendig.

Und wenn die Zahlen, dann auch Vieles und eine unendliche Menge des Seienden. Oder wird nicht so auch eine unendlich große Anzahl des Seins teilhaftig?

Jawohl.

Und wenn jede Anzahl des Seins teilhaftig ist, so muss auch jeder Teil der Anzahl desselben teilhaftig sein?

Ja.

Unter alles also, was Vieles ist, ist das Sein verteilt, und [B] keinem von allem, was ist, ist es ferne, weder vom Kleinsten noch vom Größten. Nicht wahr? Oder ist es nicht töricht, danach auch nur zu fragen? Denn wie sollte das Sein irgendeinem von dem, was ist, ferne sein?

Auf keine Weise.

Zergliedert also ist nach aller Möglichkeit in das Größte und Kleinste das Seiende und ist von allem am meisten geteilt, und es gibt unzählig viele Teile des Seins.

So verhält es sich.

Mehr als [C] alles andere also hat es Teile?

Jawohl.

Und wie nun? Kann sich wohl unter diesen einer befinden, der ein Teil des Seins und doch kein Teil ist?

Wie wäre so etwas möglich?

Wofern er aber überhaupt ist, denke ich, muss er doch notwendig, solange er ist, irgend Einer sein und nicht Keiner.

Notwendig.

Jedem einzelnen Teile des Seins haftet also notwendig das 'Eines' an, und weder dem größten noch dem kleinsten noch sonst irgendeinem dieser Teile bleibt es fern.

So ist es.

Kann nun aber irgendetwas, was Eines ist, an vielen Stellen zugleich [D] ganz sein? Überlege dir das!

Ich habe mir das schon überlegt und sehe, dass es unmöglich ist.

Wenn aber nicht ganz, so jedenfalls geteilt, und anders als geteilt kann es in keiner Weise allen Teilen des Seins zugleich zukommen.

Richtig.

Das Geteilte aber muss doch wohl ganz notwendig ein so Vielfaches sein, als es Teile hat?

Notwendigerweise.

Nicht richtig war es also, wenn wir vorhin behaupteten, dass das Sein in mehr Teile geteilt sei als irgendetwas anderes, denn es ist nicht in mehr Teile geteilt als das Eine, sondern [E] in gerade ebenso viele, wie es scheint, denn weder lässt sich das Sein vom Einen trennen noch das Eine vom Sein, vielmehr findet sich von diesen beiden stets in allem gleichviel.

Ganz offenbar.

Das Eine selbst ist also auch zergliedert vom Sein und somit Vieles und unbegrenzt an Menge.

Offenbar.

Nicht bloß das seiende Eine also ist Vieles, sondern auch das Eine ist ganz notwendig vom Sein geteilt und mithin Vieles.

Ja, ganz notwendig.

Und da doch die Teile immer Teile des Ganzen sind, so wird das Eine als Ganzes betrachtet auch begrenzt sein. Oder werden nicht die Teile vom Ganzen umfasst?

[\[145 St.3 A\]](#) Notwendigerweise.

Und das Umfassende wird doch wohl die Grenze sein?

Wie anders?

Das Eine, wenn es ist, ist also Eines und Vieles, Ganzes und Teile, begrenzt und von unbegrenzter Menge.

Offenbar.

Wenn es nun aber begrenzt ist, wird es da nicht auch Enden haben?

Notwendig.

Und ferner auch als Ganzes, wird es da nicht Anfang, Mitte und Ende haben müssen? Oder kann es ein Ganzes geben ohne diese drei? Und wenn irgendeins von ihnen einem Gegenstande mangelt, wird dieser dann noch Anspruch darauf haben, ein Ganzes zu sein?

Nein.

Also auch Anfang, Ende und Mitte hat das Eine.

[B] Jawohl.

Die Mitte ist aber nun gleich weit von beiden Enden entfernt, nicht wahr, sonst kann sie nicht Mitte sein?

Nein.

So aber trägt das Sein, wie es scheint, notwendig auch irgendeine Gestalt an sich, sei es eine gerade oder eine runde oder eine aus beiden gemischte.

Jawohl.

Und steht es so mit ihm, wird es da nicht sowohl in sich selbst als in einem anderen sein?

Wieso?

Von den Teilen ist doch wohl ein jeder in dem Ganzen und keiner von ihnen außer diesem?

So ist es.

Und alle Teile werden vom Ganzen umschlossen?

Ja.

Nun ist aber doch das Eine nichts anderes als alle seine Teile zusammen, und nicht mehr oder weniger als diese alle?

Nein.

Aber auch das [C] Ganze ist doch wohl das Eine?

Wie sollte es nicht?

Wenn nun alle Teile im Ganzen sind, ebenso wohl aber alle Teile als auch das Ganze selbst das Eine sind und alle Teile vom Ganzen umfasst und umschlossen werden, so wird damit das Eine vom Einen umschlossen, und so muss denn doch wohl das Eine in sich selbst sein?

Offenbar.

Andererseits aber ist wiederum das Ganze nicht in den Teilen, weder in allen noch in einigen. Denn wenn es in allen wäre, so müsste es auch in einem sein, denn wenn es in irgendeinem nicht wäre, so könnte es nicht mehr in allen sein. Wenn nun aber dieser eine Teil doch nur einer von ihnen allen ist und das Ganze schon in diesem Teile enthalten ist, [D] wie soll es da erst in allen Teilen enthalten sein?

Auf keine Weise.

Aber es ist auch nicht in einigen Teilen. Denn wenn das Ganze in einigen wäre, so wäre das Mehrere in dem Wenigeren, und das ist unmöglich.

Jawohl, unmöglich.

Wenn aber das Ganze weder in mehreren noch in einem noch in allen Teilen ist, muss es da nicht notwendig in irgendeinem andern oder aber überhaupt nirgends sein?

Notwendigerweise.

Wenn es nun aber nirgends wäre, so wäre es überhaupt Nichts, da es aber etwas, nämlich ein Ganzes ist, so muss es notwendig, da es in sich selber nicht ist, in einem anderen sein.

Jawohl.

Sofern als das Eine ein Ganzes ist, ist es in etwas anderem, [E] insofern es aber mit allen seinen Teilen gleich ist, ist es in sich selbst, und so muss denn das Sein notwendig sowohl in sich selbst als auch in einem anderen sein.

Notwendig.

Wenn es aber so mit dem Einen steht, muss es da nicht notwendig auch sowohl sich bewegen als ruhen?

Wieso?

Sofern es in sich selbst ist, ruht es doch wohl? Denn wenn es im Einen ist und diesen seinen Aufenthalt [\[146 St.3 A\]](#) nicht verlässt, so befindet es sich doch wohl damit immer an demselben Orte, nämlich in sich selbst.

So ist es.

Was sich aber immer in demselben Orte befindet, das muss doch wohl notwendig ruhen und still stehen.

Jawohl.

Wie aber? Was sich immer in etwas anderem befindet, das kann sich doch wohl nie in demselben Orte befinden, und was sich nie in demselben Orte befindet, das kann doch nicht ruhen, was aber nicht ruht, muss sich doch wohl notwendig bewegen?

So ist es.

Es muss also das Eine, da es stets sowohl in sich selbst als auch in einem andern ist, auch stets sowohl bewegt als auch ruhend sein.

Offenbar.

Und ebenso muss es auch sowohl einerlei mit sich selbst als verschieden von sich selbst und desgleichen einerlei mit allem anderen und verschieden von allem anderen sein, wenn anders ihm wirklich das ihm vorhin Zugeschriebene [B] zukommt.

Inwiefern?

Jegliches verhält sich doch wohl zu jeglichem so: es ist entweder einerlei mit ihm oder verschieden von ihm, oder, wenn es beides nicht ist, so wird es ein Teil von demjenigen sein, im

Verhältnis zu welchem es beides nicht ist, oder aber es wird sich zu diesem wie das Ganze zum Teile verhalten.

Offenbar.

Ist nun etwa das Eine sein eigener Teil?

In keiner Weise.

Es wird sich also auch nicht zu sich selbst wie das Ganze zum Teile verhalten, so dass es selber dieser Teil wäre.

Nein, das ist unmöglich.

Ist nun aber ferner wohl das Eine vom Einen verschieden?

Gewiss nicht.

Also auch von sich selbst verschieden ist es nicht?

Allerdings nicht.

Wenn [C] es sich nun zu sich selbst nicht als ein Verschiedenes noch als ein Ganzes noch als ein Teil verhält, muss es da nicht notwendig einerlei sein mit sich selbst?

Notwendigerweise.

Wie nun aber andererseits? Dasjenige, was sich stets in einem andern Orte befindet als es selbst, welches stets innerhalb desselben Ortes, nämlich in sich selbst, ist, muss das nicht notwendig verschieden von sich selbst sein, wenn anders es doch zugleich in sich selbst und in einem andern Orte sein soll?

Mir wenigstens scheint es so.

Eben diese Beschaffenheit ergab sich nun aber doch vorhin für das Eine, dass es zugleich in sich selbst und in einem andern ist.

Ja, so ergab es sich.

Verschieden also ist offenbar insofern das Eine von sich selbst.

Offenbar.

Und wie nun? Wenn etwas verschieden von etwas ist, [D] wird es da nicht verschieden sein von allem, was von ihm verschieden ist?

Notwendigerweise.

Alles nun, was nicht das Eine ist, ist doch wohl insgesamt verschieden von dem Einen und das Eine verschieden von allem, das nicht das Eine ist?

Wie anders?

Verschieden also ist das Eine von allem anderen.

So ist es.

Nun so gib denn acht! Das Einerlei an sich und das Verschiedene an sich sind doch Gegensätze?

Wie anders?

Wird also sich wohl das Einerlei jemals an dem Verschiedenen oder das Verschiedene an dem Einerlei befinden können?

Nein, niemals.

Nun, wenn denn das Verschiedene sich niemals an dem Einerlei [E] finden wird, so kann es auch keinen Gegenstand geben, an welchem sich das Verschiedene zu irgend einer Zeit fände, denn wenn es nur die geringste Zeit sich an irgend einem Gegenstande fände, so würde es sich eben diese Zeit über an Einerlei finden. Ist es nicht so?

So ist es.

Da es nun aber jemals an Einerlei sich findet, so kann es auch zu keiner Zeit sich überhaupt an irgendeinem Gegenstande finden.

Richtig.

Also weder im Einen noch in allem, das nicht das Eine ist, kann es enthalten sein.

Nein.

Nicht durch die Verschiedenheit also ist das Eine von allem, das nicht das Eine ist, und alles, das nicht das Eine ist, vom Einen verschieden?

Nein.

Aber auch durch sich selbst kann doch beides unmöglich voneinander verschieden sein, wenn beides an der Verschiedenheit keinen Anteil hat.

Unmöglich.

[\[147 St.3 A\]](#) Wenn es aber weder durch sich selbst noch durch die Verschiedenheit voneinander verschieden ist, entgeht ihnen damit nicht überhaupt das Verschiedensein voneinander?

In der Tat.

Nun hat aber doch alles, das nicht das Eine ist, auch gar keinen Teil an dem Einen, denn so wäre es eben nicht mehr das, das nicht das Eine ist, sondern selbst das Eine.

Richtig.

Dann aber ist das, das nicht das Eine ist, auch gar keine Anzahl, denn selbst so wäre es nicht mehr schlechterdings das, das nicht das Eine ist, wenn es aus einer Anzahl bestünde.

Allerdings nicht.

Und wie ferner? Ist etwa alles, das nicht das Eine ist, Teil des Einen? Oder würde vielmehr auch so das, das nicht das Eine ist, Anteil an dem Einen haben?

Es würde.

Folglich, wenn letzteres schlechthin Eines sein soll und ersteres das, das nicht das Eine ist, [B] so kann weder das Eine ein Teil von allem dem sein, das nicht das Eine ist, noch sich zu diesem wie ein Ganzes zu Teilen von sich verhalten, noch auch umgekehrt das, das nicht das Eine ist, in einem dieser beiden Verhältnisse zu dem Einen stehen.

Nein.

Nun behaupteten wir aber doch, dass dasjenige, was sich weder wie Teile und Ganzes zu einander verhält, noch auch verschieden voneinander ist, einerlei miteinander sei.

So behaupteten wir.

Müssen wir nun nicht demnach hieraus schließen, dass auch das Eine, da es in keinem dieser Verhältnisse zu allem, das es nicht ist, steht, einerlei mit demselben ist?

Ja, es scheint dies offenbar aus dieser Auseinandersetzung zu folgen.

Sollte [C] dasselbe nun wohl auch nicht sowohl ähnlich als auch unähnlich mit sich selbst, sowie mit allem anderen sein?

Vielleicht.

Wenigstens sofern es sich als verschieden von allem anderen zeigte, dürfte auch wohl alles andere verschieden von ihm sein.

Wie anders?

Und es wird ebenso weit verschieden von allem anderen sein, wie alles andere von ihm und weder mehr noch minder?

Wie sonst?

Wenn aber weder mehr noch minder, so auf gleiche Weise.

Ja.

Insoweit es also ihm zukommt, verschieden von dem anderen, und dem anderen gleichermaßen verschieden von ihm zu sein, insoweit kommt dem Einen einerlei mit allem anderen und allem anderen einerlei mit [D] dem Einen zu.

Wie meinst du das?

So: Mit jedem Namen benennst du doch etwas?

Gewiss.

Wie nun? Kennst du denselben Namen nur einmal, oder kannst du ihn auch öfter aussprechen?
Das letztere.

Wenn du ihn nun nur einmal aussprichst, bezeichnest du dann mit ihm dasjenige, dessen Namen er ist, wenn aber öfter, dann nicht? Oder ist es nicht schlechterdings notwendig, dass, magst du denselben Namen nur einmal oder öfter aussprechen, du damit immer auch dasselbe, wofür es Bezeichnung ist?

Wie anders?

Nun ist doch auch wohl ‚das Verschiedene‘ ein Name für etwas?

Jawohl.

Magst du nun diesen Ausdruck nur einmal oder öfter gebrauchen, [E] immer wirst du ihn damit in Bezug auf nichts anderes gebrauchen und wirst nichts anderes mit ihm bezeichnen als dasjenige, dessen eigentümlicher Name dies ist.

Notwendigerweise.

Wenn wir also behaupten, alles andere sei verschieden vom Einen und das Eine sei verschieden von allem anderen, und so zweimal den Ausdruck ‚verschieden‘ gebrauchen, so bezeichnen wir doch mit ihm beide Male keine andere Sache, sondern eben die, der diese Benennung eigentümlich ist.

Jawohl.

Insoweit also das Eine von allem anderen verschieden ist und alles andere vom Einen, [\[148 St.3 A\]](#) insoweit kommt beiden, dem Einen und allem anderen, vermöge eben jenes ihnen sonach zukommenden Verschiedenseins selbst, nicht ein anderes zu, sondern ganz Einerlei. Dasjenige aber, welchem Einerlei mit etwas anderem zukommt, dürfte diesem anderen ähnlich sein. Nicht wahr?

Ja.

Insoweit es also dem Einen zukommt, verschieden von allem anderen zu sein, insoweit wird überhaupt alles und jedes allem und jedem ähnlich sein, denn jeder Gegenstand ist ja von jedem anderen verschieden.

Das ist klar.

Nun ist aber doch das Ähnliche dem Unähnlichen entgegengesetzt.

Ja.

Also auch das Verschiedene dem Einerlei.

Auch das.

Und auch das hat sich gezeigt, dass das Eine einerlei ist mit allem anderen und verschieden von allem anderen.

Ja freilich.

Einerlei sein mit allem anderen ist aber doch ein gerade entgegengesetzter Zustand wie verschieden sein von allem anderen.

[B] Jawohl.

Insofern nun als das Eine verschieden ist von allem anderen, hat es sich als ähnlich mit diesem gezeigt.

Ja.

Insofern also als es einerlei mit ihm ist, wird es ihm unähnlich sein, infolge dessen, dass jene erstere Beschaffenheit derjenigen, die es ähnlich mit ihm macht, entgegengesetzt ist. Denn diese letztere war ja eben die Verschiedenheit von ihm.

Ja.

Unähnlich machen also wird es die Einerleiheit mit allem anderen, oder sie müsste sonst aufhören, den Gegensatz der Verschiedenheit zu bilden.

So scheint es.

Ähnlich mithin und unähnlich wird das Eine allem anderen sein, und zwar ähnlich, insofern es verschieden von demselben, unähnlich aber, insofern es einerlei mit ihm ist.

[C] Es hat, wie es scheint, in der Tat auch eine solche Bewandtnis mit ihm.

Ja, und auch folgende.

Nun?

Insofern ihm Einerleiheit zukommt, ist es nicht anders geartet, wenn aber nicht anders geartet, so auch nicht unähnlich, und wenn nicht unähnlich, so ähnlich, insofern ihm aber Verschiedenheit zukommt, ist es anders geartet und, insofern anders geartet, unähnlich.

Du hast recht.

Weil also das Eine mit allem anderen zugleich einerlei und von ihm verschieden ist in beidem Betracht und in jeder dieser beiden Beziehungen für sich genommen, ist es allem anderen auch

[D] sowohl ähnlich als unähnlich.

Jawohl.

Und desgleichen wird es sonach auch sich selbst ganz auf dieselbe Weise, da es ja sowohl als verschieden von sich selbst wie auch als einerlei mit sich selbst sich ergab, sowohl in beiderlei Betracht wie in je einer von beiden Beziehungen sich als ähnlich und unähnlich ergeben.

Notwendigerweise.

Und nun ferner: Wie steht es mit der Berührung und Nichtberührung des Einen mit sich selber und mit allem anderen? Gib acht!

Das tue ich.

Es ergab sich uns doch wohl das Eine als in sich selber als Ganzem befindlich.

In der Tat.

Und auch in allem anderen zeigte sich uns das Eine?

Ja.

Insofern es nun in allem anderen ist, dürfte es doch alles andere berühren, inwiefern es aber in sich selbst ist, dürfte es abgehalten sein, alles andere zu berühren, wohl aber sich selbst berühren.

Offenbar.

[E] Sonach berührt also das Eine sowohl sich selbst als auch alles andere.

Allerdings.

Wie nun aber? Muss nicht ein jedes, welches etwas berühren soll, demjenigen zunächst liegen, das es berühren soll, indem es denjenigen Platz einnimmt, der unmittelbar angrenzt an den, an welchem das von ihm Berührte liegt?

Notwendig.

Auch das Eine also, wenn es sich selbst berühren will, muss unmittelbar neben sich selbst liegen, indem es denjenigen Raum einnimmt, der an den stößt, in welchem es sich befindet.

Ja, so verhält es sich.

Nun würde aber das Eine dies doch nur dann tun und sich nur dann dergestalt an zwei Stellen zugleich befinden können, [\[149 St.3 A\]](#) wenn es Zwei wäre, solange es aber das Eine ist, wird es dies nicht zulassen.

Nein, gewiss nicht.

Mit derselben Notwendigkeit also, nach welcher das Eine nicht Zwei sein kann, kann es auch nicht sich selbst berühren.

Richtig.

Es berührt aber auch alles andere nicht.

Warum denn nicht?

Weil, wie schon gesagt, dasjenige, was etwas berühren soll, sich außerhalb des von ihm zu Berührenden befinden, aber zugleich unmittelbar angrenzen muss, und ein Drittes zwischen beiden nicht liegen darf.

Richtig.

Zwei Gegenstände gehören also zum mindesten dazu, wenn eine Berührung stattfinden soll.

So ist es.

Wenn nun aber zu diesen beiden Berührungsgegenständen noch ein Drittes in derselben Reihe hinzutritt, so werden der Berührungsgegenstände drei, der Berührungen aber zwei sein.

[B] Ja.

Und so wird stets, wenn ein neuer Gegenstand hinzutritt, auch eine Berührung hinzutreten, und es bleibt das Ergebnis, dass der Berührungen immer um eine weniger sind als die jedesmalige Anzahl von Berührungsgegenständen. Denn um wieviel die beiden ersten von diesen Gegenständen die Zahl der Berührungen übertrafen, gerade um so viel übertrifft notwendig auch die nachmalige Gesamtzahl von ihnen die Gesamtheit der Berührungen, sofern ja auch in der Folge immer zugleich ein neuer Gegenstand zu jener Anzahl hinzutritt und eine neue Berührung zu den Berührungen.

Richtig.

So groß also die Zahl der Gegenstände auch sein mag, so sind ihre Berührungen immer um eine weniger.

[C] So ist es.

Wenn aber bloß Eines da ist und keine Zweiheit vorhanden, so findet auch keine Berührung statt.

Nein, das ist unmöglich.

Nun ist aber doch nach unserer Behauptung das, was etwas anderes ist als das Eine weder das Eine, noch hat es teil an ihm, wofern es wirklich etwas anderes sein soll.

Freilich.

Und sonach besteht alles andere nicht aus einer Anzahl, weil ihm eben das Eine nicht innewohnt.

Wie anders?

Weder das Eine ist also das andere, noch die Zwei, noch darf es mit dem Namen irgendeiner anderen Zahl bezeichnet werden.

Nein.

Das Eine also allein ist vorhanden, und eine Zweiheit gibt es nicht.

Offenbar nicht.

Folglich gibt es auch keine Berührung, wenn es doch eben keine Zwei gibt.

[D] So ist es.

Und wenn es keine Berührung gibt, so berührt denn auch weder das Eine das andere noch das Andere das Eine.

Nein, das ist unmöglich.

Und so berührt denn nach allem diesem das Eine sowohl das andere als sich selbst und berührt es auch nicht.

So scheint es.

Und ist es nicht auch ebensowohl gleich als auch ungleich sowohl sich selbst wie allem anderen?

Wieso denn das?

Wenn das Eine größer oder kleiner wäre als das Andere oder umgekehrt das Andere größer oder kleiner als das Eine, so wäre doch weder das Eine dadurch, dass es das Eine ist, noch das Andere dadurch, dass es anderes ist als das Eine, ich sage, beide wären nicht, durch eben dieses ihr Wesen, größer oder kleiner im Vergleich zu einander, sondern vielmehr, wenn beide außer diesem ihrem eigentümlichen Wesen auch noch Gleichheit [E] an sich trügen, so wären sie gleich, und wenn das eine von ihnen Größe, das andere aber Kleinheit an sich trüge, sei es nun, dass das Eine diese, das Andere aber jene oder auch umgekehrt das Eine Größe, das Andere aber Kleinheit an sich trüge, so wird diejenige von beiden Wesenheiten, der die Große beigesellt ist, größer und diejenige, der die Kleinheit beigesellt ist, kleiner sein.

Notwendigerweise.

Es sind das also wirklich zwei Eigenschaften, die Größe und die Kleinheit? Denn wären sie es nicht wirklich, so könnten sie auch nicht einander entgegengesetzt sein und dem Seienden zukommen.

Unmöglich.

[\[150 St.3 A\]](#) Wenn nun aber dem Einen Kleinheit zukommt, so muss sie doch entweder dem Ganzen desselben oder einem Teile von ihm zukommen.

Notwendig.

Wie, wenn sie nun dem Ganzen zukäme? Müsste sie da nicht entweder völlig gleichmäßig mit dem Einen sich durch das Ganze desselben erstrecken oder aber dasselbe in sich einschließen? Offenbar.

Wenn nun die Kleinheit sich dem Einen völlig gleich erstreckte, wäre sie da nicht demselben gleich, wenn sie es aber in sich einschliesse und umgäbe, größer als dasselbe?

Es kann nicht anders sein.

Ist es nun wohl möglich, dass die Kleinheit mit irgendetwas gleich ist oder größer als irgendetwas, und dass sie so die Rolle der Größe und der Gleichheit und nicht ihre eigene spielt?

Unmöglich.

In dem ganzen Einen daher kann die Kleinheit nicht enthalten sein, sondern, [B] wenn überhaupt, nur in einem Teile desselben.

Jawohl.

Aber auch wieder nicht einmal in dem Ganzen eines solchen Teiles, denn sonst würde sie wieder dasselbe bewirken wie in Bezug auf das ganze Eine, sie würde wiederum diesem Teile, dem sie jedesmal innewohnt, entweder gleich oder größer als derselbe sein.

Notwendigerweise.

Überhaupt wird sonach in keinem Gegenstande Kleinheit enthalten sein, da sie weder einem Teile noch einem Ganzen zukommen kann, und es gibt nichts, was klein ist, außer der Kleinheit an sich.

So scheint es.

Aber auch Größe kann keinem Gegenstände zukommen, denn dann wäre etwas anderes größer selbst als die Größe an sich, [C] nämlich dasjenige, in welchem die Größe sich befände, und das noch dazu, während doch dabei für dasselbe ein Kleines, das doch Notwendig von ihm überragt werden müsste, wenn es groß sein soll, gar nicht vorhanden ist, denn dies ist unmöglich, da ja Kleinheit in nichts enthalten ist.

Richtig.

Nun ist aber doch die Größe nicht in Bezug auf etwas anderes größer als auf die Kleinheit und die Kleinheit in Bezug auf etwas anderes kleiner als auf die Größe.

Gewiss nicht.

Somit ist denn alles andere weder größer als das Eine noch kleiner, da es ebensowenig Größe wie Kleinheit in sich trägt, [D] und diese letzteren beiden selbst haben jene ihre Beschaffenheit zu

überragen und überragt zu werden nicht in Bezug auf das Eine, sondern in Bezug aufeinander, und das Eine ist weder größer noch kleiner, weder als diese beiden noch als alles andere, da es weder Größe noch Kleinheit hat.

Offenbar.

Wenn nun aber das Eine weder größer noch kleiner ist als alles andere, so kann es notwendig weder das letztere überragen noch von ihm überragt werden.

Notwendigerweise nicht.

Dasjenige aber, was etwas weder überragt noch von ihm überragt wird, muss doch wohl notwendig ganz gleiche Verhältnisse mit ihm haben und, wenn dies der Fall ist, ihm gleich sein?

[E] Wie anders?

Und so dürfte denn auch das Eine sich zu sich selber verhalten, da es weder Größe noch Kleinheit an sich trägt und daher von sich selbst weder überragt wird noch auch sich selbst überragt, so muss es gleiche Verhältnisse mit sich selber haben und folglich sich selber gleich sein.

Jawohl.

Das Eine ist also sich selber und allem anderen gleich.

Offenbar.

Wenn es aber andererseits in sich selbst ist, so muss es auch sich selber von außen umgeben und, indem es so sich selbst umschließt, größer sein als es selbst, indem es aber so auch von sich selber umschlossen wird, auch kleiner, [\[151 St.3 A\]](#) und mithin größer und kleiner zugleich als es selbst.

So ist es.

Ist nicht aber auch dies notwendig, dass es nichts weiter gibt außer dem Einen und allem Anderen?

Wie sollte es nicht?

Alles, was ist, muss aber doch stets auch irgendwo sein?

Ja.

Und wird nun nicht dasjenige, was sich in irgendetwas befindet, sich in demselben befinden wie das Kleinere im Größeren, denn auf eine andere Weise kann sich doch wohl nicht das eine in einem anderen befinden?

Nein.

Wenn es nun aber nichts weiter gibt außer dem Einen und allem Anderen, und sich beide in irgendetwas befinden müssen, ist es da nicht notwendig, dass sie sich in einander befinden, das Andere in dem Einen und das Eine in dem Anderen, oder aber dass sie nirgends sind?

Offenbar.

Soweit nun demgemäß das Eine [B] in dem Anderen ist, wird das Andere größer sein als das Eine, indem es dieses umschließt, und das Eine kleiner als das Andere, indem es von diesem umschlossen wird, insofern aber das Andere im Einen ist, so ist das Eine aus dem gleichen Grunde größer als das Andere und das Andere kleiner als das Eine.

So scheint es.

Das Eine ist also gleich groß und größer und kleiner als es selbst und als das Andere.

Offenbar.

Und wenn es größer, kleiner und gleich groß in dieser Weise ist, so hat es auch gleiche und größere und [C] kleinere Maßeinheiten als es selbst und das Andere, und wenn Maßeinheiten, so auch Teile.

Wie anders?

Und wenn es von gleichen oder kleineren oder größeren Maßen ist, so ist es auch der Anzahl nach weniger oder mehr oder ebenso gleichviel als es selbst und das Andere.

Wieso?

Wenn etwas größer ist als etwas, so hat es auch eine größere Anzahl von Maßeinheiten, und wieviel Maßeinheiten, so viel auch Teile, und wenn es kleiner, sowie wenn es gleich groß ist, so steht die Sache entsprechend.

So ist es.

Wenn also etwas [D] größer, kleiner oder gleich groß ist als es selbst, so hat es auch gleiche, größere oder kleinere Maßeinheiten als es selbst, und wenn Maßeinheiten, so auch Teile.

Wie anders?

Wenn nun aber etwas an Teilen ganz sich selber gleich ist, dann wird auch die Menge seiner Teile dieselbe sein wie die seiner selbst, und wenn es größer an Teilen ist, so dürfte es eine größere, und wenn es kleiner an Teilen ist, eine kleinere Anzahl von Teilen haben als es selbst.

Offenbar.

So wird sich mithin das Eine zu sich selbst, ebenso aber auch zu dem Anderen verhalten: insofern es größer erscheint als dies, muss notwendig auch die Anzahl seiner Teile eine größere sein, insofern es kleiner erscheint, eine kleinere, und insofern es gleich groß erscheint, eine gleiche.

Notwendigerweise.

Also ist denn, wie es scheint, das Eine auch gleichviel und mehr und weniger an Anzahl als es selbst und als das Andere.

So ist es.

Hat nun ferner wohl das Eine auch nicht an der Zeit teil [E] und wird jünger und älter als es selbst und als das Andere, und zugleich weder jünger noch älter als es selbst und als das Andere, vermöge eben dieser Teilnahme an der Zeit?

Wieso?

Nun, das ‚Es ist‘ muss ihm doch wohl zukommen, wenn anders es wirklich das Eine ist.

Ja.

‚Es ist‘, das heißt aber doch nichts anderes als: es nimmt teil am Sein in der gegenwärtigen Zeit, gradeso wie ‚es war‘ [\[152 St.3 A\]](#) sein Teilhaben am Sein in der vergangenen und ‚es wird sein‘ in der zukünftigen Zeit bezeichnet?

So ist es.

Wofern es also ist, hat es auch an der Zeit teil.

Jawohl.

Also auch an der fortschreitenden Zeit?

Ja.

Beständig also wird es älter, wenn es mit der Zeit fortgeht.

Notwendig.

Nun erinnerst du dich aber wohl, dass wir feststellten, alles, was älter wird, werde dies in Vergleich zu etwas, was jünger wird?

Ich erinnere mich.

Wenn daher das Eine älter wird als es selbst, so wird es danach zugleich jünger als es selbst.

Notwendig.

Auf diese Weise wird es also zugleich älter und jünger als es selbst.

Ja.

[B] Ist es nun aber nicht dann älter, wenn es in diesem Werden in der Jetztzeit sich befindet, die zwischen dem ‚War‘ und dem ‚Wirdsein‘ liegt? Denn schwerlich wird es im Fortgange aus dem Vorher in das Nachher das Jetzt überspringen.

Schwerlich.

Hält es nun aber nicht dann ein, älter zu werden, wenn es im Jetzt anlangt, und wird dann nicht mehr älter, sondern ist es schon? Denn wenn es dann nicht damit innehielte, sondern weiter darin vorrückte, [C] so könnte es niemals von dem Jetzt erfasst werden. Verhält sich ja doch das in der Zeit Vorrückende zu beiden, dem Jetzt und dem Nachher, so, dass es eben das Jetzt verlässt und dem Nachher zustrebt und so zwischen beide tritt.

Richtig.

Wenn denn aber sonach alles, was wird, das Jetzt nicht umgehen kann, so hält es auch, sobald es bei diesem angelangt ist, mit dem Werden an und ist nunmehr das, was es vorher war.

Offenbar.

Auch das Eine mithin, sobald es in seinem Älterwerden [D] beim Jetzt anlangt, hält dann mit diesem Werden ein und ist dann älter.

Allerdings.

Und es ist dann älter als dasjenige, als welches es bis dahin älter war, und dies war eben es selbst. Ja.

Alles Ältere aber ist älter als ein Jüngerer?

Das ist es.

Auch jünger ist somit dann das Eine, wenn es in jenem seinem Älterwerden beim Jetzt anlangt.

Notwendigerweise.

Das Jetzt aber kommt doch dem Einen zu während seines ganzen Seins. Denn es ist immer jetzt, solange es ist.

Wie anders?

Beständig also ist und [E] wird das Eine älter und jünger als es selbst.

So scheint es.

Ist oder wird es nun aber längere Zeit hindurch als es selbst oder die gleiche Zeit?

Die gleiche.

Wenn etwas aber die gleiche Zeit hindurch mit etwas wird oder ist, so hat es mit demselben das gleiche Alter.

Wie anders?

Und wenn es das gleiche Alter hat, so ist es weder älter noch jünger.

Richtig.

Das Eine also, da es die gleiche Zeit hindurch wird und ist wie es selbst, ist und wird weder älter noch jünger als es selbst.

So scheint mir's.

Und wie? Wie verhält es sich in dieser Beziehung zu allem anderen?

[\[153 St.3 A\]](#) Das weiß ich nicht zu sagen.

So viel aber weißt du mir doch zu sagen, dass alles andere außer dem Einen, wenn es anders mehrere verschiedene Gegenstände in sich schließt und nicht bloß ein Verschiedenes ist, mehr ist als Eines. Wäre es nun aber nur ein Verschiedenes, so wäre es selber Eines, mithin aber muss es mehrere verschiedene Gegenstände in sich schließen und so mehr als Eines sein und die Vielheit an sich tragen.

Es kann nicht anders sein.

Und wenn es eine Vielheit ist, so hat es an einer größeren Anzahl teil als am Einen.

Sicherlich.

Und wie nun? Werden wir behaupten, dass von der Zahl das Mehr früher werde und da sei oder das Weniger?

Das Weniger.

Das Wenigste also zuerst, dies aber ist das Eine. Nicht wahr?

Ja.

Von allem, was aus einer Anzahl besteht, ist also das Eine [B] zuerst geworden. Aber auch das Andere besteht aus einer Anzahl, sofern es eben eine Mehrzahl anderer Gegenstände ist und nicht bloß ein anderer Gegenstand.

Freilich.

Was zuerst geworden ist, sollte ich denken, ist aber früher und alles andere später geworden, und das später Gewordene jünger als das früher Gewordene. Und so dürfte denn auch alles andere jünger als das Eine und das Eine älter als alles andere sein.

In der Tat.

Wie steht es nun aber hiermit? Kann das Eine wider seine eigene Natur geworden sein, oder ist das unmöglich?

Unmöglich.

Nun zeigt sich aber doch, dass das Eine Teile hat. Hat es aber Teile, so hat es auch Anfang, Ende und Mitte.

[C] Ja.

Wird nun nicht von allem der Anfang zuerst, sowohl vom Einen selbst, als auch von jeglichem anderen, und nach dem Anfang dann alles andere bis zum Ende hin?

Wie anders?

Und dies alles würden wir doch als Teile des Ganzen sowie des Einen bezeichnen und sagen, dass dieses letztere selbst zugleich mit dem Ende Eines und ein Ganzes geworden ist.

Jawohl.

Das Ende aber, sollte ich meinen, wird zuletzt, und wenn nun das Eine seiner Natur nach erst mit diesem zugleich fertig dasteht, so muss, falls es eben nicht wider seine eigene Natur werden kann, es, weil eben erst zugleich mit dem Ende, später als alles andere geworden sein.

Offenbar.

Dann ist aber das Eine [D] jünger als alles andere und alles andere älter als das Eine.

Auch das leuchtet mir ein.

Wie nun aber? Muss nicht der Anfang und jeder beliebige sonstige Teil des Einen oder des Anderen, sofern er doch eben ein Teil desselben ist und nicht mehrere Teile, notwendig Eines sein?

Notwendig.

So aber muss ja das Eine notwendig schon zugleich mit dem werden, was zuerst wird, und ebenso zugleich mit dem Zweiten, und kann auch keines von allem anderen, was da wird und durch dies Werden zu etwas hinzukommt, verlassen, bis denn alles zum Ende gelangt und zum ganzen Einen geworden ist. Es kann, sage ich, dergestalt weder Mitte noch Erstes noch Letztes noch sonst etwas anderes bei deren Werden [E] verlassen.

Richtig.

Folglich hat das Eine mit allem anderen einerlei Alter, und wenn das Eine selber nicht wider seine Natur geworden sein soll, so kann es weder früher noch später als alles andere, sondern muss zugleich mit diesem geworden sein. Und [\[154 St.3 A\]](#) auf Grundlage dieser Betrachtung wird demnach das Eine weder älter noch jünger sein als alles andere, und alles andere weder älter

noch jünger als das Eine. Auf Grund des Vorherigen aber erschien dieser als älter und jünger denn jenes, und jenes ebenso denn dieses.

Ja.

So also steht es in Betreff seines Seins und Gewordenseins. Aber wie stellt es in diesem Betracht wiederum hinsichtlich seines Werdens? Wie steht es hinsichtlich dessen, ob es auch älter und jünger wird als das Andere und das Andere als das Eine und wiederum auch weder älter noch jünger wird? Verhält es sich wie hinsichtlich des Seins in diesem Betracht so auch hinsichtlich des Werdens, oder anders?

Ich weiß es nicht zu sagen.

Aber so viel wenigstens weißt du, dass, wenn etwas älter ist als etwas anderes, es dann [B] nicht noch älter werden kann, sondern stets den gleichen Altersunterschied beibehält, den es gleich zuerst bei seinem Gewordensein an sich trug, und dass ebenso das Jüngere nicht noch jünger werden kann. Denn Gleiches zu Ungleichem hinzugefügt, sei es bei der Zeit, sei es bei irgendetwas anderem, bewirkt stets den Unterschied um dasjenige gleiche Maß, um welches derselbe von vornherein stattfand.

Wie anders?

Kein Gegenstand, der älter oder jünger ist als ein anderer, kann also jemals älter oder jünger werden als dieser, sofern er stets um ein gleiches Maß im Alter von ihm sich unterscheidet, sondern er ist bereits und ist geworden älter oder jünger, nicht aber wird er es erst.

Richtig.

[C] Folglich wird also auch das Eine, da es dies schon ist, niemals weder älter noch jünger als alles andere.

Schlechterdings nicht.

Nun siehe aber zu, ob nicht wieder in folgendem Betracht beide doch älter und jünger werden?

Nun?

Eben insofern das Eine sich als älter denn alles andere und das Andere als älter denn das Eine ergab.

Wieso denn das?

Wenn das Eine älter ist als alles andere, so muss es doch wohl bereits längere Zeit entstanden und geworden sein als dieses?

Ja.

Und nun ziehe wiederum folgendes in Betracht: Wenn wir zu mehr und zu weniger Zeit eine gleiche Zeit hinzusetzen, wird dann das Mehr von dem Weniger noch um einen gleichen Teil verschieden sein oder um einen kleineren?

Um einen kleineren.

Insofern wird also wieder das Eine nicht um so viel, [D] als es zuerst von allem anderen dem Alter nach verschieden war, es auch später sein, sondern es wird, indem es um gleiche Zeit mit demselben an Alter zunimmt, hernach sich stets um ein Geringeres im Alter von ihm unterscheiden als zuvor. Nicht wahr?

Ja.

Was sich aber um ein Geringeres im Alter als früher von etwas unterscheidet, das wird doch jünger als zuvor im Verhältnis zudem, in Beziehung auf welches es früher älter war?

Jawohl.

Wird aber so das Eine jünger, so wird doch wohl auch alles andere dagegen älter im Verhältnis zu dem Einen als früher?

Es wird Jünger.

Das Jüngergewordene wird also älter im Verhältnis zu dem Frühergewordenen und Älterseienden, [E] und zwar ist es niemals älter, sondern wird nur immer älter als dieses. Denn dieses nimmt stets in der Richtung des Jüngeren zu, jenes aber in der des Älteren. [\[155 St.3 A\]](#) Und in derselben Weise wird auch wieder das Ältere jünger als das Jüngere, denn indem beide die entgegengesetzte Richtung einschlagen, so werden sie dadurch auch zum Gegenteil von einander, das Jüngere nämlich, wie gesagt, älter als das Ältere und das Ältere jünger als das Jüngere. Es aber je wirklich geworden zu sein, sind sie nicht imstande, denn wenn sie es geworden wären, so würden sie es nicht mehr, denn dann wären sie es schon, nun aber werden sie eben erst älter und jünger gegeneinander, das Eine wird jünger als alles andere, weil es sich als älterseiend und früher geworden gezeigt hat, alles andere aber älter als das Eine, weil es später geworden ist. Aus demselben Grunde verhält sich aber auch alles andere umgekehrt zum Einen, [B] weil es sich ja ebenso gut auch als älter denn dieses gezeigt hat und als früher geworden.

So ist es offenbar.

Also insofern keins von beiden weder älter noch jünger wird als das andere auf Grund dessen, dass sie sich stets um die gleiche Zahl an Alter voneinander unterscheiden, wird das Eine weder älter noch jünger als alles andere und alles andere weder älter noch jünger als das Eine. Insofern aber das Frühergewordene von dem Späteren und das Spätere von dem Früheren sich stets durch einen anderen Teil unterscheiden muss, insofern müssen das Eine und alles andere beständig immer älter und jünger gegeneinander werden?

Jawohl.

Nach all diesem ist und wird denn das Eine [C] älter und jünger und ist und wird auch wiederum weder älter noch jünger als es selbst und alles andere.

Ja, durchaus so ist es.

Wenn nun aber das Eine an der Zeit teilhat und am Älter- und Jüngergewordenen, muss es da nicht notwendig auch an dem Ehemals teilhaben und dem Nachher und dem Jetzt?

Notwendig.

Es war also das Eine, und ist, und wird sein, und wurde, und wird, und wird werden.

Gewiss.

Und es kann ihm auch etwas zukommen, und angehören, und kam wirklich zu, und kommt zu, und wird ihm zukommen, und gehörte, es gehört und wird ihm gehören.

Jawohl.

Und es gibt auch eine Erkenntnis und Vorstellung und Wahrnehmung von ihm, wenn anders wir ja doch auch jetzt alle diese Tätigkeiten [D] in Bezug auf dasselbe ausüben.

Du hast recht.

Und es kommt ihm daher auch ein Name zu, und es ist eine Aussage über dasselbe möglich, und es kann genannt und besprochen werden, und was nur immer derartiges von allem anderen gilt, das gilt auch vom Einen.

Ja, in jedem Betracht verhält es sich so.

Wir wollen jetzt auch noch das Dritte besprechen: Wenn das Eine so beschaffen ist, wie wir es erörtert haben, muss es da nicht notwendig, ja es sowohl Eines ist als auch Vieles und wiederum weder Eines noch Vieles und dabei an der Zeit teil hat, muss es da nicht, sage ich, notwendig, insofern es wirklich Eines ist, zu irgend einer Zeit am Sein teil haben, insofern es aber dies nicht ist, zu irgend einer Zeit wiederum nicht teil haben?

Notwendig.

Und wird es zu der Zeit, [E*] in welcher es an ihm teil hat, zugleich nicht an ihm teilhaben, oder zu der Zeit, in welcher es nicht an ihm teilhat, zugleich teilhaben können?

Das ist unmöglich.

Zu einer Zeit folglich hat es an ihm teil und zu einer andern nicht. Auf diese Weise allein kann es an einem und demselben teilhaben und nicht teilhaben.

[\[156 St.3 A\]](#) Richtig.

Es gibt also eine solche Zeit, in der es das Sein aufnimmt, und eine solche, in der es dies fahren lässt. Denn wie wäre es sonst imstande, bald dasselbe zu besitzen und bald es nicht zu besitzen, wenn es nicht eben zu einer Zeit dasselbe ergriffe und zur andern es wieder aufgäbe?

Auf keine Weise.

Das Sein annehmen heißt aber doch wohl so viel als entstehen?

Ja.

Das Sein aufgeben aber heißt doch so viel als vergehen?

Jawohl.

Das Eine also, wie es scheint, da es das Sein annimmt und aufgibt, entsteht und vergeht.

Notwendig.

Wenn es nun aber Eines und Vieles wird und entsteht und vergeht, wird da nicht, [B] wenn das Eine entsteht, das Vielessein vergehen, und wenn das Viele entsteht, das Einessein vergehen?

Jawohl.

Indem es aber Eines und Vieles wird, muss es da nicht notwendig gesondert und verbunden werden?

Ganz gewiss.

Und indem es ähnlich und unähnlich wird, sich verähnlichen und verunähnlichen?

Ja.

Und wenn es größer und kleiner und gleich groß wird, dann wachsen, abnehmen und sich ausgleichen?

So ist es.

Wenn es ferner in der Bewegung stillsteht und andererseits aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, so kann dies beides doch wohl auch nicht in einer und derselben Zeit geschehen?

Wie wäre das möglich?

Und dass nun [C] das früher Ruhende sich später bewegt und das früher Bewegte später ruht, dies kann doch einerseits ohne Übergang beidem unmöglich widerfahren.

Unmöglich.

Andererseits gibt es aber auch keine Zeit, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte.

Auf keinen Fall.

Aber doch kann es auch nicht hinübergehen, ohne eben diesen Mittelzustand durchzumachen.

Natürlich nicht.

Wann findet denn also dieser Umschlag und Übergang statt, wenn doch dasjenige, welches ihn erfährt, ihn weder erfahren kann, solange es noch ruht, noch auch, sobald es sich schon bewegt, und auch nicht, indem es in der Zeit ist?

Dies alles ist allerdings unmöglich.

Ist nun vielleicht dies jenes seltsame Etwas, in welchem es sich dann befindet, wenn es den Übergang erleidet?

Nun, [D] welches?

Der Augenblick. Denn das Augenblickliche scheint etwas Derartiges zu bezeichnen, dass von ihm aus etwas in den einen oder anderen von zwei entgegengesetzten Zuständen übergeht. Denn nicht aus der Ruhe geht etwas, während es noch ruht, in die Bewegung über, noch aus der Bewegung, während es sich noch bewegt, in die Ruhe über, sondern der Augenblick, dieses

wunderbare Etwas, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe, keiner Zeit angehörig, und in ihm und aus ihm geht das Bewegte zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung über.

So scheint es.

Auch das Eine also, sofern es doch ebensowohl ruhend als auch bewegt ist, [E] macht einen Übergang nach beiden Seiten hin durch, denn nur so ist es denkbar, dass es beides sein könnte. Macht es ihn aber durch, so macht es ihn auch im Augenblick durch, und dann, wenn es ihn durchmacht, ist es in keiner Zeit und bewegt sich dann weder, noch ruht es.

So ist es.

Verhält es sich nun nicht so auch mit allen anderen Übergängen? Wenn das Eine aus dem Sein in das Vergehen oder aus [\[157 St.3 A\]](#) dem Nichtsein in das Entstehen übergeht, tritt es dann nicht immer zwischen Bewegung und Ruhe und ist dann weder, noch ist nicht, und entsteht dann weder, noch vergeht?

So scheint es wenigstens.

Und ebenso auch, wenn das Eine in die Vielheit oder die Vielheit in das Eine übergeht, ist es weder Eines noch Vieles und sondert sich weder, noch zieht es sich zusammen, und wenn es aus der Ähnlichkeit in die Unähnlichkeit und aus der Unähnlichkeit in die Ähnlichkeit übergeht, dann ist es weder ähnlich noch unähnlich und wird auch beides noch nicht. [B] Und wenn es aus der Kleinheit in die Größe und wenn es in die Gleichheit oder in ihr Gegenteil übergeht, ist es weder klein noch groß noch gleich und wächst oder nimmt ab oder gleicht sich aus.

So ist es.

Alle diese Vorkommnisse erfährt also das Eine, wenn es ist.

Richtig.

Müssen wir nun nicht auch betrachten, welche Vorkommnisse alles andere erfahren müsse, wenn das Eine ist?

Jawohl.

Lasse uns denn also unsere Frage dahin stellen: Wenn das Eine ist, was muss da allem anderen außer dem Einen widerfahren?

Gut.

Wenn es nun eben anderes ist als das Eine, so kann es doch durchaus [C] nicht das Eine sein, denn sonst wäre es ja nicht anderes als das Eine.

Richtig.

Und doch ist auch wieder das Andere nicht durchaus des Einen beraubt, sondern hat einen gewissen Anteil an ihm.

Wieso?

Alles andere ist doch wohl nur als ein solches, welches Teile hat, anderes als das Eine, denn wenn es keine Teile hätte, so wäre es ja vollkommen Eines.

Richtig.

Teile aber hat, wie schon gesagt, nur, was ein Ganzes ist.

Ja, das bemerkten wir allerdings schon.

Jedes Ganze aber ist doch notwendig ein aus Vielen bestehendes Eines, und nur von einem solchen können die Teile Teile sein, denn jeder Teil ist ja doch notwendig nicht ein [D] Teil einer ungeeinten Vielheit, sondern eines solchen Ganzen.

Warum denn?

Wenn etwas ein Teil von einer bloßen Vielheit sein sollte, zu welcher es mit gehört, so müsste es ja sowohl ein Teil von sich selbst, was doch unmöglich ist, als auch von jedem einzelnen Einen von diesen anderen Vielen sein, wenn anders es eben ein solcher von allen diesen Vielen sein soll. Denn wenn es überhaupt nicht Teil eines von ihnen sein soll, so wird es nur noch Teil aller

übrigen sein können, und so eben nicht mehr Teil jedes einen, und wenn es jedes einen Teil nicht ist, dann ist es auch gar keines von diesen Vielen Teil, und wenn dies, so ist es unmöglich, dass es von denen allen etwas, es sei nun ein Teil oder was sonst immer, sei, von deren keinem es dies ist. Offenbar.

Nicht von vielen also oder allen ist der Teil [E] Teil, sondern von einem Begriff, dem Einen, oder einem gewissen Einen, welches wir ein Ganzes nennen, sobald es eben alle jene seine Teile vollständig zu Einem zusammenschließt.

Ganz so verhält es sich.

Wenn demnach das Andere Teile hat, so wird es damit auch der Ganzheit und dem Einessein teilhaftig sein.

Jawohl.

Also ein vollständiges Eines und Ganzes, welches Teile hat, ist notwendig alles andere außer dem Einen.

Notwendig.

Aber auch hinsichtlich jedes einzelnen Teils gilt dasselbe. Jeder einzelne Teil muss notwendig des Einen teilhaftig sein. Denn wenn jeder einzelne ein Teil ist, [\[158 St.3 A\]](#) so bezeichnet dies ‚jeder einzelne‘ doch wohl, dass er für sich Eines ist, gesondert von allen übrigen.

Richtig.

So jedoch, dass es am Einen nur Anteil hat als ein anderes als das Eine, denn sonst wäre es des Einen nicht bloß teilhaftig, sondern würde selber Eines sein, nun aber kann Eines sein unmöglich irgendetwas außer dem Eines selbst.

Unmöglich.

Anteil haben am Einen aber muss notwendig sowohl das Ganze als der Teil. Denn das Ganze wird eben ein Ganzes sein, von dem die Teile Teile sind, der Teil aber immer je einer der Teile des Ganzen, von welchen als seinen Teilen [B] das Ganze eben Ganzes ist.

So ist es.

Und alles, was am Einen nur Anteil hat, wird stets als ein vom Einen Verschiedenes an ihm Anteil haben.

Wie anders?

Was aber vom Einen verschieden ist, das ist doch wohl Viel. Denn wenn alles andere als das Eine, weder Eines, noch mehr als Eines wäre, so wäre es gar Nichts.

In der Tat.

Da nun aber sonach dasjenige, was am Einen im Sinne des Teils, und was am Einen im Sinne des Ganzen Anteil hat, mehr als Eines ist, ist es da nicht sogar notwendig, dass alles dies das Eine in sich Aufnehmende an sich betrachtet unbegrenzt an Vielheit ist?

Warum?

Fassen wir dabei für folgendes ins Auge: Ist es nicht dann, wenn es das Eine [C] in sich aufnimmt, etwas, was nicht Eines und auch noch nicht des Einen teilhaftig ist?

Offenbar.

Also eine Masse von Vielheiten, denen das Eine nicht innewohnt?

Jawohl.

Wie nun? Wenn wir in Gedanken von so etwas auch nur das Allergeringste, was sich überhaupt denken lässt, hinwegnehmen wollten, würde da nicht notwendig auch schon dieses Hinweggenommene, sofern es doch des Einem noch nicht teilhaftig wäre, eine Vielheit sein ohne Einessein?

Notwendig.

Und wird nun nicht, wenn wir so immer die vom Einen verschiedene Natur dieser Gattung an und für sich betrachten, soviel wir jedesmal von ihr übersehen, sich dies stets als eine unbegrenzte [D] Vielheit darstellen?

Schlechterdings.

Andererseits aber, sobald jeder eine Teil wirklicher Teil geworden ist, so haben alle diese Teile ihre Grenze gegen einander und das Ganze gegen die Teile.

Gewiss.

Allem anderen als dem Einen begegnet es also, dass aus der Verbindung des Einen mit ihm selber ein von ihm Verschiedenes in ihm entsteht, das eine gegenseitige Begrenzung in ihm hervorbringt, während seine eigene Natur an sich es unbegrenzt macht.

Das leuchtet ein.

So ist denn alles andere als das Eine sowohl als Ganzes wie auch seinen Teilen nach sowohl unbegrenzt [E] als auch der Grenze teilhaftig.

Jawohl.

Und sind nicht auch alle dazu gehörigen Gegenstände sowohl ähnlich als auch unähnlich ebensoviel untereinander als auch jeder derselben mit sich selbst?

Inwiefern denn?

Insofern dies alles seiner eigenen Natur nach unbegrenzt ist, kommt ihnen doch wohl einerlei Beschaffenheit zu.

Jawohl.

Und sofern es alles der Grenze teilhaftig ist, gleichfalls.

Wie anders?

Insofern es aber sowohl begrenzt als auch unbegrenzt ist, insofern kommen ihnen doch wohl einander entgegengesetzte Beschaffenheiten zu?

[\[159 St.3 A\]](#) Ja.

Und das einander Entgegengesetzte ist doch wohl einander so unähnlich als möglich?

Wie anders?

Insofern diese Gegenstände jede von diesen beiden Beschaffenheiten für sich genommen an sich tragen, ist also jeder derselben sich selber und sind sie alle einander ähnlich, insofern aber beide zusammen, verhalten sie sich in beiderlei Betracht ganz entgegengesetzt und möglichst unähnlich.

So scheint es.

Und so sind sie denn alle untereinander und jeder sich selber sowohl ähnlich als auch unähnlich.

So ist es.

Und es wird nicht mehr schwer sein zu finden, dass alles andere als das Eins sowohl einerlei miteinander als verschieden, sowohl bewegt als auch ruhend ist und überhaupt alle möglichen entgegengesetzten Beschaffenheiten an sich trägt und alles mögliche Entgegengesetzte erfährt, nachdem es sich gezeigt, dass ihm die bisher betrachteten zukommen.

Du hast recht.

Und so wollen wir denn dies nicht weiter [B] verfolgen, weil es ja hinlänglich klar vorliegt, und vielmehr wieder von vorne an untersuchen, wenn das Eine ist, ob es sich dann mit allem anderen bloß in der bisher betrachteten Weise oder ob es sich nicht auch anders verhält.

Ja, so wollen wir es machen.

Stellen wir also von neuem wieder die Frage: Wenn das Eine ist, was muss dann allem anderen außer dem Einen widerfahren?

Wohl, stellen wir wieder diese Frage!

Muss dann nicht das Eine gesondert sein von allem anderen und alles andere vom Einen?

Warum denn?

Weil doch außer beiden kein Drittes mehr da ist, welches ein anderes wäre als das Eine und ein anderes als alles andere. Denn wenn man sagt: das Eine und alles andere, [C] so hat man damit alles ausgesprochen, was überhaupt da sein kann.

Freilich alles.

Und es ist mithin kein von beiden Verschiedenes mehr da, in welchem das Eine und alles andere sich gemeinschaftlich befinden könnten.

Nein.

Und folglich kann niemals das Eine und das Andere sich in einem und demselben befinden.

So scheint es.

Und folglich sind beide ganz gesondert voneinander?

Ja.

Und das wahrhaft so zu nennende Eine kann, wie wir bereits gesehen haben, auch keine Teile haben.

Nein, das kann es nicht.

Es kann das Eine also weder als Ganzes sich in dem Anderen befinden noch als Teile desselben, wenn es doch gesondert ist von allem anderen und keine Teile hat.

Nein, das ist undenkbar.

Auf keine Weise also kann das Andere am Einen Anteil haben, da dieses weder nach einem seiner Teile, noch auch als Ganzes mit ihm in Gemeinschaft steht.

So scheint es.

[D] In keinem Betracht mithin ist das Andere Eines und hat irgend Eines in sich.

Nein, keineswegs.

Dann ist das Andere aber auch nicht Vieles, denn wäre es dies, so gäbe es auch zu ihm gehörige Einzelne, die Teile des Ganzen wären. So aber ist alles andere außer dem Einen weder Eines noch Vieles und weder Ganzes noch Teile, da es eben mit dem Einen in keinem Betracht Gemeinschaft hat.

Richtig.

Also auch nicht Zwei oder Drei ist weder das Ganze, noch ist eine Zwei oder Drei in ihm enthalten, wenn es in jeder Hinsicht des Einen beraubt ist.

So ist es.

Und auch nicht ähnlich und unähnlich ist sonach das Eine weder dem Anderen selbst, [E*] noch auch ist in ihm Ähnlichkeit und Unähnlichkeit enthalten. Denn wenn es selbst ähnlich und unähnlich wäre oder auch nur Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in sich enthielte, so hätte ja alles andere als das Eine zwei entgegengesetzte Begriffe an sich.

Offenbar.

Das aber erschien uns ja als unmöglich, dass etwas einer Zweiheit teilhaftig sein könnte, was nicht einmal einem Einen teilhaftig ist.

Jawohl, als unmöglich.

Weder ähnlich noch unähnlich noch beides ist also das Andere. Denn als ähnliches sowie [\[160 St.3 A\]](#) als unähnliches hätte es an einem von jenen beiden, als beides aber an beiden entgegengesetzten Begriffen teil. Das aber erschien uns als unmöglich.

Richtig.

Und ebenso ist es weder einerlei noch verschieden, weder ruhend noch bewegt, weder entstehend noch vergehend, weder größer noch kleiner noch gleich, noch kommt ihm sonst etwas derartiges zu. Denn wenn das Andere als das Eine es vertragen könnte, dass ihm irgend so

etwas zukäme, so würde es auch am Einen und an der Zweiheit und Dreiheit und am Geraden und Ungeraden teilhaben, an welchem allen seine Teilnahme doch als eine Unmöglichkeit erschien, wenn es eben des Einen ganz und gar beraubt ist.

Sehr richtig.

[B] So ist denn also, wenn Eines ist, das Eine alles und nichts sowohl im Verhältnis zu sich wie auch zu allem anderen, und mit allem anderen steht es denn ebenso.

Vollkommen so verhält es sich.

Gut denn! Wenn nun aber das Eine nicht ist, was dann eintreten muss, das wäre wohl demnächst zu untersuchen?

Freilich.

Was ist das nun wohl für eine Voraussetzung: 'wenn Eines nicht ist'? Unterscheidet sie sich etwa nicht irgendwie von der: 'wenn Nicht-Eines nicht ist'?

Ohne Zweifel tut sie das.

Und unterscheidet sie sich etwa bloß von ihr, oder ist es nicht sogar das gerade Gegenteil, zu sagen 'wenn Eines nicht ist' und 'wenn Nicht-Eins nicht ist'?

Das gerade Gegenteil.

Und ferner, wenn jemand sagte: [C] 'wenn Größe nicht ist' oder 'wenn Kleinheit nicht ist' oder 'wenn irgend sonst etwas nicht ist', würde er damit nicht jedesmal das zu verstehen geben, dass er Nichtseiendes als etwas von allem anderen verschiedenes bezeichne?

Jawohl.

Und also auch in diesem Falle, wenn jemand sagt: 'wenn Eines nicht ist', gibt er uns damit zu verstehen, dass er dies Nichtseiende als etwas von allem anderen Verschiedenes bezeichnen will, und wir wissen, was er meint?

Wir wissen es.

Zuvörderst meint er also etwas Erkennbares und demnächst etwas von allein anderen Verschiedenes, sobald er sagt 'Eines', mag er ihm nun das Sein beilegen oder das Nichtsein, denn auch im letzter Falle wird doch erkannt, dass es ein Etwas ist, was als nichtseiend bezeichnet wird, und dazu ein solches, das verschieden ist von allem [D] anderen. Oder nicht?

Ja, notwendig.

Hiernach müssen wir denn so anheben: Wenn Eines nicht ist, was muss dann eintreten?

Zunächst nun, wie es scheint, muss ihm dann das zukommen, dass es eine Erkenntnis von ihm gibt, denn sonst würde man ja auch nicht verstehen können, was denn gemeint ist, wenn jemand sagt 'Wenn Eines nicht ist'.

Richtig.

Und sodann auch, dass alles andere verschieden von ihm sei, denn sonst würde ja auch nicht etwas ganz Bestimmtes, von allem anderen Verschiedenes mit ihm bezeichnet werden?

Allerdings.

Auch noch die Verschiedenheit aber trägt es dann außer der Erkennbarkeit an sich. Denn man meint doch nicht die Verschiedenheit alles anderen, wenn man das Eine als ein von allem anderen [E] verschiedenes bezeichnet, sondern seine eigene.

Offenbar.

Und auch an dem 'Jenes' und 'Etwas' und 'Dessen' und 'Dem' und 'Derer' und an allem Derartigen hat sonach das nichtseiende Eine teil. Denn es könnte sonst vom Einen gar nicht gesprochen werden noch von dem vom Einen verschiedenen, noch könnte ihm etwas zukommen oder seines Besitzes sein oder von ihm ausgesagt werden, wenn es weder an dem Etwas noch an allem übrigen derartigen teilhätte.

Richtig.

Dass es ist, kann freilich dem Einen nicht zukommen, wenn anders es eben nicht ist, aber dass es an vielem teilhabe, daran hindert sonach nicht nur nichts, [\[161 St.3 A\]](#) sondern es ist dies sogar notwendig, wenn eben jenes Eine und nicht etwas anderes nicht sein soll. Soll freilich nicht jenes Eine das Nichtseiende, sondern von etwas anderem die Rede sein, dann kommt die ganze Sache für uns auch nicht weiter in Frage, soll aber wirklich jenes Eine und nichts anderes als nichtseiend vorausgesetzt werden, so muss es notwendig an dem 'Jenes' und an noch vielem anderen teilhaben.

Ja freilich.

Und auch Unähnlichkeit hat es gegen das Andere, denn das Andere, eben als verschieden vom Einen, dürfte auch verschiedenartig sein.

Ja.

Und das Verschiedenartige ist von anderer Beschaffenheit?

Wie sollte es nicht?

Und was von anderer Beschaffenheit ist, [B] das ist auch unähnlich?

Allerdings.

Und nicht wahr, wenn es dem Einen unähnlich ist, so ist doch offenbar einem Unähnlichen gegenüber das Unähnliche unähnlich?

Offenbar.

Dann aber kommt auch dem Einen diese Unähnlichkeit zu, in Bezug auf die das Andere ihm unähnlich ist.

So scheint es.

Wenn es nun aber so eine Unähnlichkeit mit allem anderen hat, muss es dann nicht notwendig Ähnlichkeit mit sich selbst haben?

Inwiefern?

Nun, wenn das Eine Unähnlichkeit mit dem Einen hätte, wäre ja sonach gar nicht von dem die Rede, was so beschaffen ist wie das Eine, und die Voraussetzung bezöge sich gar nicht auf das Eine, [C] sondern auf etwas anderes als das Eine.

Jawohl.

Das soll sie aber doch nicht.

Nein.

Folglich muss also das Eine Ähnlichkeit mit sich selbst haben.

Richtig.

Und ferner auch nicht gleich ist es allem anderen, denn wenn es ihm gleich wäre, so wäre es einerseits ja schon, und andererseits müsste es eben vermöge der Gleichheit ihm auch ähnlich sein, beides aber ist unmöglich, denn es soll ja eben nicht sein.

Ja, unmöglich.

Da es nun aber allem anderen nicht gleich ist, muss da nicht notwendig auch alles andere ihm nicht gleich sein?

Notwendig.

Was aber nicht gleich ist, das ist ungleich?

Ja.

Und nicht wahr, das Ungleiche ist dem Ungleichen ungleich?

Wie anders?

Auch an der Ungleichheit also hat das Eine teil, in Bezug auf welche alles andere ihm ungleich ist?

So ist es.

Nun aber: Zur Ungleichheit gehört doch auch Größe und [D] Kleinheit?

Jawohl.

Folglich auch Größe und Kleinheit hat dieses Eine?

So scheint es.

Größe aber und Kleinheit stehen doch stets einander fern.

Jawohl.

Und es steht mithin stets etwas zwischen ihnen.

So ist es.

Und kannst du mir nun wohl etwas anderes angeben, was zwischen ihnen stände, als die Gleichheit?

Nein, sondern allein diese.

Was also Größe und Kleinheit hat, dem kommt auch die Gleichheit zu, die zwischen beiden steht.

Offenbar.

Das nichtseiende Eine also, wie es scheint, hat teil an der Gleichheit wie an der Größe und Kleinheit.

So scheint es.

Und sogar [E] am Sein muss es in gewisser Weise teilhaben.

Wieso?

Es muss sich doch so verhalten, wie wir sagen. Denn wenn es sich nicht so verhielte, so würden wir ja nichts Wahres aussagen, indem wir sagen, dass das Eine nicht sei, wenn wir aber Wahres aussagen, so geht ja damit unsere Aussage auf etwas, was wirklich ist. Oder ist es nicht so?

Ja, so ist es.

Da wir nun aber doch behaupten, dass wir Wahres aussagen, so müssen wir notwendig behaupten, dass unsere Aussage auch auf etwas wirklich Seiendes gerichtet ist.

[\[162 St.3 A\]](#) Notwendig.

Es ist also wirklich, wie es scheint, das Eine ein Nichtseiendes. Denn wenn es nicht ein Nichtseiendes sein, sondern von diesem Sein etwas ablassen soll zum Nichtsein, so wird es sofort ein Seiendes werden.

Schlechterdings.

Demnach muss es an das Nichtseins gebunden sein, um wirklich ein Nichtseiendes zu sein, wenn anders es wirklich nicht sein soll, gerade sowie das Seiende an sein Sein gebunden sein muss, um ein Nichtseiendes nicht zu sein, damit es wiederum seinerseits ein vollständiges Sein sei. Denn so dürfte wohl am ersten das Seiende sein und das Nichtseiende nicht sein, wenn einerseits das Seiende teil hat am wirklichen Sein des Seiendseins und am Nichtsein des [B] Nichtseiendseins, falls es anders vollständig und schlechthin sein, und wenn andererseits das Nichtseiende am Nichtsein des Nichtseiendnichtseins und am wirklichen Sein des Nichtseiendseins, falls anders wiederum das Nichtseiende vollständig und schlechthin nicht sein soll.

Ganz richtig.

Da nun aber sonach sowohl das Seiende am Nichtsein als auch das Nichtseiende am Sein teilhat, so muss auch das Eine, eben weil es nicht ist, am Sein teilnehmen, nämlich an dem des Nichtseins.

Notwendigerweise.

Auch ein Sein also zeigt sich am Einen, wenn es nicht ist.

Offenbar.

Gewiss aber doch auch ein Nichtsein, wenn es doch eben [C] nicht ist?

Wie anders?

Ist es nun aber wohl möglich, dass etwas irgendeine Beschaffenheit haben und zugleich nicht haben kann, oder muss es vielmehr, um sie nicht mehr zu haben, erst einen Übergang durchmachen?

Das letztere.

Alles Derartige somit, wo etwas so und wieder nicht so beschaffen ist, weist auf einen Übergang hin.

Wie anders?

Übergang aber ist Bewegung. Oder als was sollen wir ihn sonst bezeichnen?

Als nichts anderes.

Erschien uns nun nicht das Eine als seiend und wieder als nichtseiend?

Ja.

Und mithin erscheint es uns doch wohl auch als so und wieder als nicht so beschaffen?

Gewiss.

Auch als bewegt hat sich uns mithin das [D] nichtseiende Eine gezeigt, sofern als einen Übergang an sich tragend aus dem Sein in das Nichtsein.

So scheint es.

Aber wenn es nun doch nirgends ist, wie es doch sein muss, wenn es wirklich nicht ist, so kann es doch wohl auch nicht von irgendwoher irgendwohin übergehen?

Unmöglich.

Nicht also kann es sich so bewegen, dass es seinen Ort verändert.

Nein.

Ebenso wenig aber auch an demselben Orte sich drehen, da es ja mit einer Einerleiheit des Ortes in keinerlei Berührung steht, denn diese Einerleiheit ist ja etwas Seiendes, das nichtseiende Eine aber kann sich unmöglich irgendwo in etwas Seiendem befinden.

Unmöglich.

Und in einem Orte, in welchem es gar nicht ist, kann das nichtseiende Eine sich auch nicht im Kreise herumdrehen.

Sicherlich nicht.

Ebenso wenig [E] aber verwandelt und verändert sich das Eine sich selbst gegenüber, weder das seiende noch das nichtseiende. Denn es würde ja nicht mehr die Rede sein von dem Einen, wenn es ein anderes würde als es selbst, sondern eben von einem anderen.

Richtig.

Wenn es sich aber weder verwandelt noch in demselben Raume sich herumdreht oder in einen anderen fortschreitet, kann es da überhaupt noch auf irgendeine Art sich bewegen?

Wie sollte es?

Was sich aber nicht bewegt, muss notwendig ruhen, und was ruht, still stehen.

Notwendig.

Das Eine also, wie es scheint, wenn es nicht ist, steht sowohl still als es bewegt sich.

So scheint es.

Und fürwahr, sofern es sich bewegt, muss es auch ganz notwendig sich verändern. Denn insoweit etwas sich bewegt, [\[163 St.3 A\]](#) verhält es sich nicht mehr auf dieselbe Weise, als es sich vorher verhielt, sondern auf andere.

So ist es.

Ist das Eine also bewegt, so verändert es sich auch.

Ja.

Und fürwahr, wenn es sich in keiner Weise bewegt, wird es sich auch in keiner Weise verändern.
Gewiss nicht.

Insofern sich also das nichtseiende Eine bewegt, verändert es sich, insofern es sich aber nicht bewegt, verändert es sich nicht.

Nein.

Das Eine somit, wenn es nicht ist, verändert sich und verändert sich auch nicht.

Offenbar.

Muss aber nicht notwendig das, was sich verändert, ein anderes werden als zuvor und seiner früheren Beschaffenheit nach vergehen, das aber, was sich nicht verändert, weder entstehen noch vergehen?

Notwendig.

[B] Auch das nichtseiende Eine also, indem es sich verändert, entsteht und vergeht, insofern es sich aber nicht verändert, entsteht es weder noch vergeht es. Und so entsteht denn sowohl das nichtseiende Eine und vergeht, als es auch weder entsteht noch vergeht.

So verhält es sich.

Noch einmal nun lasse uns zum Anfang zurückkehren, um zu sehen, ob sich uns dasselbe ergeben wird wie jetzt, oder etwas Verschiedenes!

Ja, so müssen wir es machen.

Wenn also das Eine nicht ist, dann fragen wir, was muss dann in Bezug auf dasselbe eintreten?

Ja.

Wenn wir nun diesen Ausdruck des 'nicht ist' gebrauchen, bezeichnet derselbe da wohl [C] etwas anderes als die Abwesenheit des Seins für das, von welchem wir sagen, dass es nicht ist?

Nein, nichts anderes.

Und ferner, sobald wir sagen, dass etwas nicht ist, meinen wir da, dass es nur in gewisser Hinsicht nicht sei, in anderer aber sei, oder bezeichnet dies so ausgesprochene 'nicht ist' nicht vielmehr einfach, dass es schlechterdings in keiner Weise ist und am Sein dieses Nichtseiende teil hat?

Ja, ganz einfach dies.

Weder sein kann also dann das Eine noch auch irgendwie sonst am Sein teilhaben.

Nein.

Das Entstehen und Vergehen aber, [D] wie wir bereits sahen, ist doch wohl nichts anderes, als das eine das Annehmen und das andere das Aufgeben des Seins?

Nein, nichts anderes.

Was nun aber am Sein in keiner Weise teilhaben kann, kann doch wohl dasselbe auch weder annehmen noch aufgeben.

Wie sollte es?

Auch das Eine also, wofern es in keiner Weise mit dem Sein etwas gemein hat, kann dasselbe weder besitzen noch fahren lassen noch erlangen in irgendwelcher Weise.

Natürlich.

Das nichtseiende Eine vergeht mithin weder noch entsteht es, sofern es eben in keiner Weise Gemeinschaft mit dem Sein hat.

Offenbar nicht.

Auch verändert und verwandelt es sich sonach in keiner Hinsicht, denn täte es dies, [E] so entstünde und verginge es auch.

Richtig.

Wenn es sich aber nicht verändert, so kann es sich notwendigerweise doch auch nicht bewegen?

Notwendigerweise nicht.

Aber ebensogut müssen wir auch behaupten, dass das nicht still steht, was nirgends ist. Denn was still steht, ist notwendig immer in etwas, und zwar in einem und demselben.

Wie sollte es nicht?

Und so müssen wir denn also wiederum sagen, dass das nichtseiende Eine weder je still stehe noch auch sich bewege.

Gewiss.

Und ferner darf überhaupt nichts Seiendes ihm zukommen. Denn wenn es irgendeines Seienden teilhaftig wäre, so hätte es eben damit ja auch schon mit dem Sein Gemeinschaft.

[\[164 St.3 A\]](#) Offenbar.

Weder Größe mithin noch Kleinheit noch Gleichheit kommt ihm zu.

Nein.

Und auch nicht Ähnlichkeit noch Verschiedenheit weder in Beziehung zu sich selbst noch zu anderem.

Offenbar nicht.

Und wie? Kann wohl alles andere in irgendwelcher Beziehung für dasselbe vorhanden sein, wenn doch überhaupt gar nichts ihm zukommen soll?

Unmöglich.

Dann aber ist ihm das Andere auch weder ähnlich noch unähnlich, weder einerlei mit ihm noch verschieden von ihm.

So ist es.

Und weiter: das 'Davon' oder 'Dafür', das 'Etwas', 'Dies' oder 'Dessen' oder 'Eines anderen' oder 'Für ein anderes', [B] das 'Früher', 'Später' oder 'Jetzt', 'Erkenntnis', 'Vorstellung', 'Wahrnehmung', 'Aussage', 'Name' oder irgendetwas anderes von dem Seienden, kann das dem Nichtseienden zukommen?

Unmöglich.

Folglich gibt es auch für das nichtseiende Eine dies alles in keinerlei Hinsicht.

Nein, in keiner Hinsicht, wie es scheint.

Nun haben wir aber auch noch zu untersuchen, wenn das Eine nicht ist, was dann allem anderen begegnen muss.

Ja, so ist es.

Ein anderes muss es zunächst doch wohl sein, denn wenn es überhaupt nicht ein anderes wäre, so könnte gar nicht von dem Anderen die Rede sein.

So ist es.

Wenn aber von dem Anderen [C] die Rede ist, so ist dies Andere auch ein Verschiedenes. Oder brauchst du nicht immer bei derselben Gelegenheit sowohl den Ausdruck 'ein Anderes' als auch 'ein Verschiedenes'?

Ja freilich.

Verschieden aber, behaupteten wir doch, sei etwas von einem von ihm verschiedenen und anders als etwas anderes?

Ja.

Und mithin gibt es denn auch für alles andere, wenn es wirklich anderes sein soll, etwas, als welches es anders ist?

Notwendigerweise.

Was kann dies nun aber sein? Denn anders als das Eine kann doch alles andere nicht sein, wofern jenes überhaupt nicht da ist.

Das ist allerdings unmöglich.

Also gegen einander ist es anders. Denn nur dies bleibt ihm noch übrig, wenn es nicht anders sein soll als nichts.

Richtig.

Und zwar nur Vielheiten können es sein, welche alle gegen einander anders sind, denn vom [D] Einzelnen ist dies unmöglich, wenn doch eben nicht Eines da ist. Jede Masse vielmehr von allem anderen, wie es scheint, bildet eine unendliche Vielheit, und wenn auch einer das, was ihn das Allerkleinste dünkt, nähme, so erscheint es doch plötzlich wie im Traume, anstatt dass es ihn Eins zu sein dünkte, als Vieles und, anstatt ganz klein, sehr groß im Verhältnis zu seinen fort und fort möglichen Zerteilungen.

Ganz richtig.

Alle solche Massen also sind anders gegeneinander, wenn das Eine nicht ist, anderes aber sein soll.

Zuverlässig.

Und werden es nicht viele solche Massen sein, deren jede als eine erscheint, [E*] es aber nicht wirklich ist, wenn doch eben das Eine nicht sein soll?

So steht es fest.

Auch eine Anzahl von ihnen wird es zu geben scheinen, wenn anders jede eben als Eines erscheint, während zugleich ihrer viele sind.

Freilich.

Und einerseits das Gerade und andererseits das Ungerade wird in ihnen enthalten zu sein scheinen, während es doch in Wahrheit nicht in ihnen enthalten sein kann, wenn eben das Eine nicht ist.

Nein, das kann es nicht.

Ja auch ein Kleinstes, wie eben schon gesagt, wird unter ihnen zu sein scheinen, aber eben dies wird wieder als Vieles und Großes erscheinen im Verhältnis zu jedem der Vielen, so klein wie sich diese denken lassen.

[\[165 St.3 A\]](#) Wie anders?

Aber auch als gleich diesen vielen Kleinheiten wird jede jener Massen der Vorstellung erscheinen. Denn sie könnte nicht aus dem Größeren in das Kleinere im Scheine übergehen, ohne dass es das dazwischen liegende durchzumachen schiene, dies aber dürfte der Schein der Gleichheit sein.

Natürlich.

Wird sie nicht ferner auch gegen jede andere Masse begrenzt und im Verhältnis zu sich selbst weder Anfang noch Mitte noch Ende und Grenze besitzend erscheinen?

Wieso das?

Weil immer, wenn jemand etwas von ihnen in Gedanken erfasst, als wäre es eins von diesen drei Dingen, ihm notwendig vor dem Anfange stets noch wieder ein anderer [B] Anfang erscheint, und nach dem Ende noch wieder ein übrig bleibendes Ende, und wiederum in der Mitte ein anderes noch wieder als eine genauere und kleinere Mitte als jene Mitte, weil man eben kein einziges einzeln fassen kann, da überhaupt das Eine nicht ist.

Sehr wahr.

Völlig zermalmt und zerstückelt wird somit, wie ich meine, notwendig alles Seiende, was man mit dem Gedanken erfasst, denn man wird so mit demselben immer eine Masse ohne Einzelnes ergreifen.

Ja freilich.

Und von fern und [C] oberflächlich angesehen wird demnach eine solche als Eines erscheinen müssen, aber nahebei und genauer betrachtet jenes Einzelne als eine unbegrenzte und unendliche Vielheit, sofern es ja eben des Einen beraubt ist, da es ein solches nicht gibt?

Ganz notwendig.

Als unbegrenzt sonach und begrenzt, und als Eines und Vieles muss jegliches andere erscheinen, wenn das Eine nicht ist, wohl aber anderes als das Eine.

Das muss es.

Und wird es nicht auch ähnlich sowohl wie unähnlich zu sein scheinen?

Inwiefern?

Gerade so, wie bei der Bühnenmalerei dem Fernstehenden das Ganze als Eines erscheint, so werden auch hier die Massen von fern betrachtet den Schein geben, als ob ihnen Einerleiheit und mithin Ähnlichkeit zukomme.

Jawohl.

Aber, wenn man näher hinzutritt, sich als Vieles und Verschiedenes und [D] durch den Schein der Verschiedenheit als verschiedenartig und sich selbst unähnlich zeigen.

So ist es.

Also auch sowohl als ähnlich wie als unähnlich muss jede Masse sich selbst und alle einander erscheinen.

Jawohl.

Und auch als einerlei miteinander wie als verschieden voneinander, als sich selbst berührend sowie als getrennt von sich selbst, als bewegt nach allen möglichen Bewegungen sowie als stillstehend schlechthin, sowohl als entstehend wie als vergehend, und wiederum als keines von beidem, und alles dergleichen, was durchzugehen uns nun schon sehr leicht fallen würde, müssten die Massen erscheinen, wenn, ohne dass Eines ist, Vieles sein soll.

Sehr richtig.

Noch einmal lasse uns nun zum Anfange zurückkehren und untersuchen, wenn Eines nicht ist, wohl [E] aber alles andere außer dem Einen, was daraus folgt?

Untersuchen wir es!

Eines wird nun danach doch alles andere nicht sein.

Wie sollte es?

Aber auch nicht Vieles. Denn in dem vielen Seienden muss auch das Eine enthalten sein, denn wenn nichts von ihnen Eines ist, so ist eben alles nichts, so dass dann auch nicht Vieles ist.

Richtig.

Wenn also in allem anderen nicht Eines enthalten ist, so ist dies andere weder Vieles noch auch Eines.

Allerdings.

[\[166 St.3 A\]](#) Und auch nicht einmal erscheinen kann es als Eines noch als Vieles.

Warum denn nicht?

Weil ja an allem Nichtseienden alles andere in keiner Art und Weise Gemeinschaft haben und nichts Nichtseiendes an irgendetwas anderem sich finden kann, denn was nicht ist, hat auch an nichts teil.

Richtig.

Und folglich kann auch keine Vorstellung und kein Schein des Nichtseienden sich bei allem anderen finden, und das Nichtseiende kann mithin nie in irgendeiner Weise unserer Vorstellung an allem anderen erscheinen.

Freilich nicht.

Wenn also Eines nicht ist, so kann sich auch nicht die Vorstellung bilden, [B] dass etwas von allem anderen Eines noch auch Vieles sei, denn Vieles ohne Eines sich vorzustellen ist eine Unmöglichkeit.

Jawohl.

Wenn also Eines nicht ist, so ist weder alles andere, noch erscheint es als Eines, noch als Vieles.

Ja, so sieht es aus.

Und mithin auch weder als ähnlich noch als unähnlich.

Allerdings.

Und weder als einerlei noch als verschieden, weder als sich berührend noch als von sich getrennt, noch als alles andere, was wir vorher als dem Scheine nach ihm zukommend durchgenommen haben, als nichts von diesem allen erscheint weder, noch ist etwas von ihnen alles andere, wenn das Eine nicht ist.

[C] Richtig.

Gesetzt nun also, wir sagten, dies alles zusammenfassend: Wenn Eines nicht ist, so ist überhaupt gar nichts. Würden wir damit nicht die Wahrheit sprechen?

Durchaus.

So wollen wir denn auch einerseits dies so sagen und andererseits unser Ergebnis dahin zusammenfassen, dass, das Eine mag es nun sein oder nicht sein, sowohl es selbst, als alles andere, jedes für sich und alles in Bezug aufeinander, es sich zeigt, dass alles auf alle Weise ist, und nicht ist, und zu sein scheint, und nicht zu sein scheint.

Vollkommen richtig.

PHAIDON.

(De animo)

Nach der Übersetzung von Friedrich D. E. Schleiermacher

*in: Platons Werke. Zweiten Teiles dritter Band, Dritte Auflage, Berlin 1861,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.*

[\[57 St.1 A\]](#) ECHEKRATES: Warst du selbst, o Phaidon, bei dem Sokrates an jenem Tage, als er das Gift trank in dem Gefängnis, oder hast du es von einem andern gehört?

PHAIDON: Selbst war ich da, o Echekrates.

ECHEKRATES: Was also hat denn der Mann gesprochen vor seinem Tode, und wie ist er gestorben? Gern hörte ich das. Denn weder von meinen Landsleuten, den Phliasiern, reist jetzt gern einer nach Athen, noch ist von dorthier seit geraumer Zeit ein Gastfreund angekommen, der uns etwas Genaues darüber berichten konnte, außer nur, dass er das Gift getrunken hat [B] und gestorben ist, von dem übrigen wusste keiner etwas zu sagen.

PHAIDON: Auch von [\[58 St.1 A\]](#) der Klage also habt ihr nichts erfahren, wie es dabei hergegangen ist?

ECHEKRATES: Ja, das hat uns jemand erzählt, und wir haben uns gewundert, dass, da sie schon längst abgeurteilt war, er offenbar erst weit später gestorben ist. Wie war doch das, o Phaidon?

PHAIDON: Durch Zufall fügte es sich so, Echekrates. Es traf sich nämlich, dass gerade an dem Tage vor dem Gericht das Schiff geschmückt worden war, welches die Athener nach Delos senden.

ECHEKRATES: Was hat es damit auf sich?

PHAIDON: Dies ist das Schiff, wie die Athener sagen, worin einst [B] Theseus fuhr, um jene zweimal sieben nach Kreta zu bringen, die er rettete und sich selbst auch. Damals nun hatten sie dem Apollon gelobt, wie man sagt, wenn sie gerettet würden, ihm jedes Jahr einen Aufzug nach Delos zu senden, welchen sie nun seitdem immer und auch jetzt noch jährlich an den Gott senden. Sobald nun dieser Aufzug angefangen hat, ist gesetzlich, während dieser Zeit die Stadt rein zu halten und von Staats wegen niemanden zu töten, bis das Schiff in Delos angekommen ist und auch wieder zurück. Und dies währt bisweilen lange, [C] wenn widrige Winde einfallen. Des Aufzuges Anfang ist aber, wenn der Priester des Apollon das Vorderteil des Schiffes bekränzt, und dies, wie ich sage, war eben den Tag vor dem Gerichtstage geschehen. Daher hatte Sokrates so viel Zeit in dem Gefängnis zwischen dem Urteil und dem Tode.

ECHEKRATES: Wie war es aber bei seinem Tode selbst, o Phaidon? Was wurde gesprochen und vorgenommen? Welche von seinen Vertrauten waren bei dem Manne? Oder ließ die Behörde sie nicht zu ihm, und er starb [D] ohne Beisein von Freunden?

PHAIDON: Keineswegs, sondern es waren deren, und zwar ziemlich viele, zugegen.

ECHEKRATES: Alles dieses bemühe dich doch uns recht genau zu erzählen, wenn es dir nicht etwa an Muße fehlt!

PHAIDON: Nein, ich habe Muße und will versuchen, es euch zu erzählen. Denn des Sokrates zu gedenken, sowohl selbst von ihm redend als auch anderen zuhörend, ist mir immer von allem das Erfreulichste.

ECHEKRATES: Und eben solche, o Phaidon, hast du jetzt zu Hörern. Also versuche nur, alles, so genau du immer kannst, [E] uns vorzutragen!

PHAIDON: Mir meinstest du war ganz wunderbar zumute dabei. Bedauern nämlich kam mir gar nicht ein als wie einem, der bei dem Tode eines vertrauten Freundes zugegen sein soll, denn glücklich erschien mir der Mann, o Echekrates, in seinem Benehmen und seinen Reden, wie standhaft und edel er endete, so dass ich vertraute, er gehe auch zu den Moiren nicht ohne göttlichen Einfluss, sondern auch dort werde er sich wohl befinden, [\[59 St.1 A\]](#) wenn jemals einer sonst. Darum nun kam mich weder Wehmut an, wie man doch denken sollte bei solchem Trauerfall, noch auch waren wir fröhlich wie in unseren philosophischen Gesprächen nach gewohnter Weise, obwohl unsere Unterredungen auch von dieser Art waren, sondern in einem wunderbaren Zustande befand ich mich und in einer ungewohnten Mischung, die aus Lust zugleich und Betrübniß zusammengemischt war, wenn ich bedachte, dass er nun gleich sterben würde. Und alle Anwesenden waren fast in derselben Gemütsstimmung, bisweilen lachend, dann wieder weinend, [B] ganz besonders aber einer unter uns, Apollodoros. Du kennst ja wohl den Mann und seine Weise.

ECHEKRATES: Wie sollte ich nicht?

PHAIDON: Der war nun ganz in dieser Stimmung, aber auch ich war gleichermaßen bewegt und die übrigen.

ECHEKRATES: Welche aber waren denn gerade da, Phaidon?

PHAIDON: Eben dieser Apollodoros war von den Einheimischen zugegen, und Kritobulos mit seinem Vater Kriton, dann noch Hermogenes und Epigenes und Aischines und Antisthenes. Auch Ktesippos aus Paiania war da, und Menexenos und einige andere von den Einheimischen, Platon aber, glaube ich, war krank.

ECHEKRATES: Waren auch noch Fremde zugegen?

PHAIDON: Ja, Simmias aus Theben, [C] und Kebes und Phaidondes, und aus Megara Eukleides und Terpsion.

ECHEKRATES: Wie aber Aristippos und Kleombrotos, waren die da?

PHAIDON: Nein, es hieß, sie wären in Aigina.

ECHEKRATES: War noch sonst jemand gegenwärtig?

PHAIDON: Ich glaube, dies waren sie wohl alle.

ECHEKRATES: Und wie nun weiter? Was für Reden, sagst du, wurden geführt?

PHAIDON: Ich will versuchen, dir alles von Anfang an zu erzählen. Wir pflegten nämlich auch schon die vorigen Tage immer zum Sokrates zu gehen, ich und die andern, [D] und versammelten uns des Morgens im Gerichtshause, wo auch das Urteil gefällt worden war, denn dies ist nahe bei dem Gefängnis. Da warteten wir jedesmal, bis das Gefängnis geöffnet wurde, und unterredeten uns unterdessen. Denn es wurde nicht sehr früh geöffnet, sobald es aber offen war, gingen wir hinein zum Sokrates und brachten den größten Teil des Tages bei ihm zu. Auch damals nun hatten wir uns noch früher versammelt, weil wir tags zuvor, als wir abends aus dem Gefängnis gingen, erfahren hatten, dass das Schiff aus Delos angekommen sei. Wir gaben uns also einander das Wort, [E] auf das früheste an dem gewohnten Ort zusammenzukommen. Das taten wir auch, und der Türsteher, der uns aufzumachen pflegte, kam heraus und sagte, wir sollten warten und nicht eher kommen, bis er uns riefe. „Denn“, sprach er, „die Elf lösen jetzt den Sokrates und kündigen ihm an, dass er heute sterben soll“. Nach einer kleinen Weile kam er denn und hieß uns hineingehen.

Als wir nun hineintraten, [\[60 St.1 A\]](#) fanden wir den Sokrates eben entfesselt, und Xanthippe, du kennst sie doch, sein Söhnchen auf dem Arm haltend, saß neben ihm. Als uns Xanthippe nun sah, wehklagte sie und redete allerlei dergleichen, wie die Frauen pflegen, wie: „O Sokrates, nun reden diese deine Freunde zum letzten male mit dir, und du mit ihnen!“ Da wendete sich

Sokrates zum Kriton und sprach: „O Kriton, lasse doch jemand diese nach Hause bringen!“ Da führten einige von Kritons Leuten sie weg, heulend und sich an die Brust schlagend.

Sokrates aber, auf dem Bette sitzend, zog das Bein an sich und rieb sich den Schenkel mit der Hand, indem er zugleich sagte: Was für ein [B] widersprüchliches Ding, ihr Männer, ist es doch um das, was die Menschen angenehm nennen, wie wunderbar es sich verhält zu dem, was ihm entgegengesetzt zu sein scheint, dem Unangenehmen, dass nämlich beide zu gleicher Zeit zwar nie in dem Menschen sein wollen, doch aber, wenn einer dem einen nachgeht und es erlangt, er meist immer genötigt ist, auch das andere mitzunehmen, als ob sie zwei an einer Spitze zusammengeknüpft wären, und ich denke, wenn Aisopos dies bemerkt hätte, würde er eine Fabel daraus gemacht haben, dass Gott beide, da sie im Kriege begriffen sind, habe aussöhnen wollen und, weil er dies nicht gekonnt, sie an den Enden [C] zusammengeknüpft habe, und deshalb nun, wenn jemand das eine hat, komme ihm das andere nach. So scheint es nun auch mir gegangen zu sein, weil ich von der Fessel in dem Schenkel vorher Schmerz hatte, so kommt mir nun die angenehme Empfindung hintennach.

Darauf nahm Kebes das Wort und sagte: Beim Zeus, Sokrates, das ist gut, dass du mich daran erinnerst. Denn nach deinen Gedichten, die du gemacht hast, indem du die Fabeln des Aisopos in Verse gebracht, und nach dem Vorgesang an den Apollon haben mich auch andere schon gefragt, und noch neulich Euenos, wie es doch zugehe, dass, [D] seitdem du dich hier befindest, du Verse machest, da du es zuvor nie getan hast. Ist dir nun etwas daran gelegen, dass ich dem Euenos zu antworten weiß, wenn er mich wieder fragt, und ich weiß gewiss, das wird er, so sprich, was ich ihm sagen soll!

Sage ihm denn, sprach er, o Kebes, die Wahrheit, dass ich es nicht tue, um etwa gegen ihn und seine Gedichte aufzutreten, denn das, wüsste ich wohl, wäre nicht leicht, sondern um zu versuchen, was wohl ein gewisser Traum meine, und mich vor Schaden zu hüten, wenn [E] etwa dies die Musenkunst wäre, die er mir anbefiehlt. Es war nämlich dieses: es ist mir oft derselbe Traum vorgekommen in dem nun vergangenen Leben, der mir, bald in dieser, bald in jener Gestalt erscheinend, immer dasselbe sagte: „O Sokrates“, sprach er, „mache und treibe Musenkunst!“ Und ich dachte sonst immer, nur zu dem, was ich schon tat, ermuntere er mich [\[61 St.1 A\]](#) und treibe mich noch mehr an, und wie man die Laufenden anzutreiben pflegt, so ermuntere mich auch der Traum zu dem, was ich schon tat, Musik zu machen, weil nämlich die Philosophie die vortrefflichste Musenkunst ist und ich diese doch trieb. Jetzt aber, seit das Urteil gefällt ist und die Feier des Gottes meinen Tod noch verschoben hat, dachte ich doch, ich müsse, falls etwa der Traum mir doch befehle, mit der Musenkunst im üblichen Sinn mich zu beschäftigen, auch dann nicht ungehorsam sein, sondern es tun. Denn es sei doch sicherer, [B] nicht zu gehen, bis ich mich auch so vorgesehen und Gedichte gemacht, um dem Traum zu gehorchen. So habe ich denn zuerst auf den Gott gedichtet, dem das Opfer eben gefeiert wurde, und nächst dem Gott, weil ich bedachte, dass ein Dichter, wenn er ein Dichter sein wolle, Fabeln dichten müsse und nicht vernünftige Reden, und ich selbst nicht erfinderisch bin in Fabeln, so habe ich deshalb von denen, die bei der Hand waren und die ich wusste, den Fabeln des Aisopos, die, welche mir eben aufstießen, in Verse gebracht. [C] Dieses also, o Kebes, sage dem Euenos, und er solle wohl Leben und, wenn er klug wäre, mir nachkommen. Ich gehe aber, wie ihr seht, heute, denn die Athener befehlen es.

Da sagte Simmias: Was lässt du doch da dem Euenos sagen, o Sokrates? Ich habe schon viel mit dem Manne verkehrt, aber soviel ich gemerkt, wird er auch nicht die mindeste Lust haben, dir zu folgen.

Wieso? fragte er, ist Euenos nicht ein Philosoph?

Das dünkt mich doch, sprach Simmias.

Nun, so wird er auch wollen, er und jeder, der ernstlich damit zu tun hat. Nur Gewalt wird er sich doch nicht selbst antun, denn dies, [D] sagen sie, sei nicht recht.

Und als er dies sagte, ließ er seine Beine von dem Bett wieder herunter auf die Erde, und so sitzend sprach er das übrige.

Kebes fragte ihn nun: Wie meinst du das, o Sokrates, dass es nicht recht sei, sich selbst Leides zu tun, dass aber doch der Philosoph dem Sterbenden zu folgen wünsche?

Wie, Kebes? Habt ihr über diese Dinge nichts gehört, du und Simmias, als ihr mit dem Philolaos zusammen wart?

Nichts Genaues wenigstens, Sokrates.

Auch ich kann freilich nur vom Hörensagen davon reden, was ich [E] aber gehört, bin ich gar nicht abgeneigt, euch zu sagen. Auch ziemt es sich ja wohl am besten, dass der, welcher im Begriff ist, dorthin zu wandern, nachsinne und sich Bilder mache über die Wanderung dorthin, wie man sie sich wohl zu denken habe. Was könnte einer auch wohl besseres tun in der Zeit bis zum Untergang der Sonne?

Weshalb also sagen sie, es sei nicht recht, sich selbst zu töten, o Sokrates? Denn ich habe dies auch schon, wonach du eben fragtest, vom Philolaos gehört, als er sich bei uns aufhielt, und auch schon von andern, dass man dies nicht tun dürfe. Genaues aber habe ich von keinem jemals etwas darüber gehört.

[\[62 St.1 A\]](#) So musst du dich noch weiter bemühen, sagte er, du kannst es ja wohl noch hören. Vielleicht aber kommt es dir auch wunderlich vor, dass dies allein unter allen Umständen schlechthin gelten soll, und auf keine Weise, wie doch sonst überall, nur bisweilen und nur für einige Menschen, nämlich es sei besser zu sterben als zu leben. Und denen nun besser wäre zu sterben, wird dir wunderlich vorkommen, dass es diesen Menschen nicht erlaubt sein solle, sich selbst wohlzutun, sondern dass sie einen andern Wohltäter erwarten sollen.

Da sagte Kebes etwas lächelnd und in seiner Mundart: Das mag Gott wissen.

Es kann [B] freilich so scheinen, unvernünftig zu sein, sprach Sokrates, aber es hat doch auch wieder einigen Grund. Denn was darüber in geheimen Lehren gesagt wird, dass wir Menschen wie in einer Feste sind und man sich aus dieser nicht selbst losmachen und davongehen dürfe, das erscheint mir doch als eine gewichtige Rede und gar nicht leicht zu durchschauen. Wie denn auch dieses, o Kebes, mir ganz richtig gesprochen scheint, dass die Götter unsere Hüter und wir Menschen eine von den Herden der Götter sind. Oder dünkt es dich nicht so?

Allerdings wohl, [C] sagte Kebes.

Also auch du würdest gewiss, wenn ein Stück aus deiner Herde sich selbst tötete, ohne dass du angedeutet hättest, dass du wolltest, es solle sterben, diesem zürnen und, wenn du noch eine Strafe wüsstest, es bestrafen?

Ganz gewiss, sagte er.

Auf diese Weise nun wäre es also wohl nicht unvernünftig, dass man nicht eher sich selbst töten dürfe, bis der Gott irgendeine Notwendigkeit dazu verfügt hat, wie die jetzt uns gewordene?

Dieses freilich, sagte Kebes, scheint ganz billig. Was du jedoch vorher sagtest, dass jeder Philosoph gern werde sterben wollen, dieses, o Sokrates, kommt dann ungereimt heraus, wenn doch, [D] was wir eben sagten, sich richtig so verhält, dass Gott es ist, der uns hütet, und dass wir zu seiner Herde gehören. Denn dass nicht die Vernünftigsten gerade am unwilligsten aus dieser Pflege sich entfernen sollten, wo diejenigen für sie sorgen, welche die besten Versorger sind für alles, was ist, die Götter, das ist gar nicht zu denken. Denn sie können ja nicht glauben, dass sie sich selbst besser hüten werden, wenn sie frei geworden sind, sondern nur ein unvernünftiger Mensch könnte das vielleicht glauben, dass es gut wäre, von [E] seinem Herrn zu fliehen, und könnte nicht bedenken, dass man ja von dem Guten nicht fliehen muss, sondern sich so viel als möglich daran halten, und dass er also unvernünftigerweise fliehen würde, der Vernünftige aber würde immer streben, bei dem zu sein, der besser wäre als er. Und so käme ja wohl, o Sokrates, das Gegenteil von dem heraus, was eben gesagt ward, den Vernünftigen nämlich ziemte es, ungn zu sterben, und nur den Unvernünftigen gern.

Als dies Sokrates angehört hatte, schien er mir [\[63 St.1 A\]](#) seine Freude zu haben an des Kebes Eifer in der Sache, und indem er uns ansah, sagte er: Immer spürt doch Kebes irgend Gründe aus und will sich gar nicht leicht überreden lassen von dem, was einer behauptet.

Darauf sagte Simmias: aber jetzt, o Sokrates, scheint auch mir etwas an dem zu sein, was Kebes vorbringt. Denn weshalb doch sollten wohl wahrhaft weise Männer von besseren Herren, als sie selbst sind, fliehen und sich gern von ihnen losmachen. Und zwar scheint mir Kebes mit seiner Rede auf dich zu zielen, dass du es so leicht erträgst, uns zu verlassen und auch jene guten Herrscher, wie du selbst gestehst, die Götter.

[B] Ihr habt recht, sprach er. Ich denke nämlich, ihr meint, ich solle mich hierüber verteidigen wie vor Gericht.

Allerdings, sagte Simmias.

Wohlan denn, sprach er, lasst mich versuchen, ob ich mich mit besserem Erfolg vor euch verteidigen kann als vor den Richtern. Nämlich, sprach er, o Simmias und Kebes, wenn ich nicht glaubte, zuerst zu andern Göttern zu kommen, die auch weise und gut sind, und dann auch zu verstorbenen Menschen, welche besser sind als die hiesigen, so täte ich vielleicht unrecht, [C] nicht unwillig zu sein über den Tod. Nun aber wisset nur, dass ich zu guten Männern zu kommen hoffe, und wenn ich auch das nicht so ganz sicher behaupten wollte, dass ich zu Göttern komme, die ganz treffliche Herren sind, wisset nur, wenn irgendetwas von dieser Art, will ich dieses gewiss behaupten. So dass ich eben deshalb nicht so unwillig bin, sondern der frohen Hoffnung, dass es etwas gibt für die Verstorbenen und, wie man ja schon immer gesagt hat, etwas weit Besseres für die Guten als für die Schlechten.

Wie nun, o Sokrates? sagte Simmias, gedenkst du diese Meinung für dich zu behalten [D] und so von uns zu gehen, oder möchtest du uns auch davon mitteilen? Mich wenigstens dünkt, dies müsse ein gemeinsames Gut sein auch für uns, und zugleich wird ja eben das deine Verteidigung sein, wenn du uns von dem, was du sagst, überzeugst.

So will ich es denn versuchen, sprach er. Zuvor aber lasst uns doch von unserm Kriton hören, was es doch ist, was er mir schon lange sagen will?

Was sonst, o Sokrates, sprach Kriton, als dass der, welcher dir das Gift bereiten soll, mir schon lange zuredet, man müsse dir andeuten, doch ja so wenig als möglich zu sprechen. Denn er sagt, durch das Reden erhitze man sich, und das vertrage sich nicht mit dem Trank, wenn aber doch, so hätten die bisweilen zwei-, auch dreimal trinken müssen, [E] die dergleichen getan.

Darauf sagte Sokrates: Ach, höre nicht auf ihn! Mag er nur seinerseits sich um sein Geschäft kümmern, mir auch zweimal zu geben, und wenn es nötig wäre, auch dreimal.

Das wusste ich wohl fast vorher, sagte Kriton, aber er ließ mir schon lange keine Ruhe.

Lasse ihn, sprach er.

Euch Richtern aber will ich nun Rede darüber stehen, dass ich mit Grund der Meinung bin, ein Mann, welcher wahrhaft philosophisch sein Leben vollbracht, müsste getrost sein, [\[64 St.1 A\]](#) wenn er im Begriff ist zu sterben, und der frohen Hoffnung, dass er dort Gutes in vollem Maß erlangen werde, wann er gestorben ist. Wie das nun so sein möge, o Simmias und Kebes, das will ich versuchen, euch deutlich zu machen. Nämlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne dass es freilich die andern merken, nach gar nichts anderem streben, als nur zu sterben und tot zu sein. Ist nun dieses wahr, so wäre es ja wohl wunderlich, wenn sie ihr ganzes Leben hindurch zwar sich um nichts anderes bemühten als um dieses, wenn es nun aber selbst käme, hernach wollten [B] unwillig sein über das, wonach sie lange gestrebt und sich bemüht haben.

Da lachte Simmias und sagte: Beim Zeus, Sokrates, wiewohl ich jetzt eben nicht im mindesten lachlustig bin, hast du mich doch lachen gemacht. Ich denke nämlich, wenn die Leute so dies hörten, würden sie glauben, dies sei ganz vortrefflich gesagt gegen die Philosophen, und würden zumal bei uns gewiss gewaltig beistimmen, es sei so, die Philosophen sehnten sich wirklich zu sterben, und sie ihrerseits wüssten auch, dass sie wohl verdienten, dies zu erlangen.

Da würden sie auch ganz wahr sprechen, o Simmias, das eine ausgenommen, dass sie das recht gut wüssten. Denn weder wissen sie, inwiefern die wahrhaften [C] Philosophen den Tod

wünschen, noch wie sie ihn verdienen und was für einen Tod. Lasst uns nun, sprach er, jenen den Abschied geben, zu uns selbst aber sagen, ob wir wohl glauben, dass der Tod etwas sei? Allerdings, fiel Simmias ein.

Und wohl etwas anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe? Und dass das heiße „tot sein“, wenn abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist und auch die Seele abgesondert von dem Leibe für sich allein ist? Oder sollte wohl der Tod etwas anderes sein als dieses?

Nein, sondern eben dieses.

So bedenke denn, [D] Guter, ob auch dich dasselbe gedünkt wie mich, denn hieraus, glaube ich, werden wir das besser erkennen, wonach wir fragen. Scheint dir, dass es sich für einen philosophischen Mann gehöre, sich Mühe zu geben um die sogenannten Lüste, wie um die am Essen und Trinken?

Nichts weniger wohl, o Sokrates, sprach Simmias.

Oder um die aus dem Geschlechtstriebe?

Keineswegs.

Und die übrige Besorgung des Leibes, glaubst du, dass ein solcher sie groß achte? Wie schöne Kleider und Schuhe und andere Arten von Schmuck des Leibes zu haben, glaubst du, dass er es achte oder verachte, mehr als höchst nötig ist, [E] sich hierum zu kümmern?

Verachten, dünkt mich wenigstens, wird es der wahrhafte Philosoph.

Dünkt dich also nicht überhaupt eines solchen ganze Beschäftigung nicht um den Leib zu sein, sondern so viel nur möglich von ihm abgekehrt und der Seele zugewendet?

Das dünkt mich.

Also hierin zuerst zeigt sich der Philosoph als ablösend seine [\[65 St.1 A\]](#) Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe vor den übrigen Menschen allen?

Offenbar.

Und die meisten Menschen meinen doch, o Simmias, wem dergleichen nicht süß ist, und wer daran keinen Teil hat, dem lohne es nicht, zu leben, sondern ganz nahe sei der am Totsein, der sich um die angenehmen Empfindungen nicht bekümmere, welche durch den Leib kommen.

Du sprichst vollkommen recht.

Wie aber nun mit dem Erwerb der richtigen Einsicht selbst, ist dabei der Leib im Wege oder nicht, wenn ihn jemand beim Streben danach zum Gefährten mitnimmt? Ich meine so: Gewähren wohl Gesicht und Gehör [B] den Menschen einige Wahrheit? Oder singen uns selbst die Dichter das immer vor, dass wir nichts genau hören noch sehen? Und doch, wenn unter den Wahrnehmungen, die dem Leibe angehören, diese nicht genau sind und sicher, dann die andern wohl gar nicht, denn alle sind ja wohl schlechter als diese, oder dünken sie dich das nicht?

Freilich, sagte er.

Wann also wird die Seele der Wahrheit habhaft? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen.

Richtig.

Wird also nicht in dem Denken, [C] wenn irgendwo, ihr etwas von dem Seienden offenbar?

Ja.

Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern wenn sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehen lässt und, soviel irgend möglich, ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht.

So ist es.

Also auch dabei verachtet des Philosophen Seele am meisten den Leib, flieht von ihm und sucht für sich allein zu sein?

So scheint es.

Wie nun hiermit, o Simmias? Sagen wir, dass [D] das Gerechte etwas sei oder nichts?

Wir behaupten es ja freilich, beim Zeus.

Und nicht auch das Schöne und Gute?

Wie sollte es nicht?

Hast du nun wohl schon jemals hiervon das mindeste mit Augen gesehen?

Keineswegs, sprach er.

Oder mit sonst einer Wahrnehmung, die mittels des Leibes erfolgt, es getroffen? Ich meine aber alles dieses, Größe, Gesundheit, Stärke und mit einem Worte von allem insgesamt das Wesen, was jegliches wirklich ist, wird etwa vermittelt des Leibes hiervon das eigentlich Wahre geschaut, oder verhält es sich so: [E] wer von uns am meisten und genauesten es darauf anlegt, jegliches selbst unmittelbar zu denken, was er untersucht, der kommt auch am nächsten daran, jegliches zu erkennen?

Allerdings.

Und der kann doch jenes am reinsten ausrichten, der am meisten mit dem Gedanken allein zu jedem geht, ohne weder das Gesicht mit anzuwenden beim Denken noch irgend einen anderen Sinn mit zuzuziehen bei seinem Nachdenken, [\[66 St.1 A\]](#) sondern sich des reinen Gedankens allein bedienend, auch jegliches rein für sich zu fassen trachtet, soviel als möglich geschieden von Augen und Ohren und, um es kurz zu sagen, von dem ganzen Leibe, der nur verwirrt und die Seele nicht Wahrheit und Einsicht erlangen lässt, wenn er mit dabei ist. Ist es nicht ein solcher, o Simmias, der, wenn irgendeiner, das Wahre treffen wird?

Über die Maßen hast du recht, o Sokrates, sprach Simmias.

Ist es nun nicht natürlich, dass durch dieses alles eine [B] solche Meinung bei den wahrhaft Philosophierenden aufkommt, so dass sie auch dergleichen unter sich reden. Es wird uns ja wohl gleichsam ein Fußsteig herausführen mit der Vernunft in der Untersuchung, weil, solange wir noch den Leib haben und unsere Seele mit diesem Übel im Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wonach uns verlangt, und dieses, sagen wir doch, sei das Wahre. Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, dann auch, wenn uns Krankheiten zustoßen, verhindern uns diese, das Wahre zu erjagen, [C] und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns, so dass recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen, auch nur irgendetwas richtig einzusehen. Denn auch Kriege und Unruhen und Schlachten erregt uns nichts anderes als der Leib und seine Begierden, denn über den Besitz von Geld und Gut entstehen alle Kriege, und dieses müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege dienstbar sind, und daher fehlt es uns an Muße, der Weisheit [D] nach zu trachten um aller dieser Dinge willen wegen alles dessen. Und endlich noch, wenn er uns auch einmal Muße lässt und wir uns anschicken, etwas zu untersuchen, so fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, dass wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich klar, dass, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen. [E] Und dann erst offenbar werden wir haben, was wir begehren und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit, wenn wir tot sein werden, wie die Rede uns andeutet, solange wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgendetwas rein zu erkennen, so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Verständnis gelangen oder nach dem Tode. Denn alsdann wird die Seele für sich allein sein, abgesondert vom Leibe, [\[67 St.1 A\]](#) vorher aber nicht. Und solange wir leben, werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir so viel wie möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen, noch gemein haben, was nicht höchst nötig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm rein halten, bis der Gott selbst uns befreit. Und so rein, der Torheit des Leibes entledigt, werden wir wahrscheinlich mit eben solchen zusammen sein und durch uns selbst alles Ungetrübte erkennen, und dies [B] ist eben wohl das Wahre. Dem

Nichtreinen aber mag Reines zu berühren wohl nicht vergönnt sein. Dergleichen meine ich, o Simmias, werden notwendig alle wahrhaft Wissbegierigen denken und untereinander reden. Oder dünkt dich nicht so?

Auf alle Weise, o Sokrates.

Wenn nun, sprach Sokrates, dieses wahr ist, o Freund, so ist ja große Hoffnung, dass, wenn ich dort angekommen bin, wohin ich jetzt gehe, ich dort, wenn irgendwo, zur Genüge dasjenige erlangen werde, worauf alle unsere Bemühungen in dem vergangenen Leben gezielt haben, so dass die mir jetzt aufgetragene Wanderung mit guter Hoffnung [C] anzutreten ist auch für jeden andern, der annehmen kann, dafür gesorgt zu haben, dass seine Seele rein ist.

Allerdings, sprach Simmias.

Und wird nicht das eben die Reinigung sein, was schon immer in unserer Rede vorgekommen ist, dass man die Seele möglichst vom Leibe absondere und sie gewöhne, sich von allen Seiten her aus dem Leibe für sich zu sammeln und zusammenzuziehen und so viel als möglich, sowohl gegenwärtig, als hernach, für sich allein zu bestehen, befreit, wie von Banden, von dem Leibe?

Allerdings, sagte er.

Heißt aber dies nicht Tod, Erlösung und Absonderung [D] der Seele von dem Leibe?

Allerdings, sagte jener.

Und sie zu lösen streben immer am meisten, sagte er, nur allein die wahrhaft Philosophierenden, und eben dies also ist die Aufgabe der Philosophen: Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe oder nicht?

Offenbar.

Also wäre es ja, wie ich anfänglich sagte, lächerlich, wenn jemand, der sich in seinem ganzen Leben darauf eingerichtet hätte, so nahe als möglich an dem Gestorbensein zu leben, hernach, wenn eben dieses kommt, sich ungebärdig stellen wollte? Wäre das nicht lächerlich?

Wie sollte es nicht?

In der Tat also, o Simmias, trachten die richtig Philosophierenden danach, zu sterben, [E] und der Tod ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar. Erwäge es nur so: Wenn sie auf alle Weise mit dem Leibe entzweit sind und begehren, die Seele für sich allein zu haben, geschieht dieses aber, dann sich fürchten und unwillig sein wollten, wäre das nicht die größte Torheit, wenn sie dann nicht mit Freuden dahin gehen wollten, wo sie Hoffnung haben, dasjenige zu erlangen, [\[68 St.1 A\]](#) was sie im Leben liebten, sie liebten aber die Weisheit, und des Zusammenseins mit demjenigen entledigt zu werden, was ihnen zuwider war? Oder sollten nur viele, denen menschliche Geliebte und Weiber und Kinder gestorben sind, freiwillig haben zum Hades gehen wollen, von dieser Hoffnung getrieben, dass sie dort die wiedersehn würden, nach denen sie sich sehnten, und mit ihnen umgehen würden, wer aber die Weisheit wahrhaft liebt und eben diese Hoffnung kräftig gefasst hat, dass er sie nirgend anders nach Wunsch erreichen werde als dort, den sollte es verdrießen, zu sterben, und er sollte nicht freudig dorthin gehen? Das muss man ja wohl glauben, Freund, wenn er nur [B] wahrhaft ein Weisheitsliebender ist. Denn gar stark wird ein solcher dieses glauben, dass er nirgend anders die Wahrheit rein antreffen werde als nur dort. Wenn sich aber dies so verhält, wie ich eben sagte, wäre es nicht große Unvernunft, wenn ein solcher den Tod fürchtete?

Gar große, beim Zeus, sagte jener.

Also, sagte er, ist dir auch das wohl ein hinlänglicher Beweis von einem Manne, wenn du ihn unwillig siehst, indem er sterben soll, dass er nicht die Weisheit liebte, sondern den Leib irgendwie, [C] denn wer den liebt, der ist auch geldsüchtig und ehrsüchtig, entweder eines von beiden oder beides.

Vollkommen verhält es sich so, wie du sagst.

Wird nun nicht auch, o Simmias, sagte er, was man Tapferkeit nennt, den so Gesinnten vorzüglich zukommen?

Ganz gewiss wohl, antwortete er.

Nicht auch die Besonnenheit, was auch alle Leute Besonnenheit nennen, sich von Begierden nicht fortreißen lassen, sondern sich gleichgültig gegen sie verhalten und sittsam, kommt nicht auch sie denen allein zu, welche den Leib am meisten geringschätzen und in der Liebe zur Weisheit leben?

Notwendig, sagte er.

Denn, [D] fügte jener hinzu, wenn du nur die Tapferkeit und Besonnenheit der andern recht betrachten willst, so wird sie dir ganz wunderlich vorkommen.

Wie das, o Sokrates?

Du weißt doch, sagte er, dass den Tod die andern alle unter die großen Übel rechnen?

Allerdings.

Ist es also nicht aus Furcht vor noch größeren Übeln, dass die Tapferen unter ihnen den Tod erdulden, wenn sie ihn erdulden?

So ist es.

Also weil sie sich fürchten, und aus Furcht sind alle tapfer, bis auf die, welche die Weisheit lieben. Wiewohl das doch ungereimt ist, dass einer aus Furcht und Feigheit tapfer sein soll.

Freilich wohl.

Und wie [E] die Sittsamen unter ihnen? Hat es mit denen nicht dieselbe Bewandnis? Aus irgendeiner Zügellosigkeit sind sie besonnen, wiewohl wir freilich sagen, dies sei unmöglich, aber doch geht es ihnen wirklich ganz ähnlich bei dieser einfältigen Besonnenheit. Denn aus Besorgnis, einiger Lust beraubt zu werden, und weil sie diese begehren, enthalten sie sich der einen, weil von anderen beherrscht, und wiewohl man das Zügellosigkeit nennt, von Lüsten [\[69 St.1 A\]](#) beherrscht werden, begegnet ihnen doch, dass sie, von Lüsten beherrscht, andere Lüste beherrschen, und dies ist doch dem ganz ähnlich, was eben gesagt wurde, auf gewisse Weise aus Zügellosigkeit besonnen geworden zu sein.

Das leuchtet ein.

O bester Simmias, dass uns also nur nicht dies gar nicht der rechte Tausch ist, um Tugend zu erhalten, Lust gegen Lust und Unlust gegen Unlust und Furcht gegen Furcht austauschen und Größeres gegen Kleineres, wie Münze, sondern jenes die einzige rechte Münze, gegen die man alles dieses vertauschen muss, die Vernünftigkeit, und nur alles, [B] was mit dieser und für diese verkauft ist und eingekauft, in Wahrheit allein Tapferkeit ist und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und überhaupt wahre Tugend nun mit Vernünftigkeit ist, mag nun Lust und Furcht und alles übrige der Art dabei sein oder nicht dabei sein. Werden aber diese, abgesondert von der Vernünftigkeit, gegen einander umgetauscht, eine solche Tugend dann immer nur ein Schattenbild ist und in der Tat knechtisch, die nichts Gesundes und Wahres an sich hat, das Wahre aber gerade Reinigung von dergleichen allem ist, und Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit und die [C] Vernünftigkeit selbst Reinigungen sind. Und so mögen auch diejenigen, welche uns die Mysterien angeordnet haben, gar nicht schlechte Leute sein, sondern schon seit langer Zeit uns andeuten, wenn einer ungeweiht und ungeheilt im Jenseits anlangt, dass der in den Schlamm zu liegen kommt, der Gereinigte aber und Geweihte, wenn er dort angelangt ist, bei den Göttern wohnt. Denn, sagen die, welche mit den Weihen zu tun haben, Thyrsoträger sind viele, doch echte Begeisterte wenig. Diese aber sind, nach meiner [D] Meinung, keine anderen, als die sich auf rechte Weise der Weisheit beflissen haben, deren einer zu werden auch ich nach Vermögen im Leben nicht versäumt, sondern mich auf alle Weise bemüht habe. Ob ich mich aber auf die rechte Weise bemüht und etwas vor mich gebracht habe, das werden wir, dort angekommen, sicher erfahren, wenn Gott will, binnen kurzem, wie mich dünkt. Dieses nun, sprach er, o Simmias und Kebes, ist meine Verteidigung darüber, dass euch und die hiesigen Gebieter zu verlassen mir mit Recht nicht schwer fällt noch mich verdrießt, [E] weil ich dafür halte, auch dort nicht minder vortreffliche Gebieter und Freunde anzutreffen als hier. Den

meisten aber ist dies unglaublich. Bin ich also für euch überzeugender gewesen in meiner Verteidigung als für die athenischen Richter, so ist es gut.

Als Sokrates dieses geredet, fiel Kebes ein und sprach: O Sokrates, das andere dünkt mich alles gar schön gesagt, nur das von wegen der Seele [\[70 St.1 A\]](#) findet großen Unglauben bei den Menschen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe getrennt ist, nirgend mehr ist, sondern an jenem Tage umkommt und untergeht, an welchem der Mensch stirbt, und sobald sie von dem Leibe sich trennt und ausfährt wie ein Hauch oder Rauch, auch zerstoßen ist und verfliegen, und nirgend nichts mehr ist. Denn wäre sie noch, irgendwo für sich bestehend und zusammengehalten, wenn erlöst von diesen Übeln, die du eben beschrieben hast, so wäre ja große und schöne Hoffnung, o Sokrates, dass alles wahr sei, was du sagst. Aber [B] dies bedarf vielleicht nicht geringer Überredungsgründe und Vertrauen, dass die Seele noch ist nach dem Tode des Menschen und noch irgend Kraft und Einsicht hat.

Du sprichst ganz wahr, sagte Sokrates, o Kebes, aber was sollen wir machen? Sollen wir eben das miteinander durchsprechen, ob es wahrscheinlich ist, dass es sich so verhalte, oder ob nicht?

Ich mindestens, sagte Kebes, möchte gern hören, was für eine Meinung du hierüber hast.

Wenigstens glaube ich nicht, sprach Sokrates, dass irgend einer, der es hört, und wäre es auch ein Komödienschreiber, sagen dürfte, dass ich leeres Geschwätz treibe und Reden führe [C] über ungehörige Dinge. Dünkt es euch und sollen wir die Sache in Erwägung ziehen, so lasst uns so betrachten, ob die Seelen, nachdem die Menschen gestorben, im Hades sind, oder ob nicht. Eine alte Rede gibt es nun freilich, deren wir uns erinnern, dass, wie sie von hier dorthin gekommen sind, sie auch wieder hierher zurückkehren und wieder geboren werden aus den Toten. Und wenn sich dies so verhält, dass die Lebenden wieder geboren werden aus den Gestorbenen, so sind ja wohl unsere Seelen dort? Denn sie könnten nicht wieder geboren werden, wenn sie [D] nicht wären. Und ein hinreichender Beweis wäre dies, dass es so ist, wenn wirklich offenbar würde, dass die Lebenden nirgend anders herkämen als von den Toten. Wenn dies aber nicht so ist, dann bedürften wir eines andern Grundes.

Gewiss, sagte Kebes.

Betrachte es nur nicht allein an Menschen, fuhr jener fort, wenn du es eher innwerden willst, sondern auch an den Tieren insgesamt und den Pflanzen, und überhaupt an allem, was eine Entstehung hat, lasse uns zusehen, ob etwa alles so entsteht, nirgend anders her, als jedes aus seinem Gegenteil, was nur ein solches hat, [E] wie doch das Schöne von dem Hässlichen das Gegenteil ist und das Gerechte von dem Ungerechten, und ebenso tausend anderes sich verhält. Dieses also lasse uns sehen, ob nicht notwendig, was nur ein Entgegengesetztes hat, nirgend anders her selbst entsteht, als aus diesem ihm Entgegengesetzten. So wie, wenn etwas größer wird, muss es doch notwendig aus irgend vorher kleiner gewesenem hernach größer werden? Ja.

Nicht auch, wenn es kleiner wird, wird es aus vorher Größerem [\[71 St.1 A\]](#) hernach kleiner?

So ist es, sagte er.

Und ebenso aus Stärkerem das Schwächere, und aus Langsamerem das Schnellere?

Gewiss.

Und wie? Wenn etwas schlechter wird, nicht aus Besserem? Und wenn gerechter, nicht aus Ungerechterem?

Wie sonst?

Dies also, sprach er, haben wir sicher genug, dass alle Dinge so entstehen, das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten?

Freilich.

Und wie? Gibt es nicht auch so etwas dabei, wie zwischen jeglichem Entgegengesetzten, was doch immer zwei sind, auch ein zwiefaches Werden von dem einen zu dem andern und von

diesem wieder zu jenem zurück? Denn zwischen dem Größeren und Kleineren ist Wachstum und [B] Abnahme, und so nennen wir auch das eine Wachsen, das andere Abnehmen?

Ja, sagte er.

Nicht auch Aussondern und Vermischen, Abkühlen und Erwärmen, und so alles, wenn wir auch bisweilen die Worte dazu nicht haben, muss sich doch der Sache nach überall so verhalten, dass eines aus dem andern entsteht, und dass es ein Werden von jedem zu dem andern gibt?

Gewiss.

Wie nun? fuhr er fort, ist dem Leben auch etwas entgegengesetzt, wie dem Wachen das Schlafen?

Gewiss, sagte er.

Und was?

Das Totsein, sagte er.

Also entstehen diese auch aus einander, wenn sie entgegengesetzt sind, und es gibt zwischen [C] ihnen zweien ein zwiefaches Werden?

Wie sollte es nicht?

Die Verknüpfungen nun des einen Paares des eben Genannten will ich dir aufzeigen, sprach Sokrates, und das dazu gehörige Werden, du aber mir die andern. Ich sage nämlich, das eine sei Schlafen und das andere Wachen, und aus dem Schlafen werde das Wachen und aus dem Wachen das Schlafen, und das Werden beider sei das Einschlafen und das Aufwachen, habe ich es dir hinlänglich erklärt oder nicht?

Vollkommen.

Sage du mir also nun ebenso von Leben und Tod! Sagst du nicht, dem Leben sei das Totsein [D] entgegengesetzt?

Das sage ich.

Und dass beides aus einander entstehe?

Ja.

Aus dem Lebenden also, was entsteht?

Das Tote, sprach er.

Und was aus dem Toten?

Notwendig, sprach er, muss man eingestehen, das Lebende.

Aus dem Gestorbenen also, o Kebes, entsteht das Lebende und die Lebenden?

So zeigt es sich, sprach er.

Also sind, sprach er, unsere Seelen im Hades.

So scheint es.

Und nicht wahr, auch von dem Werden, was hierzu gehört, ist das eine deutlich genug? Denn Sterben ist doch deutlich genug, oder nicht?

Freilich, sagte er.

Was wollen wir aber nun machen? sprach er. Wollen wir nicht auch [E] das entgegengesetzte Werden hinzunehmen, sondern soll die Natur von dieser Seite lahm sein? Oder müssen wir nicht notwendig auch ein dem Sterben entgegengesetztes Werden annehmen?

Auf alle Weise, sagte er.

Und was für eines?

Das Aufleben.

Also, sprach er, wenn es ein Aufleben gibt, so wäre eben [\[72 St.1 A\]](#) dieses das Werden der Lebenden aus dem Toten, das Aufleben?

Freilich.

Also auch auf diese Weise kommt es uns heraus, dass die Lebenden aus den Toten entstanden sind, nicht weniger als die Toten aus den Lebenden. Ist dies nun so, so schien es uns ja ein hinreichender Beweis, dass die Seelen der Verstorbenen wo sein müssen, woher sie wieder lebend werden.

Mich dünkt, o Sokrates, dem Eingestandenen gemäß müsse es sich so verhalten.

Siehe nun auch, o Kebes, sprach er, dass wir nichts mit Unrecht eingestanden haben, wie mich dünkt. Denn wenn nicht dem auf die eine Art Gewordenen immer das auf die andere Art entspräche und das Werden wie im Kreise [B] herumginge, sondern es ein gerade fortschreitendes Werden gäbe nur aus dem einen in das Gegenüberstehende, ohne dass dies sich wieder wendete und zum andern zurückkäme, so siehst du wohl, dass am Ende alles einerlei Gestalt haben und in einerlei Zustand sich befinden und aufhören würde zu werden?

Wie meinst du das? fragte er.

Es ist gar nicht schwer, sagte er, zu begreifen, was ich meine, sondern wie wenn das Einschlafen zwar wäre, ein Aufwachen aber entspräche ihm nicht, das aus dem Schlafenden würde, [C] so, weißt du wohl, würde am Ende dieses beweisen, dass die Geschichte vom Endymion nur eine Posse ist und nirgends anzutreffen, weil es auch allem andern ebenso erginge wie ihm, dass es schliefe, und wie wenn alles immer vermischt würde und nicht gesondert, bald jenes Wort des Anaxagoras sich einstellen würde, alle Dinge seien vermischt. Wurde nicht ebenso auch, lieber Kebes, wenn alles zwar stürbe, was am Leben Anteil hat, nachdem es aber gestorben wäre, das Tote immer so bliebe [D] und nicht wieder auflebte, ganz notwendig zuletzt alles tot sein und nichts leben? Denn wenn zwar aus dem andern das Lebende würde, das Lebende aber stürbe, wie wäre denn zu helfen, dass nicht zuletzt alles im Totsein aufginge?

Gar nicht, denke ich, o Sokrates, sagte Kebes, sondern du scheinst mir durchaus richtig zu reden.

Es ist auch, o Kebes, sagte er, wie mich dünkt, auf alle Weise so, und nicht etwa überlistet gestehen wir dieses ein, sondern es gibt in der Tat ein Wiederaufleben und ein Werden der Lebenden aus den Toten und ein Sein der Seelen der Gestorbenen, [E] und zwar für die Guten ein Bessersein, für die Schlechten aber ein Schlechteres.

Und eben das auch, sprach Kebes einfallend, nach jenem Satz, o Sokrates, wenn er richtig ist, den du oft vorzutragen pflegtest, dass unser Lernen nichts anders ist als Wiedererinnerung, und dass wir deshalb notwendig in einer früheren Zeit gelernt haben müssten, wessen wir uns wiedererinnern, und dass dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele [\[73 St.1 A\]](#) nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam, so dass auch hiernach die Seele etwas Unsterbliches sein muss.

Aber, o Kebes, sprach Simmias einfallend, welches sind davon die Nachweise? Erwinnere mich daran, denn in diesem Augenblick besinne ich mich nicht recht darauf.

Nur an den einen schönsten, sagte Kebes, dass, wenn die Menschen gefragt werden und einer sie nur recht zu fragen versteht, sie alles selbst sagen, wie es ist, da doch, wenn ihnen keine Erkenntnis einwohnte und richtige Einsicht, sie nicht imstande Sein würden, dieses zu tun. [B] Und wenn man sie zu den geometrischen Figuren führt oder etwas Ähnlichem, so zeigt sich dabei am deutlichsten, dass sich dies so verhält.

Wenn du es aber so nicht glaubst, o Simmias, sagte Sokrates, so sieh zu, ob du uns, wenn du es etwa folgendermaßen betrachtest, beifallen wirst: Du zweifelst nämlich, wie doch das sogenannte Lernen könne Erinnerung sein?

Ich zweifle zwar, sprach Simmias, gerade nicht, nur eben dessen, wovon die Rede ist, möchte ich lernen, erinnert zu werden, und fast schon [C] aus dem, was mir Kebes versucht hat zu sagen, habe ich mich besonnen und glaube es. Nichtsdestoweniger aber würde ich jetzt gern hören, wie du es vorgetragen hast.

Ich folgendermaßen, sprach er: Wir gestehen doch wohl, dass, wenn sich einer etwas erinnern soll, er dies vorher schon wissen muss.

Gewiss wohl.

Gestehen wir etwa auch dieses, dass, wenn jemandem Erkenntnis auf folgende Weise kommt, dies Erinnerung sei? Ich meine aber diese Art: wenn jemand irgendetwas sieht oder hört oder anderswie [D] wahrnimmt und er dann nicht nur jenes erkennt, sondern dabei noch ein anderes vorstellt, dessen Erkenntnis nicht dieselbe ist, sondern eine andere, ob wir dann nicht mit Recht sagen, dass er sich dessen nicht erinnere, wovon er so eine Vorstellung bekommen hat?

Wie meinst du das?

So wie folgendes: Eine ganz andere Vorstellung ist doch die von einem Menschen und die von einer Leier?

Wie sollte sie nicht?

Du weißt aber doch, dass Liebhabern, wenn sie eine Leier sehen oder ein Kleid oder sonst etwas, was ihr Liebling zu gebrauchen pflegt, es so ergeht: sie erkennen die Leier, und in ihrer Seele nehmen sie zugleich auf das Bild des Knaben, dem die Leier gehört, und das [E] ist nun Erinnerung, so wie auch einer, wenn er den Simmias sieht, wohl leicht an den Kebes denkt, und sehr vieles dergleichen.

Sehr vieles, beim Zeus, sagte Simmias.

Und nicht wahr, sprach er, dergleichen ist nun Erinnerung, vorzüglich wenn es einem bei solchen Dingen begegnet, die ihm, weil sie ihm seit langer Zeit schon nicht vorgekommen und er nicht an sie gedacht, in Vergessenheit geraten waren.

Allerdings, sagte er.

Wie nun? Kann man sich auch wohl, wenn man ein gemaltes Pferd sieht oder eine gemalte Leier, eines Menschen dabei erinnern? Und wenn man den Simmias gemalt sieht, sich des Kebes dabei erinnern?

Auch das freilich.

Auch wenn man den Simmias gemalt sieht, sich des Simmias selbst erinnern?

[\[74 St.1 A\]](#) Das kann man freilich, sagte er.

Und nicht wahr, in allen diesen Fällen entsteht uns Erinnerung, das eine mal aus ähnlichen Dingen, das andere mal aus unähnlichen?

So entsteht sie.

Aber wenn nun einer bei ähnlichen Dingen sich etwas erinnert, muss ihm nicht auch das noch dazu begegnen, dass er innewird, ob diese etwas zurückbleiben in der Ähnlichkeit, oder nicht, hinter dem, dessen er sich erinnert?

Notwendig, sagte er.

Wohlan denn, sprach jener, sieh zu, ob sich dies so verhält: Wir nennen doch etwas gleich? Ich meine nicht, ein Holz dem andern oder einen Stein dem andern, noch irgendetwas dergleichen, sondern außer diesem allen etwas anderes, das Gleiche selbst, sagen wir, [B] dass das etwas ist oder nichts?

Gewiss, beim Zeus, sprach Simmias, ganz entschieden!

Erkennen wir auch dieses, was es ist?

Allerdings, sprach er.

Woher nahmen wir aber seine Erkenntnis? Nicht aus dem, was wir eben sagten! Wenn wir Hölzer oder Steine oder irgend andere gleiche Dinge sahen, haben wir nicht bei diesen uns jenes vorgestellt, was doch verschieden ist von diesen? Oder scheint es dir nicht verschieden zu sein? Bedenke es nur auch so: Erscheinen dir nicht gleiche Steine oder Hölzer, ganz dieselben bleibend, bisweilen als gleich und dann wieder nicht?

O ja.

Wie aber? Die gleichen Dinge [C] selbst erscheinen dir bisweilen als ungleich, und etwa auch die Gleichheit als Ungleichheit?

Nimmermehr wohl, Sokrates.

Also, sprach er, sind jene gleichen Dinge und dieses Gleiche selbst nicht dasselbe.

Offenbar keineswegs, o Sokrates.

Doch aber bei jenen Gleichen, verschieden von diesem Gleichen, hast du die Erkenntnis des letzteren vorgestellt oder erhalten?

Vollkommen richtig.

Indem es jenen entweder ähnlich ist oder unähnlich?

Freilich.

Und das macht ja, sprach er, keinen Unterschied. Denn sooft du, etwas sehend, von dieser Gesichtswahrnehmung aus dir noch ein anderes vorstellst, es sei nun ähnlich oder unähnlich, so ist notwendig dieses Vorstellen [D] eine Erinnerung gewesen.

Allerdings.

Wie aber weiter? sprach er, begegnet uns wohl so etwas bei den gleichen Hölzern und andern, von denen wir eben sprachen? Scheinen sie uns ebenso gleich zu sein wie das Gleiche selbst? Oder fehlt etwas daran, dass sie nicht so sind wie das Gleiche, oder nichts?

Gar viel, sprach er, fehlt daran.

Müssen wir nun nicht gestehen, wenn jemand, der etwas sieht, bemerkt, dieses, was ich hier sehe, will zwar sein wie etwas gewisses anderes, [E] es bleibt aber zurück und vermag nicht so zu sein wie jenes, sondern ist schlechter, dass der, welcher dies bemerkt, notwendig jenes vorher kennen muss, von dem er sagt, dass das andere ihm zwar gleiche, aber doch dahinter zurückbleibe?

Notwendig.

Und wie? Geht es uns nun so mit den gleichen Dingen und dem Gleichen selbst?

Auf alle Weise.

Notwendig also kennen wir das Gleiche schon vor jener Zeit, [\[75.St.1.A\]](#) als wir, zuerst Gleiches erblickend, bemerkten, dass alles dergleichen strebe zu sein wie das Gleiche, aber doch dahinter zurückbleibe?

So ist es.

Aber auch das geben wir doch zu, dass wir eben dieses nirgend anders her bemerkt haben noch imstande sind, es zu bemerken, als bei dem Sehen oder Berühren oder irgend einer andern Wahrnehmung, denn diese sind mir alle einerlei.

Sie sind auch einerlei, o Sokrates, für das, wohin unsere Rede will.

Aber doch an den Wahrnehmungen muss man bemerken, [B] dass alles so in den Wahrnehmungen Vorkommende jenem nachstrebt, was das Gleiche ist, und dass es dahinter zurückbleibt. Oder wie wollen wir sagen?

So.

Ehe wir also anfangen, zu sehen oder zu hören oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mussten wir schon irgendwoher die Erkenntnis bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist, wenn wir doch das Gleiche in den Wahrnehmungen so auf jenes beziehen sollten, dass dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist.

Notwendig [C] nach dem Vorhergesagten, o Sokrates.

Nun aber haben wir doch gleich von unserer Geburt an gesehen, gehört und die anderen Sinne gebraucht?

Freilich.

Und wir müssten, sagen wir, schon ehe dieses geschah, die Erkenntnis des Gleichen bekommen haben?

Ja.

Ehe wir also geboren wurden, müssen wir sie, wie sich zeigt, bekommen haben.

So zeigt es sich.

Wenn wir sie also vor unserer Geburt empfangen haben und in ihrem Besitz geboren worden sind, so erkannten wir auch schon, ehe wir wurden und sobald wir da waren, nicht das Gleiche nur und das Größere und Kleinere, sondern alles dieser Art insgesamt? [D] Denn es ist uns ja jetzt nicht eben mehr von dem Gleichen die Rede, als auch von dem Schönen selbst und dem Guten selbst und dem Rechten und Frommen und, wie ich sage, von allem, was wir bezeichnen als dies selbst, was es ist, in unsern Fragen, wenn wir fragen, und in unsern Antworten, wenn wir antworten. So dass wir notwendig von diesem allen die Erkenntnisse, schon ehe wir geboren wurden, erhalten haben.

So ist es.

Und dass wir, wenn wir sie nicht immer wieder vergessen würden, nachdem wir sie bekommen, auch immer wissen und uns ihrer [E] das ganze Leben hindurch bewusst sein würden. Denn das heißt ja wissen: eine empfangene Erkenntnis besitzen und nicht verloren haben. Oder heißt das nicht vergessen, o Simmias: Verlust einer Erkenntnis?

Auf alle Weise, sagte er, o Sokrates.

Und wenn wir, meine ich, vor unserer Geburt sie besaßen und sie bei der Geburt verloren haben, hernach aber beim Gebrauch unserer Sinne an solchen Dingen eben jene Erkenntnisse wieder aufnahmen, die wir einmal schon vorher hatten, ist dann nicht, was wir lernen heißen, das Wiederaufnehmen einer uns schon angehörigen Erkenntnis? Und wenn wir dies Wiedererinnern nennen, werden wir es nicht richtig benennen?

Gewiss.

Denn das hatte sich uns doch als möglich gezeigt, dass, wer etwas wahrnimmt, [\[76 St.1 A\]](#) es sei nun durch Gesicht und Gehör oder irgendeinen anderen Sinn, dabei etwas anderes vorstellen könne, was er vergessen hatte und was diesem nahekam als unähnlich oder als ähnlich. Also, wie ich sage, eines von beiden, entweder sind wir mit diesem Wissen geboren worden und wissen es unser Leben lang alle, oder die, von denen wir sagen, dass sie hernach erst lernen, erinnern sich dessen nur, und das Lernen wäre also eine Erinnerung.

Wohl gar sehr verhält es sich so, Sokrates.

Welches nun wählst du, o Simmias, dass wir wissend geboren werden, oder dass wir uns hernach dessen erinnern, [B] wovon wir schon vorher eine Erkenntnis gehabt hatten?

So im Augenblick, o Sokrates, weiß ich nicht zu wählen.

Wie aber? Kannst du hier wählen, oder was dünkt dich hiervon: Muss ein wissender Mensch von dem, was er weiß, Rechenschaft geben können oder nicht?

Ganz notwendig, o Sokrates, sprach er.

Und dünkt dich denn, dass alle Rechenschaft zu geben imstande sind von dem, was wir eben anführten?

Das wünschte ich wohl, sprach Simmias, aber ich fürchte vielmehr, es möchte uns schon morgen hierzulande keiner mehr gefunden werden, der dies gehörig zu tun vermöchte.

Du meinst also nicht, [C] o Simmias, dass alle dieses wissen?

Keineswegs.

Also erinnern sie sich dessen nicht, was sie einst gelernt hatten?

Notwendig.

Wann aber hatten unsere Seelen die Erkenntnis davon bekommen? Doch wohl nicht, seitdem wir als Menschen geboren sind?

Nicht füglich.

Früher also?

Ja.

Also waren, o Simmias, die Seelen, auch ehe sie in menschlicher Gestalt waren, ohne Leiber und hatten Einsicht.

Wenn wir nicht etwa bei der Geburt diese Erkenntnisse empfangen, o Sokrates, denn diese Zeit bleibt uns noch übrig.

Gut, o Freund! Aber in welcher andern Zeit verlieren wir sie denn? Denn wir [D] haben sie nicht, wenn wir geboren werden, wie wir eben annahmen. Oder verlieren wir sie in derselben Zeit, in welcher wir sie auch empfangen? Oder weißt du noch eine andere Zeit anzugeben?

Keineswegs, o Sokrates, sondern ich merkte nur nicht, dass ich nichts sagte.

Verhält es sich nun also nicht so mit uns, sprach er, o Simmias? Wenn das etwas ist, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliches Wesen dieser Art, und wenn wir hierauf alles, was uns durch die Sinne kommt, beziehen als auf ein vorher Gehabtes, was wir als das Unsrige wieder auffinden, und wenn wir diese Dinge damit vergleichen, so muss notwendig, ebenso wie dieses ist, so auch unsere Seele sein, auch ehe wir noch geboren worden sind. [E] Wenn aber alles dieses nichts ist, so wäre dann auch diese Rede vergeblich geredet. Verhält es sich wohl so, und ist es die ganz gleiche Notwendigkeit, dass jenes ist, und dass auch unsere Seelen sind auch vor unserer Geburt, und dass, wenn jenes nicht, dann auch nicht dieses?

Über die Maßen, o Sokrates, sprach Simmias, dünkt es mich dieselbe Notwendigkeit zu sein, und in Sicherheit rettet sich unsere Annahme, dahin nämlich, dass unsere Seele auf dieselbe Weise ist, ehe wir noch geboren werden, wie jenes alles, [\[77 St.1 A\]](#) wovon du eben sprachst. Denn ich habe gar nichts, was mir so klar wäre als eben dieses, dass alles dergleichen wahrhaft in dem allerhöchsten Sinne ist, das Schöne und das Gute und was du sonst eben anführtest, und mir wenigstens ist dieses glaubhaft.

Wie aber dem Kebes? sprach Sokrates. Denn wir müssen auch den Kebes überzeugen.

Gewiss auch ihn, sprach Simmias, wie ich glaube, wiewohl er der hartnäckigste Mensch ist im Unglauben an den Reden Anderer. Allein davon, glaube ich, ist er nun hinreichend überzeugt, dass, ehe wir geboren wurden, [B] unsere Seele war. Ob aber auch, nachdem wir gestorben sind, sie noch sein wird, das scheint auch mir selbst, o Sokrates, noch nicht bewiesen zu sein, sondern es steht noch entgegen, wie auch Kebes eben sagte, jene Meinung der großen Menge, ob nicht, indem der Mensch stirbt, die Seele zerstreut und auch für sie dieses das Ende des Seins ist. Denn was hindert doch, dass sie zwar anderwärts her werde und bestehe und sei, auch ehe sie in menschlichen Leib gelangt, dass aber doch, nachdem sie in diesen gelangt ist, wenn sie von ihm getrennt wird, alsdann auch sie selbst endet [C] und untergeht?

Wohlgesprochen, o Simmias, sagte Kebes. Denn es scheint gleichsam die eine Hälfte von dem bewiesen zu sein, was wir brauchen, dass nämlich, ehe wir geboren wurden, unsere Seele war, aber man muss noch dazu beweisen, dass auch, wenn wir tot sind, sie um nichts weniger sein wird als vor unserer Geburt, wenn die Erklärung ihre Vollendung bekommen soll.

Es ist doch, o Simmias und Kebes, sprach Sokrates, auch jetzt schon gezeigt, wenn ihr diese Überlegung zusammenbringen wollt mit jener, den wir vorher zugestanden hatten, [D] dass nämlich alles Lebende aus dem Gestorbenen entsteht. Denn wenn die Seele auch vorher schon ist, und wenn sie notwendig, indem sie ins Leben geht und geboren wird, nirgend anders her kommen kann als aus dem Tode und dem Gestorbensein, wie sollte sie denn nicht notwendig, auch nachdem sie gestorben ist, sein, wenn sie doch wiederum geboren werden soll. Gezeigt also ist dies, wie ich sagte, auch jetzt schon. Dennoch scheint ihr, du und Simmias, gern auch diesen Satz noch weiter durcharbeiten zu wollen und euch zu fürchten wie die Kinder, dass nicht gar buchstäblich [E] der Wind sie, wenn sie aus dem Leibe herausfährt, auseinanderwehe und zerstäube, zumal wenn einer nicht etwa bei Windstille, sondern in recht tüchtigem Sturmwinde stirbt.

Da sagte Kebes lächelnd: So tue denn so, als fürchteten wir uns, und versuche, uns zu überreden! Lieber jedoch nicht, als ob wir selbst uns fürchteten, sondern vielleicht ist auch in uns ein Kind,

welches dergleichen fürchtet. Dieses also wollen wir versuchen zu überzeugen, dass es den Tod nicht fürchten müsse wie ein Gespenst.

Dieses müsst ihr, sprach Sokrates, täglich mit Heilsprüchen zu heilen versuchen, bis ihr es geheilt habt.

Woher aber, o Sokrates, sprach er, sollen wir [\[78 St.1 A\]](#) einen tüchtigen Besprecher zu solchen Dingen nehmen, nun du doch von uns scheidest?

Hellas ist noch groß, o Kebes, sagte er, und treffliche Männer sind darin, und groß sind auch die Geschlechter der anderen Völker, die ihr alle durchsuchen müsst, um einen solchen Besprecher zu finden, ohne weder Geld zu scheuen noch Mühe. Denn es gibt wohl nichts, worauf ihr das Geld besser wenden könntet. Aber auch untereinander müsst ihr euch bemühen, denn ihr möchtet auch wohl nicht leicht wen finden, der dies besser als ihr zu tun vermöchte.

Das soll gewiss geschehen, sprach Kebes, von wo wir aber abgegangen sind, [\[B\]](#) dahin lasse uns zurückkehren, wenn es dir recht ist!

Mir gar sehr recht, wie sollte es nicht?

Wohlgesprochen, sagte er.

Also ungefähr so, sprach Sokrates, müssen wir uns selbst fragen: Welcherlei Dingen kommt es wohl zu, dies zu erfahren, das Zerstieben, und für welche muss man also fürchten, dass ihnen dieses begegne, welchen aber kommt es nicht zu? Dann müssen wir untersuchen, zu welchen von beiden die Seele gehört, und hieraus und demgemäß entweder Mut fassen oder besorgt sein für unsere Seelen?

Ganz richtig, sagte er.

[\[C\]](#) Und nicht wahr, dem, was man zusammengesetzt hat und was seiner Natur nach zusammengesetzt ist, kommt wohl zu, auf dieselbe Weise aufgelöst zu werden, wie es zusammengesetzt worden ist, wenn es aber etwas Unzusammengesetztes gibt, diesem, wenn sonst irgend einem, kommt wohl zu, dass ihm dieses nicht begegne?

Das scheint mir sich so zu verhalten, sprach Kebes.

Und nicht wahr, was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise, davon ist wohl am wahrscheinlichsten, dass es das Unzusammengesetzte sei, was aber bald so, bald anders und nimmer auf gleiche Weise, dieses das Zusammengesetzte?

Mir wenigstens scheint es so.

So [\[D\]](#) gehen wir denn, sprach er, zu dem, wovon wir auch vorher sprachen! Jenes Wesen selbst, welchem wir das eigentliche Sein zuschreiben in unsern Fragen und Antworten, verhält sich dies wohl immer auf gleiche Weise, oder bald so, bald anders? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, und so jegliches, was nur ist, selbst, nimmt das wohl jemals auch nur irgendeine Veränderung an? Oder verhält sich nicht jedes dergleichen als ein immer gleiches Sein an und für sich immer auf gleiche Weise und nimmt niemals [\[E\]](#) auf keine Weise irgendwie eine Veränderung an?

Auf gleiche Weise, sprach Kebes, und einerlei verhält es sich notwendig, o Sokrates.

Wie aber das viele Schöne, wie Menschen, Pferde, Kleider oder sonst irgendetwas dergleichen Schönes oder Gleiches oder sonst einem von jenem Gleichnamiges, verhalten sich auch diese immer gleich, oder ganz jenem entgegengesetzt, weder mit sich selbst jedes noch untereinander jemals, um es kurz zu sagen, auch nur im Mindesten gleich?

Wiederum so, sprach Kebes, scheint mir dieses niemals einerlei sich zu verhalten.

Und [\[79 St.1 A\]](#) diese Dinge, sprach er, kannst du doch anrühren, sehen und mit den andern Sinnen wahrnehmen, aber zu jenen sich Gleichseienden kannst du doch wohl auf keine Weise irgend anders gelangen, als durch das Denken der Seele selbst, sondern unsichtbar sind diese Dinge und werden nicht gesehen?

Auf alle Weise, sagte er, hast du recht.

Sollen wir also, sprach er, zwei Arten der Dinge setzen, sichtbar die eine und die andere unsichtbar?

Das wollen wir, sprach er.

Und die unsichtbare als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich?

Auch das, sagte er, wollen wir setzen.

Wohlan denn, sprach er, ist nicht von uns selbst [B] das eine Leib und das andere Seele?

Allerdings.

Welcher von jenen beiden Arten nun wollen wir wohl sagen, dass der Leib ähnlicher sei und verwandter?

Das muss ja jedem deutlich sein: dem Sichtbaren.

Wie aber die Seele, ist die unsichtbar oder sichtbar?

Menschen wenigstens ist sie es nicht, o Sokrates, sagte er.

Aber wir sprachen doch von dem Sichtbaren und Unsichtbaren für die Natur der Menschen, oder meinst du für irgendeine andere?

Für die menschliche.

Was sagen wir also von der Seele, dass sie sichtbar sei oder nicht sichtbar?

[C] Nicht sichtbar.

Also unsichtbar?

Ja.

Ähnlicher also als der Leib ist die Seele dem Unsichtbaren, er aber dem Sichtbaren.

Ganz notwendig, o Sokrates.

Und nicht wahr, auch das haben wir schon lange gesagt, dass die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient, um etwas zu betrachten, es sei durch das Gesicht oder das Gehör oder irgend einen andern Sinn, denn das heißt vermittelt des Leibes, wenn man vermittelt eines Sinnes etwas betrachtet, dann von dem Leibe gezogen wird zu dem, was sich niemals [D] auf gleiche Weise verhält, und dass sie dann selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie ja eben solches berührt?

Das haben wir gesagt.

Wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem reinen, immer seienden, nicht Sterblichen und sich stets Gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets zu ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem Irren und ist auch in Beziehung auf jenes immer sich selbst gleich, weil sie eben solches berührt, und diesen ihren Zustand nennt man [E] eben die Vernünftigkeit?

Auf alle Weise, o Sokrates, sagte er, ist dies schön und wahr gesagt.

Welcher von beiden Arten also dünkt dich die Seele nach dem Vorherigen und dem jetzt gesagten ähnlicher und verwandter zu sein?

Jeder, sagte er, dünkt mich, o Sokrates, müsste nach dieser Darstellungsweise zugeben, auch der Ungelehrigste, dass doch in allem und jedem die Seele dem sich immer Gleichbleibenden ähnlicher ist als dem, was nicht so ist.

Und wie der Leib?

Dem anderen.

Betrachte es auch von dieser Seite, dass, solange Leib und Seele zusammen sind, [\[80 St.1 A\]](#) die Natur ihm gebietet, zu dienen und sich beherrschen zu lassen, ihr aber, zu herrschen und zu regieren, auch hiernach nun, welches von beiden dünkt dich dem Göttlichen ähnlich zu sein und welches dem Sterblichen? Oder dünkt dich nicht das Göttliche so geartet zu sein, dass es herrscht und regiert, das Sterbliche aber, dass es sich beherrschen lässt und dient?

Das dünkt mich.

Welchem gleicht nun die Seele?

Offenbar, o Sokrates, die Seele dem Göttlichen und der Leib dem Sterblichen.

Sieh nun zu, sprach er, o Kebes, ob aus allem Gesagten uns dieses hervorgeht, dass dem Göttlichen, [B] Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöslichen und immer einerlei und sich selbst gleich sich Verhaltenden am ähnlichsten ist die Seele, dem Menschlichen und Sterblichen und Unvernünftigen und Vielgestaltigen und Auflöslichen und nie einerlei und sich selbst Gleichbleibenden wiederum der Leib am ähnlichsten ist? Oder wissen wir hiergegen noch etwas anderes zu sagen, lieber Kebes, dass es sich nicht so verhalte?

Wir wissen nichts dergleichen.

Wie nun? Wenn sich dieses so verhält, kommt nicht dem Leibe wohl zu, leicht aufgelöst zu werden, der Seele hingegen, ganz und gar unauflöslich zu sein [C] oder wenigstens beinahe so?

Wie sollte es nicht?

Und du bemerkst doch, sprach er, dass, wenn der Mensch stirbt, auch seinem Sichtbaren, dem Leibe, der noch im Sichtbaren daliegt, den wir Leichnam nennen, und dem es zukommt, aufgelöst zu werden und zu zerfallen und verweht zu werden, nicht sofort etwas hiervon widerfährt, sondern dass er noch eine ganz geraume Zeit so bleibt, und wenn einer bei günstiger Leibesbeschaffenheit stirbt und zu eben solcher Zeit, dann gar lange. Und wenn der Leib zusammengefallen ist und getrocknet, wie sie in Ägypten ausgetrocknet werden, so hält er sich fast undenkliche Zeit. [D] Ja, einige Teile des Leibes, wie Knochen, Gelenke und alle dergleichen, sind, wenn er auch schon verfault ist, sozusagen doch fast unsterblich. Oder nicht?

Ja.

Und die Seele also, das Unsichtbare und sich an einen andern, eben solchen Ort Begebende, der edel und rein und unsichtbar ist, nämlich in die Geisterwelt zu dem wahren Hades, dem guten und vernünftigen Gott, wohin, wenn Gott will, alsbald auch meine Seele zu gehen hat, diese, die so beschaffen und geartet ist, sollte, wenn sie von dem Leibe getrennt ist, sogleich verweht und untergegangen sein, wie [E] die meisten Menschen sagen? Daran fehlt wohl viel, ihr lieben Kebes und Simmias! Sondern vielmehr verhält es sich so, wenn sie sich rein loslöst und nichts von dem Leibe mit sich zieht, weil sie mit gutem Willen nichts mit ihm gemein hatte im Leben, sondern ihn floh und in sich selbst gesammelt blieb und dies immer im Sinn hatte, was nichts anders heißen will, als dass sie recht philosophierte und darauf dachte, leicht zu sterben, [\[81 St.1 A\]](#) oder hieß dies nicht auf den Tod bedacht sein?

Allerdings ja.

Also welche sich so verhält, die geht zu dem ihr Ähnlichen, dem Unsichtbaren, und zu dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, wohin gelangt ihr dann zuteil wird glücklich zu sein, von Irrtum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen andern menschlichen Übeln befreit, indem sie, wie es bei den Eingeweihten heißt, wahrhaft die übrige Zeit mit Göttern lebt. Wollen wir so sagen, o Kebes, oder anders?

So, beim Zeus, sprach Kebes.

Wenn sie aber, meine ich, befleckt und unrein von dem Leibe scheidet, [B] weil sie eben immer mit dem Leibe verkehrt und ihn gepflegt und geliebt hat und von ihm bezaubert gewesen ist und von den Lüsten und Begierden, so dass sie auch glaubte, es sei überhaupt gar nichts anderes wahr als das Körperliche, was man betastet und sieht, isst und trinkt und zur Liebe gebraucht, und weil sie das für die Augen Dunkle und Unsichtbare, der Vernunft hingegen Fassliche und mit Wahrheitsliebe zu Ergreifende gewohnt gewesen ist zu hassen und zu scheuen und zu fürchten, [C] meinst du, dass eine so beschaffene Seele sich werde rein für sich absondern können?

Wohl nicht im Mindesten, sprach er.

Sondern durchzogen von dem Körperlichen, womit sie durch den Umgang und Verkehr mit dem Leibe, wegen des ununterbrochenen Zusammenseins und der vielen Sorge um ihn, gleichsam zusammengewachsen ist?

Freilich.

Und diese, o Freund, muss man doch glauben, sei unbeholfen und schwerfällig, irdisch und sichtbar, so dass [D] auch die Seele, die es an sich hat, schwerfällig ist und wieder zurückgezogen wird in die sichtbare Gegend aus Furcht vor dem Unsichtbaren und der Geisterwelt, wie man sagt, an den Denkmälern und Gräbern umherschleichend, an denen daher auch allerlei dunkle Erscheinungen von Seelen gesehen worden sind, wie denn solche Seelen wohl Schattenbilder von denen darstellen müssen, welche nicht rein abgelöst sind, sondern noch teil haben an dem Sichtbaren, weshalb sie denn auch gesehen werden.

Das leuchtet wohl ein, o Sokrates.

Und freilich leuchtet auch ein, o Kebes, dass dies nicht die Seelen der Guten sind, sondern die der Schlechten, welche um dergleichen gezwungen sind [E] herumzuirren, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irren sie, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden Körperlichen wieder gebunden werden in einen Leib. Und natürlich werden sie in einen von solchen Sitten gebunden, deren sie sich befleißigt hatten im Leben.

Was meinst du für welche, o Sokrates?

Die sich ohne alle Scheu der Völlerei und des Übermuts und Trunkes befleißigten, solche begeben sich wohl natürlich in Esel und ähnliche Arten von Tieren. [\[82 St.1 A\]](#) Oder meinst du nicht?

Das ist ganz wahrscheinlich.

Die aber Ungerechtigkeit, Herrschsucht und Raub vorzogen, diese dagegen in die verschiedenen Geschlechter der Wölfe, Habichte und Geier? Oder wohin anders sollen wir sagen, dass solche gehen?

Ohne weiteres, sprach Kebes, in dergleichen.

Und gewiss so doch auch mit den übrigen, dass jegliche der Ähnlichkeit mit ihren Bestrebungen nachgeht?

Gewiss, wie sollte sie nicht?

Also, sprach er, sind auch wohl die glücklichsten unter diesen und kommen an den besten Ort diejenigen, welche der allgemeinen und bürgerlichen Tugend nachgestrebt haben, [B] die man doch auch Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, die aber nur aus Gewöhnung und Übung entsteht ohne Philosophie und Vernunft?

Inwiefern sind diese die Glückseligsten?

Weil doch natürlich ist, dass diese wiederum in eine solche gesellige und zahme Gattung gehen, etwa in Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder auch wieder in diese menschliche Gattung, und wieder ganz leidliche Menschen aus ihnen werden.

Das ist natürlich.

In der Götter Geschlecht ist wohl keinem, der nicht philosophiert hat und vollkommen rein abgeschieden ist, vergönnt zu gelangen, [C] sondern nur dem Lernbegierigen. Eben deshalb nun, o lieber Simmias und Kebes, enthalten sich die wahrhaften Philosophen aller von dem Leibe herrührenden Begierden und harren aus und geben sich ihnen nicht hin, nicht etwa, weil sie Verderb des Hauswesens und Armut fürchten wie die meisten Geldgierigen, auch nicht, weil sie die Ehrlosigkeit und Schmach der Trägheit scheuen wie die Herrschsüchtigen und Ehrsüchtigen, enthalten sie sich ihrer.

Das würde [D] sich auch für sie nicht ziemen, o Sokrates, sprach Kebes.

Freilich nicht, beim Zeus, sagte er. Darum sagen sich auch alle solchen, o Kebes, jene alle, die irgend für ihre Seele Sorge tragen und nicht für der Leiber Bildung und Bedienung leben, los von

diesen und gehen nicht gleichen Schritt mit ihnen, die ja nicht wissen, wohin sie gehen. Sie selbst aber, feststellend, dass sie nichts tun dürfen, was der Philosophie zuwider wäre und der Erlösung und Reinigung durch sie, wenden sich dorthin, jener folgend, die sie führt.

Wie das, o Sokrates?

Das will ich [E] dir sagen, sprach er. Es erkennen nämlich die Lernbegierigen, dass die Philosophie, indem sie ihre Seele findet, ordentlich gebunden im Leibe und ihm anklebend, und gezwungen, wie durch ein Gitter durch ihn das Sein zu betrachten, nicht aber für sich allein, und daher in aller Torheit sich umherwälzend, und indem sie die Gewalt dieses Kerkers erkennt, wie er auch immer eine Lust ist, so dass der Gebundene selbst am meisten immer mit angreife, um gebunden zu werden, wie ich nun sage, [\[83 St.1 A\]](#) die Lernbegierigen erkennen, dass, indem die Philosophie in solcher Beschaffenheit ihre Seele annimmt, sie ihr gelinde zuspricht und versucht, sie zu erlösen, indem sie zeigt, dass alle Betrachtung durch die Augen voller Betrug ist, voller Betrug auch die durch die Ohren und die übrigen Sinne, und deshalb sie überredet, sich von diesen zurückzuziehen, soweit es nicht notwendig ist, sich ihrer zu bedienen, und sie ermuntert, sich vielmehr in sich selbst zu sammeln und zusammenzuhalten [B] und nichts anderem zu glauben als wiederum sich selbst, was sie für sich selbst von den Dingen an und für sich anschaut. Was sie aber vermittelt eines anderen betrachtet, dieses, weil es in jeglichem anderen wieder ein anderes wird, für nichts Wahres zu halten, und solches sei ja eben das Wahrnehmbare und Sichtbare, was sie aber selbst sieht, sei das Bedenkbare und Unsichtbare. Dieser Befreiung nun glaubt nicht widerstreben zu dürfen des wahrhaften Philosophen Seele und enthält sich deshalb der Lust und Begierde, der Unlust und Furcht, soviel sie kann, [C] indem sie bedenkt, dass, wenn jemand sehr heftig sich freut oder fürchtet, trauert oder begehrt, er nie ein so großes Übel hiervon erleidet, als er wohl glaubt, auch wenn er etwa erkrankt ist oder einen Verlust erlitten hat seiner Begierden wegen, was aber dagegen das größte und äußerste aller Übel ist, dieses wirklich erleidet und es nicht berücksichtigt.

Welches ist doch dieses, o Sokrates? sprach Kebes.

[D] Dass nämlich jedes Menschen Seele, sobald sie über irgendetwas sich heftig erfreut oder betrübt, auch genötigt ist, von demjenigen, womit ihr dieses begegnet, zu glauben, es sei das Wirksamste und das Wahrste, da sich dies doch nicht so verhält. Und dies sind doch am meisten die sichtbaren Dinge, oder nicht?

Freilich.

In diesem Zustande also wird am meisten die Seele von dem Leibe gebunden?

Wieso?

Weil jegliche Lust und Unlust gleichsam einen Nagel hat und sie an den Leib annagelt und anheftet und sie leibartig macht, wenn sie doch glaubt, dass das wahr sei, [E] was auch der Leib dafür aussagt. Denn dadurch, dass sie gleiche Ansicht hat mit dem Leibe und sich an dem nämlichen erfreut, wird sie, denke ich, genötigt, auch gleicher Sitte und gleicher Nahrung wie er teilhaftig zu werden, so dass sie nimmermehr rein in die Unterwelt kommen kann, sondern immer des Leibes voll von hinnen geht, daher sie auch bald wiederum in einen andern Leib fällt und wie hingesät sich einwurzelt und daher unteilhaftig bleibt des Umganges mit dem Göttlichen und Reinen und Eingestaltigen.

Vollkommen wahr ist, was du sagst, o Sokrates, sprach Kebes.

Dieser Ursachen wegen also, o Kebes, sind die wahrhaft Lernbegierigen sittsam und tapfer, und nicht weshalb die [\[84 St.1 A\]](#) Leute sagen. Oder meinst du?

Nein, ich gewiss nicht.

Es geht auch nicht anders, als dass die Seele eines philosophischen Mannes dem folgt und nicht glauben kann, sie müsse sich zwar von der Philosophie erlösen lassen, nachdem diese sie aber erlöst, sich selbst wiederum der Lust und Unlust hingeben, um sich wieder festbinden und die vorige Arbeit vergeblich machen zu lassen, als wolle sie ein Ergänzungsstück machen zu der Penelope Weberei, sondern Ruhe von dem allem sich verschaffend, der Vernunft folgend und

immer darin verharrend, dass sie das Wahre und Göttliche [B] und der Meinung nicht Unterworfenen anschaut und sich davon nährt, glaubt sie, solange sie lebt, so leben zu müssen, nach dem Tode aber zu dem Verwandten und zu ebensolchem zu gelangen und dann von allen menschlichen Übeln erlöst zu werden. Hat sie sich so genährt, so ist wohl kein Wunder, wenn sie nicht fürchtet, ob sie nicht doch nach solchen Bestrebungen bei der Trennung von dem Leibe zerrissen, von ich weiß nicht welchen Winden verweht und zerstäubt umkommen und nirgend mehr sein werde.

[C] Eine Stille entstand nun, nachdem Sokrates dieses gesagt, auf lange Zeit, und er selbst, Sokrates, war ganz in das Vorgetragene vertieft, wie man ihm ansehen konnte, und auch die meisten von uns. Kebes und Simmias aber sprachen ein wenig miteinander.

Da sah sie Sokrates an und fragte: Wie? Euch dünkt doch nicht etwa das Gesagte noch mangelhaft gesagt zu sein? Denn es gibt wohl noch viel Bedenken und Einwendungen dabei, wenn einer es ganz genau durchnehmen will. [D] Hättet ihr nun etwas anderes untereinander, so will ich nichts gesagt haben, wenn ihr aber noch hierüber zweifeltet, so tragt nur ja kein Bedenken, es entweder euch allein zu sagen und anzuführen, wenn ihr glaubt, dass es so besser werde vorgetragen werden, oder auch mich mit dazu zu nehmen, wenn ihr meint, mit mir besser zu fahren!

Da sagte Simmias: Ich will dir die Wahrheit sagen, Sokrates. Wir beide haben schon lange zweifelnd einander angestoßen und aufgemuntert, zu fragen, weil wir zwar gern hören möchten, aber doch Bedenken tragen, dir Unruhe zu machen, [E] dass es dir nicht etwa zuwider wäre bei dem jetzigen Unglück.

Als er dies hörte, sagte er mit sanftem Lächeln: O weh, Simmias! Gar schwer werde ich die übrigen Menschen überzeugen, dass ich das jetzige Geschick für kein Unglück halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann, sondern ihr fürchtet, ich möchte jetzt unbequemer sein als sonst im Leben. Und wie es scheint, haltet ihr mich in der Wahrsagung für schlechter als die Schwäne, welche, wenn sie merken, dass sie sterben sollen, und sie, die schon sonst immer gesungen haben, [\[85 St.1 A\]](#) dann am meisten und besonders singen, weil sie sich freuen, dass sie zu dem Gotte gehen sollen, dessen Diener sie sind. Die Menschen aber, wegen ihrer eigenen Furcht vor dem Tode, lügen auch auf die Schwäne und sagen, dass sie, über den Tod jammernd, aus Traurigkeit singen, ohne zu bedenken, dass kein Vogel singt, wenn ihn hungert oder friert oder ihm sonst irgendetwas fehlt, auch nicht einmal die Nachtigall selbst oder die Schwalbe und der Wiedehopf, von denen sie sagen, dass sie aus Unlust klagend singen, aber weder diese, glaube ich, singen aus Traurigkeit noch die Schwäne, sondern [B] weil sie, meine ich, dem Apollon angehören, sind sie wahrsagerisch, und da sie das Gute in der Unterwelt voraus erkennen, so singen sie und sind fröhlich an jenem Tage vorzugsweise und mehr als sonst vorher. Ich halte aber auch mich dafür, ein Dienerschaftsgenöß der Schwäne zu sein und demselben Gotte heilig und nicht schlechter als sie das Wahrsagen zu haben von meinem Gebieter, also auch nicht unmutiger als sie aus dem Leben zu scheiden. Also deshalb mögt ihr immer sagen und fragen, was ihr wollt, solange die [C] elf Männer der Athener es gestatten.

Sehr schön, sagte Simmias, also will ich dir sagen, was für Zweifel ich habe, und dann auch dieser, inwiefern er das Gesagte nicht annimmt. Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ungefähr wie du, dass etwas Sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch gar schwer, dass aber, was darüber gesagt wird, nicht auf alle Weise zu prüfen, [D] ohne eher abzulassen, bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, einen gar feigen Menschen verrät. Denn eines muss man doch in diesen Dingen erreichen: entweder lernen oder finden, wie es damit steht oder, wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste der menschlichen Meinungen darüber nehmen und darauf wie auf einem Brette versuchen, durch das Leben zu schwimmen, wenn einer [E] nicht sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede reisen kann. So will denn auch ich jetzt mich nicht schämen, zu fragen, da ja auch du dasselbe sagst, und nicht hernach mir selbst Vorwürfe zu machen haben, dass ich jetzt nicht gesagt habe, was ich denke. Mir nämlich, o Sokrates, sowohl

wenn ich bei mir selbst, als wenn ich mit diesem das Gesamte betrachte, erscheint es gar nicht gründlich genug.

Darauf sagte Sokrates: Vielleicht, o Freund, erscheint es dir ganz recht, aber sage nur, inwiefern nicht gründlich?

Insofern, sprach er, als auch von der Harmonie und der Leier und den Saiten einer ganz auf dieselbe Weise reden könnte, dass nämlich die Harmonie etwas Unsichtbares und Unkörperliches und gar Schönes und Göttliches ist an der gestimmten Leier, [\[86 St.1 A\]](#) die Leier selbst aber und die Saiten Körper sind und Körperliches und zusammengesetzt und irdisch und dem Sterblichen verwandt. Wenn nun einer die Leier zerbräche oder die Saiten zerschnitte oder zerrisse, so könnte einer, mit derselben Rede wie du, fest behaupten, jene Harmonie müsse notwendig noch dasein und nicht untergegangen. Denn es wäre doch keine Möglichkeit, dass die Leier noch dasein sollte, nachdem die Saiten zerrissen wären, und die Saiten selbst, die doch dem Sterblichen ähnlich sind, die Harmonie aber sollte untergegangen sein, die doch dem Göttlichen und Unsterblichen gleichartig und verwandt ist, und zwar noch vor dem Sterblichen, sondern, würde er sagen, [\[B\]](#) notwendig muss die Harmonie noch irgendwo sein, und eher werden die Hölzer verfaulen und die Saiten, als jener etwas begegnen wird. Nun aber glaube ich, o Sokrates, du selbst wirst auch dies schon erwogen haben, dass wir uns die Seele als etwas derartiges vorstellen, wenn doch unser Leib eingespannt ist und zusammengehalten von Warmem und Kaltem, Trockenem und Feuchtem und dergleichen Dingen, dass unsere Seele die Mischung und Harmonie eben dieser Dinge sei, wenn sie schön und im rechten Verhältnis gegeneinander gemischt sind. Ist nun die Seele eine Harmonie, so ist offenbar, dass, wenn unser Leib unverhältnismäßig [\[C\]](#) erschlafft oder angespannt wird von Krankheiten und anderen Übeln, die Seele dann notwendig sogleich umkommt, obgleich sie das Göttlichste ist, eben wie alle andern Harmonien in Tönen und in allen Werken der Künstler, die Überreste eines jeden Leibes aber noch lange Zeit bleiben, bis sie verbrannt werden oder verwesen. Sieh nun zu, was wir gegen diese Rede sagen wollen, wenn jemand behauptet, dass die Seele als [\[D\]](#) die Mischung alles zum Leibe Gehörigen in dem, was wir Tod nennen, zuerst untergehe!

Da sah sich Sokrates um, wie er oftmals tat, und sagte lächelnd: Simmias hat ganz recht gesprochen. Wenn nun einer besseren Rat weiß als ich, warum antwortet er nicht? Denn er hat die Sache gewiss gar nicht schlecht angegriffen. Doch mich dünkt, ehe wir antworten, müssen wir erst auch den Kebes hören, was der wieder unserer Rede schuld gibt, damit wir Zeit gewinnen und uns beraten können, was wir sagen wollen, und dann, wenn wir sie angehört haben, [\[E\]](#) es ihnen entweder einräumen, wenn sie etwas Ordentliches scheinen angesprochen zu haben, oder wenn nicht, dann unsere Rede verfechten. Also, sagte er, sprich, o Kebes, was denn dich beunruhigt hat, dass du nicht glauben kannst?

Ich will es also sagen, sprach Kebes. Mir scheint nämlich unsere Rede noch immer auf demselben Fleck zu sein und an demselben Mangel, dessen wir schon vorher erwähnten, auch jetzt noch zu leiden. [\[87 St.1 A\]](#) Denn dass unsere Seele schon war, ehe sie in diese Gestalt kam, das will ich nicht zurücknehmen, dass dies nicht sehr artig und, wenn es nicht anmaßend ist zu sagen, ganz befriedigend bewiesen wäre, dass sie aber auch noch, wenn wir tot sind, irgendwo sei, dies scheint mir nicht ebenso. Dass freilich die Seele nicht stärker und dauerhafter sein sollte als der Leib, dies gebe ich der Einwendung des Simmias nicht nach, denn in diesem allen scheint sie mir sich gar weit zu unterscheiden. „Warum also“, könnte die Rede wohl sagen, „bist du noch ungläubig, wenn du [\[B\]](#) doch siehst, dass nach des Menschen Tode das Schwächere noch ist? Dünkt dich dann nicht, dass das Dauerhaftere sich gewiss noch erhalten müsse in eben dieser Zeit?“ Dagegen nun überlege, ob ich hiermit etwas sage. Denn eines Bildes bedarf ich freilich auch, wie es scheint, ebenso gut als Simmias. Mich dünkt nämlich dies gerade ebenso gesagt, wie wenn jemand von einem alten Weber, der gestorben wäre, diese Rede führen wollte: „Der Mensch ist nicht umgekommen, sondern ist gewiss noch irgendwo“, und zum Nachweis dafür wollte er [\[C\]](#) das Kleid anführen, was er anhatte und selbst gewebt hatte, dass das doch noch wohlbehalten wäre und nicht umgekommen, und wenn ihm einer nicht glauben wollte, er diesen dann fragte, was wohl seiner Natur nach dauerhafter wäre, ein Mensch oder ein Kleid, wenn es

nämlich im Gebrauch wäre und getragen würde, und wenn der dann antworten müsste: „der Mensch bei weitem“, jener dann glaubte bewiesen zu haben, der Mensch also müsse wohl ganz gewiss wohlbehalten sein, da ja das Vergänglichere nicht untergegangen wäre. Ich denke aber, o Simmias, das verhält sich nicht so. Sieh aber auch du zu, was ich meine! Denn [D] jeder würde wohl der Meinung sein, dass das einfältig gesagt wäre, wenn es jemand sagen sollte. Denn dieser Weber hat schon gar viele solche Kleider verbraucht und gewebt und ist zwar später umgekommen als jene vielen, aber doch eher als das letzte, denke ich, und deshalb ist doch wohl ein Mensch immer nicht schlechter oder vergänglicher als ein Kleid. Und dieses selbige Bild, meine ich, lässt sich anwenden auf Seele und Leib, und wer eben dasselbe sagte von diesen, würde nur scheinen verständig zu reden, dass nämlich die Seele zwar dauerhafter ist und der Leib schwächer und vergänglicher, doch aber, würde er hinzusetzen, verbrauche ja jede Seele [E] viele Leiber, zumal wenn sie viele Jahre lebe. Denn wenn der Leib immer im Fluss ist und vergeht, solange der Mensch lebt, die Seele aber das Verbrauchte immer wieder webt, so muss ja die Seele wohl, wenn sie umkommt, diese ihre letzte Bekleidung noch haben und eher freilich nur als diese einzige umkommen, und erst wenn die Seele umgekommen ist, kann dann der Leib die Natur seiner Schwachheit beweisen, indem er schnell durch Fäulnis vergeht. So dass man also dieser Darstellung noch nicht zuverlässig trauen darf, dass, wenn wir tot sind, unsere Seele noch irgendwo ist. [\[88 St.1 A\]](#) Denn wenn jemand auch dem, der deine Behauptung vorträgt, noch mehr einräumen wollte und zugeben, unsere Seele sei nicht nur in der Zeit vor unserer Geburt gewesen, sondern es hindere auch nichts, dass nicht auch nach dem Tode die Seelen einiger noch wären und sein würden und noch oft würden geboren werden und wieder sterben, denn so stark sei sie von Natur, dass sie dieses gar vielmal aushalten könne, nur aber, indem er dieses zugäbe, nicht auch noch jenes einräumte, dass sie in diesen vielen Geburten gar nicht von Kräften komme und auch am Ende nicht in einem von diesen Toden gänzlich untergehe, sondern sagte: [B] Diesen Tod aber und diese Auflösung des Leibes, welche der Seele den Untergang bringt, wisse nur keiner, denn es sei unmöglich, dass irgend einer von uns ihn fühle. Wenn sich nun dieses so verhält, so kann doch von keinem, der über den Tod guten Mutes ist, gesagt werden, dass er nicht auf eine unverständige Weise mutig sei, wenn er nicht zu beweisen vermag, dass die Seele ganz und gar unsterblich und unvergänglich ist, wo nicht, so muss jeder, der im Begriff ist zu sterben, für seine eigene Seele in Sorgen sein, ob sie nicht gerade in dieser Trennung von dem Leibe ganz und gar untergehen werde.

[C] Alle nun, als wir sie beide dieses hatten sagen hören, waren wir, wie wir uns hernach gestanden, auf unangenehme Weise verstimmt, weil sie uns, die wir durch die vorigen Reden stark überzeugt waren, wieder unruhig zu machen und in Ungewissheit zurückzuwerfen schienen, nicht nur über das bereits Gesagte, sondern auch wegen dessen, was nun noch würde gesagt werden, ob nicht wir ganz untaugliche Richter wären oder ob auch die Sache selbst gar nicht zu entscheiden sei.

ECHEKRATES: Bei den Göttern, [D] o Phaidon, ich verzeihe euch das. Denn auch ich, da ich dies jetzt von dir gehört, habe so zu mir gesprochen: Welcher Rede soll man nun wohl noch glauben? Denn die so sehr glaubliche, welche Sokrates vorgetragen, ist nun doch um allen Glauben gekommen. Denn gar wunderbar ergreift mich diese Überlegung schon jetzt und immer, dass unsere Seele eine Art Harmonie ist, und wie er jetzt ausgesagt worden, hat er mir in Erinnerung gebracht, dass auch mir das vorher schon so vorgekommen war. Und so bedarf ich nun wieder wie anfangs einer andern Rede, [E] um mich zu überzeugen, dass mit dem Sterbenden die Seele nicht mitstirbt. Sage nun, beim Zeus, wie Sokrates dieses verfolgt hat, und ob auch ihm, wie du von euch sagst, etwas Verdrießliches anzumerken war oder nicht, sondern ob er seinen Satz ruhig verteidigte, und ob er es befriedigend getan hat oder unzureichend? Dies alles berichte uns so genau als möglich!

PHAIDON: Gewiss, o Echekrates, wie oft ich auch schon den Sokrates bewundert hatte, nie doch war ich mehr von ihm eingenommen als damals. [\[89 St.1 A\]](#) Denn dass er etwas zu erwidern wusste, ist wohl nichts Besonderes, aber ich bewunderte ihn vor allem besonders deswegen, wie freundlich und sanft und beifällig er die Reden der jungen Männer aufnahm, dann,

wie scharf er bemerkte, wie sie auf uns gewirkt hatten, und wie gut er uns heilte und gleichsam wie Flüchtlinge und Geschlagene zurückrief und uns zusprach, ihm zu folgen und die Rede mit ihm zu erwägen.

ECHEKRATES: Wie also?

PHAIDON: Das will ich dir sagen. [B] Ich saß nämlich zu seiner Rechten neben dem Bett auf einem Bänkchen, er aber saß weit höher als ich. Nun strich er mir über den Kopf, fasste die Haare im Nacken zusammen, denn er pflegte wohl oft in meinen Haaren zu spielen, und sagte: Morgen also, o Phaidon, wirst du wohl diese schönen Locken abscheren?

So sieht es wohl aus, o Sokrates, sprach ich.

Nicht doch, wenn du mir folgst.

Was denn? fragte ich.

Heute noch, sagte er, wollen wir, ich meine und du diese abscheren, wenn uns nämlich die Rede stirbt und wir sie nicht wieder ins Leben rufen können. Und wenn ich [C] du wäre und mir diese Rede abhandenkäme, wollte ich, wie die Argeier, einen Eid darauf ablegen, nicht eher das Haar wachsen zu lassen, bis ich in ehrlicher Auseinandersetzung die Rede des Simmias und Kebes besiegt hätte.

Aber, sagte ich, mit zweien kann es ja auch Herakles nicht aufnehmen.

So rufe denn mich herbei, sprach er, als deinen Iolaos, solange es noch Tag ist!

Das tue ich denn, sagte ich, aber nicht als Herakles, sondern wie Iolaos den Herakles.

Das ist gleichviel, sagte er. Aber dass wir uns ja zuerst hüten, dass uns nicht etwas Gewisses begegne!

Was doch? fragte ich.

Dass wir ja nicht Redefeinde werden, sprach er, wie andere wohl Menschenfeinde! [D] Denn unmöglich, sagte er, kann einem etwas Ärgeres begegnen, als wenn er Reden hasst. Und die Redefeindschaft entsteht ganz auf dieselbe Weise wie die Menschenfeindschaft. Nämlich die Menschenfeindschaft entsteht, wenn man einem auf unbedachte Weise zu sehr vertraut und einen Menschen für durchaus wahr, aufrichtig und zuverlässig gehalten hat, bald darauf aber ihn als schlecht und unzuverlässig findet, und dann einem immer wieder begegnet, und wenn einem das öfter geschieht und bei solchen, die man für die vertrautesten [E] und besten Freunde hält, so hasst man denn endlich, wenn man immer wieder Unglück hat, alle und glaubt, dass an keinem überhaupt irgendetwas aufrichtiges ist. Oder hast du nicht bemerkt, dass das so zu gehen pflegt? Ja, sagte ich.

Ist das nun nicht, sprach er, schändlich, und ist nicht offenbar, dass ein solcher sich ohne die Kunst, die sich auf Menschen versteht, an den Umgang mit den Menschen wagt? Denn wenn er dieser Kunst gemäß mit ihnen umginge, so würde er, wie es sich in der Tat verhält, so auch glauben, dass es der sehr guten und sehr schlechten beider immer [\[90 St.1 A\]](#) nur wenige gibt, der mittelmäßigen aber am meisten.

Wie meinst du das? sprach ich.

Geradeso, sagte er, wie mit dem sehr Großen und sehr Kleinen, glaubst du, dass es etwas Selteneres gibt, als einen ganz besonders großen oder besonders kleinen Menschen oder Hund oder sonst etwas zu finden? Und ebenso mit schnell und langsam, hässlich und schön, weiß und schwarz? Oder hast du nicht gemerkt, dass von alledem das Extremste selten vorkommt und wenig, das Mittlere aber sehr häufig?

Freilich, sprach ich.

Und meinst du nicht, [B] sagte er, wenn ein Wettstreit der Schlechtigkeit angestellt würde, dass auch da nur sehr wenige sich als die ersten zeigen würden?

Natürlich, sagte ich.

Freilich natürlich, sprach er, aber darin sind eigentlich die Reden nicht den Menschen ähnlich, die nur weil sie führen, man ihnen folgt, wohl aber darin, dass, wenn jemand einer Rede getraut hat, dass sie wahr sei, ohne die List, welche sich auf Reden versteht, und wenn sie ihm dann bald darauf wieder falsch vorkommt, manchmal mit Recht, manchmal mit Unrecht, und so wieder eine und eine andere. [C] Besonders gilt das, wie du wohl weißt, von denen, die sich mit Streitreden abgeben, dass sie am Ende glauben, ganz weise geworden und allein zu der Einsicht gelangt zu sein, dass nicht nur an keinem Dinge irgendetwas Sicheres und Richtiges ist, sondern auch an den Reden nicht, dass vielmehr alles sich ordentlich wie im Euripos von oben nach unten dreht und keine Zeitlang bei etwas bleibt.

Vollkommen richtig, sprach ich, redest du.

Und, o Phaidon, [D] wäre das nun nicht ein Jammer, wenn es doch wirklich wahre und sichere Reden gäbe und die man auch einsehen könnte, wenn einer, weil er auf solche Reden stößt, die ihm bald wahr zu sein scheinen, bald wieder nicht, sich selbst nicht die Schuld geben wollte und seiner Kunstlosigkeit, sondern am Ende aus Missmut die Schuld gern von sich selbst auf die Reden hin wälzte und dann sein übriges Leben [E] in Hass und Schmähungen gegen alle Reden hinbrächte und so der Wahrheit und Erkenntnis der Dinge verlustig ginge?

Beim Zeus, sagte ich, ein großer Jammer.

So lass uns denn, sprach er, zuerst davor uns hüten und dem in unserer Seele keinen Eingang gestatten, als ob an allen Reden am Ende wohl gar nichts Tüchtiges wäre, sondern vielmehr bedenken, dass wir nur noch nicht recht tüchtig sind, aber tapfer sein und trachten müssen, tüchtig zu werden, du und die übrigen des ganzen künftigen Lebens wegen, ich aber eben des Todes wegen. So dass [\[91 St.1 A\]](#) ich vielleicht gar jetzt nicht sonderlich philosophisch mich in dieser Sache verhalte, sondern wie die Ungebildeten rechthaberisch. Denn auch diese, wenn sie über etwas streiten, kümmern sich nicht darum, wie sich das wohl eigentlich verhält, wovon die Rede ist, sondern nur, dass den Anwesenden das annehmlich erscheine, was sie selbst festgestellt haben, danach trachten sie. Und ich scheine gegenwärtig nur so viel mich von ihnen zu unterscheiden, dass ich nicht danach trachten will, dass den Anwesenden das, was ich behaupte, wahr erscheine, außer beiläufig, sondern dass es mir selbst nur recht gewiss sich so zu verhalten erscheine. [B] Ich überlege nämlich, lieber Freund, und siehe nur, wie eigennützig. Wenn das wahr ist, was ich behaupte, ist es doch vortrefflich, davon überzeugt zu sein, wenn es aber für die Toten nichts mehr gibt, werde ich doch wenigstens diese Zeit noch vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein durch Klagen, dieser mein Irrtum überdauert mich nicht, denn dieses Übel würde in Bälde untergehen.

So gerüstet also, sprach er, [C] o Simmias und Kebes, mache ich mich an die Rede. Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit, und wenn ich euch dünke etwas Richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht, im Eifer mich und euch zugleich betragend, euch wie eine Biene den Stachel zurücklassend davongehet.

Wohlan denn, fuhr er fort, erinnert mich zuerst, was ihr sagtet, wenn ihr vielleicht findet, dass ich es nicht recht behalten habe. [D] Simmias, denke ich, ist ungewiss und fürchtet, die Seele möchte, obwohl etwas Göttlicheres und Schöneres als der Leib, doch vor ihm untergehen, indem sie ihrer Natur nach eine Harmonie sei. Kebes aber schien dieses zwar mir zuzugeben, dass die Seele ja dauerhafter sei als der Leib, aber das könne doch niemand wissen, ob nicht die Seele, wenn sie nun viele Leiber oft verbraucht hat, den letzten Leib doch zurücklässt und nun selbst umkommt und dieses dann eben der Tod ist, der Untergang der Seele, denn der Leib [E] geht ja doch immer wieder unter. Ist es dieses, o Simmias und Kebes, was wir jetzt zu betrachten haben?

Sie gaben beide zu, dieses sei es.

Und die vorigen Reden, sprach er, nehmt ihr die alle nicht an, oder einige zwar, andere aber nicht?

Einige wohl, sprachen sie, andere aber nicht.

Was sagt ihr also von jener Rede, sprach er, in welcher wir behaupteten, alles Lernen sei Erinnerung, und wenn sich dies so verhalte, müsse notwendig unsere Seele anderswo vorher sein, ehe sie an den Leib [\[92 St.1 A\]](#) gebunden worden?

Ich meines Teils, sprach Kebes, war damals wunderbar überzeugt davon und bleibe auch jetzt dabei wie bei nichts anderem.

Und mir, sagte Simmias, geht es ebenso, und es sollte mich wundern, wenn ich jemals hierüber anders dächte.

Aber du musst doch anders denken, o Freund aus Theben, sprach Sokrates, wenn nämlich jene Meinung bestehen soll, dass eine Harmonie ein zusammengesetztes Ding ist, und dass die Seele als eine Harmonie aus dem, was in dem Leibe unter sich gespannt ist, bestehe. Denn du wirst doch nicht sagen wollen, [B] die Harmonie sei eher vorhanden, als dasjenige da ist, woraus sie hervorgehen muss, oder willst du das?

Keineswegs, o Sokrates, sagte er.

Merkst du nun aber wohl, sagte er, dass dir dieses herauskommt, wenn du sagst, die Seele sei eher, als sie in menschliche Gestalt und Leib komme, sie sei aber zusammengesetzt aus dem, was dann noch nicht ist? Die Harmonie wenigstens ist nicht so, der du sie vergleichst, sondern die Leier und die Saiten und die Töne sind vorher ungestimmt da, und zuletzt von allen entsteht die Harmonie und [C] geht zuerst wieder unter. Wie kann dir nun diese Rede mit jener zusammenstimmen?

Gar nicht, sprach Simmias.

Und doch, sprach er, sollte ja wohl, wenn irgendeine Rede, die über die Harmonie gut zusammenstimmen.

Das sollte sie wohl, sagte Simmias.

Diese aber, sagte er, stimmt dir doch nicht, also sieh zu, welche von beiden du wählen willst, die, dass das Lernen Erinnerung ist, oder die, dass die Seele Harmonie ist?

Viel lieber jene, o Sokrates, sagte er. Denn diese letztere ist mir ohne weitere [D] Erklärung gekommen, nur aus einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit, woher auch die meisten Menschen zu ihren Meinungen kommen. Ich weiß aber, dass die Reden, die sich nur durch einen solchen Schein bewähren, leere Flunkereien sind, und wenn man sich nicht gut mit ihnen vorsieht, einen gar leicht betrügen, in der Geometrie und in allem andern. Jene Rede aber von dem Lernen und der Erinnerung beruht auf einem annehmungswürdigen Grunde, denn es war gesagt worden, dass unsere Seele auch, [E] ehe sie in den Leib komme, ebenso sei, wie jenes Wesen ihr eignet, welches den Beinamen führt dessen, was ist. Und dieses habe ich, wie ich mich selbst überzeuge, ganz mit Recht und mit gutem Grunde angenommen. Daher ist nun notwendig, wie ich sehe, dass ich es weder mir noch einem andern gelten lasse, zu sagen, die Seele sei eine Harmonie.

Und was, sprach er, o Simmias, sagst du hierzu? Scheint dir wohl der Harmonie oder irgendeiner andern Zusammensetzung zuzukommen, dass sie sich anders verhalten könne [\[93 St.1 A\]](#) wie jenes, woraus sie besteht?

Keineswegs.

Auch nicht irgendetwas anderes tun, wie ich denke, oder leide außer dem, was jenes tut und leidet?

Er stimmte zu.

Also kommt auch wohl der Harmonie nicht zu, das anzuführen, woraus sie zusammengesetzt ist, sondern zu folgen?

Das dünkte ihn auch so.

Weit fehlt also, dass die Harmonie entgegengesetzt sich bewegen oder klingen oder sonst wie entgegengesetzt sein könnte ihren Teilen.

Weit gefehlt, sagte er.

Und wie? Ist nicht ihrer Natur nach jede Harmonie gradeso viel Harmonie, [B] wie sie harmonisch gestimmt ist?

Das verstehe ich nicht, sagte er.

Nicht, sagte er, wenn sie besser gestimmt ist oder in höherem Grade, falls dieses geschehen kann, wird sie dann nicht auch mehr Harmonie sein und in höherem Grade, wenn aber in geringerem und weniger, dann auch nicht so sehr und weniger?

Freilich.

Findet nun das wohl auch bei der Seele statt, dass eine Seele auch nur im allergeringsten mehr und in höherem Grade oder weniger und in geringerem als die andere eben dieses, Seele, sein kann?

Nicht im Mindesten, sagte er.

Wohlan denn, beim Zeus, sprach er, von der einen Seele sagt man doch, dass sie Vernunft hat und Tugend und gut ist, von der andern aber, dass sie Unvernunft und Verderben [C] hat und schlecht ist, und das sagt man doch mit Recht?

Mit Recht freilich.

Die nun sagen, dass die Seele eine Harmonie ist, was werden die wohl sagen, dass dieses sei in den Seelen, die Tugend und das Laster? Etwa wiederum eine andere Harmonie und Disharmonie? So dass die eine harmonisch gestimmt ist, die gute, und in ihr selbst, die doch Harmonie ist, eine andere Harmonie hat, die andere aber wiederum disharmonisch gestimmt ist und keine andere Harmonie in sich hat?

Ich weiß es nicht zu sagen, sprach Simmias, offenbar aber müsste so etwas sagen, wer jenes voraussetzt.

Darüber aber sind wir ja vorher einig geworden, [D] dass keine Seele mehr oder weniger Seele ist als die andere, und dies ist doch ebenso viel, als dass keine Harmonie mehr oder weniger Harmonie ist als die andere, nicht wahr?

Freilich.

Die aber weder mehr noch weniger Harmonie ist, ist auch weder mehr noch weniger harmonisch gestimmt. Ist es so?

So ist es.

Die aber weder mehr noch weniger harmonisch gestimmte, hat die wohl größeren oder geringeren Anteil an dem Wesen der Harmonie oder gleichen?

Gleichen.

Also auch [E] die Seele, wenn die eine eben dieses, Seele, weder mehr noch weniger ist als die andere, ist sie also auch weder mehr noch weniger harmonisch gestimmt?

So ist es.

Und steht es so, so hat auch die eine weder mehr noch weniger Anteil an Disharmonie oder Harmonie?

Freilich nicht.

Und steht es wiederum so, könnte dann wohl die eine mehr oder weniger als die andere Anteil haben an Tugend und Laster, wenn doch das Laster Disharmonie ist und die Tugend Harmonie?

Nicht mehr.

Oder vielmehr, o Simmias, wenn wir es recht genau nehmen, [\[94 St.1 A\]](#) wird keine Seele irgend Anteil am Laster haben, wenn sie Harmonie ist. Denn da die Harmonie immer vollkommen eben dieses ist, nämlich Harmonie, so kann sie an der Disharmonie gar niemals Anteil haben.

Freilich nicht.

Dann also auch nicht die Seele, da sie vollkommen Seele ist, am Laster.

Wie ginge das wohl nach dem Gesagten?

Nach dieser Rede also werden uns alle Seelen aller Lebendigen gleich gut sein, wenn sie doch ihrer Natur nach gleich sehr dieses sind, nämlich Seelen.

So dünkt mich auch, Sokrates, sprach er.

Dünkt es dich aber auch recht so gesagt zu sein, und dass sich solche Folgerungen ergeben hätten, [B] wenn die Annahme richtig wäre, dass die Seele Harmonie sei?

Ganz und gar nicht, sagte er.

Und wie? Über alles, was an dem Menschen ist, sagst du nicht, dass eben die Seele herrsche, zumal noch die vernünftige?

Gewiss nichts anderes.

Und etwa immer nachgebend den Zuständen des Leibes, oder auch ihnen widerstrebend? Ich meine nämlich so: wenn dieser Hitze hat oder Durst, dass sie doch auf die entgegengesetzte Seite zieht, zum Nichttrinken, und wenn er Hunger hat, zum Nichtessen, und in vielen andern Dingen sehen wir doch die Seele dem Leiblichen widerstreben? Oder nicht?

[C] Allerdings.

Haben wir aber nicht im vorigen zugegeben, dass sie niemals, wenn sie Harmonie ist, entgegengesetzt klingen kann, wie jenes gespannt und nachgelassen und geschwungen wird, oder was sonst dem widerfährt, woraus sie hervorgeht, sondern dass sie jenem folgen muss und niemals anführen?

Das haben wir zugegeben, wie sollten wir nicht?

Und wie? Scheint sie uns nun nicht doch ganz das Gegenteil zu tun, alles jenes zu regieren, woraus man doch sagt, dass sie bestehe, und dem fast überall das ganze Leben hindurch zu widerstreben und es zu beherrschen auf alle Weise, bald [D] härter im Zaum haltend und auf schmerzhaft Weise, wie in Sachen der Gymnastik und Heilkunst, bald wieder gelinder? Und bald drohend, bald verweisend mit den Begierden, dem Zorn, der Furcht, als eine andere mit einem andern redend? Etwa so, wie auch Homeros in der Odyssee gedichtet hat, wo er vom Odysseus sagt:

Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten:

Dulde nur aus, mein Herz, noch Härteres hast du geduldet!

Meinst du wohl, er habe dies gedichtet in der [E] Meinung, sie sei eine Harmonie und eigne sich, geleitet zu werden von den Zuständen des Leibes, und nicht selbst sie zu leiten und zu beherrschen, weil sie nämlich etwas weit Göttlicheres ist als einer Harmonie zu vergleichen?

Beim Zeus, Sokrates, so kommt es auch mir vor.

Also, mein Bester, mag es wohl auf keine Weise recht sein von uns, zu sagen, die Seele sei eine Harmonie. Denn wir würden, wie [\[95 St.1 A\]](#) wir sehen, weder mit dem Homeros, dem göttlichen Dichter, eins sein, noch mit uns selbst.

So verhalte es sich allerdings, sagte er.

Gut denn, sagte Sokrates, mit der Thebischen Harmonia sind wir, wie es scheint, noch so leidlich fertig geworden. Wie werden wir uns nun aber, o Kebes, auch mit dem Kadmos einigen und auf welche Weise?

Das, denke ich, sprach Kebes, wirst du schon auffinden. Diese Erklärung wenigstens gegen die Harmonie hast du ganz erstaunlich über meine Erwartung durchgeführt. Denn als Simmias sagte, [B] was für Zweifel er hätte, verwunderte es mich gar sehr, was wohl jemand mit seiner Rede würde anfangen können, und doch konnte sie hernach nicht einmal den ersten Anlauf der deinigen aushalten, wie mir schien. So würde ich mich also auch nicht wundern, wenn dasselbe auch der Rede des Kadmos begegnete.

O Guter, sprach Sokrates, nur nicht großsprechen, damit uns nicht Missgunst das, was gesagt werden soll, verrufe und verdrehe! Doch das soll bei Gott stehen, wir aber wollen nun auf gut

homerisch näher tretend heran versuchen, ob du wohl [C] etwas Beachtenswertes sagst. Was du aber suchst, scheint mir der Hauptsache nach zu sein, du verlangst, es soll gezeigt werden, dass unsere Seele unvergänglich und unsterblich ist, wenn doch ein philosophischer Mann, der, im Begriff zu sterben, guten Mutes ist und der Meinung, dass er nach seinem Tode sich dort vorzüglich wohl Befinden werde, mehr als wenn er einer andern Lebensweise folgend gestorben wäre, wenn ein solcher nicht ganz unverständlich und töricht sein soll bei seinem guten Mut. Zu zeigen aber, dass die Seele etwas Starkes und Göttliches ist und dass sie war, ehe wir geboren wurden, dies alles, behauptest du, könne gar füglich auch keine [D] Unsterblichkeit andeuten, sondern dass die Seele zwar etwas lange Beharrendes ist und wer weiß wie lange Zeit vorher irgendwo gewesen ist und vielerlei gewusst und getan hat, aber deshalb doch noch nicht unsterblich wäre, sondern eben dieses, dass sie in den menschlichen Leib gekommen, könne schon der Anfang ihres Unterganges gewesen sein, gleichsam als eine Krankheit, und so könne sie in Jammer und Not dieses Leben leben und am Ende desselben in dem, was man Tod nennt, untergehen. Und ob sie einmal in den Leib kommt oder oft, dies, behauptest du, könne keinen Unterschied darin machen, dass doch jeder von uns besorgt sein müsse. Denn es gehöre sich gar wohl, dass jeder, wer nicht unverständlich sein wolle, [E] sich fürchte, der nicht wisse und keine Rechenschaft davon geben könne, dass sie unsterblich ist. Dies ist es ungefähr, glaube ich, o Kebes, was du meinst, und absichtlich wiederhole ich es öfter, damit uns nichts davon entgeht und auch du, wenn du willst, etwas hinzusetzen und davon tun kannst.

Darauf sagte Kebes: Für jetzt habe ich wohl nichts davonzutun oder hinzuzusetzen, sondern dies ist es, was ich sagen will.

Darauf hielt Sokrates einige Zeit inne, als ob er etwas bei sich bedächte, und sagte dann: Es ist keine schlechte Sache, o Kebes, die du zur Sprache bringst. Denn wir müssen nun im allgemeinen die Ursache vom Entstehen und Vergehen behandeln. [\[96 St.1 A\]](#) Ich also will dir, wenn du willst, darlegen, wie es mir damit ergeht. Scheint dir dann etwas von dem, was ich sage, brauchbar zu sein zur Überzeugung von dem, wonach du fragst, so brauche es.

Allerdings, sprach Kebes, das will ich.

So höre denn, was ich sagen werde. In meiner Jugend nämlich, o Kebes, hatte ich ein wundergroßes Bestreben nach jener Weisheit, welche man die Naturkunde nennt, denn es dünkte mich ja etwas Herrliches, die Ursachen von allem zu wissen, wodurch jegliches entsteht und wodurch es vergeht und wodurch es besteht, und sehr oft wendete ich mich bald hierhin, bald dorthin, [B] indem ich bei mir selbst zuerst dergleichen überlegte, ob, wenn das Warme und Kalte in Fäulnis gerät, wie einige gesagt haben, dann Tiere sich bilden? Und ob es wohl das Blut ist, wodurch wir denken, oder die Luft oder das Feuer? Oder ob wohl keines von diesen, sondern das Gehirn uns alle Wahrnehmungen hervorbringt, die des Sehens und Hörens und Riechens, und aus diesen dann Gedächtnis und Vorstellung entsteht, und ob aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, dann auf dieselbe Weise Erkenntnis entsteht? Und wenn ich wiederum das Vergehen von all diesem betrachtete und die Veränderungen am Himmel und auf der Erde, [C] so kam ich mir am Ende zu dieser ganzen Untersuchung vollkommen untauglich vor. Und davon will ich dir hinreichende Begründung geben. Nämlich was ich vorher auch ganz genau wusste, wie es mir und den andern vorkam, darüber erblindete ich nun bei dieser Untersuchung so gewaltig, dass ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte von vielen andern Dingen, und so auch davon, wodurch der Mensch wächst. Denn dies, glaubte ich vorher, wisse jeder, dass es vom [D] Essen und Trinken herkäme. Denn wenn aus den Speisen zum Fleische Fleisch hinzukommt und zu den Knochen Knochen und ebenso nach demselben Verhältnis auch zu allem übrigen das Verwandte sich hinzufindet, dann würde natürlich die Masse, die vorher wenig gewesen war, hernach viel, und so wurde der kleine Mensch groß. So glaubte ich damals, scheint dir das nicht ganz leidlich?

Ei wohl, sagte Kebes.

Bedenke auch noch dies: Ich glaubte genug daran zu haben, wenn ein Mensch neben einem andern kleinen stehend groß schien, dass er um einen Kopf größer wäre, und so auch ein Pferd

neben dem andern, und was noch deutlicher ist als dieses: zehn schien [E] mir mehr als acht zu sein, weil noch zwei dabei sind, und das zwei Fuß große größer als das ein Fuß große, weil es um die Hälfte über steht.

Und jetzt, sprach Kebes, was dünkt dich jetzt hiervon?

Dass ich, sagte er, beim Zeus, gar weit entfernt bin, auch nur zu glauben, dass ich von irgendetwas hiervon die Ursache wisse, da ich mir ja das nicht einmal gelten lasse, dass, wenn jemand Eins zu Einem hinzunimmt, dann entweder das Eine, zu welchem hinzugenommen worden, Zwei geworden ist, oder das Hinzugenommene und das, zu welchem hinzugenommen worden, [\[97 St.1 A\]](#) eben weil Eins zu dem andern hinzugekommen, Zwei geworden sind. Denn ich wundere mich, wie doch, als jedes für sich war, jedes von ihnen soll Eines gewesen sein und sie damals nicht Zwei waren, nun sie aber einander nahegekommen, dieses die Ursache gewesen ist, dass sie Zwei geworden sind, die Vereinigung, dass man sie neben einander gestellt hat. Und ebenso wenig, wenn jemand Eines zerspaltet, kann ich mich noch überreden, dass wiederum dieses, die Spaltung, Ursache geworden ist, dass Zwei geworden sind. Denn dies wäre ja eine [B] dem entgegengesetzte Ursache des Zweiwerdens als vorher. Vorher nämlich, weil sie einander näher gebracht wurden und eines zum andern hinzugesetzt wurde, nun aber, weil Eines vom Andern hinweggeführt und getrennt wird. Auch nicht, warum Eines wird, getraue ich mich noch zu wissen, noch sonst irgendetwas mit einem Wort, warum es wird oder vergeht oder ist, nämlich nach dieser Art und Weise der Untersuchung, sondern ich mische mir eine andere auf gut Glück zusammen, diese aber lasse ich auf keine Weise gelten. Sondern, als ich einmal einen hörte aus einem Buche vom Anaxagoras, wie er sagte, lesen, dass die Vernunft das Anordnende ist [C] und aller Dinge Ursache, an dieser Ursache erfreute ich mich, und es schien mir auf gewisse Weise sehr richtig, dass die Vernunft von allem die Ursache ist, und ich gedachte, wenn sich dies so verhält, so werde die ordnende Vernunft auch alles ordnen und jegliches stellen, so wie es sich am besten befindet. Wenn nun einer die Ursache von jeglichem finden wollte, wie es entsteht oder vergeht [D] oder besteht, so dürfe er nur dieses daran finden, wie es gerade diesem am besten sei zu bestehen oder irgend sonst etwas zu tun oder zu leiden. Und demzufolge dann gezieme es dem Menschen nicht, nach irgendetwas anderem zu fragen, sowohl in Bezug auf sich als auf alles andere, als nach dem Trefflichsten und Besten, und derselbe werde dann notwendig auch das Schlechtere wissen, denn die Erkenntnis von beiden sei dieselbe. Dieses nun bedenkend freute ich mich, dass ich glauben konnte, über die Ursache der Dinge einen Lehrer gefunden zu haben, der recht nach meinem Sinne wäre, [E] nämlich den Anaxagoras, der mir nun auch sagen werde, zuerst, ob die Erde flach ist oder kugelförmig, und wenn er es mir gesagt, mir dann auch die Notwendigkeit der Sache und ihre Ursache dazu erklären werde, indem er auf das Bessere zurückginge und mir zeigte, dass es für sie besser wäre, so zu sein. Und wenn er behauptete, sie stände in der Mitte, werde er mir dabei erklären, dass es für sie besser wäre, in der Mitte zu stehen, und wenn er mir dies deutlich machte, war ich schon ganz entschlossen, nie mehr eine andere Art [\[98 St.1 A\]](#) von Ursache begehren zu wollen. Ebenso war ich entschlossen, mich nach der Sonne gleichermaßen zu erkundigen und nach dem Monde und den übrigen Gestirnen wegen ihrer verhältnismäßigen Geschwindigkeit und ihrer Umläufe und was ihnen sonst eigen ist, woher es doch für jeden besser ist, das zu verrichten und zu erleiden, was jeder erleidet. Denn ich glaubte ja nicht, nachdem er einmal behauptet, alles sei von der Vernunft geordnet, dass er irgend einen anderen Grund mit hineinziehen werde, als dass es das Beste sei, dass sie sich so verhalten, wie sie sich verhalten, und also glaubte ich, indem er für jedes einzelne [B] und für alles allgemein den Grund nachwies, werde er das Beste eines jeglichen darstellen und das für alles insgesamt Gute. Und für vieles hätte ich diese Hoffnung nicht weggegeben, sondern ganz emsig griff ich zu den Büchern und las sie durch, so schnell ich nur konnte, um nur aufs schnellste das Beste zu erkennen und das Schlechtere.

Und von dieser wunderbaren Hoffnung, o Freund, fiel ich ganz herunter, als ich fortschritt und las und sah, wie der Mann mit der Vernunft gar nichts anfängt und auch sonst gar nicht Gründe anführt, die sich beziehen auf das Anordnen der Dinge, [C] dagegen aber allerlei Luft und Äther und Wasser vorschreibt und sonst vieles zum Teil Wunderliches. Und mich dünkte, es sei ihm so

gegangen, als wenn jemand zuerst sagte: „Sokrates tut alles, was er tut, mit Vernunft“, dann aber, wenn er sich daran machte, die Gründe anzuführen von jeglichem, was ich tue, dann sagen wollte, zuerst, [D] dass ich jetzt deswegen hier säße, weil mein Leib aus Knochen und Sehnen besteht und die Knochen dicht sind und durch Gelenke voneinander geschieden, die Sehnen aber so eingerichtet, dass sie angezogen und nachgelassen werden können und die Knochen umgeben von dem Fleisch und der Haut, welche sie zusammenhält. Da sich nun die Knochen in ihren Gelenken drehen, so machten die Sehnen, wenn ich sie nachlasse und anziehe, dass ich jetzt imstande sei, meine Glieder zu [E] bewegen, und aus diesem Grunde säße ich jetzt hier mit gebogenen Knien. Ebenso, wenn er von unserm Gespräch andere dergleichen Ursachen anführen wollte, die Töne nämlich und die Luft und das Gehör und tausenderlei dergleichen herbeibringend, ganz vernachlässigend, die wahren Ursachen anzuführen, dass nämlich, weil es den Athenern besser gefallen hat, mich zu verdammen, deshalb es auch mir besser geschienen hat, hier sitzen zu bleiben, und gerechter geschienen hat, hier zu bleiben und die Strafe geduldig auf mich zu nehmen, welche sie angeordnet haben. Denn, beim Hunde, schon lange, glaube ich wenigstens, [\[99 St.1 A\]](#) wären diese Sehnen und Knochen in Megara oder bei den Boiotiern, durch die Vorstellung des Besseren in Bewegung gesetzt, hätte ich es nicht für gerechter und schöner gehalten, lieber als dass ich fliehen und davongehen sollte, dem Staate die Strafe zu büßen, die er anordnet. Also dergleichen Ursachen zu nennen ist gar zu wunderlich. Wenn aber einer sagte, dass, ohne dergleichen zu haben, Sehnen und Knochen und was ich sonst habe, ich nicht imstande [B] sein würde, das auszuführen, was mir gefällt, der würde richtig reden. Dass ich aber deshalb täte, was ich tue, und es insofern mit Vernunft täte, nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre doch gar eine große Leichtfertigkeit der Rede, wenn sie nicht imstande wäre, zu unterscheiden, dass bei einem jeden Dinge etwas anderes ist die Ursache und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte, und eben dies scheinen mir wie im Dunkeln tappend die meisten mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen. Darum legt dann der eine einen Wirbel um die Erde und lässt sie dadurch unter dem Himmel stehenbleiben, der andere stellt ihr, wie einem breiten Troge, [C] einen Fußschemel, die Luft, unter. Dass sie aber nun so liege, wie es am besten war sie zu legen, die Bedeutung davon suchen sie gar nicht auf und glauben auch gar nicht, dass darin eine besondere höhere Kraft liege, sondern meinen, sie hätten wohl einen Atlas aufgefunden, der stärker wäre und unsterblicher als dieser, und der alles besser zusammenhielte, das Gute und Richtige aber, glauben sie, könne überall gar nichts verbinden und zusammenhalten. Ich nun wäre, um zu wissen, wie es sich mit dieser Ursache verhält, [D] gar zu gern jedermanns Schüler geworden, da es mir aber so gut nicht wurde und ich dies weder selbst zu finden noch von einem andern zu lernen vermochte, willst du, dass ich dir von der zweitbesten Bemühung, wie ich sie durchgeführt habe zur Erforschung der Ursache, eine Beschreibung gebe, o Kebes?

Ganz über die Maßen, sprach er, will ich das.

Es bedünkte mich nämlich nach diesem, da ich aufgegeben, die Dinge zu betrachten, ich müsse mich hüten, dass mir nicht begegne, was denen begegnet, welche die Sonnenfinsternis betrachten und anschauen. Viele nämlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht, im Wasser oder sonst worin, nur [E] das Bild der Sonne anschauen. So etwas merkte ich auch und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Sondern mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Beispiel auf gewisse Weise nicht dem, was ich es aufgestellt habe. [\[100 St.1 A\]](#) Denn das möchte ich gar nicht zugeben, dass, wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Abbildern betrachte, als wer es in den Dingen betrachtet. Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Gedanken zum Grunde lege, den ich für den stärksten halte, so setze ich, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was nur sonst, was aber nicht, setze ich als nicht wahr. Ich will dir aber noch deutlicher sagen, wie ich es meine, denn ich glaube, dass du es jetzt nicht verstehst.

Nein, beim Zeus, sagte Kebes, nicht eben sonderlich.

[B] Ich meine es eben so, fuhr er fort, gar nichts Neues, sondern was ich schon sonst immer und so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen. Ich will nämlich gleich versuchen, dir den Begriff der Ursache aufzuzeigen, womit ich mich beschäftigt habe, und komme wiederum auf jenes Altbekannte zurück und fange davon an, dass ich voraussetze, es gebe ein Schönes an und für sich und ein Gutes und Großes und so alles andere, woraus, wenn du mir zugibst und einräumst, dass es sei, ich dann hoffe, dir die Ursache zu zeigen und nachzuweisen, dass die Seele unsterblich ist.

So säume nur ja nicht, sprach Kebes, [C] es durchzuführen, als hätte ich dir dies längst zugegeben!

So betrachte denn, fuhr er fort, was daran hängt, ob dir das ebenso vorkommt wie mir. Mir scheint nämlich, wenn irgendetwas anderes schön ist außer jenem Schönen an sich, dass es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es teil habe an jenem Schönen, und ebenso, sage ich, von allem. Räumst du diese Ursache ein?

Die räume ich ein, sprach er.

Und so verstehe ich denn gar nicht mehr und begreife nicht jene andern gelehrten Gründe, sondern wenn mir jemand sagt, dass [D] irgendetwas schön ist, entweder weil es eine bunte Blüte hat oder Gestalt oder sonst etwas dieser Art, so lasse ich das andere, denn durch alles übrige werde ich nur verwirrt gemacht, und halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig bei mir selbst daran, dass nichts anderes es schön macht als eben jenes Schöne, nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, dass vermöge des Schönen alle schönen Dinge schön werden. Denn dies dünkt mich das Allersicherste, [E] zu antworten, für mich und für jeden andern, und wenn ich mich daran halte, glaube ich, dass ich gewiss niemals straucheln werde, sondern dass es für mich und jeden andern sicher ist zu antworten, dass vermöge des Schönen die schönen Dinge schön werden. Oder dünkt dich das nicht auch?

Das dünkt mich.

Also auch vermöge der Größe das Große groß und das Größere größer, und vermöge der Kleinheit das Kleinere kleiner?

Ja.

Also du würdest es auch nicht annehmen, wenn jemand von einem sagen wollte, er sei größer als ein anderer vermöge des Kopfes und der Kleinere vermöge desselben auch kleiner, [\[101 St.1 A\]](#) sondern würdest darauf beharren, dass du gar nichts anderes meinst, als dass alles, was größer ist als ein anderes, nur vermöge der Größe größer ist und wegen sonst nichts, und eben um deswillen, um der Größe willen, und das Kleinere vermöge sonst nichts kleiner als um der Kleinheit willen, und eben um deswillen kleiner, um der Kleinheit willen. Und das aus Furcht, glaube ich, dass dir nicht eine andere Rede entgegentrete, wenn du sagtest, einer sei des Kopfes wegen größer und kleiner, zuerst nämlich, dass wegen eines und desselben das Größere größer sei und das Kleinere kleiner, und dann, dass des Kopfes wegen, der doch selbst klein ist, das Größere größer sei, [B] und dass das doch ein Wunder sei, dass wegen etwas Kleinem einer groß sein soll. Oder würdest du das nicht fürchten?

Da lachte Kebes und sagte: Freilich wohl.

Also, fuhr er fort, dass die Zehn mehr ist als die Acht, um die Zwei, und um dieser Ursache willen es übertreffe, der Zwei wegen, und nicht der Vielheit wegen und durch die Vielheit, das würdest du dich fürchten zu sagen? So auch, dass das zwei Fuß große größer wäre als das ein Fuß große, vermöge der Hälfte, und nicht vermöge der Größe? Denn dabei ist doch dieselbe Besorgnis.

Allerdings, antwortete er.

Und wie? Wenn Eines zu Einem hinzugesetzt worden, dass dann die Hinzufügung Ursache sei, [C] dass Zwei geworden sind, und wenn Eines gespalten worden, dann die Spaltung, würdest du

dich nicht scheuen, das zu sagen, und vielmehr laut erklären, du wüsstest nicht, dass irgendwie anders jegliches werde, als indem es teil nähme an dem eigentümlichen Wesen eines jeglichen, woran es teil hat, und so fändest du gar keine andere Ursache des Zweigewordenseins als eben die Teilnahme an der Zweiheit, an welcher alles teilnehmen müsse, was Zwei sein sollte, so wie an der Einheit, was Eins sein sollte? Die Spaltungen aber und Hinzufügungen und andere solche Herrlichkeiten, würdest du die nicht liegen lassen und andern [D]anheimstellen, damit zu antworten, die gelehrter sind als du, du selbst aber, aus Furcht, wie man sagt, vor deinem eigenen Schatten und deiner Ungeschicktheit, an jener sicheren Voraussetzung dich haltend, würdest immer so antworten? Wenn sich aber einer an die Voraussetzung selbst hielte, würdest du den nicht gehen lassen und nicht eher antworten, bis du, was von ihr abgeleitet wird, betrachtet hättest, ob es mit einander stimmt oder nicht stimmt? Und solltest du dann von jener selbst Rechenschaft geben, würdest du sie nicht auf die gleiche Weise geben, [E] nämlich eine andere Voraussetzung wieder voraussetzend, welche dir eben von den höher liegenden die beste dünkte, bis du auf etwas Befriedigendes kämest, nicht aber untereinander mischend wie die Streitkünstler bald von dem ersten Grunde reden und bald von dem daraus abgeleiteten, wenn du nämlich irgendetwas, wie es wirklich ist, finden wolltest? Denn jene freilich haben hieran vielleicht gar keinen Gedanken und keine Sorge, sondern sind imstande, wenn sie auch in ihrer Weisheit alles durcheinander rühren, doch noch sich selbst zu gefallen. Gehörst du aber [\[102 St.1 A\]](#) zu den Philosophen, so, denke ich, wirst du es so machen, wie ich sage.

Ganz vollkommen wahr redest du, sagten Simmias und Kebes zugleich.

ECHEKRATES: Beim Zeus, o Phaidon, mit Recht! Denn gar wunderbar einleuchtend scheint mir der Mann dieses gesagt zu haben für jeden, der auch nur ein wenig Vernunft hat.

PHAIDON: Allerdings, o Echekrates, und so schien es auch allen Anwesenden.

ECHEKRATES: Und auch uns den Abwesenden, die es jetzt hören. Aber was war nur, was hiernächst gesagt wurde?

PHAIDON: Wie ich glaube, nachdem ihm dieses eingeräumt und zugestanden war, dass [B] jeglicher Begriff etwas sei an sich und dass durch Teilnahme an ihm die andern Dinge ihre Benennung von ihm erhalten, so fragte er hierauf: Wenn du nun dieses so annimmst, musst du dann nicht, wenn du behauptest, Simmias sei größer als Sokrates, aber kleiner als Phaidon, sagen, dass in dem Simmias beides sei, Größe und Kleinheit?

Freilich.

Und so gestehst du doch, dass Simmias den Sokrates überragt, damit verhalte es sich nicht in der Tat so, wie es buchstäblich ausgedrückt wird? Denn es ist nicht des Simmias Natur, schon dadurch, dass er Simmias ist, zu überragen, sondern durch die Größe, die er zufällig hat, [C] auch nicht den Sokrates zu überragen deshalb, weil Sokrates Sokrates ist, sondern nur, weil Sokrates Kleinheit hat in Bezug auf jenes Größe.

Richtig.

Auch nicht vom Phaidon überragt zu werden deshalb, weil Phaidon Phaidon ist, sondern weil er Größe hat in Vergleich mit Simmias' Kleinheit?

So ist es.

So hat also Simmias die Benennung, klein zu sein und groß, selbst dazwischen stehend zwischen beiden, indem er vermittelt des Übertreffens durch Größe des einen Kleinheit übertrifft, dem anderen aber Größe zugesteht, welche seine Kleinheit übertrifft. Dabei lächelte er und sagte: [D] Ich werde wohl noch gar wie ein Gerichtschreiber so genau reden, aber es verhält sich denn doch, wie ich sage.

Jener stimmte bei.

Ich sage dies aber, weil ich möchte, du wärest derselben Meinung wie ich. Denn mir leuchtet ein, dass nicht nur die Größe selbst niemals zugleich groß und klein sein will, sondern dass auch die Größe in uns niemals das Kleine aufnimmt oder übertroffen werden will, sondern eines von beiden, dass sie entweder flieht und aus dem Wege geht, wenn ihr Gegenteil, das Kleine, sich

nähert, oder, wenn es da ist, untergeht, [E] niemals aber, bleibend und die Kleinheit aufnehmend, etwas anders sein will, als sie war, so wie ich allerdings, aushaltend und die Kleinheit aufnehmend, derselbe bin, der ich war, und nur eben dieser selbige klein bin. Jene aber hat nicht das Herz, indem sie groß ist, auch klein zu sein. So will auch das Kleine in uns niemals groß werden oder sein, noch auch sonst will eins von zwei Entgegengesetzten, dasselbe bleibend, was es war, zugleich auch sein Gegenteil werden oder sein, sondern entweder geht es [\[103 St.1 A\]](#) davon, oder es geht unter, wenn ihm dies begegnet.

Auf alle Weise, sprach Kebes, leuchtet mir das auch ein.

Da sagte einer von den Anwesenden, wer es aber war, erinnere ich mich nicht mehr genau: Bei den Göttern, war uns nicht in unsern vorigen Reden gerade das Gegenteil von dem, was jetzt gesagt wird, herausgekommen, dass nämlich aus dem Kleineren das Größere werde und aus dem Größeren das Kleinere, und dass gerade dies die Art sei, wie Entgegengesetztes wird aus Entgegengesetztem? Nun aber scheint mir gesagt zu werden, dass das gar nicht möglich ist.

Sokrates hatte sich hingeneigt und zugehört und sagte: Das hast du gut erinnert, nur bemerkst du nicht den Unterschied zwischen dem jetzt [B] Gesagten und dem Damaligen. Damals nämlich wurde gesagt, aus dem entgegengesetzten Dinge werde das entgegengesetzte Ding, jetzt aber, dass das Entgegengesetzte selbst sein Entgegengesetztes niemals werden will, weder das in uns noch das in der Natur. Damals nämlich, o Freund, redeten wir von den Dingen, die das Entgegengesetzte an sich haben, und benannten sie mit den Namen von jenen, jetzt aber reden wir von jenen selbst, durch deren Einwohnung die so genannten Dinge ihre Benennung erhalten. Und von diesen selbst behaupten wir doch wohl nicht, dass sie einen Übergang in einander zulassen. Zugleich sah er den Kebes an und fragte: Hat auch dich vielleicht, o Kebes, irre gemacht, [C] was dieser sagte?

Nein, sagte Kebes, so steht es nicht mit mir, wiewohl ich nicht sagen will, dass nicht vieles mich irremacht.

Darüber also sind wir eins geworden, fuhr Sokrates fort, ganz unbedingt, dass das Entgegengesetzte niemals sein Entgegengesetztes sein wird.

Auf alle Weise.

So betrachte denn auch noch dieses, ob du auch darüber mit mir einig sein wirst: Du nennst doch etwas warm und kalt?

Das tue ich.

Etwa dasselbe, was auch Schnee und Feuer?

Nein, beim Zeus, ich nicht.

Sondern etwas anderes als das Feuer ist das Warme, und etwas anderes als der Schnee das Kalte? Ja.

Aber das, denke ich, glaubst du doch, dass niemals der Schnee als Schnee [D] das Warme aufnehmen und, wie wir im vorigen sagten, noch sein wird, was er war, Schnee und zugleich warm, sondern wenn das Warme sich nähert, wird er ihm entweder aus dem Wege gehen oder verschwinden.

Freilich.

Und so das Feuer wiederum, wenn ihm das Kalte naht, wird entweder darunter weggehen oder verschwinden, nie aber bereit sein wird, die Kälte aufzunehmen und noch sein zu wollen, was es war, Feuer, und doch kalt.

Wohlgesprochen, sagte er.

Diese Bewandtnis also, fuhr er fort, hat es mit einigen Dingen, dass nicht nur der Begriff selbst sich stets seinen Namen aneignen will, sondern auch noch [E] etwas anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, solange es ist. Vielleicht wird hieran noch deutlicher werden, was ich meine: Das Ungerade muss doch immer diesen Namen bekommen, den wir jetzt genannt haben, oder nicht?

Allerdings.

Aber dieses allein, denn danach frage ich, oder auch noch etwas anderes, welches [\[104 St.1 A\]](#) zwar nicht das Ungerade selbst ist, aber was man doch immer auch mit dem Namen desselben nennen muss, weil es so geartet ist, dass es das Ungerade nie kann fahren lassen. Ich meine damit das, was auch der Dreiheit begegnet und noch vielem anderen. Denn überlege dir nur wegen der Drei: glaubst du nicht, dass sie immer muss sowohl mit ihrem Namen genannt werden als auch mit dem des Ungeraden, obgleich dieses nicht dasselbe ist wie die Dreiheit? Aber dennoch ist dies die natürliche Beschaffenheit der Drei und der Fünf und überhaupt der einen Hälfte der Zahlen, dass, [B] obgleich sie nicht dasselbe ist wie das Ungerade, doch jede von ihnen ungerade ist. Und wiederum die Zwei und die Vier und die anderen Zahlen sind nicht dasselbe wie das Gerade, aber doch ist jede von ihnen immer gerade. Gibst du das zu oder nicht?

Wie sollte ich nicht? sprach er.

So siehe nun zu, was ich eigentlich deutlich machen will. Es ist nämlich dieses, dass nicht nur jenes Entgegengesetzte selbst sich einander nicht annimmt, sondern auch alles das, was einander eigentlich nicht entgegengesetzt ist, doch aber das Entgegengesetzte immer in sich hat, auch dieses scheint jenen Begriff nicht annehmen zu wollen, der dem in ihm wohnenden entgegengesetzt ist, [C] sondern, wenn er kommt, entweder unterzugehen oder sich davonzumachen. Oder wollen wir nicht sagen, die Drei werde eher untergehen und sich alles andere gefallen lassen, als aushalten, Drei zu sein, und zugleich gerade zu werden?

Allerdings, sagte Kebes.

Nun ist doch die Zwei der Drei nicht entgegengesetzt.

Freilich nicht.

Also nicht nur die entgegengesetzten Begriffe lassen einander nicht zu, sondern auch noch einiges andere lässt das Entgegengesetzte nicht an sich kommen.

Vollkommen richtig, sprach er, redest du.

Sollen wir nun, fuhr jener fort, wenn wir es können, bestimmen, welcherlei diese sind?

[D] Allerdings.

Werden es nun nicht diejenigen sein, o Kebes, welche dasjenige, wovon sie Besitz nehmen, nicht nur nötigen, ihren eigenen Begriff immer festzuhalten, sondern auch immer den eines gewissen Entgegengesetzten?

Wie meinst du das?

Wie wir eben sagten. Denn du weißt doch, alles, wovon der Begriff der Dreiheit Besitz nimmt, ist notwendig nicht nur Drei, sondern auch ungerade?

Freilich.

Zu einem solchen nun, sagen wir, kann der Begriff, welcher den Gegensatz ausdrückt, niemals kommen?

Freilich nicht.

Bewirkt hat dies aber der Begriff des Ungeraden?

Ja.

Und entgegengesetzt [E] dieser ist der des Geraden?

Ja.

Also kann zu der Drei niemals der Begriff des Geraden kommen.

Offenbar nicht.

Ohne allen Anteil an dem Geraden ist also die Drei?

Ohne Anteil.

Also ist die Drei ungerade?

Ja.

Was ich also bestimmen wollte, welche Dinge nämlich, ohne einem gewissen anderen entgegengesetzt zu sein, doch dessen Gegenteil nicht annehmen, wie jetzt die Drei dem Geraden nicht entgegengesetzt ist, es aber trotzdem doch nicht annimmt, denn immer bringt sein Gegenteil mit sowohl die Zwei dem Ungeraden als das Feuer dem Kalten, und [\[105 St.1 A\]](#) vieles andere. Sieh nun zu, ob du dieses wohl so bestimmst, dass nicht nur ein Entgegengesetztes das andere nicht annimmt, sondern auch, wenn etwas allem, woran es sich macht, den einen Gegensatz hinzu bringt, so kann eben dieses hinzu Bringende den Gegensatz des hinzu Gebrachten niemals annehmen. Rufe es dir nur noch einmal zurück, denn es ist nicht übel, es oft zu hören. Die Fünf wird also nie den Begriff des Geraden annehmen. Auch nicht die Zehn, als ein Vielfaches von Zwei, den des Ungeraden. [B] Auch diese selbst ist einem andern nicht entgegengesetzt, aber dennoch nimmt sie den Begriff des Ungeraden nicht an. Ebenso wenig das Anderthalbe und alles dergleichen, als Halbes die des Ganzen, oder das Drittel und alles dergleichen, wenn du folgst und beistimmst.

Gar sehr, sprach er, stimme ich bei und folge auch.

So sage mir denn, sprach er, noch einmal von Anfang an und antworte mir, nicht das gerade, was ich frage, sondern mich nachahmend ein anderes. Ich sage das nämlich, weil ich außer jener vorher gegebenen sicheren Antwort [C] vermittelst des jetzt Gesagten noch eine andere Sicherheit absehe. Denn wenn du mich fragtest, was doch in dem Leibe einwohnt, wenn dieser warm ist, so würde ich dir nicht jene einfältige sichere Antwort geben, dass Wärme in ihm sei, sondern eine bessere vermöge des jetzt Gesagten, nämlich dass Feuer in ihm sei. Noch auch, wenn du fragtest, was doch dem Leibe einwohnt, wenn dieser krank ist, werde ich nicht sagen, dass Krankheit in ihm sei, sondern dass Fieber in ihm sei. Noch auch, wenn du fragtest, was doch einer Zahl einwohnt, wenn sie ungerade ist, werde ich nicht antworten, [D] dass Ungeradigkeit in ihr ist, sondern Einheit, und so überall. Siehe nun zu, ob du schon zur Genüge verstehst, was ich will!

Vollkommen zur Genüge, sagte er.

Antworte also, sprach er: Wenn was doch dem Leibe einwohnt, wird er lebend sein?

Wenn Seele, antwortete er.

Und verhält sich dies auch immer so?

Wie sollte es nicht? sagte er.

Die Seele also, wessen sie sich bemächtigt, zu dem kommt sie und bringt immer Leben mit?

Das tut sie freilich.

Ist nun wohl etwas dem Leben entgegengesetzt oder nichts?

Ja.

Und was?

Der Tod.

Also wird wohl die Seele das Gegenteil dessen, was sie immer mitbringt, nie annehmen, wie wir aus dem vorigen festgesetzt haben?

[E] Ganz gewiss.

Wie nun? Was den Begriff des Geraden nie aufnimmt, wie nannten wir das eben?

Ungerade.

Und was das Gerechte nie annimmt und das Künstlerische nie annimmt?

Unkünstlerisch, sprach er, und jenes ungerecht.

Gut. Und was den Tod nie annimmt, wie nennen wir das?

Unsterblichkeit, sagte er.

Und die Seele nimmt doch den Tod nie an?

Nein.

Unsterblich also ist die Seele?

Unsterblich.

Gut, sprach er. Wollen wir also sagen, dies sei erwiesen, oder wie dünkt dich?

Und zwar ganz vollständig, o Sokrates?

Wie nun, sprach er, o Kebes? Wenn das Ungerade notwendig unvergänglich wäre, [\[106 St.1 A\]](#) würde dann die Drei nicht auch unvergänglich sein?

Wie sollte sie nicht?

Und nicht wahr, wenn auch das Unwarne notwendig unvergänglich wäre, so müsste, wenn jemand an den Schnee Wärme brächte, der Schnee sich davonmachen, aber wohlbehalten und ungeschmolzen? Denn vergehen könnte er ja nicht, aber auch nicht bleiben und die Wärme aufnehmen.

Richtig, sagte er.

Und ebenso, denke ich, wenn das Unkalte unvergänglich wäre und jemand an das Feuer Kaltes brächte, so würde es nicht verlöschen und auch nicht vergehen, sondern nur wohlbehalten sich entfernen.

Notwendig.

[B] Muss man nun nicht ebenso auch von dem Unsterblichen sagen, dass, wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehen kann? Denn den Tod, vermöge des Vorhergesagten, kann sie nicht annehmen und gestorben sein, wie die Drei niemals gerade sein kann, ebenso wenig als das Ungerade selbst, noch auch das Feuer kalt, ebenso wenig als die Wärme in dem Feuer. „Aber was hindert“, könnte jemand sagen, „dass das Ungerade zwar niemals gerade wird, wenn das Gerade ihm ankommt, wie auch [C] eingestanden ist, aber wohl, dass es umkommt und statt seiner uns ein Gerades entsteht?“ Wer nun das sagte, dem könnten wir nicht abstreiten, dass es nicht umkomme, denn das Ungerade ist nicht unvergänglich. Wenn aber dies erst eingestanden wäre, dann könnten wir leicht durchfechten, dass, wenn das Gerade kommt, das Ungerade und die Drei nur davongehen, und vom Feuer und dem Warmen und allem andern würden wir es ebenso durchfechten. Oder nicht? Gewiss.

Nicht so auch jetzt von dem Unsterblichen? Wenn uns nur erst eingestanden wäre, dass es zugleich auch [D] unvergänglich ist, wäre uns die Seele außerdem, dass sie unsterblich ist, auch unvergänglich, wo aber nicht, so müsste man es anders anfangen.

Dessen bedarf es nun wohl nicht, sprach er, was dies betrifft. Denn gute Wege hätte es, dass irgendetwas sich dem Untergang entziehen könnte, wenn auch das Unsterbliche und immer Seiende den Untergang annähme.

Wenigstens, dass Gott, sprach Sokrates, und der Begriff des Lebens selbst, wenn überhaupt etwas unsterblich ist, niemals untergehe, wird wohl von jedem eingestanden werden.

Beim Zeus, sagte er, von jedem Menschen ja schon, [E] und noch mehr, denke ich, von den Göttern.

Wenn also das Unsterbliche auch unvergänglich ist, wäre dann nicht die Seele, wenn sie doch unsterblich ist, zugleich auch unvergänglich?

Ganz notwendig.

Tritt also der Tod den Menschen an, so stirbt, wie es scheint, das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber und Unvergängliche zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem Wege.

Das leuchtet ein.

Ganz sicher also, o Kebes, ist die Seele unsterblich [\[107 St.1 A\]](#) und unvergänglich, und in Wahrheit werden unsere Seelen im Hades sein.

Ich wenigstens, o Sokrates, sagte er, vermag weder etwas anderes hiergegen vorzubringen noch deinen Reden den Glauben zu versagen. Weiß aber unser Simmias oder sonst ein anderer etwas,

so wird es wohlgetan sein, es nicht zu verschweigen. Denn ich wüsste nicht, auf welche andere Gelegenheit als die jetzt noch vorhandene es jemand verschieben könnte, der etwas über diese Gegenstände sagen oder hören will.

Allerdings, sagte Simmias, weiß auch ich nicht, wie ich nicht beistimmen soll, [B] dem Gesagten zufolge, jedoch wegen der Größe der Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen, und angesichts der menschlichen Schwachheit, bin ich gedrungen, bei mir selbst noch einen Unglauben zu behalten über das Gesagte.

Nicht nur das, o Simmias, sagte Sokrates, sondern wie du hierin ganz recht gesprochen hast, müsst ihr auch in alle Wege unsere Voraussetzungen, wenn sie euch auch zuverlässig sind, doch noch genauer in Erwägung ziehen, und wenn ihr sie euch befriedigend auseinandergesetzt habt, dann, denke ich, werdet ihr auch der Rede folgen, soweit nur irgend ein Mensch sie verfolgen kann. Und wenn eben [C] dieses gewiss geworden ist, dann werdet ihr nichts weiter suchen.

Vollkommen richtig.

Und so ist denn dieses, ihr Männer, wohl wert, bemerkt zu werden, dass, wenn die Seele unsterblich ist, sie auch der Sorgfalt bedarf, nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit, und das Wagnis zeigt sich nun eben erst recht furchtbar, wenn jemand sie vernachlässigen wollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von allem wäre, so wäre es ein Glücksfund [D] für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib loszuwerden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine Sicherheit vor dem Übel geben und kein Heil als nur, wenn sie so gut und vernünftig geworden ist als möglich. Denn nichts anderes kann sie doch mit sich haben, wenn sie zum Hades kommt, als nur ihre Bildung und Züchtigkeit, die ihr ja auch, wie man sagt, gleich so, wie sie gestorben ist, den größten Nutzen oder Schaden bringt, [E] gleich am Anfang der Wanderung dorthin. Denn man sagt ja, dass jedem Gestorbenen sein Dämon, der ihn schon lebend zu besorgen hatte, auch dann an einen Ort zu führen sucht, von wo aus mehrere zusammen, nachdem sie gerichtet sind, an eine Stätte gehen mit jenem Führer, dem es aufgetragen ist, die von hier dorthin zu führen und nachdem ihnen dann dort geworden, was ihnen gebührt, und sie die gehörige Zeit dageblieben, bringt ein anderer Führer sie wieder von dort hierher zurück nach vielen und großen Zeitabschnitten. Und diese Reise ist wohl nicht so, wie der Telephos des Aischylos sie beschreibt. Denn jener [\[108 St.1 A\]](#) sagt, es führe nur ein einfacher Fußsteig zum Hades, ich aber glaube, dass es weder einer ist, noch ein einfacher. Sonst würde es ja keines Führers bedürfen, denn nirgendshin kann man ja fehlgehen, wo nur ein Weg geht. Nun aber mag er sich wohl oftmals teilen und winden. Dies schließe ich aus dem, was bei uns als heilige Feier eingeführt und gebräuchlich ist. Die sittige und vernünftige Seele nun folgt und erkennt nicht, was ihr widerfährt, die aber begehrt an dem Leibe sich hält, wie [B] ich auch vorher sagte, drängt sich noch lange Zeit immer um den Leib herum und an der Grabstätte umher, und nach vielem Sträuben und vielen Versuchen wird sie endlich mit Mühe und gewaltsam von dem beauftragten Dämon abgeführt. Kommt sie nun dahin, wo auch die andern sich befinden, so wird die unreine und die, die etwas dergleichen verübt hat, habe sie sich nun mit Morde befasst oder anderes dergleichen begangen, was dem verschwistert und verschwisterter Seelen [C] Werk ist, jeder meiden und ihr ausweichen und weder ihr Reisegefährte noch ihr Führer werden wollen, sie aber irrt in gänzlicher Unsicherheit befangen, bis gewisse Zeiten um sind, nach deren Verlauf die Notwendigkeit sie in die ihr angemessene Wohnung bringt. Die aber rein und mäßig ihr Leben verbracht und Götter zu Reisegefährten und Führern bekommen hat, bewohnt jede den ihr gebührenden Ort.

[D] Es hat aber die Erde viele und wunderbare Orte und ist weder an Größe noch Beschaffenheit so, wie von denen, die über die Erde zu reden pflegen, geglaubt wird, nach dem, was mir einer glaublich gemacht hat.

Darauf sagte Simmias: Wie meinst du das, o Sokrates? Denn über die Erde habe ich auch schon vielerlei gehört, wohl aber nicht das, was dich befriedigt, darum möchte ich es gern hören.

Das ist ja wohl keine große Kunst, o Simmias, sagte er, zu erzählen, was ist, aber freilich, dass es so wahr ist, das möchte [E] wieder schwerer sein als schwer, und teils möchte ich es vielleicht nicht können, teils auch, wenn ich es verstünde, möchte doch mein Leben wenigstens, o Simmias, für die Größe der Sache nicht mehr hinreichen. Doch die Gestalt der Erde, wie ich belehrt bin, dass sie sei, und ihre verschiedenen Orte zu beschreiben, hindert mich nichts.

Auch das, sprach Simmias, soll uns genug sein.

Zuerst also bin ich belehrt worden, dass, wenn sie kugelförmig inmitten des Himmels steht, sie weder Luft brauche, um nicht zu fallen, noch irgendeinen andern solchen Grund, [\[109 St.1 A\]](#) sondern, um sie zu halten, sei hinreichend die durchgängige Gleichheit des Himmels und das Gleichgewicht der Erde selbst. Denn ein im Gleichgewicht befindliches Ding, in die Mitte eines andern solchen gesetzt, wird keinen Grund haben, sich irgendwohin mehr oder weniger zu neigen, und daher wird es in der gleichen Lage ohne Neigung bleiben. Dieses, sagte er, habe ich zuerst angenommen.

Und sehr mit Recht, sprach Simmias.

Dann auch, dass sie sehr groß sei, und dass wir, [B] die vom Phasis bis an die Säulen des Herakles reichen, nur an einem sehr kleinen Teile, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, um das Meer herum wohnen, viele andere aber anderwärts an vielen solchen Orten. Denn es gebe überall um die Erde her viele Täler und mannigfaltige von Gestalt und Größe, in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammengefloßen sind, die Erde selbst aber liege rein in dem reinen Himmel, an welchem auch die Sterne sind, und den die meisten, welche über dergleichen zu reden [C] pflegen, Äther nennen, dessen Niederschlag nun eben immer in den Vertiefungen der Erde zusammen fließt. Wir nun merkten es nicht, dass wir nur in diesen Tiefen der Erde wohnten, und glaubten, oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn ein auf dem Grunde der See Wohnender glaubte, oben an dem Meere zu wohnen, und weil er durch das Wasser die Sonne und die andern Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte, aus Trägheit aber und Schwachheit niemals bis an den Saum des Meeres gekommen wäre, noch über das Meer aufgetaucht [D] und hervorgekrochen, um diesen Ort zu schauen, wieviel reiner und schöner er ist, als der bei ihm, noch auch von einem andern, der ihn gesehen, dies gehört hätte, gerade so erginge es auch uns. Denn wir wohnten in einer Tiefe der Erde und glaubten, oben darauf zu wohnen, und nannten die Luft Himmel, als ob diese der Himmel wäre, durch welchen die Sterne wandeln. Damit aber sei es gerade so, dass wir aus Trägheit und Schwachheit nicht vermöchten hervorzukommen bis an den äußersten Saum der Luft. [E] Denn wenn jemand zur Grenze der Luft gelangte oder Flügel bekäme und hinaufflüge, so würde er dann hervortauchen und sehen, wie hier die Fische, wenn sie einmal aus dem Meer herauftauchen, sehen, was hier ist, so würde dann ein solcher auch das Dortige sehen und, wenn seine Natur die Betrachtung auszuhalten vermöchte, dann erkennen, dass jenes der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die [\[110 St.1 A\]](#) wahre Erde. Denn die Erde hier bei uns und die Steine und der ganze Ort hier ist zerfressen und verwittert, wie das, was im Meere liegt, vom Salz angefressen ist, denn nichts der Rede wert wächst im Meere, noch gibt es irgendetwas Vollkommenes darin, sondern nur Klüfte und Sand und unendlichen Kot und Schlamm, wo es noch Erde gibt, und nichts, was irgend mit unsern Schönheiten könnte verglichen werden, jenes aber würde wiederum noch weit vorzüglicher sich zeigen vor dem Unsrigen. Und darf man wohl eine schöne Erzählung vorbringen, Simmias, so lohnt es wohl, zu hören, wie das auf der Erde unter dem Himmel Befindliche beschaffen ist.

[B] Gewiss, sprach Simmias, werden wir diese Erzählung gern hören, o Sokrates.

Man sagt also zuerst, o Freund, diese Erde sei so anzusehen, wenn sie jemand von oben herab betrachtete, wie die zwölftteiligen ledernen Bälle, in so bunte Farben geteilt, von denen unsere Farben hier gleichsam Proben sind, alle die, deren sich die Maler bedienen. Dort aber bestehe die ganze Erde aus solchen und noch weit glänzenderen [C] und reineren als diese. Denn ein Teil sei purpurrot und wunderbar schön, ein anderer goldfarbig, ein anderer weiß, aber viel weißer als Alabaster oder Schnee, und ebenso aus jeder anderen Farbe bestehe einer und aus noch mehreren und schöneren, als wir je gesehen haben. Denn selbst diese Tiefen der Erde, welche

mit Wasser und Luft angefüllt sind, bilden eine eigene Art von Farbe, welche in der Vermischung aller anderen Farben glänzt, so dass sie ganz und gar [D] als ein ununterbrochenes Bunt erscheint. Auf dieser so beschaffenen nun wachsen dem entsprechend eben solche Gewächse: Bäume, Blumen und Früchte. Ebenso haben auch die Gebirge und die Edelsteine nach demselben Verhältnis ihre Vollendung und Durchsichtigkeit und schönere Farben, von denen aber auch unsere so sehr gesuchten Steinchen hier Teile sind, die Karneole und Jaspisse und Smaragden und alle dergleichen, dort aber sei nichts, was nicht so wäre und noch schöner als diese. Die Ursache hiervon aber sei, dass jene Steine rein sind [E] und nicht angefressen noch verwittert wie die hiesigen von Fäulnis und Schärfe alles dessen, was hier zusammenfließt und Steinen und Erden und allen Gewächsen und Tieren Entstellungen und Krankheiten verursacht. Die Erde also sei mit alle diesem geschmückt und außerdem noch mit Gold und Silber und dem übrigen der Art, welches [\[111 St.1 A\]](#) sichtbar hervor trete und sich in großer Menge finde und überall auf der Erde, so dass sie zu schauen ein beseligendes Schauspiel sei. Lebewesen aber gebe es auf ihr vielerlei andere und auch Menschen, welche teils mitten im Lande wohnen, teils am Rande der Luft, wie wir am Rande des Meeres, teils auch auf luftumflossenen Inseln auf der Höhe des Festlandes. Und mit einem Worte, was uns Wasser und Meer ist für unsere Bedürfnisse, das sei jenen dort die Luft, und was uns die Luft, [B] das sei jenen der Äther. Und die Witterung habe eine solche Mischung bei ihnen, dass sie ohne Krankheit wären und weit längere Zeit lebten als die hiesigen, und ihr Gesicht, Gehör, Geruch und dergleichen von dem unsrigen in demselben Maß abstände, wie die Luft vom Wasser absteht und der Äther von der Luft hinsichtlich der Reinheit. Auch haben sie weiter Tempel und Heiligtümer für die Götter, in denen aber die Götter wahrhaft wohnen, und Stimmen, Weissagungen, Erscheinungen der Götter [C] und mehr dergleichen Verkehr mit ihnen, und Sonne, Mond und Sterne sähen sie, wie sie wirklich sind, und dem sei auch ihre übrige Glückseligkeit gemäß.

So demnach sei die ganze Erde geartet, und was sie umgibt, rund umher auf ihr aber gebe es nach Maßgabe ihrer Täler viele Orte, einige tiefer und weiter geöffnet als der, in welchem wir wohnen, andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Öffnung, als die unser Ort hat, und welche sind wohl auch flacher und dabei doch [D] breiter als der hiesige. Alle diese nun wären unter der Erde vielfältig gegen einander wie durch Bohrgänge, enger und weiter, verbunden, so dass sie Durchgänge haben unter sich, durch welche denn vieles Wasser aus einem in den andern fließt, wie in Becher, und dass es unversiegender Ströme von unübersehbarer Größe unter der Erde gebe von warmen und kalten Wassern und viel Feuer und große Ströme von Feuer, viele auch von feuchtem Schlamm, teils reinerem, teils schmutzigerem, wie in Sizilien die vor dem Lavastrome sich ergießenden [E] Ströme von Schlamm und der Lavastrom selbst, von denen denn alle Örter erfüllt werden, je nachdem jedesmal jeder seine Umwälzung nimmt. Und dieses alles bewege hinauf und hinunter gleichsam eine in der Erde befindliche Schaukel, diese Schaukel aber bestehe durch folgende Einrichtung ungefähr: Eine nämlich von diesen Erdspalten ist auch sonst die größte und quer durch die ganze Erde [\[112 St.1 A\]](#) gezogen. Diese ist nun, wie Homer davon singt,

Ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde,

derselbe, den anderwärts er und auch sonst viele andere Dichter den Tartaros genannt haben. In diesen Spalt nun strömen alle diese Flüsse zusammen und strömen auch wieder von ihm aus, und alle werden so wie der Boden, durch welchen sie strömen. Die Ursache aber, warum alle Ströme von hier ausfließen und auch wieder hinein, ist, dass diese Flüssigkeit keinen Boden hat und keinen Grund. Daher hebt sie sich [B] und wogt immer auf und ab, und die Luft und der Atem um sie her tut dasselbe. Denn dieser begleitet sie, sowohl wenn sie in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt, als wenn sie in die diesseitigen strömt. Und so wie der Hauch der Atmenden in beständiger Bewegung immer einströmt und ausströmt, so bildet auch dort der mit der Flüssigkeit wogende Atem heftige und gewaltige Winde sowohl im Hineingehen als im Herausgehen. Wenn nun strömend das Wasser nach der Gegend hin ausweicht, welche ‚unten‘ genannt wird, so fließt es in das Gebiet der dortigen [C] Ströme und füllt es an wie beim Pumpen. Wenn es aber von dort wiederum sich wegzieht und hierher strömt, so erfüllt es dann die

hiesigen. Diese, wenn sie erfüllt sind, strömen durch die Kanäle und durch die Erde, und wenn sie jeder in die Gegenden kommen, wohin sie jedesmal geleitet werden, so bilden sie Meere und Seen und Flüsse und Quellen. Von da tauchen sie nun wieder unter die Erde, und teils längere und mehrere Gegenden durchziehend, teils weniger und kürzere, ergießen sie sich alle wieder in den Tartaros, [D] einige viel tiefer, als wo sie ausgepumpt wurden, andere nicht so viel, aber unterhalb ihres Ausflusses fließen sie alle ein, und einige strömen wieder aus, gerade gegenüber der Stelle, wo sie eingeflossen sind, andere auf der nämlichen Seite. Ja, es gibt auch welche, die im Kreise herumziehen, ein oder mehrere Male sich um die Erde winden wie Schlangen und dann möglichst tief gesenkt sich wieder hinein ergießen. Möglich ist aber von beiden Seiten nur, sich bis zur Mitte herabzusenken, weiter nicht. Denn für beiderlei Ströme geht [E] die Richtung nach jeder von beiden Seiten aufwärts.

So gibt es nun gar viele andere große und verschiedene Ströme, unter diesen vielen aber gibt es besonders vier, von denen der größte und der am äußersten rundherum fließende der sogenannte Okeanos ist, diesem gegenüber und in entgegengesetzter Richtung fließend ist der Acheron, welcher durch viele andere wüste Gegenden fließt, vor allem [\[113 St.1 A\]](#) aber auch unter der Erde fortfließend in den Acherusischen See kommt, wohin auch der meisten Verstorbenen Seelen gelangen, und nachdem sie gewisse bestimmte Zeiten dort geblieben, einige länger, andere kürzer, dann wieder ausgesendet werden zu den Zeugungen der Lebendigen. Der dritte Fluss strömt aus zwischen diesen beiden und ergießt sich unweit seiner Quelle in eine weite, mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet, größer als unser Meer und siedend von Wasser und Schlamm. Von hier aus bewegt er sich dann im Kreise herum trübe und [B] schlammig, und indem er sich um die Erde herumwälzt, kommt er nächst andern Orten auch an die Grenzen des Acherusischen Sees, jedoch ohne dass ihre Gewässer sich vermischen. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde umhergewälzt, ergießt er sich zu allerunterst in den Tartaros. Dies ist der, den man Pyriphlegethon nennt, von welchem auch die feuerspeienden Berge, wo sich deren auf der Erde finden, Lavaströme herauf blasen. Diesem wiederum gegenüber strömt der vierte aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist, welche sie die Stygische nennen, [C] und den See, welchen der Fluss bildet, den Styx. Nachdem sich dieser hineinbegeben und gewaltige Kräfte aus seinem Wasser gewonnen hat, geht er unter die Erde, wälzt sich herum, kommt dem Pyriphlegethon gegenüber wieder hervor und trifft auf den Acherusischen See an der gegenüberliegenden Seite. Und auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem andern, sondern geht ebenfalls im Kreise herum und ergießt sich wieder in den Tartaros gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Name aber heißt, wie die Dichter sagen, Kokytos.

Da nun dieses so ist, [D] so werden, sobald die Verstorbenen an dem Orte angelangt sind, wohin der Dämon jeden bringt, zuerst diejenigen ausgesondert, welche schön und fromm gelebt haben, und welche nicht. Die nun dafür erkannt werden, einen mittelmäßigen Wandel geführt zu haben, begeben sich auf den Acheron, besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie gibt, und gelangen auf diesen zu dem See. Hier wohnen sie und reinigen sich, büßen ihre Vergehen ab, wenn einer sich irgendwie vergangen hat, und werden losgesprochen, wie sie auch ebenso für ihre guten Taten den Lohn erlangen, jeglicher nach Verdienst. Deren Zustand [E] aber für unheilbar erkannt wird wegen der Größe ihrer Vergehen, weil sie häufigen und bedeutenden Raub an den Heiligtümern begangen oder viele ungerechte und gesetzwidrige Bluttaten vollbracht oder anderes, was dem verwandt ist, diese wirft ihr gebührendes Geschick in den Tartaros, aus dem sie nie wieder heraussteigen. Die hingegen heilbaren zwar, die aber doch große Vergehen begangen zu haben erfunden werden, wie die gegen Vater oder Mutter im Zorn etwas Gewalttätiges ausgeübt, oder die auf diese [\[114 St.1 A\]](#) oder andere Weise Mörder geworden sind, diese müssen zwar auch in den Tartaros stürzen, aber wenn sie hineingestürzt und ein Jahr darin gewesen sind, wirft die Welle sie wieder aus, die Mörder auf der Seite des Kokytos, die aber gegen Vater und Mutter sich versündigt, auf der Seite des Pyriphlegethon. Wenn sie nun auf diesen fortgetrieben an den Acherusischen See kommen, so schreien sie da und rufen die, welche von ihnen getötet worden sind oder frevelhaft behandelt. Haben sie sie nun herbeigerufen, so flehen sie und bitten, sie

möchten sie in den See aussteigen lassen und sie dort aufnehmen. Wenn [B] sie nun diese überreden, so steigen sie aus, und ihre Übel sind am Ende, wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben, und aus diesem wieder in die Flüsse, und so hört es nicht auf, ihnen zu ergehen, bis sie diejenigen überreden, welchen sie Unrecht getan haben, denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern angeordnet. Die aber ausgezeichnete Fortschritte in frommem Leben gemacht zu haben erscheinen, dies sind diejenigen, welche, von allen diesen Orten im Innern der Erde befreit und losgesprochen von allem Gefängnis, hinauf in die reine Behausung gelangen und dort wohnhaft werden. [C] Welche nun unter diesen durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereinigt haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche weder leicht wären zu beschreiben, noch würde die Zeit für diesmal zureichen. Aber schon um deswillen, was wir jetzt auseinandergesetzt haben, o Simmias, muss man ja wohl alles tun, um der Tugend und Vernunft im Leben teilhaftig zu werden. Denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß.

Dass sich nun dies alles gerade so verhalte, wie ich es erzählt habe, [D] das ziemt wohl einem vernünftigen Mann nicht zu behaupten, dass es jedoch entweder diese oder eine ähnliche Bewandnis haben muss mit unsern Seelen und ihren Wohnungen, wenn doch die Seele offenbar etwas Unsterbliches ist, dies, dünkt mich, ziemt sich gar wohl und lohne auch, es darauf zu wagen, dass man glaube, es verhalte sich so. Denn es ist ein schönes Wagnis, und man muss solcherlei gleichsam mit sich selbst besprechen. Darum spinne ich auch schon so lange an der Erzählung. Also um deswillen [E] muss man guten Mutes sein seiner Seele wegen, der im Leben die andern Lüste, die es mit dem Leibe zu tun haben, und dessen Schmuck und Pflege hat fahren lassen als etwas ihn selbst nicht Angehendes, und wodurch er nur Übel ärger zu machen befürchtete, jener Lust hingegen an der Forschung nachgestrebt und seine Seele geschmückt hat nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr eigentümlichen Schmuck, mit Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmut und Wahrheit, so seine Fahrt [\[115 St.1 A\]](#) nach dem Hades erwartend, um sie anzutreten, sobald das Schicksal rufen wird.

Ihr nun, setzte er hinzu, o Simmias und Kebes und ihr übrigen, werdet ein andermal jeder zu seiner Zeit abreisen, mich aber ruft jetzt schon, würde ein Tragödiendichter sagen, das Geschick, und es ist wohl Zeit, sich nach dem Bade umzusehen. Denn es dünkt mich doch besser zu baden, ehe ich den Trank nehme, und nicht hernach den Weibern Mühe zu machen mit dem Waschen des Leichnams.

Als er dieses gesagt, sprach Kriton: Gut, o Sokrates! Was trägst du aber diesen auf oder mir [B] deiner Kinder wegen, oder was wir sonst irgend dir noch recht zu Dank machen könnten, wenn wir es täten?

Was ich immer sage, sprach er, o Kriton, nichts Besonderes weiter, dass nämlich, wenn ihr euer selbst recht wahrnehmt, ihr mir und den Meinigen und euch selbst alles zu Dank machen werdet, was ihr nur tut, auch wenn ihr es jetzt nicht verspricht, wenn ihr aber euch selbst vernachlässigt und nicht wollt gleichsam den Spuren des jetzt und sonst schon Gesagten nachgehen im Leben, ihr dann, wenn ihr jetzt noch so vieles [C] und noch so heilig versprächet, doch nichts weiter damit ausrichten werdet.

Dieses also wollen wir uns bestreben, so zu machen, sagte Kriton. Aber auf welche Weise sollen wir dich begraben?

Wie ihr wollt, sprach er, wenn ihr meiner nur habhaft werdet und ich euch nicht entwische.

Dabei lächelte er ganz ruhig und sagte, indem er uns ansah: Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, dass ich der Sokrates bin, dieser, der jetzt mit euch redet und euch das Gesagte einzeln vorlegt, sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald tot sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll. Dass ich aber schon [D] so lange eine große Rede darüber gehalten habe, dass, wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben, sondern fortgehen werde zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wohl, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit. So leget ihr denn eine Bürgschaft für mich ein beim Kriton, und zwar eine ganz entgegengesetzte, als er bei den

Richtern eingelegt hat! Denn er hat sich verbürgt, ich würde ganz gewiss bleiben, ihr aber verbürgt euch dafür, dass ich ganz gewiss nicht bleiben werde, wenn ich tot bin, sondern abziehen und fort sein, damit Kriton es leichter trage [E] und, wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, sich nicht ereifere meinetwegen, als ob mir Arges begegne, und damit er nicht beim Begräbnis sage, er stelle den Sokrates aus oder trage ihn heraus oder begrabe ihn. Denn wisse nur, sagte er, o bester Kriton, sich unschön ausdrücken ist nicht nur eben insofern sündhaft, sondern bildet auch etwas Böses ein in die Seele. Sondern du musst mutig sein und sagen, dass du meinen Leib begräbst, und [\[116 St.1 A\]](#) diesen begrabe nur, wie es dir eben recht ist, und wie es am meisten dem Brauche zu entsprechen scheint!

Als er dies gesagt, stand er auf und ging in einen Nebenraum, um zu baden, und Kriton begleitete ihn, uns aber hieß er dableiben. Wir blieben also und redeten untereinander über das Gesagte und überdachten es noch einmal, dann aber auch klagten wir wieder über das Unglück, welches uns getroffen hätte, ganz darüber einig, dass wir nun gleichsam des Vaters beraubt als Waisen das übrige [B] Leben hinbringen würden. Nachdem er nun gebadet und man seine Kinder zu ihm gebracht hatte, er hatte nämlich zwei kleine Söhne und einen großen, und die ihm verwandten Frauen gekommen waren, sprach er mit ihnen in Kritons Beisein, und nachdem er ihnen aufgetragen, was er wollte, hieß er die Weiber und Kinder wieder gehen, er aber kam zu uns. Und es war schon nahe am Untergange der Sonne, denn er war lange drinnen geblieben.

Als er nun gekommen war, setzte er sich nieder nach dem Bade und hatte noch nicht viel seitdem gesprochen, so kam der Diener der Elfmänner, stellte sich zu ihm und sagte: O Sokrates, über dich werde ich mich nicht zu [C] beklagen haben wie über andere, dass sie mir böse werden und mir fluchen, wenn ich ihnen ansage, das Gift zu trinken auf Befehl der Oberen. Dich aber habe ich auch sonst schon in dieser Zeit erkannt als den Edelsten, Sanftmütigsten und Trefflichsten von allen, die sich jemals hier befunden haben, und auch jetzt weiß ich sicher, dass du nicht mir böse sein wirst, denn du weißt wohl, wer schuld daran ist, sondern jenen. Nun also, denn du weißt wohl, was ich dir zu sagen gekommen bin, lebe wohl und suche so leicht [D] als möglich zu tragen, was nicht zu ändern ist. Da weinte er, wendete sich um und ging.

Sokrates aber sah ihm nach und sprach: Auch du lebe wohl, und wir wollen so tun. Und zu uns sagte er: Wie feinführend der Mensch ist! So ist er die ganze Zeit mit mir umgegangen, hat sich bisweilen mit mir unterhalten und zeigte die größte Herzlichkeit, und nun, wie aufrichtig beweint er mich! Aber wohlan denn, o Kriton, lasst uns ihm gehorchen, und bringe einer das Gift, wenn es schon gerieben ist, wo nicht, so soll ihn der Mann bereiten!

Da sagte Kriton: aber mich dünkt, o Sokrates, die Sonne scheint noch an die Berge und ist noch nicht untergegangen. Und ich weiß, dass auch andere [E] erst ganz spät getrunken haben, nachdem es ihnen angesagt worden ist, und haben noch gut gegessen und getrunken, ja einige haben gar noch Frauen zu sich kommen lassen, nach denen sie Verlangen hatten. Also übereile dich nicht, denn es hat noch Zeit.

Da sagte Sokrates: Gar recht, o Kriton, hatten jene, so zu tun, wie du sagst, denn sie meinten etwas zu gewinnen, wenn sie so täten, und gar recht habe auch ich, nicht [\[117 St.1 A\]](#) so zu tun. Denn ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich um ein wenig später trinke, als nur, dass ich mir selbst lächerlich vorkommen würde, wenn ich am Leben klebte und sparen wollte, wo nichts mehr ist. Also geh, sprach er, folge mir und tue wie ich sage!

Darauf winkte denn Kriton dem Diener, der ihm zunächst stand, und der Diener ging heraus, und nachdem er eine Weile weggeblieben, kam er und führte den herein, der ihm das Gift reichen sollte, welches er schon zubereitet im Becher brachte.

Als nun Sokrates den Mann sah, sprach er: Wohlan, Bester, denn du verstehst es ja, wie muss man es machen?

Nichts weiter, sagte er, als, wenn du getrunken hast, herumgehen, [B] bis dir die Schenkel schwer werden, und dann dich niederlegen, so wird es schon wirken.

Damit reichte er dem Sokrates den Becher, und dieser nahm ihn, und ganz getrost, o Echekrates, ohne im mindesten zu zittern oder seine Farbe oder Gesichtszüge zu verändern, sondern, wie er pflegte, ganz gerade den Mann ansehend, fragte er ihn: Was meinst du von dem Trank wegen einer Spende? Darf man davon zum Weißen nehmen oder nicht?

Wir bereiten nur so viel, o Sokrates, antwortete er, als wir glauben, dass hinreichend sein wird.

Ich verstehe, sagte Sokrates. Beten aber darf man doch zu den Göttern und muss es, dass die Wanderung von hier dorthin glücklich sein möge, worum denn auch ich hiermit bete, und so möge es geschehen!

Und wie er dies [C] gesagt, setzte er an, und zügig und unverdrossen trank er aus. Und von uns waren die meisten bis dahin ziemlich imstande gewesen, sich zu halten, dass sie nicht weinten, als wir aber sahen, dass er trank und getrunken hatte, nicht mehr. Sondern auch mir selbst flossen Tränen mit Gewalt, und nicht tropfenweise, so dass ich mich verhüllen musste und mich ausweinen, nicht über ihn jedoch, sondern über mein eigenes Schicksal, was für eines Freundes ich nun sollte beraubt werden. Kriton war noch eher [D] als ich aufgestanden, weil er nicht vermochte die Tränen zurückzuhalten. Apollodoros aber hatte schon früher nicht aufgehört zu weinen, und nun brach er vollends in lautes Klagen aus, weinend und unwillig sich gebärdend, und es war keiner von allen Anwesenden, den er nicht durch sein Weinen erschüttert hätte, als nur Sokrates selbst, der aber sagte: Was macht ihr doch, ihr wunderbaren Leute! Ich habe vor allem deswegen die Weiber weggeschickt, dass sie dergleichen nicht begehen möchten, denn ich habe immer gehört, man müsse stille sein, wenn einer stirbt. Also haltet euch ruhig und seid stark!

Als wir das hörten, schämten wir uns [E] und hielten inne mit Weinen. Er aber ging umher, und als er merkte, dass ihm die Schenkel schwer wurden, legte er sich gerade hin auf den Rücken, denn so hatte es ihn der Mann geheißt. Darauf berührte ihn eben dieser, der ihm das Gift gegeben hatte, von Zeit zu Zeit und untersuchte seine Füße und Schenkel. Dann drückte er ihm den Fuß kräftig und fragte, ob er es fühle, er sagte: Nein. Und darauf [\[118 St.1 A\]](#) die Knie, und so ging er immer höher hinauf und zeigte uns, wie er erkaltete und erstarrte. Darauf berührte er ihn noch mal und sagte, wenn es bis an das Herz vorgedrungen wäre, dann wäre es aus mit ihm.

Als ihm nun schon der Unterleib fast ganz kalt war, da schlug er die Kopfhülle zurück, denn er hatte sich verhüllt, und sagte, und das waren seine letzten Worte: O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn zu opfern schuldig, entrichtet ihm den und versäumt es nicht.

Das soll geschehen, sagte Kriton, sieh aber zu, ob du noch sonst etwas zu sagen hast.

Als Kriton dies fragte, antwortete er aber nichts mehr, sondern bald darauf zuckte er, und der Mann deckte ihn auf, da waren seine Augen gebrochen. Als Kriton das sah, drückte er ihm Mund und Augen zu.

So, o Echekrates, starb unser Freund, der Mann, der unserem Urteil nach, von den damals Lebenden, die wir kannten, der Beste war und auch sonst der Vernünftigste und Gerechteste.

PHAIDROS.

(De pulchro)

Nach der Übersetzung von Ludwig Georgii

*in: Platon's Werke, erste Gruppe, erstes und zweites Bändchen, Stuttgart 1853,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.*

[\[227 St.3 A\]](#) SOKRATES: Mein lieber Phaidros, wohin denn und woher?

PHAIDROS: Von Lysias, o Sokrates, dem Sohne des Kephalos. Und nun gehe ich spazieren vor die Stadtmauer hinaus. Denn ich habe vom frühen Morgen an die ganze Zeit dort sitzend zugebracht. Dabei folge ich deinem und meinem Freund Akumenos und mache meine Spaziergänge auf der Straße, denn, versichert er, diese seien gesünder [B] als in den bedeckten Hallen.

SOKRATES: Und mit Recht sagt er das, mein Freund! Also war Lysias, wie es scheint, in der Stadt?

PHAIDROS: Ja, beim Epikrates, dort im Morychischen Hause, neben dem Olympion.

SOKRATES: Was war denn nun da der Zeitvertreib? Oder, versteht sich, Lysias hat euch von seinen Reden aufgetischt?

PHAIDROS: Du sollst's erfahren, wenn du soweit Muße hast, weiter zu gehen und zu hören.

SOKRATES: Wieso? Glaubst du denn nicht, dass es mir, mit Pindaros zu reden, auch über ein dringendes Geschäft selbst gehe, deinen und des Lysias [C] Zeitvertreib zu hören?

PHAIDROS: So gehe denn zu!

SOKRATES: Und du magst reden!

PHAIDROS: Und gewiss, o Sokrates, wohl steht dir das Hören an. Denn die Rede, mit der wir uns die Zeit vertrieben, war, ich weiß selbst nicht auf welche Weise, eine Liebesrede. Lysias nämlich hat da von irgendeinem der Schönen geschrieben, der versucht wird, nicht aber durch einen Liebhaber. Allein eben dies ist ja auch das Feine daran! Nämlich er sagt, man müsse sich lieber dem Nichtverliebten gefällig zeigen als dem Verliebten.

[D] SOKRATES: O der Edle! Dass er doch geschrieben hätte, man solle es einem Armen lieber als einem Reichen, und einem Älteren lieber als einem Jüngeren, und was sonst bei mir und den meisten von uns zutrifft! Ja, das wären einmal hübsche und gemeinnützige Reden! Ich freilich bin nun so begierig geworden zu hören, dass, wenn du auch, um deinen Spaziergang zu machen, bis nach Megara gingest und, wie Herodikos rät, an der Mauer angekommen wieder umkehrtest, ich dich doch nicht verlassen würde.

PHAIDROS: Wie sagst du, mein bester Sokrates? Glaubst du, was Lysias [\[228 St.3 A\]](#) in vieler Zeit mit Muße verfasst hat, er, der Gewaltigste im Schreiben unter allen jetzt Lebenden, das werde ich Laie aus dem Gedächtnis hersagen können auf eine seiner würdigen Weise? Dazu fehlt mir doch noch vieles, wie wohl ich es lieber wollte als viel Gold.

SOKRATES: O Phaidros, ich müsste ja mich selbst vergessen haben, wenn ich den Phaidros nicht kannte! Aber das ist denn beides nicht der Fall. Gar wohl weiß ich, dass der, wenn er eine Rede des Lysias hörte, sie nicht nur einmal hörte, sondern dass er sie sich öfters und wiederholt sagen ließ, dieser aber ihm bereitwillig Folge [B] leistete. Allein ihm war auch das nicht genügend,

sondern zu guter Letzt hat er das Schriftchen zur Hand genommen und das, worauf er am meisten begierig war, noch nachgesehen. Und in diesem Geschäft vom frühen Morgen an sitzend, hat er sich endlich losgesagt, um einen Spaziergang anzutreten, so zwar, dass er, wie ich glaube, beim Hunde, die Rede schon auswendig wusste, wenn es nicht eine gar zu lange war. Vor die Stadtmauer hinaus aber nahm er seinen Weg, um sie einzuüben. Da begegnete er nun dem Manne, der an der Sucht, Reden zu hören, krank ist, [C] und kaum hat er ihn erblickt, so freute er sich schon, dass er nun einen Mitschwärmer haben würde, und hieß ihn zugehen. Als ihn aber nun der Redenliebhaber zu reden bat, tat er spröde, als ob er gar nicht zu reden begehrte. Zu guter Letzt aber würde er, wenn einer nicht gutwillig hören wollte, noch Gewalt brauchen, um ihm herzusagen. Du nun, o Phaidros, bitte ihn, dass er lieber [D] jetzt schon tue, was er doch jedenfalls in Bälde tun wird!

PHAIDROS: Wahrhaftig, da ist es das Allerbeste für mich, eben zu sprechen, so gut ich kann, wirst du mich ja doch, wie du mir vorkommst, unter keinen Umständen loslassen, ehe ich, wie es auch gehen mag, rede.

SOKRATES: Und ganz mit Wahrheit komme ich dir so vor.

PHAIDROS: Nun, ich will es denn so machen. Denn wirklich, o Sokrates, die Worte habe ich schlechterdings nicht auswendig gelernt, dagegen dem Sinn nach will ich so ziemlich alles, worin, wie er sagte, der Stand des Verliebten von dem des Nichtverliebten sich unterscheidet, in Umrissen [E] eines nach dem anderen auseinandersetzen und dabei von vorn anfangen.

SOKRATES: Ja, mein Lieber, aber erst, wenn du zuvor sehen lässt, was du da in der linken Hand hast unter dem Mantel. Denn ich vermute fast, du hast die Rede selbst. Wenn aber dies der Fall ist, so denke so von mir, dass ich dich zwar sehr liebe, aber wenn Lysias selbst zugegen ist, ganz und gar nicht gewillt bin, mich dir zum Einüben herzugeben. Wohlan denn, lasse sehen!

PHAIDROS: Halt ein! Zunichte gemacht hast du mir die Hoffnung, o Sokrates, die ich hatte, meine Stärke an dir versuchen zu dürfen! Aber wo willst du nun, dass wir niedersitzen und lesen?

[\[229 St.3 A\]](#) SOKRATES: Wir wollen hier abbiegend den Ilissos hinabgehen, dann können wir, wo es uns gut dünkt, in Ruhe uns niedersetzen.

PHAIDROS: Zum Glück, wie es scheint, bin ich gerade unbeschuh. Du bist es ja allezeit! Das Einfachste nun ist es für uns, die Füße benetzend das Wasserlein hinabzugehen, und auch nicht unangenehm ist es zumal in dieser Jahres- und Tageszeit.

SOKRATES: So gehe zu und sieh dich zugleich um, wo wir uns niedersetzen können!

PHAIDROS: Nun, siehst du dort jene höchste Platane?

SOKRATES: Wie sollte ich nicht?

PHAIDROS: Dort ist sowohl Schatten als auch ein mäßiger Luftzug, auch Rasen, um uns niederzusetzen oder, wenn wir lieber wollen, uns niederzulegen!

[B] SOKRATES: So magst du nur zugehen!

PHAIDROS: Sage mir, o Sokrates, erzählt man nicht, von hier aus irgendwo am Ilissos habe Boreas die Oreithya entführt?

SOKRATES: So erzählt man.

PHAIDROS: Vielleicht also von hier aus? Gefällig wenigstens und rein und durchsichtig ist das Wasserlein anzusehen, und recht geeignet für Mädchen, an ihm zu spielen.

SOKRATES: Nicht doch, sondern ungefähr zwei oder drei Stadien weiter unten, wo wir zum Heiligtum der Agra hinübergehen, auch ist dort irgendwo ein Altar des Boreas.

PHAIDROS: Das habe ich nicht genau gewusst. Aber sage, beim Zeus, o Sokrates, glaubst du, dass [C] diese Sage wahr sei?

SOKRATES: Nun, wenn ich es auch nicht glaubte, wie die Weisen, wäre ich darum doch nicht verlegen. Ich würde dann weise erörternd sagen, ein Windstoß des Boreas habe sie, wie sie mit der Pharmakeia spielte, über die nahen Felsen hinabgetrieben, und weil sie auf diese Art ums

Leben gekommen, habe man erzählt, sie sei vom Boreas entführt worden. Oder vom Areiopagos aus, denn auch so wird die Sache wiedererzählt, sie sei von dort, nicht von hier aus geraubt worden. Ich aber, o Phaidros, halte nun dergleichen Dinge zwar im übrigen [D] für etwas ganz Hübsches, dabei aber für die Sache eines sehr starken und sich gern abmühenden Geistes, der auch nicht eben glücklich zu preisen ist, nicht zwar in anderer Beziehung, aber weil er nach diesem notwendig die Gestalt der Hippokentauren zurechtrücken muss, und auch die der Chimaira. Und dann strömt ein ganzer Pöbel von derartigen Gorgonen und Pegasen herbei, dazu die Haufen anderer wunderlicher [E] und unbegreiflicher Wundernaturen, so dass, wenn einer ungläubig jedes einzelne auf das Scheinbare zurückführen will, er sich mit einer etwas derb beschaffenen Weisheit befassen muss, die ihn viele Mühe kosten wird. Ich jedoch habe dazu keineswegs Mühe. Die Ursache hiervon, mein Lieber, ist diese: Noch immer bin ich nicht soweit, dem Delphischen Spruch gemäß mich selber zu kennen. Da scheint es mir nun lächerlich, [\[230 St.3 A\]](#) solange man noch in dieser Hinsicht keine Erkenntnis hat, nach Anderweitigem zu sehen. Deshalb lasse ich denn derlei Dinge beiseite, indem ich aber das annehme, was darüber allgemein geglaubt wird, sehe ich, wie ich jetzt eben gesagt habe, nicht nach diesen Dingen, sondern nach mir selber, ob ich wohl auch so ein Tier sei, gar noch viel verschlungener und ungemütlicher als Typhon, oder ein sanfteres und einfacheres Lebewesen, das eines göttlichen und von Ungetümlichem freien Wesens von Natur teilhaftig ist. Aber, mein Freund, ein Wort dazwischen, war nicht dieses der Baum, zu dem du uns führen wolltest?

[B] PHAIDROS: Ja, eben dieser.

SOKRATES: Bei der Hera, freilich ein schöner Ruhepunkt! Diese Platane so dicht und weithin verzweigt und hoch, und des Gesträuches Höhe und schattiges Düsternis so überaus schön, und wie sie gerade in voller Blüte steht, dass sie den Ort mit dem süßesten Duft erfüllt! Und zudem fließt unter der Platane die gefälligste Quelle gar frischen Wassers, wie man es mit dem Fuße prüfend empfindet. Nach diesen Statuen und Figuren zu gehen, scheint hier auch ein Heiligtum einiger Nymphen und des Acheloos zu sein. Und beachte du auch, [C] wie lieblich und überaus angenehm ist das Wehen der Luft hier, deren sommerlicher Hauch sich hell tönend in den Chor der Zikaden mischt! Das Allerfeinste aber ist der Rasen, gerade so sanft geneigt, um, wenn man sich niederlegt, das Haupt gar schön ruhen zu lassen. Ja, aufs beste hast du mich, den Fremdling, geführt, mein lieber Phaidros!

PHAIDROS: Aber, wirklich, o du Bewundernswürdiger, du erscheinst als ein ganz seltsamer Mensch. Denn geradezu, wie du sagst, einem Fremdling gleichst du, der sich herumführen lässt, nicht einem Einheimischen. So gar nicht kommst du aus der Stadt [D] weder über die Grenze, noch, wie es scheint, gehst du auch nur über die Stadtmauer hinaus.

SOKRATES: Halt mir's zu gut, mein Bester! Ich bin eben lernlustig. Die Felder und die Bäume nun wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Du jedoch hast, wie mir vorkommt, das Zaubermittel gefunden, mich zum Ausgehen zu bringen. Denn wie die Leute die hungernden Tiere dadurch führen, dass sie ihnen Futter oder irgend eine Frucht vorstreuen, so könntest du mich, indem du mir Schriften mit Reden vorhältst, sichtbar in ganz Attika herumführen, und wohin du sonst noch wolltest. Für jetzt [E] aber gedenke ich, nun ich hier angekommen bin, mich niederzulegen. Du aber nimm die Stellung ein, in der du am bequemsten lesen zu können glaubst, und lies!

PHAIDROS: Höre denn!

"Meine Verhältnisse zwar kennst du nun, und, wie ich glaube, dass es uns vorteilhaft sei, wenn das Bewusste geschieht, hast du gehört. Indessen sollte ich, wie ich billig erachte, mit dem, was ich bitte, darum doch [\[231 St.3 A\]](#) nicht unglücklich sein, weil ich gerade nicht dein Liebhaber bin. Die Liebhaber nämlich reut alsbald, was sie Gutes erzeugt, sobald sie ihre Begierde befriedigt haben, für die anderen aber gibt es keine Zeit, in der es ihnen zulässig wäre, anderen Sinnes zu werden. Denn nicht infolge einer Nötigung, sondern freiwillig, wie es ihnen in Betracht der eigenen Umstände am geratensten sein mag, erzeugen sie Gutes nach Maßgabe ihres Vermögens. Überdies bringen die Verliebten in Anschlag, was sie der Liebe wegen in ihren eigenen

Angelegenheiten [B] schlimm bestellt, wie das, was sie Gutes erzeugt haben, und indem sie noch hinzurechnen, was sie für Mühe gehabt haben, glauben sie, den Geliebten längst den gebührenden Dank erstattet zu haben. Den Nichtverliebten aber ist es nicht möglich, weder eine daher rührende Vernachlässigung der eigenen Umstände vorzuschützen, noch die gehabt Mühen in Anrechnung zu bringen, noch auch die Zerwürfnisse mit den Verwandten vorzurücken, so dass, da so vieles Schlimme für sie wegfällt, ihnen nichts übrigbleibt, [C] als das gerne zu tun, durch dessen Leistung sie glauben, sich jenen gefällig zeigen zu können. Überdies, wenn es billig sein soll, dass man die Verliebten deswegen hoch schätze, weil sie versichern, denen, die sie lieben, am meisten freundlich gesinnt zu sein, und weil sie bereit seien, mit Worten und Werken, auch wenn sie mit anderen darum sich verfeinden, den Geliebten sich gefällig zu zeigen, so ist, ob sie die Wahrheit reden, leicht daraus abzunehmen, dass sie alle diejenigen, in welche sie sich etwa später verlieben, höher als jene schätzen und, wenn es diesen [D] gut dünkte, jenen sicher auch Böses tun werden. Indessen, ist es auch nur halbwegs vernünftig, einem Menschen so etwas zu gestatten, der ein Übel an sich hat, das zu beseitigen ein dessen Kundiger auch nicht einmal den Versuch machen würde? Denn, wie sie auch selbst zugeben, sind sie mehr krank als gesunden Sinnes, wissen auch, dass es mit ihrem Verstand schlimm steht, können sich aber eben nicht selbst beherrschen. Wie könnten sie daher, wenn es mit ihrem Verstande [E] wieder gut steht, das für das Rechte halten, was sie in solchem Gemütszustand wollen? Ja, auch dürfte dir, wenn du unter den Verliebten den Besten auswählen wolltest, nur unter wenigen, wenn aber unter den übrigen den dir Passendsten, unter vielen die Wahl bleiben, so dass weit mehr Hoffnung vorhanden ist, unter den vielen den zu finden, der deiner Freundschaft würdig ist.

Sodann, wenn du dich vor der Stimme der öffentlichen Meinung fürchtest, es möchte dir, wo die Leute es erfahren, zum Schimpf gereichen, so ist es wohl natürlich, dass die Verliebten, welche glauben, [\[232 St.3 A\]](#) dass auch andere Leute so eifersüchtig auf sie seien, wie sie es unter einander sind, sich versucht fühlen, davon zu sprechen, und eine Ehre darin suchen, vor jedermann zu zeigen, dass sie sich nicht vergeblich bemüht haben, die Nichtverliebten aber, weil sie Herr über sich sind, das wirklich Gute erwähnen statt des Rühmens unter den Leuten. Überdies aber geschieht es notwendig, dass viele erfahren und sehen, wie die Verliebten den Geliebten nachgehen und sich dies eigentlich zum Geschäft machen, so dass sie glauben, wenn man sie sich mit einander unterreden [B] sieht, sie gesellen sich zusammen entweder wegen geschehener oder wegen beabsichtigter Befriedigung ihrer Begierde, den Nichtverliebten aber versuchen sie nicht einmal, wegen ihrer Gesellschaft einen Vorwurf zu machen, indem sie wissen, dass es manchmal notwendig ist, sich mit jemand zu unterreden, sei es aus Freundschaft oder sonst irgend eines Vergnügens wegen. Ja, und wenn dich Besorgnis anwandelt bei dem Gedanken, wie schwer es hält, dass eine Freundschaft von Dauer sei, und dass nun in anderen Fällen [C] zwar bei entstehendem Zerwürfnis das Übel beide Teile gemeinsam treffe, hier aber, wo du das, was du am höchsten schätzest, preisgegeben, dir ein großer Schaden erwachse, so hast du wohl natürlich die Verliebten mehr zu fürchten. Denn gar vieles gibt es, was sie kränkt, und alles, glauben sie, gereiche zu ihrem Schaden. Daher sie auch die Geliebten von den Gesellschaften mit anderen Leuten abwendig zu machen suchen, weil sie fürchten, die, welche Vermögen besitzen, möchten sie durch ihr Geld überbieten, die Gebildeten aber es ihnen an Einsicht zuvortun, [D] und wo jemand sonst ein Gut besitzt, dessen Einfluss suchen sie jedesmal zu begegnen. Überreden sie dich nun, dich mit diesen zu verfeinden, so machen sie, dass du ohne Freunde einsam stehst, wenn du aber, dein eigenes Interesse ins Auge fassend, es besser mit dir meinst als sie, so wirst du in Zerwürfnis mit ihnen geraten. Alle die aber, welche gerade nicht verliebt sind, sondern durch Tugend erlangen, was sie wünschen, werden andere Gesellschafter [E] ohne Neid betrachten, vielmehr werden sie solche, welche sich nicht anschließen wollen, hassen, indem sie glauben, von diesen verächtlich angesehen zu werden, von jenen Gesellschaftern aber Nutzen zu ziehen. Und so ist weit mehr Hoffnung vorhanden, dass ihnen Freundschaft als Feindschaft aus diesem Verhältnis erwachsen werde.

Ja, viele von den Verliebten verlangen vorher nach dem sinnlichen Genuss, ehe sie den Charakter kennengelernt und über die sonstigen Umstände etwas in Erfahrung gebracht haben, so dass es unsicher ist, ob sie auch dann noch werden Freunde sein wollen, wenn sie ihre Begierde befriedigt haben. [\[233 St.3 A\]](#) Bei den Nichtverliebten aber, die erst, nachdem sie lange vorher gegenseitig Freunde gewesen, diesen Zweck erreichen, ist anzunehmen, dass das, was ihnen Genuss bereitet, ihre Freundschaft nicht verringern, sondern dass es ihnen ein Erinnerungspfand für Künftiges sein werde. Ja, es wird dir auch dazu verhelfen, besser zu werden, wenn du lieber mir als einem Liebhaber Gehör schenkst. Denn diese loben sowohl Reden als Handlungen auch dem wirklich Guten zuwider, teils weil sie besorgen, sie möchten sich verfeinden, [B] teils weil ihre Erkenntnis wirklich selbst infolge der Begierde verschlechtert ist. Denn darin zeigt sich die Liebe! Sie bewirkt, dass den Unglücklichen auch das, was anderen Leuten keine Kränkung bereitet, niederschlagend erscheint, während sie die Glücklichen nötigt, dass auch dem, was des Vergnügens nicht wert ist, von ihnen Lob gespendet wird, so dass es weit mehr in der Ordnung ist, die Geliebten zu bemitleiden, als sie zu beneiden. Wenn du [C] aber mir Gehör schenkst, so werde ich vorerst als dein Gesellschafter nicht die Lust des Augenblicks, sondern den Vorteil der Zukunft bedenken, nicht von Liebe überwältigt, sondern mich selbst beherrschend, auch nicht über Geringes starke Feindschaft erhebend, sondern selbst über Großes langsam einen kleinen Zorn äußernd, für Unabsichtliches Nachsicht habend, Absichtliches aber abzuwenden versuchend. Denn dieses sind die Kennzeichen einer auf lange Zeit dauernden Freundschaft. Wenn dir aber das Bedenken kommt, eine starke Freundschaft sei nicht möglich, wenn einer gerade nicht verliebt ist, so musst du beherzigen, dass wir dann auch weder [D] unsere Söhne noch auch die Väter und die Mütter hoch schätzen, noch auch treue Freunde besitzen könnten, deren Verhältnis zu uns ja nicht in einer solchen Leidenschaft wurzelt, sondern in ganz anderen Lebensbeziehungen.

Überdies, wenn man gerade den Bedürftigen am meisten sich gefällig zeigen soll, so ist es in der Ordnung, dass auch die anderen nicht den Besten, sondern den Mittellosesten Gutes erzeugen, denn von den größten Übeln erlöst, werden diese ihnen auch am meisten Dank wissen. Ja, auch zu ihren häuslichen Gastmälern müssten sie billigerweise nicht die Freunde einladen, sondern die Bettelnden und der Sättigung Bedürftigen. Denn diese werden [E] ihnen ergeben sein und ihnen nachgehen und vor ihre Türen kommen und am meisten Freude bezeigen und gar nicht kleinen Dank wissen und ihnen vieles Gute wünschen. Aber gewiss ist es in der Ordnung, nicht denen, die sehr bedürftig sind, sich gefällig zu zeigen, sondern denen, die auch am meisten imstande sind, ihren Dank abzutragen, auch nicht denen, die nur verliebt, sondern denen, die der Sache wert sind, [\[234 St.3 A\]](#) nicht solchen, die nur deine Jugendblüte genießen wollen, sondern denen, die dir auch, wenn du älter wirst, von ihren Gütern mitteilen werden, nicht denen, die, wenn sie ihren Zweck erreicht haben, gegen andere sich dessen rühmen, sondern die verschämt gegen jedermann Schweigen beobachten werden, nicht denen, die nur kurze Zeit sich Mühe geben, sondern die das ganze Leben hindurch in gleichem Maße Freunde sein werden, nicht denen, die, wenn sie ihre Begierde befriedigt haben, einen Vorwand zur Feindschaft suchen, sondern die, wenn die Zeit der Jugendblüte vorüber ist, dann ihre Tugend bewähren werden.

Du nun bleibe des Gesagten eingedenk [B] und beherzige auch das noch, dass die Verliebten von ihren Freunden darüber zurechtgewiesen werden, als wäre ihre Lebensrichtung eine schlechte, während die Nichtverliebten noch nie einer ihrer Angehörigen getadelt hat, als ob sie deswegen sich selbst schlecht berieten. Vielleicht aber möchtest du mich nun fragen, ob ich dich ermahne, allen Nichtverliebten dich gefällig zu zeigen? Indessen auch der Verliebte, glaube ich, wird dich nicht heißen, gegen alle Verliebten diese Gesinnung zu hegen. Denn das würde weder ihm, wenn er es vernünftig auffasst, [C] gleich dankenswert erscheinen, noch würde dir, wenn du es vor anderen Leuten verborgen haben willst, dieses ebenso möglich sein. Es soll aber daraus keinerlei Schaden, sondern Vorteil für beide erwachsen. Ich nun denke, das Gesagte soll hinreichend sein, wenn du aber noch etwas vermisstest, das du übergangen glaubst, so frage!"

Was dünkt dir von der Rede, o Sokrates? Nicht wahr, dass sie außerordentlich wie im übrigen, so besonders in den Ausdrücken gehalten ist?

SOKRATES: Wundervoll, freilich, mein Freund, [D] so dass ich sehr beeindruckt bin. Und zwar geriet ich deinetwegen dazu, nämlich indem ich dich ansah, o Phaidros, weil du mir während des Vorlesens über der Rede von Freude ganz zu glänzen schienst. Denn da ich der Ansicht bin, dass du in solchen Dingen mehr Erfahrung hast als ich, so folgte ich dir, und dir folgend ward auch ich verzückt mit dir, dem göttlichen Haupt!

PHAIDROS: Gut! So scherzest du also, wie es scheint?

SOKRATES: Nun denn, zu scherzen scheine ich dir und nicht ganz ernsthaft zu sein?

PHAIDROS: Nicht doch, o Sokrates! Aber wahrhaftig, sage, beim Zeus dem Freundschaftlichen, glaubst du, dass irgend ein anderer der Hellenen noch [E] großartigeres und mehreres als dieses über denselben Gegenstand zu sagen wüsste?

SOKRATES: Wieso? Soll auch in dieser Hinsicht die Rede von mir wie von dir gelobt werden, als ob der Verfasser das Nötige gesagt habe, also nicht nur in jener Beziehung, dass nämlich jeder einzelne Ausdruck deutlich und abgerundet und gründlich ausgedreht ist? Wenn es denn sein muss, muss man es eben dir zu Gefallen einräumen, da es mir bei meiner Unerfahrenheit freilich [\[235 St.3 A\]](#) entgangen ist. Ich habe nämlich den Sinn nur auf das Rednerische daran gerichtet, dass dies aber befriedigend sei, würde, glaubte ich, Lysias selbst nicht einmal glauben. Auch kam es mir sogar vor, o Phaidros, wenn du nicht etwa anders meinst, er habe zwei- und dreimal das Gleiche gesagt, als wäre er nicht eben sehr bei Mitteln, über den gleichen Gegenstand vieles zu reden, oder vielleicht, dass es ihm auch gerade darum nicht zu tun war! Und so kam er mir dann vor wie ein jugendlicher Prahler, der zeigen will, dass er imstande sei, etwas das eine Mal so, das andere Mal anders besprechend, beide mal aufs Beste zu reden.

PHAIDROS: Damit ist nichts gesagt, [B] o Sokrates! Denn gerade jenes ist in der Rede vorzugsweise enthalten. Denn was der Gegenstand des Vortrages würdiges an sich hat, von dem hat sie nichts übergangen, so dass neben dem von ihm Vorgetragenen niemand irgend anderes, mehr und bedeutenderes sagen kann.

SOKRATES: Hierin werde ich nun nicht mehr imstande sein, dir Glauben zu schenken, denn weise Männer und Frauen aus alter Zeit, die über den gleichen Gegenstand geredet und geschrieben haben, werden mich widerlegen, wenn ich das aus Gefälligkeit gegen dich einräume.

PHAIDROS: Welche denn? Und wo hast du besseres von ihnen gehört?

SOKRATES: Das kann ich jetzt nicht so sagen, sicher aber habe ich es von einigen [C] gehört, sei es etwa von der schönen Sappho oder dem weisen Anakreon, oder auch von einigen Prosaschriftstellern. Nun, was mich zu dieser Behauptung berechtigt? Voll, ja tragend die Brust, o Wunderbarer, fühle ich, dass ich neben jenem wohl anderes und nicht schlechteres zu sagen haben dürfte. Dass ich nun selbst nichts von diesen Dingen ersonnen habe, weiß ich gewiss, da ich meiner Unwissenheit bewusst bin. So bleibt denn, glaube ich, nur übrig, dass ich irgend aus fremden Bächen durch das Gehör erfüllt worden bin gleich einem Gefäß, aus Trägheit aber habe ich selbst auch das wieder vergessen, wie und von welchen ich es gehört habe.

PHAIDROS: Aber, [D] o du Edelster, das hast du ja aufs schönste gesagt. Denn von welchen und wie du es gehört hast, sollst du mir nicht einmal, wenn ich es von dir verlangen würde, sagen, das aber eben, was du sagst, sollst du tun! Anderes und besseres und nicht weniger als das, was in dem Schriftchen steht, versprich mir zu sagen, dich jenes enthaltend, und ich verspreche dir, wie die neun Archonten, eine goldene lebensgroße Bildsäule nach Delphoi zu stiften, nicht nur von mir, [E] sondern auch die deinige.

SOKRATES: Du bist doch ein lieber und wahrhaft goldiger Mann, o Phaidros, wenn du glaubst, ich sage, dass es Lysias in allem verfehlt habe, und dass es gar möglich sei, noch neben dem allem ganz anderes zu sagen. Dieses aber, glaube ich, wird auch dem heillossten Schriftsteller nicht widerfahren. Um gleich zur Sache, von der die Rede handelt, zu kommen, welcher Redner, glaubst du, der davon spricht, dass man einem Nichtverliebten eher sich gefällig zeigen müsse als einem Verliebten, wenn er auch dabei unterlässt, was sich doch [\[236 St.3 A\]](#) von selbst darbietet, des einen Vernünftigkeit zu rühmen und des anderen Nichtvernünftigkeit zu tadeln, werde da

hernach wohl noch anderes zu sprechen wissen? Indessen glaube ich, dass man dergleichen dem Sprechenden überlassen und nachsehen muss. Auch hat man bei dergleichen Dingen nicht die Erfindung, sondern die Anordnung, bei denen dagegen, die nicht notwendig gegeben und darum schwer zu finden sind, neben der Anordnung auch die Erfindung zu loben.

PHAIDROS: Ich räume ein, was du sprichst, denn du scheinst mir billig geredet zu haben. Und ich will es nun ebenso halten. Dass der [B] Verliebte in einem krankhafteren Zustand sei als der Nichtverliebte, das will ich dir als Voraussetzung zugeben, was aber das übrige anbelangt, wenn du jetzt anderes, mehr und bedeutenderes als das des Lysias sagst, sollst du neben dem Weihegeschenk der Kypseliden mit dem Hammer gearbeitet zu Olympia stehen!

SOKRATES: Du wirst ja ganz ernsthaft, o Phaidros, weil ich deinen Liebling angegriffen habe, um dich zu necken, und glaubst gar, dass ich in Wahrheit es versuchen werde, neben seiner Weisheit etwas anderes, zierlicheres zu sagen!

PHAIDROS: Was dies betrifft, mein Freund, so bist du jetzt in die gleiche Enge geraten. [C] Denn reden musst du schlechterdings so gut, als du es vermagst. Damit wir aber nicht genötigt sind, in der lästigen Art der Komödienspieler zu verkehren, indem wir's einander gegenseitig immer wieder zuschieben, so nimm dich in acht, und wolle mich nicht nötigen zu sagen jenes: "Ich musste mich ja selbst vergessen haben, wenn ich, o Sokrates, den Sokrates nicht kannte," und das, "dass er zwar zu reden Lust hatte, aber spröde tat", sondern überlege, dass wir nicht von hier weggehen, bevor du sagst, was du in der Brust zu tragen versichert hast! Wir sind jetzt zu zweien allein hier und an einsamem Ort, ich aber bin der Stärkere und Jüngere! Aus dem allen merke dir, was ich sagen will, [D] und wolle doch ja nicht lieber durch Gewalt gezwungen, als freiwillig reden!

SOKRATES: Aber, du himmlischer Phaidros, ich werde mich lächerlich machen, wenn neben einem Meister ich Laie aus dem Stegreife über den gleichen Gegenstand rede.

PHAIDROS: Weißt du was? Höre auf, dich gegen mich zu zieren, denn ich habe etwas in Bereitschaft, das, wenn ich es sage, dich nötigen wird zu sprechen!

SOKRATES: O sag' es doch ja nicht!

PHAIDROS: Nein? Aber ich spreche es jetzt erst aus. Das Wort aber soll mir ein Eidschwur sein! Ich schwöre dir nämlich, bei wem doch, bei welchem der Götter? Oder [E] willst du, bei der Platane da? Wahrlich, wenn du mir nicht angesichts eben dieser Platane da die Rede hältst, dass ich dir niemals mehr irgend eine andere Rede von irgendjemand weder zeigen noch etwas daraus mitteilen werde!

SOKRATES: Wehe, du gottloser Mensch! Wie gut hast du das Zwangsmittel gefunden für einen redeliebenden Mann, zu tun, was du gebietest!

PHAIDROS: Was hast du denn, dass du dich noch sträubst?

SOKRATES: Nichts mehr freilich, nachdem du dieses geschworen hast! Denn wie wäre ich imstande, mich solchen Festessens zu enthalten?

[\[237 St.3 A\]](#) PHAIDROS: So sprich denn!

SOKRATES: Weißt du nun, wie ich es halten werde?

PHAIDROS: Inwiefern?

SOKRATES: Verhüllt will ich sprechen, damit ich die Rede so schnell als möglich durchrenne und nicht vor Scham in Stocken gerate, wenn ich auf dich blicke!

PHAIDROS: So sprich nur, im Übrigen mach's, wie du willst!

SOKRATES: Wohlan denn, ihr Musen, sei es, dass ihr von des Gesanges Weise die silberstimmigen seid oder von dem tonreichen Geschlecht der ligyschen Silberschwäne diesen Beinamen habt, greift mit mir an das Werk der Rede, die dieser Trefflichste mich zu sprechen nötigt, damit sein Freund, der ihm auch zuvor schon weise zu sein schien, [B] es ihm jetzt noch mehr scheinen möge!

Also, es war einmal ein Knabe, oder vielmehr ein Jüngelchen, der war sehr hübsch und hatte gar viele Liebhaber. Einer von diesen aber war ein schlauer Kopf, der, obschon so gut als einer verliebt, doch dem Knaben einredete, er sei nicht verliebt. Und als er einst mit Bitten in ihn drang, suchte er ihm gerne das glauben zu machen, dass man dem Nichtverliebten eher als dem Verliebten sich gefällig zeigen müsse. Er sprach aber also:

In allem, mein Knabe, [C] gibt es nur einen Anfang für die, welche sich auf die rechte Weise beraten wollen. Man muss wissen, worüber die Beratung stattfinden soll, sonst verfehlt man notwendig das Ganze. Den meisten aber pflegt es zu entgehen, dass sie das Wesen des Gegenstandes nicht wissen. Als ob sie es nun wüssten, verständigen sie sich nicht im Anfang der Untersuchung darüber, und indem sie weitergehen, bezahlen sie die gebührende Strafe. Denn weder mit sich selbst noch unter einander sind sie im Einverständnis. Mir nun und dir möge ja nicht begegnen, [D] was wir anderen zum Vorwurf machen, sondern da nun dir und mir die Frage vorliegt, ob man lieber mit einem Verliebten oder einem, der es nicht ist, ein Verhältnis der Freundschaft eingehen solle, so wollen wir zuvor über die Liebe, was sie sei und welche Kraft sie habe, zur Verständigung eine Erklärung festhalten und im Hinblick hierauf und mit Beziehung hierauf die Untersuchung anstellen, ob sie Nutzen oder ob sie Schaden bringe.

Dass nun die Liebe eine Begierde sei, ist jedermann klar, wiederum dass auch [E] Nichtverliebte der Schönen begehren, wissen wir. Woran nun werden wir den Verliebten und den, der es nicht ist, unterscheiden? Wiederum muss man beachten, dass in jedem von uns zwei herrschende und leitende Kräfte sind, denen wir folgen, wohin sie uns leiten, die eine, die von der Natur uns eingepflanzte Begierde nach Vergnügungen, die andere eine erworbene, auf das Gute gerichtete Denkweise. Diese beiden nun sind in uns bald einträchtig, bald zwiespältig, und das eine Mal überwiegt diese, das andere Mal jene. Wenn nun die Denkweise durch Vernunft zu dem Guten leitet und überwiegt, so hat diese überwiegende Kraft den Namen Besonnenheit, [\[238 St.3 A\]](#) wenn aber die Begierde vernunftlos zu Vergnügungen hintreibt und in uns herrschend wird, so wird dieser herrschende Trieb Ausschweifung genannt. Die Ausschweifung aber ist nun etwas Vielnamiges, denn sie ist etwas Vielgliedriges und Vielartiges. Und welche von diesen Arten gerade sich besonders geltend macht, deren Name bestimmt die Benennung dessen, der sie an sich hat, ein Name, der weder schön noch besitzenswert ist. Denn die Begierde, die auf den Genuss von Speisen gehend die bessere Vernunft und die anderen Begierden überwiegt, wird [B] als Schlemmerei bezeichnet und wird dem, der sie an sich hat, dieselbe Bezeichnung verleihen. Welches Beiwort ihr aber, wenn sie auf den Trunk gehend schaltet und waltet und den, der sie besitzt, in diese Bahn leitet, zuteilwerden wird, ist klar, und so ist auch, was die übrigen mit diesen verschwisterten Namen verschwisterter Begierden betrifft, in voraus klar, welchen man der jedesmal obwaltenden gebührenderweise zu geben hat. Um welcher willen aber alles bisherige gesagt worden, das ist bereits ziemlich bekannt, wird aber ausgesprochen doch noch deutlicher werden, als nicht ausgesprochen. Die [C] Begierde nämlich, welche, der Vernunft bar, die nach dem Rechten strebende Denkweise überwiegend zur Lust an der Schönheit verleitet und sofort von den ihr verwandten Begierden zur Schönheit des Leibes mit lebendiger Kraft getrieben wird, diese siegende Triebkraft hat eben von diesem lebenskräftigen Triebe den Namen und heißt Liebe. Aber, mein lieber Phaidros, kommt es dir nicht wie mir selber vor, als ob mich ein göttlicher Zustand angewandelt habe?

PHAIDROS: Allerdings, o Sokrates, hat dich eben ungewohnterweise ein ungewöhnlicher Redefluss ergriffen.

SOKRATES: So höre [D] mir schweigend weiter zu! Denn wirklich göttlich scheint der Ort zu sein, so dass du also, wenn ich im Verlauf der Rede etwa manchmal ein Nymphenbesessener würde, dich nicht wundern darfst, denn jetzt schon bin ich nicht weit mehr von dithyrambischen Sätzen!

PHAIDROS: Sehr wahr sprichst du.

SOKRATES: Ja, und daran bist du schuld. Aber höre das übrige! Sonst vielleicht, möchte sich das, was mich angekommen, noch verscheuchen lassen! Nun, dies sei des Gottes Sorge überlassen, wir aber wollen mit der Rede uns wieder an den Knaben wenden.

Wohl, mein Bester, was also der Gegenstand sei, worüber beraten werden soll, ist gesagt und bestimmt worden. Indem [E] wir nun dieses im Auge behalten, wollen wir weiter besprechen, welcher Nutzen oder Schaden sich sowohl von dem Verliebten als von dem, der es nicht ist, wahrscheinlicherweise für den ergeben werde, der sich gefällig erzeigt. Gewiss ist es nun für den, von der Begierde Beherrschten und der Lust Dienenden, doch wohl eine Notwendigkeit, das Geliebte sich so angenehm als möglich zuzurichten. Angenehm aber ist einem Kranken alles, was ihm nicht widerstrebt. Besseres aber und Gleiches widerwärtig. Weder besser also, noch sich gleich, [\[239 St.3 A\]](#) wird der Liebhaber den Liebling gerne haben mögen, wohl aber suchen, ihn immer geringer und mangelhafter zu machen. Geringer aber ist der Unwissende als der Weise, der Feige als der Mannhafte, der des Redens Unfähige als der Redekundige, der Geistesträge als der Denkgeübte. An solchen und noch mehreren das Geistesleben berührenden Übeln muss nun, wenn der Geliebte davon betroffen wird oder von Natur damit behaftet ist, der Liebhaber notwendig teils seine Freude haben, teils sie ihm selbst zu bereiten suchen, oder aber auf das Angenehme des Augenblicks verzichten. Er muss also notwendig neidisch sein und ihm dadurch [B] einen großen Schaden verursachen, dass er ihn von anderen und nützlichen Gesellschaften, durch die er am ehesten zum Manne gebildet würde, den größten aber dadurch, dass er ihn auch von derjenigen auszuschließen sucht, durch die er vielleicht zur höchsten Erkenntnis gebracht würde. Dieses aber ist eben gerade die göttliche Weisheitsliebe, von der der Liebhaber den Liebling notwendig fern abhalten muss, in der großen Besorgnis, Gegenstand seiner Verachtung zu werden, wie er überhaupt auch in anderen Beziehungen es darauf anlegen muss, dass jener, in allem unwissend und mit seinen Blicken auf den Liebhaber gerichtet, in einem Bildungsstand bleibe, der zwar diesem sehr angenehm, ihm selbst aber sehr verderblich sein dürfte. In dem also, was das Geistesleben betrifft, ist ein Mann, der Liebe hegt, [C] als Leiter wie als Genosse nimmermehr förderlich.

Wie aber nun und in welcher Richtung der, welcher genötigt ist, dem Angenehmen statt dem Guten nachzujagen, das Befinden und die Pflege des Körpers, dessen er Herr geworden, besorgen werde, dies müssen wir nächst dem betrachten. Da wird man ihn nun sehen, wie er einem weichlichen Menschen nachläuft, nicht einem kräftigen, nicht einem, der im hellen Sonnenschein, sondern der im dumpfen Schatten aufgewachsen ist, männlicher Mühen und sauren Schweißes unkundig, [D] kundig aber zärtlicher und unmännlicher Lebensweise, gewöhnt, in Ermangelung eigener, mit fremder Farbe und Schminke sich zu schminken, überhaupt eifrig bemüht um alles das, was hiermit weiter zusammenhängt. Das ist bekannt, und es ist nicht der Mühe wert, uns noch des weiteren darauf einzulassen, sondern wir können, es kurz in einem Satz zusammenfassend, zu anderem übergehen. Nämlich wo der Körper so beschaffen ist, da werden sowohl im Krieg als in anderen, wenn auch noch so großen Notfällen die Feinde ebenso mutvoll, als die Freunde und die Liebhaber selbst furchtsam sein. Dieses also wollen wir nun als bekannt auf sich beruhen lassen.

[E] Nach der Ordnung aber haben wir nun davon zu reden, welchen Nutzen oder welchen Schaden uns der Umgang und die Leitung eines Verliebten hinsichtlich des Besitzes bringen werde? Deutlich ist da nun jedem, am meisten dem Liebhaber, dass er vor allem wünschen müsse, der Geliebte möchte von den liebsten und holdesten und göttlichsten Besitztümern entblößt sein. Denn er muss es wohl gerne sehen, wenn dieser Vater und Mutter und Anverwandte und Freunde verliert, da er sie als Störer und Tadler des angenehmsten Verkehrs [\[240 St.3 A\]](#) mit ihm betrachtet. Aber gar einen, der Vermögen hat an Gold und sonst anderem Besitz, wird er gewiss weder ebenso leicht fesseln, noch wenn er gefesselt ist, ebenso leicht behandeln zu können glauben als einen, der nichts besitzt. Woraus ganz notwendig folgt, dass der Liebhaber missgünstig zusieht, wenn sein Liebling Vermögen besitzt, sich aber darüber freut, wenn es ihm zugrunde geht. Überdies muss der Liebhaber demgemäß wünschen, dass sein

Liebling möglichst lange Zeit ehelos, kinderlos, ohne eigenes Hauswesen bleibe, wenn er sein Süßes möglichst lange Zeit zu genießen wünscht.

Es gibt nun zwar auch noch andere Übel, aber den meisten hat irgendein Dämon für Augenblicke eine Annehmlichkeit beigemischt. So dem Schmeichler, einem argen Untier und großen Verderber, hat doch [B] die Natur eine nicht eben unfeine Annehmlichkeit beigemischt. Auch eine Hetäre könnte einer als etwas Verderbliches tadeln, das denn doch imstande ist, auf etliche Stunden sehr großen Genuss zu bereiten. Dagegen ein Liebhaber ist für den Liebling, abgesehen von dem Verderblichen, beim täglichen Zusammenleben auch etwas überaus Unangenehmes. Denn "gleich und gleich gesellt sich gern", wie der alte Spruch sagt, auch hinsichtlich des Alters. Denn die Gleichheit im Alter, glaube ich, indem sie zu gleichen Vergnügungen [C] leitet, bewirkt durch Ähnlichkeit Freundschaft, und doch zieht auch der gesellige Verkehr solchen Überdruß nach sich. Vollends nun gar der Zwang ist, wie es heißt, allen in allem etwas Lästiges, dieser aber findet ja neben jener Unähnlichkeit am meisten im Verhältnis eines Liebhabers zum Liebling statt. Denn als Gesellschafter dem Jüngeren verbunden, verlässt der Ältere ihn weder bei Tag noch bei Nacht gerne, sondern er wird durch einen inneren Zwang und Stachel getrieben, dessen Wirkung ihm zwar unausgesetzt Vergnügen bereitet, indem er den Geliebten sieht, hört, berührt und gleichsam mit ganzer Empfindungskraft ihn empfindet, [D] so dass er, an seine Ferse geheftet, mit Lust ihm dienstbar ist. Aber was für eine Befriedigung oder welche Vergnügungen kann er dem Geliebten bereiten, um zu bewirken, dass diesem seine Gesellschaft während der gleichen Zeit nicht Missvergnügen im äußersten Grade einflöße, wenn er das gealterte und nicht mehr in der Blüte stehende Gesicht ansieht, womit aber noch anderes im Gefolge geht, was auch nur in Worten aussprechen und zu hören nicht eben erquicklich ist, geschweige in Wirklichkeit fortwährend in gezwungener Berührung damit zu sein, wenn er ferner von argwöhnischer Wachsamkeit sich auf jedem Schritt und Tritt und gegen jedermann bewacht sieht und unzeitige und übertriebene Lobsprüche, wie aber im gleichen Maße Äußerungen des Tadels [E] hört, die von einem Nüchternen schon unerträglich sind, aber nicht nur unerträglich, sondern schändlich von einem Berauschten, der dabei eine anwidernde und sich breit machende Freimütigkeit an den Tag legt?

Und ist er nun, solange er verliebt ist, verderblich und unangenehm, so wird er, wenn die Liebe aufhört, für die folgende Zeit treulos, auf welche er durch viele und mit vielen Eiden und Bitten bekräftigte Versprechungen den Geliebten vertröstet, um ihn mühsam hinzuhalten, die ihm damals schon [\[241 St.3 A\]](#) lästige Gesellschaft in Hoffnung von Vorteilen zu ertragen. Denn nun, da er es bezahlen soll, hat er in seinem Inneren einen anderen Gebieter und Vorsteher, nämlich die Vernunft und die Besonnenheit gegen die Liebe und den Wahnsinn, angenommen und ist dem Liebling unbemerkt ein anderer geworden. Dieser zwar verlangt nun den Dank für das Damalige, indem er an das Getane und Gesprochene erinnert, als ob er noch mit dem nämlichen Menschen redete. Jener aber wagt es aus Scham weder zu sagen, dass er ein anderer [B] geworden, noch weiß er, wie er die Eidschwüre und Versprechungen aus der früheren Zeit der vernunftlosen Herrschaft, nachdem er jetzt seine Vernunft erlangt und zur Besinnung gekommen ist, durch die Tat erfüllen soll, um, indem er seiner früheren Zeit entsprechend handelt, diesem ähnlich und wieder derselbe zu werden. Als Flüchtling nun entzieht er sich dieser Lage, und nachdem das Blatt sich gewendet hat, reißt er, der Liebhaber von ehemals, notgedrungen aus und begibt sich veränderten Sinnes auf die Flucht. Jener aber ist nun genötigt, ihn mit Unwillen und Verwünschungen zu verfolgen, weil er im allgemeinen von Anfang an nicht erkannt hat, dass man einem verliebten und deshalb notgedrungen unvernünftigen Menschen sich ja niemals gefällig zeigen müsse, sondern weit eher einem nicht verliebten und seine Vernunft besitzenden, wo nicht, trete die notwendige Folge ein, dass man sich einem Menschen [C] hingebe, der treulos ist, grämlich, neidisch, unangenehm, verderblich für das Vermögen, verderblich für das Befinden des Körpers, aber weit am verderblichsten für die Bildung der Seele, die doch ein solches Gut ist, dass es für Menschen und Götter in Wahrheit ein kostbareres weder gibt noch jemals geben wird. Dieses also musst du, o Knabe, bedenken und wissen, die Freundschaft eines Liebhabers wurzelt nicht in guter Gesinnung, sondern nur wie in einer Art Speise der Sättigung wegen

So, wie Wölfe dem Lamm, tun Verliebte freundlich dem Knaben.

[D] Das ist es nun, o Phaidros, und nicht weiter mehr sollst du mich reden hören, sondern hier schon soll dir meine Rede ein Ende nehmen.

PHAIDROS: Und doch glaubte ich, sie sei erst zur Hälfte fertig und werde nun in der gleichen Weise von dem Nichtverliebten reden, dass man diesem sich eher gefällig zeigen soll, davon sprechend, was für Gutes dagegen dieser an sich habe. Nun aber, o Sokrates, warum hörst du denn jetzt auf?

SOKRATES: Merktest du nicht, o Schwärmer, dass ich schon in epischen Versen rede und nicht mehr nur in Dithyramben, und [E] bin doch noch am Tadeln? Wenn ich nun daran käme, den anderen zu loben, was, glaubst du, würde ich dann erst machen? Weißt du, dass ich von den Nymphen, denen du mich recht mit Vorbedacht preisgegeben hast, dann sicher werde begeistert werden? Ich sage es daher mit einem Wort, dass von allem dem, was wir dem einen zur Schmähung vorgebracht haben, bei dem anderen gerade das gegenteilige Gute zutreffe. Wozu denn auch viele Worte machen? Über beide ist genug gesagt, und so mag denn dem Märchen widerfahren, was ihm zu widerfahren gebührt. Ich aber gehe nun [\[242 St.3 A\]](#) durch diesen Fluss und wieder fort, bevor ich von dir zu etwas größerem gezwungen werde.

PHAIDROS: Doch jetzt noch nicht, o Sokrates, ehe die Hitze vorüber ist! Oder siehst du nicht, dass es eben Mittag, die Sonne, wie man sagt, zum Stehen gekommen ist? Wir wollen schon noch bleiben und über das Gesagte mit einander sprechen, wir gehen dann, sobald es kühl geworden ist!

SOKRATES: Fürwahr, göttlich bist du mit Reden, und recht bewundernswert! Denn ich glaube, niemand hat von den zu deinen Lebzeiten Geborenen mehr mit Reden bekannt gemacht als du, [B] sei es, dass du selbst gesprochen oder andere auf irgendwelche Weise dazu gebracht hast. Den Thebaner Simmias nehme ich aus, unter den übrigen aber stehst du unbedingt oben an. Und auch jetzt wieder scheinst du mir Anlass geworden zu sein, dass eine Rede gehalten werden muss!

PHAIDROS: Nun, darüber bekommen wir keine Händel! Aber wie denn und was für eine Rede?

SOKRATES: Als ich vorhin, mein Guter, durch den Fluss gehen wollte, hat sich mir das Daimonion und das Zeichen, das mir zu werden pflegt, gezeigt, es will mich aber jedesmal abhalten von etwas, was ich gerade tun will, und es war mir, als ob ich eine Stimme von dort her hörte, die mich nicht weggehen lassen will, bevor ich mich [C] gereinigt haben werde, wie einer, der sich an dem Göttlichen versündigt hat. Nun bin ich immerhin ein Wahrsager, nicht zwar einer vom Fach, aber doch so weit, dass ich, wie die, welche schlecht schreiben, mir selbst genug bin. Deutlich erkenne ich daher bereits die Sünde. Ja, mein Freund, auch die Seele ist doch wirklich etwas Wahrsagerisches! Denn auch zuvor schon, während ich die Rede sprach, beunruhigte mich etwas, und scheuen Blickes sah ich, mit Ibykos zu reden, ob ich nicht, gegen Götter strauchelnd, Ruhm bei Menschen tausche. [D] Nun aber habe ich die Versündigung eingesehen.

PHAIDROS: Was willst du aber damit sagen?

SOKRATES: Eine arge, o Phaidros, eine arge Rede hast du erst selbst hierhergebracht und dann auch mich genötigt zu sagen!

PHAIDROS: Wie denn?

SOKRATES: Eine einfältige und mitunter gottlose, wie könnte es eine ärgere als diese geben?

PHAIDROS: Nimmermehr, wofern du Wahres sprichst.

SOKRATES: Wie denn? Glaubst du nicht, dass Eros der Sohn der Aphrodite ist und ein Gott?

PHAIDROS: So wird wenigstens behauptet.

SOKRATES: Aber von Lysias wenigstens nicht, noch von dieser Rede, die durch meinen von dir verzauberten Mund [E] gesprochen worden ist. Wenn aber Eros ist, wie er es denn ist, ein Gott oder etwas Göttliches, so kann er wohl nichts Schlechtes sein. Die beiden Reden aber vorhin redeten von ihm, als wäre er dieser Art. Und hierin also versündigten sie sich gegen den Eros.

Dazu nun die ihnen eigene gar hübsche Einfalt, nämlich, obgleich sie nichts Gescheites noch Wahres sagten, vornehm zu tun, [\[243 St.3 A\]](#) als wären sie etwas, weil sie da ein Paar Männlein täuschten und ihnen wohl gefielen. Mir also, mein Lieber, tut es not, gereinigt zu werden. Es gibt aber für die, welche hinsichtlich der Götterlehre sich versündigen, eine alte Reinigung, die zwar Homer nicht kannte, wohl aber Stesichoros. Denn als er des Gesichtssinns beraubt ward wegen seiner Schmäherei gegen die Helena, blieb ihm nicht, wie dem Homer, die Ursache unbekannt, sondern als ein Mann der Musen erkannte er sie und dichtete da gleich sein

[B] *Nein, nicht ist sie wahr, diese Rede,
Nie bestiegst du die zierlichen Schiffe,
Kamst nicht in die Feste von Troia!*

Und kaum hatte er die sogenannte Palinodie ganz gedichtet, ward er alsbald wieder sehend. Ich nun will in diesem ganz gleichen Fall weiser als diese sein, denn ehe mir etwas zustößt wegen der Schmäherei gegen den Eros, will ich versuchen, ihm die Palinodie zu bezahlen, mit entblößtem Haupt und nicht wie damals aus Scham mich verhüllend.

PHAIDROS: Es gibt nichts Angenehmeres, o Sokrates, was du mir sagen könntest, [C] als dieses.

SOKRATES: Denn du begreifst doch, mein guter Phaidros, wie schamlos die beiden Reden vorgetragen worden sind, die letzte sowohl als die aus dem Schriftstück vorgetragene? Denn wenn irgend ein edler und von Gemütsart sanfter Mann, der einen anderen von derselben Art liebt oder auch früher einmal geliebt hat, uns zufällig sagen hörte, dass Liebhaber über etwas kleines große Feindschaften erheben und gegen ihre Lieblinge sich neidisch und verderblich verhalten, wie, meinst du nicht, dass er würde Leute zu hören glauben, die etwa unter Ruderknechten aufgewachsen seien und nie eine edle Liebe gesehen haben, und dass er weit entfernt sein würde, [D] uns in dem, worüber wir den Eros tadelten, beizustimmen?

PHAIDROS: Wohl möglich, beim Zeus, o Sokrates!

SOKRATES: Weil ich mich also nun vor einem solchen schäme und vor dem Eros selbst mich fürchte, begehre ich durch eine genießbare Rede gleichsam die salzige Ohrenspeise wegzuspülen. Zugleich rate ich aber auch dem Lysias, sobald als möglich darüber zu schreiben, dass man einem Liebhaber eher als einem Nichtverliebten unter sonst gleichen Verhältnissen sich gefällig zeigen müsse.

PHAIDROS: Sei überzeugt, dass es gewiss so kommen wird, denn nachdem [E] du das Lob des Liebhabers gesagt hast, so ist es ganz notwendig, dass Lysias von mir genötigt werde, wiederum über das gleiche eine Rede zu schreiben.

SOKRATES: Das glaube ich auch, solange du der bleibst, der du bist.

PHAIDROS: So rede denn getrost!

SOKRATES: Wo ist mir doch der Knabe geblieben, zu dem ich gesprochen habe? Damit er auch hiervon Kunde erhalte und nicht etwa unkundig sich übereile, dem Nichtverliebten sich gefällig zu zeigen.

PHAIDROS: Der ist immer bei dir, und recht nahe, wenn du es willst.

SOKRATES: Also denn merke, o schöner Knabe, dass die vorige Rede [\[244 St.3 A\]](#) von Phaidros war, des Pythokles Sohn, dem Manne aus Myrrhinus, die ich aber jetzt sprechen werde, von Stesichoros ist, des Euphemos Sohn, aus Himera. Und sie beginnt so:

Nein, sie ist nicht wahr, diese Rede, welche sagt, dass auch, wenn ein Liebhaber da ist, man doch dem Nichtverliebten sich mehr gefällig zeigen müsse, weil ja jener im Wahnsinn, dieser bei Besinnung sei. Denn freilich, wäre es einfach richtig, dass der Wahnsinn ein Übel sei, so wäre das schön gesprochen. Nun aber werden uns die größten der Güter durch Wahnsinn zuteil, freilich nur einen Wahnsinn, der durch göttliche Gabe gegeben ist. Denn die Prophetin in Delphoi und die Priesterinnen zu Dodona haben ja vieles und schönes [B] in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas im Stande des Wahnsinns geleistet, in dem der Besinnung aber noch wenig oder nichts. Und wollten wir noch von der Sibylla und den anderen sprechen, welche göttlicher Wahrsagekunst mächtig, fürwahr vielen vieles vorausgesagt und für die Zukunft

berichtet haben, so würden wir, doch nur von Allbekanntem sprechend, allzu weitläufig werden. Das aber verdient als Zeugnis bemerkt zu werden, dass auch von den Alten die, die die Namen festgesetzt haben, den Wahnsinn weder für schändlich noch für einen [C] Schimpf hielten. Denn nicht würden sie dann die schönste Kunst, durch welche die Zukunft erkannt wird, gerade mit diesem Namen verflechtend Wahnsagekunst genannt haben, sondern weil sie etwas Schönes ist, wenn sie durch göttliche Schickung entsteht, haben sie es so beliebt und festgesetzt. Die Neueren aber haben unschönerweise das 'n' mit 'r' vertauschend sie Wahrsagekunst geheißen. Haben sie ja auch die Zukunftskunde der Besonnenen durch Vermittlung der Vögel und anderer Zeichen, sofern diese mittelst vernünftiger Überlegung menschlichem Wissen die Möglichkeit gewähren, voraus von etwas Kunde zu haben [D] und vorher davon etwas zu sagen, Wissensagekunst genannt, welche nun die neueren mit dem Doppellaut vornehm tuend Weissagekunst nennen. In demselben Maß nun, in welchem die Wahrsagekunst dieser Zeichenkunde, und zwar sowohl der Name dem Namen, als die Sache der Sache, an Weihe und Würde vorgeht, ist nach dem Zeugnis der Alten auch der Wahnsinn edler als die Besonnenheit, der gottgewirkte als die menschlich bedingte. Aber auch von Krankheiten und den größten Mühsalen,

Von dem, was etwa altem Götterzorn entsprang

In einzelnen Geschlechtern,

hat ein in diesen [E] auftretender und das Verborgene enthüllender Wahnsinn den Bedürftigen Erlösung erfunden, indem er, zu Gebeten und Götterverehrungen seine Zuflucht nehmend und durch ihre Vermittlung in den Besitz von Reinigungen und heiligen Weihungen gekommen, den von ihm Berührten sowohl das jetzige als das künftige Leben sühnte und so für den in echter Weise Wahnsinnigen und Besessenen eine Lösung von seinen jetzigen Leiden erfand. [\[245 St.3 A\]](#) Die dritte Art von Begeisterung und Wahnsinn ist die von den Musen, die, wenn sie eine zarte und unentweihete Seele ergreift und zu Festgesängen und anderer Dichtung aufregt und entzückt, tausend Taten der Alten verherrlichend, die Nachkommen bildet. Wenn aber einer ohne diesen Musenwahnsinn zu den Pforten der Dichtkunst kommt, in der Überzeugung, er könne auch wohl durch Kunst ein guter Dichter werden, der wird teils selber als ein Ungeweihter erachtet, teils wird seine Dichtung als die des Besonnenen von der der Wahnsinnigen verdunkelt.

So vieles [B] und mehr noch habe ich dir zu sagen von den edlen Taten eines von Göttern kommenden Wahnsinns. Daher wollen wir uns gerade davor ja nicht fürchten, noch soll uns irgend eine Rede verwirren, die uns mit der Behauptung verblüffen will, dass man den besonnenen Freund dem Gottbewegten vorziehen müsse, nein, dann erst soll sie den Siegespreis davon tragen, wenn sie zu jenem noch dieses erwiesen hat, dass nicht zum Heil dem Liebenden und dem Geliebten die Liebe von Göttern gesendet werde. Hinwiederum aber haben wir das Gegenteil glaubhaft zu machen, dass zum größten Segen solcher Wahnsinn von Göttern verliehen werde. Der Nachweis aber wird [C] allerdings den Vernünftlern unglaublich und nur den Weisen glaubhaft sein. Zuvörderst nun muss man über die Natur der Seele, die göttliche sowohl als die menschliche, indem man teils ihre Leiden, teils ihr Tun ins Auge fasst, das Wahre begreifen. Der Anfang des Nachweises aber ist folgender:

Jede Seele ist unsterblich, denn das stets Bewegte ist unsterblich. Was aber ein anderes bewegt und von einem anderen bewegt wird, das hat, sofern es ein Aufhören der Bewegung hat, auch ein Aufhören des Lebens. Das sich selbst Bewegende allein also, sofern es nie sich selbst verlässt, hört [D] nie auf, bewegt zu sein, aber auch für das andere, was bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist nicht geworden. Denn alles Werdende wird notwendig aus dem Anfang, er selbst aber schlechthin nicht aus einem Etwas, denn wenn der Anfang aus einem Etwas würde, so würde er ja nicht zum Anfang werden. Da er aber nicht geworden ist, ist er auch notwendig nicht vergänglich. Denn wenn der Anfang untergegangen wäre, so könnte ja weder er selbst jemals aus Etwas, noch anderes aus ihm werden, da ja alles aus dem Anfang werden muss. So ist also der Bewegung Anfang das sich selbst Bewegende. Dieses aber kann weder untergehen [E] noch erst werden, sonst würde der ganze Himmel und alles Werden zusammenfallen und stille stehen und nichts mehr vorhanden sein, woraus Bewegtes werden könnte. Hat man aber gesagt, dass das von sich selbst Bewegte unsterblich sei, so darf

sich einer auch nicht schämen, es auszusprechen, dass eben dieses das Wesen und die Natur der Seele sei. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen zuteilwird, ist unbeseelt, der aber, dem es von innen aus sich selbst zuteilwird, ist beseelt, wie denn dieses die Natur der Seele ist. Wenn sich aber das also verhält, [\[246 St.3 A\]](#) dass nichts anderes das sich selbst Bewegende ist als die Seele, so muss die Seele notwendig sowohl nicht geworden als nicht sterblich sein. Von ihrer Unsterblichkeit nun aber genug!

Von ihrer Erscheinungsform aber ist das zu sagen, wie sie beschaffen, allerdings Gegenstand einer durchaus göttlichen und langwierigen, womit sie aber zu vergleichen, Gegenstand einer menschlichen und kürzeren Erörterung sei. In dieser Weise wollen wir nun sprechen: So gleiche sie denn der zusammengewachsenen Kraft eines gefiederten Gespanns und seines Wagenlenkers. Der Götter Rosse [B] und Wagenlenker nun sind alle sowohl selbst gut als von guter Abkunft, die Art der anderen aber ist gemischt. Und zwar was uns betrifft, so lenkt der Führer erstens ein Doppelgespann, sodann ist ihm das eine der Rosse sowohl selbst edel und gut als von solcher Abkunft, das andere aber sowohl von gegenteiliger Abkunft als selbst das Gegenteil. Schwierig und unbeholfen ist da notwendig die Wagenlenkung bei uns. Woher nun ferner für eine Lebensform die Benennung sterblich und unsterblich komme, muss man zu sagen versuchen. Das All der Seelen versorgt das unbeseelte All, es durchzieht nämlich den ganzen Himmel, jetzt in dieser, jetzt in anderer Gestalt erscheinend. Eine [C] Seele nun, die noch in vollkommener Weihe und befiedert ist, wandelt in der Höhe und durchwebt das Weltall, wenn sie aber das Gefieder gelassen, wird sie fortgetrieben, bis sie etwas Festes erfasst, in dem sie nun, sich wohnhaft niederlassend und einen erdigen Leib annehmend, der durch ihre Kraft bewegt sich selbst zu bewegen scheint, als Ganzes genommen eine Lebensform genannt wird und, als aus Seele und Leib zusammengefügt, den Beinamen sterblich erhält, die Bezeichnung unsterblich aber erhält sie nicht aus irgend erwiesenen Gründen, [D] sondern wir bilden, da wir einen Gott weder sehen noch zureichend begreifen, ihn uns eben in der Vorstellung als eine unsterbliche Lebensform, die teils Seele, teils Körper ist, beides aber für ewige Zeit zusammengewachsen. Doch dies soll ja nun, wie es immer dem Gotte gefällt, sich verhalten und so auch besprochen sein.

Nun wollen wir aber die Ursache von dem Verlust des Gefieders, durch die es einer Seele entfalle, ins Auge fassen. Sie ist aber folgende: Des Gefieders Kraft ist, das Schwere [E] nach oben zu führen, es emporhebend dahin, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Von allem Körperlichen hat es am meisten teil an dem Göttlichen. Das Göttliche aber ist das Schöne, das Weise, das Gute und was sonst derartig ist. Von diesen nun nährt und kräftigt sich der Seele Gefieder am meisten, vom Hässlichen aber und Bösen und was sonst von jenem das Gegenteil ist, schwindet es und vergeht. Der große Herrscher im Himmel nun, Zeus, zieht, den geflügelten Wagen treibend, als erster aus, anordnend alles und besorgend, ihm aber folgt ein Heer von Göttern und Dämonen, in elf Scharen geordnet, [\[247 St.3 A\]](#) denn Hestia bleibt allein im Götterhause, von den andern aber führen die, welche in die Zahl der Zwölf als herrschende Götter gereiht sind, ihre Schar in der Reihenfolge, in der jeder gereiht ist. Da gibt es nun viele und herrliche Schauspiele und Bewegungen innerhalb des Himmels, die der beglückten Götter Geschlecht ausführt, indem jeder das Seine verrichtet. Es folgt aber, wer jedesmal will und kann, denn der Neid ist verbannt aus dem göttlichen Reigen.

Wenn sie aber nun zum Schmaus und Gelage gehen, haben sie gegen die höchste unterhimmlische Wölbung schon einen recht steilen Weg. Da fahren nun zwar die Götterwagen, [B] wohlgezügelt das Gleichgewicht haltend, leicht hin, die anderen aber mühsam. Denn das mit Schlechtigkeit behaftete Ross, wenn es von einem der Wagenlenker nicht gut genährt worden ist, beugt sich und drückt schwerfällig zur Erde hinab. Da ist nun wahrlich einer Seele die äußerste Mühe und Anstrengung bereitet, nämlich diejenigen Seelen zwar, welche unsterbliche genannt werden, gehen, wenn sie oben sind, hinaus und stehen nun auf dem Rücken des Himmels, hier stehend aber führt sie [C] der Umschwung herum, sie aber schauen, was außerhalb des Himmels ist.

Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer der Dichter hienieden besungen, noch wird ihn je einer nach Würdigkeit besingen. Es verhält sich aber so damit: Denn wagen wenigstens muss man, das Wahre zu sagen, zumal wer von der Wahrheit spricht. Das farblose und gestaltlose und unberührbare wesenhaft seiende Wesen nämlich ist nur für den Lenker der Seele, die Vernunft, schaubar, in Beziehung auf diese hat die wahre Wissenschaft diesen Platz inne. Und nun, da ja der Verstand eines Gottes [D] und einer jeden Seele, welche das ihr Angemessene aufzunehmen bestrebt ist, von unvermischter Vernunft und Wissenschaft sich nährt, wird sie nach verflossener Zeit das Seiende zu sehen froh, und das Wahre schauend, wird sie genährt und ergötzt, bis sie der Umschwung im Kreislauf wieder an den vorigen Ort zurückbringt. Auf diesem Umlauf aber erblickt sie die Gerechtigkeit selbst, erblickt die Besonnenheit, erblickt die Wissenschaft, nicht die, der ein Werden zukommt, nicht die, die immer eine andere ist, je nachdem sie an einem anderen der Gegenstände haftet, [E] die wir jetzt seiende nennen, sondern die andere, die dem wesenhafte Sein anhaftende Wissenschaft, und nachdem sie das übrige ebenso wesenhaft Seiende geschaut und gekostet hat, sinkt sie wieder in das Innere des Himmels und kommt nach Hause zurück. Wenn sie aber angekommen, stellt der Wagenlenker die Rosse an die Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie dazu mit Nektar. Und dieses nun ist das Leben der Götter!

Was aber die anderen Seelen betrifft, [\[248 St.3 A\]](#) so erheben einige, die ihrem Gott am besten folgten und nachahmten, ihres Wagenlenkers Haupt hinaus in den äußeren Raum und werden durch den Umschwung mit herumgeführt, obgleich von den Rossen verwirrt und mühsam das Seiende erblickend, andere aber erheben sich bald, bald tauchen sie unter, und bei dem Ungestüm der Rosse sehen sie zwar einiges, anderes aber nicht. Die übrigen aber, nach dem Oberen strebend, folgen zwar alle, indessen, da ihnen die Kraft fehlt, werden sie in die Tiefe niedersinkend zusammen umgetrieben, [B] einander tretend und drängend, indem eine der anderen voran zu sein sich bemüht. Da gibt es nun Verwirrung und Wetteifer und Kampfschweiß im höchsten Maß, wobei dann durch Schlechtigkeit der Wagenlenker viele gelähmt werden, viele viel Gefieder einbüßen, alle aber, nachdem sie viele Mühsal gehabt, als Ungeweihte, die nicht zum Schauen des Seienden gelangt sind, zurückkommen und zurückgekommen im Gebiet der Meinung ihre Nahrung finden. Was nun die Quelle betrifft, woraus dieser große Eifer entspringt, zu sehen, wo das Gefilde der Wahrheit ist, so ist einmal die dem besten Teile der Seele angemessene Weide auf der dortigen Wiese zu finden, [C] sodann wird das Gefieder, wodurch die Seele der Schwere entledigt sich erhebt, seiner Natur gemäß auf ihr genährt. Auch ist dieses eine Anordnung der Adrasteia, welche Seele als Gefährtin ihres Gottes von dem Wahren etwas sieht, die soll bis zum anderen Umlauf unverletzt sein, und wenn sie dieses immer vollbringen kann, soll sie immer unbeschädigt sein. Wenn sie aber, weil ihr die Kraft fehlt nachzufolgen, das Wahre nicht sieht und, durch irgend ein Missgeschick, das sie betrifft, von Vergessenheit und Schlechtigkeit erfüllt, niedergedrückt wird und niedergedrückt das Gefieder lässt und auf die Erde fällt, dann ist es Gesetz, eine solche Seele [D] bei der ersten Geburt noch in keine tierische Natur einzupflanzen, sondern die, welche noch am meisten gesehen, in den Lebenskeim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit oder ein Schönheitsfreund oder ein dem Dienst der Musen und der Liebe Ergebener werden wird, die zweite aber in den eines gesetzmäßigen Königs oder eines kriegerischen und zum Herrschen bestimmten Mannes, die dritte in den eines Staatsbeamten, eines Wirtschafers oder eines Geschäftsmannes, die vierte in den eines Mannes, der mit anstrengenden Leibesübungen oder mit irgend einer Art ärztlicher Körperpflege sich befassen wird, die fünfte wird einen die Wahrsagekunst und die heiligen Weißen betreffenden Lebensstand haben, [E] der sechsten wird ein dichterischer oder ein anderer mit Nachahmen sich abgebender Beruf passen, der siebenten der des Handwerkers oder des Landmanns, der achten der des Sophisten oder Volksschmeichlers, der neunten der des Tyrannen.

Unter allen diesen aber empfängt nun, wer sein Leben gerecht führt, ein besseres Los, wer aber ungerecht, ein schlimmeres. Dahin nämlich, von wo jede Seele herkommt, gelangt sie nicht wieder in der Zeit von 10000 Jahren, denn vor Ablauf eines solchen Zeitraums wird sie nicht

wieder befiedert, [\[249 St.3 A\]](#) die Seele desjenigen ausgenommen, der ohne Trug philosophiert oder mit Philosophie der Liebe lebt. Diese aber kehren im dritten tausendjährigen Umzug, wenn sie dreimal nach einander diesen Lebensstand wählen und dadurch befiedert worden sind, im dreitausendsten Jahre zurück. Die übrigen aber, wenn sie das erste Leben vollendet haben, kommen vor Gericht, wenn sie aber gerichtet worden sind, so kommen einige in die Strafplätze unter der Erde und büßen ihr Urteil, andere aber werden durch das Urteil an einen Ort des Himmels, der Schwere entledigt, erhoben und führen dort ein Leben dessen würdig, [B] das sie in Menschengestalt gelebt haben. Im tausendsten Jahre aber gelangen beide Klassen zur Auslosung und Wahl des zweiten Lebensstandes, und jede wählt nun, welchen sie will. Da gelangt nun eine menschliche Seele auch wohl in den Lebensstand eines Tieres, und aus einem Tier einer, der ehemals ein Mensch gewesen, wieder in einen Menschen. Nur eine solche Seele, die die Wahrheit freilich gar nie gesehen hat, wird nicht in diese Gestalt kommen. Denn der Mensch muss in Begriffen Ausgedrücktes begreifen, was aus einer Vielheit [C] sinnlicher Wahrnehmungen sich ergebend, durch den Verstand zur Einheit zusammengefasst wird. Das aber ist eben Wiedererinnerung an jenes, was einst unsere Seele sah, als sie mit ihrem Gott wandelte, über das, was wir jetzt als Sein bezeichnen, hinwegsehend und sich nach dem wesenhaft Seienden emporrichtend. Daher wird denn auch gerechterweise allein des Philosophen Geist befiedert, denn er verweilt so viel als möglich ununterbrochen im Erinnern bei jenem, bei dem sein Gott verweilt, um göttlich zu sein. Welcher Mann aber nun solche Erinnerungen sich aufrechte Weise zu Nutzen macht, [D] der allein empfängt, als mit vollkommenen Weihen immer geweiht, wahrhaft die Weihe der Vollkommenheit. Indem er aber der menschlichen Bestrebungen sich enthält und bei dem Göttlichen verweilt, wird er zwar von der Menge als ein Verrückter gescholten, dass er aber ein göttlich Begeisterter ist, bleibt der Menge verborgen.

Und hier ist nun die ganze Rede bei der vierten Art des Wahnsinns angekommen, da einer, wenn er beim Anblick der Schönheit hienieden, der wahrhaftigen sich wieder erinnernd, sich befiedert und neu sich befiedernd [E] wieder aufzufliegen verlangt, aber die Kraft dazu nicht findet, einem Vogel gleich nach oben blickend und um das Untere sich nicht kümmernd, da ein solcher, sage ich, die Beschuldigung erfährt, dass er im Zustande des Wahnsinns sich befinde, die Rede also davon, dass unter allen Arten der Begeisterung gerade diese die beste und von der besten Abkunft sei sowohl für den, der sie selbst inne hat, als auch für den, der in Gemeinschaft mit ihr tritt, und dass, wer dieses Wahnsinns teilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird. Wie nämlich schon gesagt worden ist, jede Menschenseele hat zwar ihrer Natur gemäß das Seiende geschaut, [\[250 St.3 A\]](#) sonst wäre sie nicht in diese Lebensform gekommen. Aber von dem Diesseitigen sich an jenes wieder zu erinnern, ist nicht leicht für jede, nicht für diejenigen, die damals das wahre Sein nur flüchtig sahen, noch für diejenigen, die, hierher herabgefallen, Missgeschick hatten, so dass sie, durch bösen Umgang zum Unrecht verleitet, das Heilige, das sie damals gesehen, vergessen haben. Wenige fürwahr bleiben übrig, denen das Vermögen des Erinnerns noch in genügendem Maße zu Gebot steht. Diese aber, wenn sie irgend ein Abbild des Dortigen sehen, werden gewaltig angeregt und sind ihrer selbst nicht mehr mächtig, was aber dieser leidenschaftliche Zustand ist, wissen sie nicht, weil ihre Wahrnehmung ihn nicht genügend durchdringt. Von der Gerechtigkeit [B] nun zwar und der Besonnenheit und dem, was sonst für Seelen wertvoll ist, wohnt kein Lichtglanz in ihren hiesigen Abbildern, sondern mit trüben Augen schauen wenige nur mühsam, indem sie ihren Bildern nahe kommen, die Gattung des Abgebildeten. Die Schönheit aber war damals leuchtend zu sehen, als mit dem beglückenden Reigen wir im Gefolge des Zeus, andere in dem eines anderen der Götter eines seligen Anblicks und Schauens genossen, und als wir [C] in diejenige der Weihen eingeweiht waren, welche die seligste zu nennen heilige Pflicht ist, und die wir feierten, selbst noch ohne Fehl und unberührt von den Übeln, die in späterer Zeit auf uns warteten, dabei aber das Unverfälschte und Lautere und Unwandelbare und Beglückende mit geweihtem und priesterlichem Auge in reinem Glänze schauend, als Reine selbst und nicht eingekerkert in diesen Körper, wie wir das jetzt nennen, was wir mit uns, der Auster gleich angebunden, herumtragen. Dieses nun sei der Erinnerung

gewidmet, um deren willen in Sehnsucht nach dem Damaligen [D] jetzt ausführlicher geredet worden ist!

Was aber die Schönheit betrifft, so stand sie, wie wir gesagt haben, unter jenen befindlich in lichtem Glanze, und auch hierher gekommen, fassen wir sie mit dem hellsten unserer Sinne auf, als am hellsten leuchtend. Das Auge nämlich kommt uns als der schärfste der Sinne des Körpers zu, doch wird die Weisheit nicht damit erblickt, denn zu heftige Liebe würde es bereiten, wenn ein solch helles Bild von ihr in die Augen fallen würde, und so auch das andere Liebenswürdige. [E] Der Schönheit allein aber ist nun dieses teilgeworden, so dass sie das Sichtbarste und das Liebreizendste ist. Zwar nun, wer nicht ein noch Neugeweihter ist, oder wer dem Verderben schon verfallen, den zieht es nicht mit scharfem Drange von hier nach dort zu der Schönheit selbst, wenn er schaut, was hienieden ihre Benennung trägt. Sein Anblick stimmt ihn daher nicht zur Verehrung, sondern der Lust frönend, sucht er nach tierischer Art den Trieb des Geschlechts und der Begattung zu befriedigen und fürchtet und schämt sich nicht, [\[251 St.3 A\]](#) der Lust in zügelloser Annäherung wider die Natur nachzujagen. Wer aber noch frisch geweiht ist und das Damalige vielfältig geschaut hat, der, wenn er ein gottähnliches, die Schönheit wohl abbildendes Antlitz sieht oder eine solche Körpergestalt, wird zuerst von Schauer ergriffen, und es überkommt ihn etwas von den damaligen Beängstigungen, sodann aber, wenn er es anblickt, verehrt er es wie einen Gott, und fürchtete er nicht den Schein eines übermäßigen Wahnsinns, er würde gar dem Liebling opfern wie einem Götterbild und einem Gott. Nun er ihn aber gesehen, ergreift ihn, wie nach dem Fieberschauer, [B] eine veränderte Stimmung und Schweiß und ungewohnte Hitze. Indem er nämlich durch die Augen den Ausfluss der Schönheit in sich aufnimmt, wird er von einer Erwärmung durchdrungen, in deren befeuchtendem Zug die Keimkraft des Gefieders sich löst. Infolge dieser Erwärmung aber schmilzt um den Keim desselben das, was vorlängst in Härte sich zusammenschließend ihn zu sprossen verhindert hat. Indem aber nun Nahrung zuströmt, schwillt und strebt aus der Wurzel hervorzukeimen des Gefieders Kiel um die ganze Gestalt der Seele, denn ehemals war sie ganz befiedert!

Dabei nun pocht [C] und gärt ihr ganzes Wesen, und was das Leiden der Zahnenden mit den Zähnen ist, wenn sie zuerst hervorbrechen, ein Jucken und Stechen im Zahnfleisch, dasselbe fürwahr leidet die Seele dessen, dem das Gefieder zu keimen anfängt, es pocht und juckt und kitzelt sie, indem ihr das Gefieder keimt. Zwar nun, wenn sie auf die Schönheit des Liebings blickt und dem von dieser sich losreißenden und zur Liebe Reizenden, welche ja deshalb Liebreiz genannt werden, wenn sie, sage ich, diesen Liebreiz in sich aufnehmend, von jenem lösenden Wärmezug durchströmt wird, so erholt sie sich vom Schmerz und fühlt sich wohl. Wenn sie aber einsam ist und vertrocknet, so dorren die Ränder der Öffnungen da, [D] wo das Gefieder hervorbricht, zusammen und sperren, sich verschließend, den sprossenden Trieb des Gefieders ab. Dieser aber, innen mit dem Liebreiz abgesperrt, hüpfet nun gleich dem Aderschlag und sticht gegen jedwede Öffnung, auf die er trifft, so dass die ganze Seele ringsum gestachelt rast und voll Schmerzen ist. Weil sie aber die Erinnerung des Schönen in sich trägt, fühlt sie sich auch wieder wohl. Indem aber so die Eindrücke von beidem sich mischen, [E] wird ihr unheimlich über der Seltsamkeit dieses leidenschaftlichen Zustandes, und da sie sich nicht zu helfen weiß, gerät sie in Wut, und wahnsinnig, wie sie ist, kann sie weder bei Nacht schlafen, noch bei Tag bleiben, wo sie auch sein mag, läuft aber sehnsuchtsvoll überall hin, wo sie den sehen zu können meint, der die Schönheit besitzt. Sobald sie ihn aber sieht und sich neuen Liebreiz zuleitet, löst sie das vorhin Zusammengeschrumpfte auf, und wieder Atem schöpfend, entledigt sie sich der Stacheln und Schmerzen und genießt wieder im jetzigen Augenblick jene süßeste Lust. [\[252 St.3 A\]](#) Deswegen verlässt sie ihn auch freiwillig nicht, noch schätzt sie jemanden höher als den Schönen, sondern Mutter und Brüder und alle Genossen vergisst sie und schlägt es für nichts an, wenn Hab und Gut fahrlässigerweise verloren geht, unbekümmert aber um Bewahrung von Sitte und Anstand, womit sie sonst sich zierte, ist sie bereit, ein dienstbares Leben zu führen und, wo er es irgend gestattet, nur so nahe als möglich bei dem Gegenstand ihrer Sehnsucht zu ruhen. Denn neben dem, dass sie von Verehrung erfüllt ist, findet sie auch in ihm, der die Schönheit besitzt, allein einen Arzt für die größten Mühsale. [B] Diesen leidenschaftlichen Zustand aber, o schöner

Knabe, an den ja meine Rede gerichtet ist, heißen die Menschen Liebe, hörst du aber, wie ihn die Götter nennen, so wirst du mit Recht ob dem jugendlichen Mutwillen lachen. Es sagen nämlich, meine ich, einige der Homeriden aus den geheim gehaltenen Gesängen zwei Verse auf den Eros, von denen der zweite sehr ausgelassen und nicht eben wohlklingend ist. Sie singen nämlich:

*Den nun nennen die Sterblichen zwar den geflügelten Eros,
[C] Flatterer aber die Götter, vom Sinn betörenden Flattern.*

Diesem nun kann man Glauben schenken oder auch nicht, jedenfalls aber verhält es sich wirklich in jener Weise mit dem leidenschaftlichen Zustand der Liebenden und der Ursache davon.

Wer nun von den Gefährten des Zeus ergriffen wird, der vermag die Pein des geflügelten Genannten standhafter zu tragen. Die aber, welche des Ares Diener waren und mit ihm umwandeln, sind, wenn sie vom Eros gefesselt werden und von dem Geliebten in etwas gekränkt zu sein meinen, mordlustig und bereit, sich selbst und den Liebling hinzuopfern. Und so, je nach der Art [D] seines Gottes, zu dessen Reigen er gehörte, lebt jeder, ihn ehrend und nach Kräften nachahmend, solange er noch unverdorben ist und das erste Dasein hienieden verlebt, und auf dieselbe Weise bestimmt er auch seinen Umgang sowohl mit den Geliebten als anderen Leuten und sein Betragen gegen sie. So nun wählt auch jeder unter den Schönen sich den Gegenstand seiner Liebe nach seiner Art aus, und als wäre ihm jener selbst ein Gott, rüstet er ihn sich zu und schmückt er ihn aus wie ein Götterbild, es zu ehren und zu feiern. Die dem Zeus Angehörigen suchen also nun zu ihrem Geliebten [E] eine dem Zeus ähnlichere Seele. Sie sehen daher darauf, ob er nach seiner Natur ein Philosoph und zum Herrschen tüchtig sei, und wenn sie ihn gefunden und lieb gewonnen haben, tun sie alles, damit er es werde. Wenn sie sich nun früher nicht auf solche Bestrebung eingelassen haben, so versuchen sie es jetzt, indem sie teils lernen, woher sie irgend können, teils selbst der Sache nachgehen. Danach aber spürend, sind sie gar wohl imstande, von sich selbst die Natur ihres Gottes [\[253 St.3 A\]](#) aufzufinden wegen der Nötigung, der sie unverrückt unterliegen, auf den Gott zu blicken, und indem sie ihn im Erinnern erfassen, nehmen sie, von Begeisterung erfüllt, seine Sitten und Bestrebungen an, soweit es einem Menschen möglich ist, eines Gottes teilhaftig zu werden. Und indem sie hiervon denn den Geliebten als die Ursache betrachten, huldigen sie ihm noch mehr, und wenn sie vom Zeus schöpfen wie die Bacchantinnen, so lassen sie es auf des Geliebten Seele überfließen und machen ihn so viel als möglich ihrem Gott ähnlich. Hinwiederum diejenigen, die im Gefolge der Hera waren, [B] suchen einen königlichen, und wenn sie ihn gefunden, tun sie an ihm ganz dasselbe. Die aber, die dem Apollon oder welchem der Götter sonst angehören, suchen, dem Gotte nachgehend, sich einen Liebling, der also geartet ist, und wenn sie ihn gewonnen haben, leiten sie ihn, soweit es in eines jeden Macht liegt, zu des Gottes Bestrebung und Lebensweise hin, indem sie sowohl selbst ihn nachahmen, als den Liebling dazu überreden und nach diesem Maße bilden, und, ohne weder Neid noch kleinliche Missgunst gegen den Liebling zu hegen, sondern weil sie über alles bemüht sind, ihn so viel als möglich zu [C] allseitiger Ähnlichkeit mit ihnen selbst und dem Gott zu leiten, den sie ehren, darum handeln sie so. Ein Eifer also von wahrhaft Liebenden, und wenn sie bezwecken, um was sie sich beeifern, eine heilige Weihe, wie ich sage, schön und beglückend, ist es, was so durch den von Liebe wahnsinnigen Freund dem Freunde zuteilwird, wenn er gewonnen ist. Gefesselt aber wird der Gewonnene auf folgende Weise:

Wie ich im Anfang dieses Mythos jede Seele dreifach geteilt habe, nämlich in zwei rosseähnliche Gestalten [D] und eine dritte, den Wagenlenker darstellende, so soll es uns auch jetzt noch dabei bleiben. Von den Rossen aber ist ja, sagen wir, das eine gut, das andere nicht, worin aber die Tugend des Guten und die Schlechtigkeit des schlechten bestehe, das haben wir nicht erörtert, ist aber nun zu besprechen. Das nun von den beiden, welches von schönerer Beschaffenheit ist, ist seiner Gestalt nach aufrecht gebaut und gut gegliedert, hat hohen Nacken, gebogene Nase, weiße Farbe, schwarze Augen, vereinigt Ehrliche mit Besonnenheit und Schamhaftigkeit, und als ein Freund wahrer Denkweise wird es ohne Schläge nur durch Aufmunterung und Worte gelenkt. [E] Das andere dagegen ist gebeugt, plump und schlecht gebaut, von dickem Nacken, kurzem Hals, stumpfer Nase, schwarzer Farbe, mit Blut unterlaufenen glasigen Augen, ein Freund von Trotz und Anmaßung, um die Ohren zottig, taub, kaum der Peitsche und dem Stachel gehorsam.

Wenn nun der Wagenlenker, indem er das geliebte Antlitz sieht, durch die ganze Seele bei der Wahrnehmung erglühend, von Kitzel und Sehnsucht gestachelt wird, [\[254 St.3 A\]](#) so hält das dem Wagenlenker gern folgende Ross, wie immer so auch jetzt, von Scham bewältigt, selbst an sich, nicht auf den Geliebten loszuspringen, das andere aber kehrt sich nicht weder an Stachel noch Peitsche des Wagenlenkers, sondern springend treibt es mit Gewalt fort, und dem Mitgespann und dem Wagenlenker alle mögliche Not bereitend, zwingt es sie, zu dem Liebling zu gehen und gegen ihn der Vergünstigung aphrodisischer Gefälligkeit Erwähnung zu tun. Anfangs indessen leisten beide voll Unwillen Widerstand, als sollten sie zu etwas Argem und Gesetzwidrigem genötigt werden, endlich aber, wenn des Übels kein Ende ist, gehen sie fortgezogen hin, [\[B\]](#) nachgebend und versprechend, sie wollten das Verlangte tun. Nun sind sie bei ihm, nun sehen sie das strahlende Angesicht des Liebings.

Indem es aber der Wagenlenker sieht, wird seine Erinnerung zu dem Wesen der Schönheit fortgeführt, und wieder sieht er sie mit der Besonnenheit vereint auf unentweihem Grunde stehen. Bei diesem Anblick aber erbebt er und beugt sich zurück, von Verehrung erfüllt, und zugleich wird er genötigt, die Zügel so stark nach hinten anzuziehen, dass er beide Rosse auf die Hüften setzt, das eine [\[C\]](#) gutwillig, weil es nicht Widerstand leistet, das trotzige aber höchst widerwillig. Indem sie nun beide weiter zurückgehen, gerät das eine so sehr in Beschämung und Entsetzen, dass es die ganze Seele mit Schweiß benetzt, das andere aber, sobald es den Schmerz los ist, den es von dem Zaum und dem Sturz bekommen, hat kaum wieder Atem geschöpft, so beginnt es voll Zorn zu schmähen und den Wagenlenker und seinen Mitgespann auf alle Weise schlecht zu machen, als wären sie aus Feigheit von ihrer Stellung und ihrem Versprechen gewichen. Und wiederum sie drängend, gegen ihren Willen hinzugehen, gibt es ihnen kaum nach, wenn sie bitten, es auf ein anderes Mal zu verschieben. Ist aber die verabredete Zeit gekommen, so mahnt [\[D\]](#) es die beiden, die sich stellen, als dächten sie nicht mehr daran, wendet alle Gewalt an, wiehert, zieht sie fort und nötigt sie, mit der nämlichen Absicht zu dem Liebling zu kommen, und wenn sie ihm nahe sind, so zieht es, sich vorwärts beugend, den Schweif emporstreckend und in den Zaum beißend, schamlos weiter. Der Wagenlenker aber, in noch stärkerem Grade von dem vorigen Gemütszustand ergriffen, wie einer, der von den Schranken auslaufend sich rückwärts beugt, zerrt den Zaum des trotzigen Rosses mit noch stärkerer Gewalt aus dem Gebiss nach hinten, strengt ihm die schmähsüchtige Zunge und die Backen an bis aufs Blut und [\[E\]](#) bereitet ihm arge Schmerzen, indem er ihm Schenkel und Hüften zur Erde niederzwingt. Wenn aber das schlimme Ross dieselbe Behandlung öfters erfährt und von seiner trotzigen Wildheit lässt, so folgt es gedemütigt schon der vernünftigen Leitung des Wagenlenkers, und wenn es den Schönen sieht, vergeht es vor Furcht. Und so kommt es, dass die Seele des Liebhabers nun dem Liebling verschämt und verschüchtert folgt.

[\[255 St.3 A\]](#) Dieser nun, da er sich ja fast einem Gott gleich alle Arten von Huldigung dargebracht sieht, dargebracht von einem, der sich nicht als ein Liebender nur anstellt, sondern in Wahrheit diese Leidenschaft hegt, wie er ja selbst schon durch den Zug der Natur befreundet gestimmt ist, schließt mit dem Huldigenden einen Freundschaftsbund. Und wenn er auch etwa vordem von seinen Gespielen oder irgend anderen Leuten, welche sagten, es sei eine Schande, einem Liebenden sich zu nähern, argwöhnisch gemacht worden wäre und er deshalb den Liebenden zurückgestoßen hätte, so bringt ihn doch schon im Verlauf der Zeit seine Jugend und die Macht der Notwendigkeit dazu, jenem [\[B\]](#) den Umgang zu gestatten. Denn nimmer ja ist es bestimmt, dass der Schlechte dem Schlechten freundlich, noch dass der Gute dem Guten nicht freundlich sei. Indem er es aber nun gestattet und Gespräch und Umgang sich gefallen lässt, so entzückt das in unmittelbarer Nähe sich äußernde Wohlwollen des Liebenden den Geliebten, indem er es bald durchfühlt, dass alle seine anderen Freunde und Angehörigen zusammengenommen verglichen mit dem gottbeseelten Freunde ihm so gut als keine Freundschaft gewähren. Wenn er aber nun dieses Verhältnis längere Zeit fortsetzt, in seiner Nähe verweilt und dabei auf den Ringplätzen und bei anderen [\[C\]](#) Anlässen des Umgangs in persönliche Berührung mit ihm tritt, dann leitet sich der Quell jenes Stroms, den Zeus, als er den Ganymedes liebte, Liebreiz nannte, in Fülle dem Liebhaber zu, so dass er teils in diesen eindringt,

teils von ihm, wenn er selbst erfüllt ist, wieder nach außen strömt, und wie der Wind oder Schall, von glatten und festen Körpern abspringend, dahin zurückgetrieben wird, von wo er ausging, so kommt die Strömung der Schönheit, durch das Auge, wo sie den natürlichen Gang zur Seele hat, sich fortleitend, [D] wieder in den Schönen zurück mit Neubefiedernder Kraft, und befeuchtend löst sie die Mündungen des Gefieders, weckt den Trieb der Befiederung und erfüllt nun auch wieder die Seele des Geliebten mit Liebe. Er liebt zwar nun, aber wen, ist ihm unklar, und weder weiß er, wie ihm geschehen, noch kann er es sagen, sondern wie einer, der von einem anderen die Augenkrankheit geerbt hat, weiß er die Ursache nicht zu sagen, auch dass er in dem Liebenden wie in einem Spiegel sich selbst erblickt, ist ihm verborgen. Und zwar, wenn dieser anwesend ist, wird er geradeso wie dieser von Schmerz frei, wenn er aber abwesend ist, so sehnt er sich wieder geradeso, wie er ersehnt wird, [E] der Liebe Abbild, die Gegenliebe, in sich tragend, er aber sagt und glaubt nicht, dass sie Liebe, sondern dass sie Freundschaft sei. Indessen sehnt er sich fast ebenso wie dieser, nur in schwächerem Grade, ihn zu sehen, zu berühren, zu küssen, zu umarmen, und, wie es ja natürlich ist, tut er auch in der Folge bald dieses. Beim Zusammenliegen nun hat das unbändige Ross des Liebhabers mit dem Wagenlenker ein Wort zu sprechen und fordert für die vielen Mühsale ein bisschen Genuss, [\[256 St.3 A\]](#) das des Lieblings aber hat zwar nichts zu sagen, aber von Empfindung gesteigert, und ohne sich klar zu sein, umfasst es den Liebhaber und küsst ihn, ihn als seinen wohlwollendsten Freund begrüßend, und wenn sie sich umarmen, vermöchte er für seinen Teil sich nicht zu weigern, dem Liebenden zu willfahren, wenn er ihn darum bäte. Hiergegen aber leistet wieder der Mitgespann mit dem Wagenlenker Widerstand, von Schamgefühl und Vernunft geleitet.

Und nun, wenn die besseren vernünftigen Seelenkräfte, von welchen die Ausrichtung zu regeltem Leben und zur Liebe der Weisheit ausgeht, obsiegen, [B] so führen sie schon hienieden ein seliges und einhelliges Leben, indem sie, sich selbst beherrschend und geordnet, wie sie sind, dasjenige untertänig halten, woran die Schlechtigkeit der Seele, das aber frei halten, woran ihre Tugend haftet. Sterben sie aber, so haben sie ja, befiedert und leicht geworden, von jenen drei Ringkämpfen, diesen wahrhaft olympischen Wettkämpfen, schon in einem den Sieg gewonnen, ein Glück so groß, dass weder eine Gabe menschlicher Besonnenheit noch göttlichen [C] Wahnsinns seinen Wert für den Menschen überbieten kann. Wenn sie aber einen ungebildeteren und unphilosophischen, dabei aber doch ehrliebenden Wandel führen, so mag es wohl einmal geschehen, dass die beiden unbändigen Gespanne im Zustande der Berausung oder einem anderen sorglosen Augenblick die Seelen unbewacht überraschen, sie zusammenführen und das, was die Menge als das seligste Teil betrachtet, erwählen und verwirklichen, und haben sie es einmal verwirklicht, so machen sie sich dessen schon auch fernerhin teilhaftig, doch sparsam, da ihr Tun ja etwas betrifft, das nicht eben [D] der ganzen Seele Billigung hat. Als Freunde nun bringen zwar auch diese, doch weniger als jene, ihr Leben miteinander zu, sowohl solange die Liebe dauert, als wenn sie darüber hinaus sind, indem sie glauben, die höchsten Gewährschaften gegenseitig teils gegeben, teils empfangen zu haben, so dass sie es für frevelhaft achten müssten, diese wieder einzulösen und jemals in Feindschaft zu geraten. Im Sterben aber gehen sie zwar noch unbefiedert, aber von dem Triebe, sich zu befiedern, durchdrungen, aus dem Körper, so dass sie doch einen nicht geringen Preis von ihrem Liebeswahnsinn davontragen. Denn in die Finsternis und den Wandel unter der Erde zu kommen, [E] ist denen nicht mehr bestimmt, welche schon den himmlischen Wandel begonnen haben, sondern ein leichtes Leben zu führen und glücklich zu sein, miteinander wandelnd und der Liebe wegen, wenn sie es werden, zu gleicher Zeit befiedert zu werden.

Dieses, o Knabe, so Großes und so Göttliches wird dir die von einem Liebhaber gewidmete Freundschaft schenken. Die von dem Nichtverliebten ausgehende Vertraulichkeit aber, die, mit menschlicher Besonnenheit gemischt, auch nur Menschliches und Kärghches auszuteilen hat, wird, indem sie in der geliebten Seele eine von der Menge als Tugend gepriesene unedle Sinnesart erzeugt, ihr das Los bereiten, sich noch neuntausend Jahre [\[257 St.3 A\]](#) auf der Erde umher unstet und unter der Erde vernunftlos umzutreiben.

Dieser Widerruf sei dir, geliebter Eros, gewidmet und als Schuld bezahlt, der schönste und beste nach unserem Vermögen, und der notgedrungen des Phaidros wegen, da und dort, zumal in der Ausdrucksweise, etwas dichterisch abgefasst wurde. Mir aber für das Frühere Verzeihung, für das Jetzige Gunst beweisend, wollest du gütig und gnädig die Liebeskunst, die du verliehen, im Zorne weder entziehen noch schwächen, verleihe mir aber [B] noch viel mehr als jetzt, von den Schönen geehrt zu sein! Haben wir aber in der früheren Rede etwas dir Missliebiges gesagt, Phaidros und ich, so rechne es dem Vater der Rede, dem Lysias zu, lasse ihn mit derartigen Reden aufhören und lenke ihn, wie sein Bruder Polemarchos sich dahin gelenkt hat, zur Philosophie, damit auch dieser, sein Liebhaber, hier nicht mehr auf beiden Schultern trage, wie jetzt, sondern sein Leben ungeteilt dem Eros und philosophischen Reden widme!

[C] PHAIDROS: Ich bete mit dir, o Sokrates, dass dieses, wofern es so besser für uns wäre, geschehen möge! Deine Rede aber erfüllte mich schon lange mit Bewunderung, wie viel schöner sie dir gegen die frühere geraten ist, so dass ich besorgt bin, ob Lysias mir nicht armselig vorkommen werde, wenn er allenfalls auch Lust bekäme, sich dieser durch eine andere entgegenzustellen. Denn auch kürzlich, o Bewundernswürdiger, hat von den Staatsmännern einer, der eine Schmährede gegen ihn hielt, ihm eben dieses zum Vorwurf gemacht und ihn durch die ganze Schmährede hindurch einen Redenschreiber genannt. Möglich nun, dass er aus Empfindlichkeit sich des Schreibens für uns [D] ganz enthält!

SOKRATES: Einen gar lächerlichen Glauben, o Jüngling, sprichst du da aus, und du irrst dich gewaltig in deinem Freunde, wenn du ihn für einen hältst, der den Tadel so scheut. Vielleicht aber glaubst du auch, dass sein Schmähredner mit dem, was er sprach, seine wirkliche Meinung ausgesprochen habe?

PHAIDROS: Wenigstens kam er mir so vor, o Sokrates, und du selbst weißt ja ebenso gut, dass die einflussreichsten und vornehmsten Männer in den Städten sich schämen, Reden zu schreiben und Schriftwerke von sich zu hinterlassen, aus Furcht, dass man sie in der Folgezeit Sophisten nennen möchte.

SOKRATES: Du kennst wohl das Sprichwort nicht, [E] o Phaidros: das 'süße Delta' nennt man so wie das große Delta des Nils. Und du bedenkst nicht, dass gerade diejenigen unter den Staatsmännern, die am meisten von sich halten, das Redens Schreiben und das Hinterlassen von Schriftwerken vorzugsweise lieben, wie sie ja auch, wenn sie eine Rede schreiben, denen, die sie loben, dermaßen huldigen, dass sie diese gleich obenan hinzu schreiben.

PHAIDROS: Wie meinst du dies, denn ich verstehe nicht.

SOKRATES: Du verstehst nicht, [\[258 St.3 A\]](#) dass auf dem Schriftwerk eines Staatsmannes seine beifälligen Beurteiler im Eingang obenan geschrieben sei?

PHAIDROS: Wie?

SOKRATES: 'Es hat gefallen', sagt er ja doch wohl, 'dem Rat, oder dem Volk, oder beiden' und 'der und der hat vorgeschlagen', und dann redet, wer den Antrag stellte, nämlich der Schriftverfasser, der hiermit sich selbst gar vornehm aufführt und verherrlicht, nach diesem nun weiter, indem er denen, die ihm Beifall spenden, seine Weisheit aufzeigt und manchmal ein recht langes Schriftwerk verfasst. Oder scheint dir ein solches Werk etwas anderes zu sein als eine schriftlich abgefasste Rede?

PHAIDROS: Mir gewiss nicht!

[B] SOKRATES: Und nicht wahr, wenn nun dieser sich behauptet, so tritt der Verfasser frohlockend von der Schaubühne ab, wenn er aber leer ausgeht und es also für ihn mit dem Redeschreiben und der Würde des Schriftverfassers nichts ist, so trauern sowohl er als seine Freunde.

PHAIDROS: Und gar sehr!

SOKRATES: Sichtlich dann nicht als solche, die diese Neigung gering achten, sondern wie solche, die voll Bewunderung dafür sind?

PHAIDROS: Sehr wohl!

SOKRATES: Wie aber? Wenn ein Redner oder ein Herrscher, dem die Macht eines Lykurgos oder Solon oder [C] Dareios zu Gebot steht, zugleich der Mann ist, ein unsterblicher Redenschreiber in einem Staat zu werden, achtet er sich da nicht selbst noch bei Lebzeiten einem Gott gleich, und die nach ihm Kommenden, haben sie nicht dieselbe Meinung von ihm, wenn sie auf seine Schriftwerke schauen?

PHAIDROS: Gar sehr.

SOKRATES: Glaubst du nun, dass von diesen einer, wer er auch sei und wie ungünstig er auch immer gegen den Lysias sein mag, ihm gerade das zum Vorwurf mache, dass er Schriftwerke verfasse?

PHAIDROS: Das ist nicht eben wahrscheinlich nach dem, was du sagst! Denn er würde ja, wie es scheint, aus seiner eigenen Leidenschaft einen Gegenstand des Vorwurfs machen.

SOKRATES: Dieses also ist einmal jedem klar, dass es wenigstens [D] keine Schande ist, Reden zu schreiben.

PHAIDROS: Wie sollte es auch?

SOKRATES: Aber jenes, glaube ich, wird immerhin eine Schande sein, nicht schön zu sprechen oder auch zu schreiben, sondern schändlich und schlecht?

PHAIDROS: Offenbar, ja!

SOKRATES: Welches ist nun die Art und Weise, schön zu schreiben oder nicht? Sollen wir etwa, o Phaidros, den Lysias daraufhin prüfen, und den einen und anderen, der irgendeinmal etwas geschrieben hat oder schreiben wird, sei es nun eine Staats- oder eine Privatschrift, [E] in gebundener Rede als Dichter oder in ungebundener als Prosaiker?

PHAIDROS: Du fragst, ob wir sollen? Weshalb lebte man denn eigentlich, wenn nicht eben gerade für die Vergnügungen dieser Art? Denn sicher nicht für jene, bei denen man sich vorher recht bekümmern muss, wenn man nicht auf das Vergnügen verzichten will, was ja so ziemlich bei allen sinnlichen Vergnügungen der Fall ist, daher sie auch mit Recht sklavisches genannt werden.

SOKRATES: Muße haben wir ja, wie es scheint. Zugleich kommt es mir vor, als ob auch die Zikaden über unseren Häuptern, bei der drückenden Hitze singend [\[259 St.3 A\]](#) und sich mit einander unterredend, heruntersähen. Wenn sie nun auch uns beide wie die meisten anderen sehen würden, wie wir, statt uns zu unterreden, uns von ihnen aus geistiger Trägheit einschläfern und einwiegen lassen, so würden sie wohl mit Recht lachen, in der Meinung, ein Paar Sklaven sei zu ihnen in die Herberge gekommen, um, wie Schafe an der Quelle, Mittag zu halten und zu schlafen. Wenn sie aber sehen, wie wir uns unterreden und uneingesungen an ihnen, wie an den Sirenen, vorüberschiffen, dann dürften sie vielleicht, entzückt darüber, [B] uns geben, was sie zur Gabe für die Menschen von den Göttern als ein Geschenk erhalten haben.

PHAIDROS: Was haben sie denn aber für eines erhalten? Denn zufällig bin ich, wie es scheint, dessen unkundig.

SOKRATES: Nicht wohl steht es fürwahr einem musenfreundlichen Manne an, solcher Dinge unkundig zu sein. Es geht aber die Sage, dass diese da einst Menschen und zwar von denen gewesen seien, welche lebten, ehe noch die Musen geboren waren. Als aber die Musen geboren wurden und der Gesang zum Vorschein kam, [C] da wurden also etliche von den damals Lebenden dergestalt entzückt, dass sie singend Essen und Trinken vergaßen und auch das Herannahen des Sterbens nicht inne wurden. Aus diesen entsteht hierauf das Geschlecht der Zikaden, welches von den Musen das als Geschenk empfing, von Geburt an keinerlei Nahrung zu bedürfen, sondern ohne zu essen und ohne zu trinken sogleich zu singen, bis es stirbt, und hernach zu den Musen kommend ihnen zu melden, wer von denen hienieden jede von ihnen verehere. Der Terpsichore also melden sie die, welche sie mit den Chören verehrt haben und machen sie ihr befreundeter, der Erato die mit [D] den Liebesliedern, und so den übrigen je nach der besonderen Art der Verehrung. Der ältesten aber, der Kalliope, und der ihr nächstfolgenden Schwester, der Urania, melden sie die, welche ihr Leben mit Philosophie hinbringen und die

diesen eignende Musik ehren, wie ja sie unter den Musen die sind, die über den Himmel und über Gott und Menschheit Reden obwaltend, die schönste Stimme von sich geben. Aus vielen Gründen also muss man am Mittag etwas besprechen [E] und nicht schlafen.

PHAIDROS: Gesprochen also muss werden!

SOKRATES: Nicht wahr, was wir uns eben vorgesetzt haben, zu untersuchen, wie man es zu halten habe, um eine Rede schön sowohl zu sprechen als zu schreiben und wie nicht, das soll untersucht werden?

PHAIDROS: Offenbar!

SOKRATES: Muss nun nicht für Reden, welche gut und schön vorgetragen werden wollen, als Bedingung gelten, dass der Geist des Sprechenden das Wahre von dem wisse, worüber er sprechen will?

PHAIDROS: Hiervon habe ich so viel gehört, mein lieber Sokrates, dass es für den, [\[260 St.3 A\]](#) der ein Redner werden wolle, nicht nötig sei, das wahrhaft Gerechte zu erkennen, sondern das, was der Menge, die zu richten habe, so erscheinen werde, denn aus diesem, nicht aber aus der Wahrheit, ergebe sich das Überreden.

SOKRATES: Nimmer fürwahr ein verwerfliches Wort soll das sein, o Phaidros, was da weise Männer sagen, sondern ansehen muss man es, ob damit nicht wirklich etwas gesagt sei, und auch das jetzt Gesagte darf also ja nicht beiseitegelassen werden!

PHAIDROS: Richtig gesagt!

SOKRATES: [B] Folgendermaßen denn wollen wir es ansehen!

PHAIDROS: Wie?

SOKRATES: Wenn ich dich bereden würde, ein Pferd zu erwerben, um gegen Feinde dich zu wehren, wir beide aber kein Pferd kennen würden, ich jedoch zufällig so viel von dir wüsste, dass Phaidros unter den zahmen Tieren dasjenige, welches die längsten Ohren hat, für ein Pferd hält?

PHAIDROS: So wäre das, o Sokrates, ja gar lächerlich!

SOKRATES: Noch nicht so gar, aber wenn ich dich nun im Ernst dazu bereden würde, indem ich eine Lobrede auf den Esel abfasste, [C] worin ich ihn Pferd nennen und davon sprechen würde, wie dieses Vieh alles wert sei zu Haus und im Feld, brauchbar von ihm herab zu fechten, und noch zum Tragen tüchtig für das Gepäck und zu vielem anderen nützlich?

PHAIDROS: So wäre das denn doch schon über alle Maßen lächerlich!

SOKRATES: Ist es nun nicht besser, ein lächerlicher, als ein arger und feindseliger Freund zu sein?

PHAIDROS: Sichtbar!

SOKRATES: Wenn nun der Redefertige, der Gutes und Schlechtes nicht kennt und eine geradeso beschaffene Gemeinde vor sich hat, diese beredet, nicht so, dass er über den Schatten des Esels eine Lobrede hält, als wäre es der eines Pferdes, sondern [D] über etwas Schlechtes, als wäre es Gutes, wenn er so die Menge, weil er ihre Ansichten wohl erwogen hat, zu bereden weiß. Schlechtes zu tun statt Gutes, was für eine Frucht, glaubst du, werde die Redekunst von der, welche sie da gesät hat, in der Folge ernten?

PHAIDROS: Freilich keine gar anständige!

SOKRATES: Vielleicht haben wir aber, mein Guter, die Kunst der Reden derber geschmäht, als sich gebührt? Diese möchte vielleicht sagen: "Was faselt ihr doch da, ihr Wunderlichen? Denn ich nötige ja niemanden, der das Wahre nicht kennt, reden zu lernen, sondern wenn ich Rat geben darf, so erwirbt er zuvor jenes, [E] um dann erst mich aufzunehmen. Das aber spreche ich bestimmt aus, dass der, der auch das wahre Seiende weiß, ohne mich darum noch um nichts mehr imstande sein wird, kunstmäßig zu überreden."

PHAIDROS: Wird sie nun, indem sie dieses sagt, nicht ganz Richtiges behaupten?

SOKRATES: Ich bejahe es, wenn die gegen sie auftretenden Reden gelten lassen, dass sie eine Kunst sei! Denn es ist mir, als hörte ich einige Reden herbeikommen und Zeugnis ablegen, dass sie lüge und keine Kunst sei, sondern ein kunstloses Handwerk. Eine echte Kunst zu reden aber, sagt der Lakonier, ohne die Wahrheit ergriffen zu haben, gibt es weder jetzt noch wird es je später geben.

[\[261 St.3 A\]](#) PHAIDROS: Diese Reden müssen herbei, o Sokrates! Bringe sie nur her und forsche sie aus, was und wie sie reden?

SOKRATES: Herbei denn, ihr edlen Wesen, überzeuget den Phaidros, den mit den schönen Sprösslingen, dass, wenn er nicht tüchtig philosophiere, er auch niemals tüchtig sein werde, über irgendetwas zu reden! Der Phaidros also soll antworten!

PHAIDROS: Fraget nur!

SOKRATES: Nun also, sollte nicht die Redekunst im allgemeinen eine gewisse Seelenleitung sein durch Reden, nicht nur bei den Gerichten und was es sonst noch für öffentliche Versammlungen gibt, sondern auch in Privatkreisen, die immer sich gleich bleibt, sowohl wenn es um kleine als wenn es um große Angelegenheiten sich handelt? Und ihre richtige Ausübung, [B] hat sie nicht immer denselben Wert, sie zeige sich an ernstesten Gegenständen oder an unbedeutenden? Oder wie hast du dieses gehört?

PHAIDROS: Nein, beim Zeus, ganz und gar nicht so! Sondern vorzugsweise wird in Rechtssachen nach der Kunst gesprochen und geschrieben, so gesprochen auch in Volksreden. Weiteres aber habe ich nicht gehört.

SOKRATES: Aber hast du denn nur von den Redekunstlehren des Nestor und Odysseus Kunde erlangt, die sie bei müßiger Weile vor Ilion geschrieben haben, [C] der des Palamedes aber bist du unkundig geblieben?

PHAIDROS: Ja, beim Zeus, ich für meinen Teil auch der des Nestor, wenn du nicht etwa aus einem Gorgias einen Nestor machst oder aus einem Thrasymachos und Theodoros einen Odysseus!

SOKRATES: Vielleicht! Doch lassen wir diese! Du aber sage: Was tun denn bei den Gerichten die gegnerischen Parteien? Nicht wahr, sie sprechen gegen einander? Oder was wollen wir sagen?

PHAIDROS: Eben das!

SOKRATES: Und zwar vom Recht sowohl als vom Unrecht?

PHAIDROS: Ja!

SOKRATES: Wird nun nicht der, der dies kunstmäßig tut, bewirken, [D] dass dieselbe Sache denselben Leuten bald als Recht, wenn er aber will, als Unrecht erscheint?

PHAIDROS: Wie anders?

SOKRATES: Und bei einer Volksrede, dass der Volksgemeinde dasselbe bald gut, bald wieder das Gegenteil zu sein dünkt?

PHAIDROS: So ist's!

SOKRATES: Wissen wir nun nicht vom Eleatischen Palamedes, dass er durch seine Kunst so redet, so dass den Hörenden dasselbe als gleich und ungleich, als eins und vieles, als bleibend ferner und als bewegt erscheint?

PHAIDROS: Gar wohl!

SOKRATES: Nicht also nur für die Gerichte und für die Volksrede ist die Kunst des Gegenredens, sondern, wie es scheint, für alles, was gesprochen wird, dürfte [E] die eine und dieselbe Kunst, wenn sie überhaupt eine ist, die sein, durch welche einer in den Stand gesetzt wird, alles Mögliche allem Möglichen zu verähnlichen und, wenn ein anderer es verähnlicht und versteckt, es ans Licht zu ziehen.

PHAIDROS: Wie meinst du doch dieses?

SOKRATES: Klar, dünkt mich, könnte es uns so werden. Entsteht Täuschung eher bei dem, was viel, oder bei dem, was wenig verschieden ist?

[\[262 St.3 A\]](#) PHAIDROS: Bei dem, was wenig verschieden ist!

SOKRATES: Nun aber wirst du, wenn du kleine Übergänge machst, wohl eher unvermerkt zum Gegenteil kommen, als wenn du große Übergänge machst?

PHAIDROS: Wie sollte ich nicht?

SOKRATES: Wer also einen anderen täuschen, selbst aber nicht getäuscht werden will, der muss die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Gegenstände nach ihrer wirklichen Beschaffenheit gründlich zu beurteilen wissen.

PHAIDROS: Notwendig [B] wohl!

SOKRATES: Und nun, wird er wohl imstande sein, wenn er nicht jedesmal die wahre Beschaffenheit des Gegenstandes kennt, an den andern Gegenständen zu unterscheiden, wo sie mit dem Nichtgekannten eine kleine, wo eine große Ähnlichkeit haben?

PHAIDROS: Unmöglich!

SOKRATES: Ist es also nicht klar, dass diejenigen, welche Meinungen hegen, die den Gegenständen nach ihrer wirklichen Beschaffenheit zuwider laufen, und sich täuschen lassen, in diesen Zustand durch gewisse Ähnlichkeiten hineingeraten sind?

PHAIDROS: Freilich wohl geht es so!

SOKRATES: Ist es nun denkbar, dass einer die Kunstfertigkeit besitze, durch kleine Übergänge, die er macht, an den Ähnlichkeiten hin von dem Gegenstand nach seiner wirklichen Beschaffenheit jedesmal zum Gegenteil hinüber zu leiten oder aber selbst gegen dieses Verfahren sich zu sichern, wenn er nicht erkannt hat, was jedesmal der Gegenstand nach seiner wirklichen Beschaffenheit ist?

[C] PHAIDROS: Mitnichten!

SOKRATES: Wer also, mein Freund, die Wahrheit nicht weiß, sondern nur Meinungen nachjagt, der wird, wie mir dünkt, eine gar lächerliche und kunstlose Redekunstlehre zustande bringen.

PHAIDROS: Fast scheint es so!

SOKRATES: Willst du nun an der Rede des Lysias, die du bei dir trägst, und an denen, die wir gehalten haben, etwas sehen von dem, was wir teils als kunstlos, teils als kunstmäßig bezeichnen?

PHAIDROS: Nichts lieber als das, denn wir reden jetzt nur eben so dahin, wenn wir keine passenden Beispiele haben.

[D] SOKRATES: Und da ist es ja nun ein rechtes Glück, wie es scheint, dass da jene zwei Reden gehalten worden sind, die Beispiele davon enthalten, wie einer, der die Wahrheit weiß, mit seinen Reden die Hörenden spielend irre leiten könne. Und ich wenigstens, o Phaidros, schreibe hiervon die Ursache den hier zu Ort heimischen Göttern zu, vielleicht aber auch, dass die Dienerinnen der Musen, die Sänger über unseren Häuptern, es sind, durch deren Hauch uns dieses Geschenk zukam. Denn ich wenigstens bin der Kunst des Redens in keinerlei Weise teilhaftig.

[E] PHAIDROS: Es mag sein, wie du sprichst! Nur mache es deutlich, was du sagen willst!

SOKRATES: Wohlan denn, so lies mir den Anfang der Rede des Lysias!

PHAIDROS: "Meine Verhältnisse zwar kennst du nun, und wie ich glaube, dass es uns vorteilhaft sei, wenn das Bewusste geschieht, hast du gehört. Indessen sollte ich, wie ich billig erachte, mit dem, was ich bitte, darum doch nicht unglücklich sein, weil ich gerade nicht dein Liebhaber bin. Die Liebhaber nämlich reut alsbald."

SOKRATES: Es ist genug! Worin es also nun dieser verfehle und es kunstlos mache, das soll besprochen werden? [\[263 St.3 A\]](#) Nicht wahr?

PHAIDROS: Ja.

SOKRATES: Ist nun nicht jedermann so viel wenigstens klar, dass wir über etliches dieser Art einig sind, über etliches aber zwiespältig?

PHAIDROS: Wie mir dünkt, verstehe ich zwar, was du sprichst, allein sage es noch deutlicher!

SOKRATES: Wenn jemand die Wörter "Eisen" und "Silber" ausspricht, denken wir uns dabei nicht alle dasselbe?

PHAIDROS: Jawohl.

SOKRATES: Wie aber, wenn er sagt "gerecht" oder "gut"? Wird da nicht der eine dahin, der andere dorthin geraten? Und sind wir da nicht im Widerstreit sowohl unter einander, als auch mit uns selbst?

PHAIDROS: Gar sehr!

[B] SOKRATES: In einigem also stimmen wir zusammen, in anderem nicht.

PHAIDROS: So ist's!

SOKRATES: Nach welcher von beiden Seiten hin sind wir nun leichter zu täuschen, und in welchem von beiden Gebieten vermag die Redekunst mehr?

PHAIDROS: Offenbar in dem, worin wir schwanken!

SOKRATES: Muss nun nicht der, der mit Redekunst sich befassen will, vorerst dieses ordnungsmäßig trennen und ein ausgeprägtes Merkmal für jede der beiden Gattungen zu gewinnen suchen, sowohl für diejenige, worin die Menge notwendig schwankt, als für diejenige, worin sie nicht schwankt?

PHAIDROS: Einen schönen Unterschied, fürwahr, o Sokrates, hätte derjenige begriffen, [C] der dieses gewänne!

SOKRATES: Sodann darf er, glaube ich, in jedem einzelnen Fall nicht unbeachtet lassen, sondern muss er scharf ins Auge fassen, welcher der beiden Gattungen nun gerade das, worüber er reden wolle, zugehöre?

PHAIDROS: Wie anders?

SOKRATES: Wie nun die Liebe? Wollen wir sagen, sie gehöre zu den strittigen Gegenständen oder zu den anderen?

PHAIDROS: Sicherlich zu den strittigen!

SOKRATES: Oder glaubst du, sie hätte dir sonst zu sagen erlaubt, was du da eben über sie sagtest, einmal, dass sie ein Verderben sei sowohl für den Geliebten als für den Verliebten, und dann wieder, dass sie gerade eines der größten [D] unter den Gütern sei?

PHAIDROS: Sehr gut gesprochen!

SOKRATES: Aber sage auch das, denn wegen des begeisterten Zustandes, in dem ich war, kann ich mich nicht genau erinnern, ob ich beim Beginn der Rede die Liebe erklärt habe?

PHAIDROS: Ja, beim Zeus, und unbeschreiblich genau!

SOKRATES: Ha! Wieviel bessere Künstlerinnen müssen nach dem, was du sagst, die Nymphen, die Töchter des Acheloos, und Pan, der Sohn des Hermes, in Reden sein als Lysias, der Sohn des Kephalos! Oder ist es nichts, was ich sage, sondern hat auch Lysias beim Beginn seiner Liebesrede uns genötigt, die Liebe als ein bestimmtes, als das, das er selbst wollte, [E] aufzufassen, um dann diesem gemäß die ganze folgende Rede abzufassen und durchzuführen? Willst du, dass wir ihren Anfang noch einmal lesen?

PHAIDROS: Wenn es dir beliebt, indessen, was du suchst, steht nicht darin!

SOKRATES: So lies, damit ich ihn selbst höre!

PHAIDROS: "Meine Verhältnisse zwar kennst du nun, und wie ich glaube, dass es uns vorteilhaft sei, wenn das Bewusste geschieht, hast du gehört. Indessen sollte ich, [\[264 St.3 A\]](#) wie ich billig erachte, mit dem, was ich bitte, darum doch nicht unglücklich sein, weil ich gerade nicht dein Liebhaber bin. Die Liebhaber nämlich reut alsbald, was sie Gutes erzeugt, sobald sie ihre Begierde befriedigt haben."

SOKRATES: Freilich, wie es scheint, fehlt viel dazu, dass er das wirklich leiste, was wir suchen, er, der nicht einmal vom Anfang, sondern vom Ende aus, rücklings schwimmend, seine Rede von hinten herein durchzuführen versucht und mit dem anfängt, was der Liebhaber sonst, erst am Schluss angekommen, zu dem Liebling zu sagen pflegt. Oder ist nichts an dem, was ich sage, Phaidros, edelster Freund?

PHAIDROS: Es ist freilich, o Sokrates, wohl eigentlich das Ende, worüber er seine Rede hält!

SOKRATES: [B] Und dann wie? Die übrigen Sätze der Rede scheinen sie nicht stoßweise hingeworfen zu sein? Oder ist irgendein zwingender Grund ersichtlich, warum das als Zweites Vorgetragene gerade als Zweites gesetzt werden musste, und so auch das übrige des Vortrags? Denn mir, der freilich nichts davon versteht, kam es vor, als ob von dem Schreiber, in etwas vornehmer Weise eben, was ihm gerade in den Mund kam, vorgetragen worden sei. Du aber hast wohl einen solchen zwingenden, aus der Redeschreibekunst genommenen Grund, warum jener dieses so in der Reihe nacheinander gesetzt hat?

PHAIDROS: Es ist gar gutherzig [C] von dir zu glauben, ich sei der Mann, die Arbeiten von jenem so gründlich zu durchschauen!

SOKRATES: Aber das wirst du, glaube ich, doch wohl zugeben, dass jede Rede wie ein lebendes Wesen organisch zusammengefügt sein, und dass sie gewissermaßen ihren Körper haben müsse, so dass sie weder kopflos ist noch ohne Füße, sondern Mitten und Enden hat, so verfasst, dass die Teile unter sich und mit dem Ganzen in rechtem Verhältnis stehen?

PHAIDROS: Wie sollte ich nicht?

SOKRATES: So untersuche nun die Rede deines Freundes, ob es sich mit ihr so oder anders verhalte, und du wirst finden, dass sie in nichts sich unterscheidet von jener Inschrift, die, wie einige sagen, auf den Phryger Midas geschrieben worden ist.

[D] PHAIDROS: Was für eine ist das, und was hat es mit ihr für eine Bewandtnis?

SOKRATES: Es ist diese:

*Jungfrau bin ich von Erz und lieg' auf dem Grabe des Midas,
Während das Wasser rinnt und die hohen Bäume ergrünen,
Immer bleibend hier am vielumtrauertem Denkmal,
Dass auch der Wanderer wisse, wo Midas liege begraben!*

Dass es nun hier ganz einerlei ist, was man etwas zuerst oder zuletzt liest, [E] siehst du, denke ich, doch wohl ein?

PHAIDROS: Du treibst deinen Spott mit unserer Rede, o Sokrates!

SOKRATES: So wollen wir sie, damit du nicht unwillig wirst, beiseitelassen, obgleich sie mir recht viele Beispiele zu enthalten scheint, deren Betrachtung einem ersprießlich sein könnte, nur dass er ja nicht versuchen darf, sie nachzuahmen, und wir wollen nun an die anderen Reden gehen! Denn es war, wie mir vorkommt, etwas in diesen, das zu beachten denen wohl ansteht, [\[265 St.3 A\]](#) die über Reden eine Untersuchung anstellen wollen!

PHAIDROS: Was meinst du da wohl?

SOKRATES: Beide waren sich doch wohl entgegengesetzt, denn sie sprachen, die eine davon, dass man dem Verliebten, die andere davon, dass man dem, der es nicht ist, sich gefällig zeigen müsse?

PHAIDROS: Ja, und auf gar tapfere Weise!

SOKRATES: Ich glaubte, du würdest der Wahrheit gemäß sagen, auf gar wahnsinnige Weise! Wenigstens das, was ich suche, ist eben dieses! Denn wir behaupteten, dass die Liebe eine Art von Wahnsinn sei! Nicht wahr?

PHAIDROS: Ja!

SOKRATES: Es gibt aber zwei Arten von Wahnsinn, den einen infolge von menschlichen Krankheiten, den anderen infolge einer göttlich bewirkten Veränderung der [B] gewöhnlichen ordentlichen Zustände.

PHAIDROS: Sehr wohl!

SOKRATES: Den göttlich bewirkten Wahnsinn aber haben wir dann nach vier Göttern in vier Teile geteilt, indem wir die wahrsagerische Eingebung dem Apollon zueigneten, dem Dionysos aber die Weihen betreffende, ferner den Musen die dichterische, die vierte aber der Aphrodite und dem Eros, sodann haben wir gesagt, der Wahnsinn der Liebe sei der beste, und, den Zustand der Liebe, ich weiß nicht womit vergleichend, vielleicht dabei etwas Wahres berührend, [C] möglicherweise aber auch nach anderer Richtung hin falsch geführt, haben wir eine nicht völlig unglaubliche Rede zusammengebraut und einen mythischen Hymnos, mit Anstand und frommer Weise spielend, angestimmt deinem und meinem Gebieter, dem Eros, o Phaidros, dem Beschützer schöner Knaben!

PHAIDROS: Und mir wenigstens gar nicht unangenehm zu hören!

SOKRATES: Das nun wollen wir daraus entnehmen, wie die Rede den Übergang fand vom Tadeln zum Loben.

PHAIDROS: Wie zeigst du also dieses?

SOKRATES: Das übrige zwar scheint mir in der Tat nur zu freundlichem Spiele vorgebracht zu sein, was aber die zwei, [D] den gehaltenen Vorträgen glücklicherweise eigenen Redearten betrifft, so wäre es nichts Undankbares, wenn jemand ihr Wesen der Kunst gemäß zu erfassen vermöchte.

PHAIDROS: Was für Arten denn?

SOKRATES: Einmal indem er das vielseitig Zerstreute in einen Begriff zusammenfassend, um, jedes genau bestimmend, klarzumachen, worüber er jedesmal belehren wolle, [E] so wie ja eben von der Liebe, nachdem zuvor ihr Wesen erklärt war, gesprochen worden ist, gleichviel ob gut oder schlecht, sicherlich hat wenigstens die Rede daher den Ausdruck der Deutlichkeit und der Übereinstimmung mit sich selbst.

PHAIDROS: Was aber verstehst du unter der zweiten Redeart, o Sokrates?

SOKRATES: Wenn man umgekehrt den Gegenstand nach Begriffen zerlegen kann, nach Gliedern, wie sie naturgemäß zu bestimmen sind, ohne dass man versucht, nach der Art eines schlechten Kochs verfahren, irgend ein Stück zu zerbrechen, sondern so verfährt, wie vorhin die zwei Reden, indem sie zunächst den nichtbesonnenen Zustand der Seele ungeschieden als einen Begriff auffaßten. [\[266 St.3 A\]](#) Dann aber, wie an dem einen Körper ein gleichnamiges Doppeltes sich naturgemäß bestimmt, nämlich eine, so genannte, linke und rechte Seite, ebenso von der Betrachtung des Zustandes der Vernunftlosigkeit in uns als von einem Begriff ausgehend, haben die zwei Reden, die eine die linke Seite für sich ausscheidend, diese Seite selbst wieder zerlegt und nicht geruht, bis sie darin, so zu sagen, die linksseitige Liebe auffand, die sie mit Recht sehr schmähte, während die andere [B] uns auf die rechte Seite des Wahnsinns führte und eine zwar jener gleichnamigen, dagegen aber göttliche Liebe auffand und vor Augen stellte, die sie als die Quelle der größten Güter für uns rühmte.

PHAIDROS: Sehr wahr gesprochen!

SOKRATES: Hiervon nun bin ich selbst meisteils ein Liebhaber, o Phaidros, von diesen Teilungen und Zusammenfassungen nämlich, um sowohl reden als auch denken zu können, und wenn ich von irgend einem anderen der Ansicht bin, dass ich damit das [C] zur Einheit und zur Vielheit sich Bestimmende einzusehen vermöge, dem gehe ich nach,

Auf dem Fuß ihm folgend als einem der Götter.

Ob ich jedoch diejenigen, die es zu leisten vermögen, richtig bezeichne oder nicht, das weiß ein Gott, ich nenne sie aber bis jetzt Dialektiker. Aber nun sage auch, wie man diejenigen, die bei dir und Lysias gelernt haben, nennen soll? Oder ist das eben die Redekunst, durch deren Anwendung

Thrasymachos und die anderen, teils selbst Weise im Reden geworden sind, teils andere dazu machen, welche bereit sind, ihnen, Königen gleich, ihren Tribut zu entrichten?

[D] PHAIDROS: Königen ähnliche Männer zwar, doch freilich verstehen sie das nicht, wonach du fragst! Indessen scheinst du, wenigstens mir, jene richtig zu benennen, wenn du sie Dialektiker nennst, aber die Rhetoriker, scheint mir, sind uns bis jetzt entgangen.

SOKRATES: Wie sagst du? Etwas Schönes mag das wohl sein, was nach Abzug von jenem doch noch als Kunst aufgefaßt werden will? Indessen muß man es nicht ganz verschmähen, weder du noch ich, sondern besprechen, was doch auch noch an der Rhetorik übrig bleibt!

PHAIDROS: Gewiß noch gar mancherlei, o Sokrates, das ja in den über die Redekunst geschriebenen Büchern steht!

SOKRATES: [E] Und recht schön von dir, dass du mich daran erinnerst! Dass man, glaube ich, beim Beginn einer Rede als Erstes den Eingang sprechen müsse, dies meinst du, nicht wahr? Diese Feinheiten der Kunst?

PHAIDROS: Ja!

SOKRATES: Als Zweites die Darstellung des Falls, und in derselben die Zeugnisse, als Drittes die Begründungen, als Viertes die Anzeichen, die es wahr erscheinen lassen, auch von der Beglaubigung, meine ich, und der Nebenbeglaubigung spricht der vortreffliche byzantinische Daidalos im Reden?

PHAIDROS: Du meinst den biederer Theodoros?

SOKRATES: Wen anders? Freilich [\[267 St.3 A\]](#) auch die Widerlegung und die Nachwiderlegung müsse man anbringen sowohl bei der Anklage als bei der Verteidigung! Den schönsten Euenos aus Paros aber, sollten wir nicht aufführen, der die versteckte Andeutung sowohl als das vielfältige Nebenlob zuerst erfunden hat? Einige sagen, er habe auch den mehrfältigen Nebentadel in Verse gebracht, [B] dem Gedächtnis zuliebe, denn ein weiser Mann ist er! Den Teisias aber und den Gorgias sollten wir schlafen lassen? Welche ersahen, dass man das Scheinbare höher ehren müsse als das Wahre, und welche das Kleine groß und das Große klein erscheinen lassen durch die Stärke der Rede, und das Neue alt, und das Gegenteil neu, und die sowohl die Gedrängtheit der Rede als die unbegrenzte Länge für jeden Gegenstand erfanden? Als aber dieses Prodikos von mir hörte, lachte er und sagte, er allein habe gefunden, [C] was für Reden man kunstmäßig brauche, man brauche nämlich weder lange noch kurze, sondern angemessene.

PHAIDROS: Freilich sehr weise, o Prodikos!

SOKRATES: Von Hippias aber sprechen wir nicht? Denn ich glaube, auch dieser Gast aus Elis stimmte ihm bei.

PHAIDROS: Warum nicht?

SOKRATES: Wie aber wollen wir ferner des Polos rhetorische Sammlung bezeichnen, als den Doppelausdruck, und die Sinnspruchrednerei, und die Bildersprache, [D] sowie des Likymnios Wörter, die dieser jenem schenkte zur Bewirkung des Schönredens?

PHAIDROS: Die Leistungen des Protagoras aber, o Sokrates, waren sie nicht ebenfalls etwas der Art?

SOKRATES: Ja, ein gewisses Richtigreden, o Knabe, und anderes Viele und Schöne! Dagegen in der Kunst kläglich seufzender, auf Alter und Armut bezüglich der Reden scheint mir der Chalkedonier den kraftvollen Sieg behauptet zu haben. Und ferner im Erzürnen vieler zugleich war der Mann gewaltig, und wiederum im Beschwichtigen der Erzürnten, wie er sagte, sowie im Verleumden und Entkräften von Verleumdungen, woher immer kommend, war er Meister. [E*] Über den Schluss der Reden aber, scheint es, haben alle zusammen einerlei Meinung, wobei die einen den Namen Rückblick gebrauchen, andere einen anderen.

PHAIDROS: Du meinst das Erinnern der Zuhörer an alles einzelne Gesagte am Ende durch einen zusammenfassenden Überblick?

SOKRATES: Dieses meine ich, und was du sonst noch etwa über die Redekunst zu sagen hast!

PHAIDROS: Nur Geringfügiges und nicht der Rede wert!

SOKRATES: So lassen wir denn das Geringfügige! Das aber [\[268 St.3 A\]](#) wollen wir noch näher beim Lichte besehen: welche Bedeutung für die Kunst dieses alles habe, und in welchem Fall?

PHAIDROS: Ja, eine gar mächtige, o Sokrates, gewiss wenigstens in Volksversammlungen!

SOKRATES: Da freilich! Aber nun, du Dämonischer, siehe zu, ob wohl auch dir ihr Gewebe als ein ebenso fadenscheinig vorkommt wie mir?

PHAIDROS: Zeige es nur!

SOKRATES: So sage mir einmal: Wenn jemand zu deinem Freund Eryximachos käme oder zu dessen Vater Akumenos und sagte: "Ich weiß dieses und jenes Mittel für den Körper zu verordnen, so dass ich ihm Hitze, wenn es mir beliebt, und Abkühlung, [B] oder wenn es mir so gut dünkt, Erbrechen, wenn anders. Abführen verursache, und gar manches andere der Art, und weil ich dieses weiß, behaupte ich, ein Arzt zu sein und jeden andern dazu zu machen, dem ich etwa die Wissenschaft davon mitteile", was, glaubst du, werden jene sagen, wenn sie dies hören?

PHAIDROS: Was anders denn, als dass sie ihn fragten, ob er auch das noch dazu wisse, bei wem und wann man jedes dieser Mittel anwenden müsse, und bis zu welchem Grade?

SOKRATES: Wenn er nun sagen würde: "Das keineswegs, aber ich behaupte, dass derjenige, der jenes bei mir gelernt hat, auch [C] von sich selbst imstande sein wird, das, wonach du fragst, zu leisten?"

PHAIDROS: So würde er, glaube ich, sagen: "Der Mensch ist wahnsinnig, weil er irgendwoher aus einem Buch es erfahren oder einige Mittelchen in die Hand bekommen hat, glaubt er, ein Arzt zu sein, ohne doch etwas von der Kunst zu verstehen!"

SOKRATES: Ferner wie, wenn jemand zu Sophokles und Euripides käme und spräche, er wisse über eine kleine Sache sehr lange Vorträge zu halten und über eine große sehr kleine, und wenn es ihm beliebt, klägliche [D] und im Gegenteil wieder furchtbare und drohende und was sonst derart ist, und indem er hierin Unterricht erteile, glaube er die Abfassung der Tragödie zu lehren?

PHAIDROS: Auch diese, o Sokrates, glaube ich, würden eben lachen, wenn jemand glaubte, die Tragödie sei etwas anderes als eine Zusammenfügung jener Stücke, welche sowohl den Teilen unter sich das rechte Verhältnis verleihen, als auch so, dass es dem Ganzen angemessen ist.

SOKRATES: Aber nicht auf derbe Weise, glaube ich, würden sie ihn schmähen, sondern wie ein Musiker, wenn er einem Manne begegnete, der glaubte, ein Harmoniekünstler zu sein, [E] weil er etwa eine Saite möglichst hoch und möglichst tief zu stimmen weiß, gewiss nicht auf herbe Weise sagen würde: "Du ärmlicher Mensch, du bist verrückt", sondern, da er ja ein Musiker ist, in sanfterem Tone: "Mein Bester, zwar muß der, welcher ein Harmoniekünstler werden will, notwendig auch dieses wissen, dies hindert aber nicht, dass der, welcher deine Fertigkeit besitzt, darum noch nicht das mindeste von der Harmonie versteht, denn nur die notwendigen Vorkenntnisse der Harmonie weißt du, aber nicht die harmonische Kunst."

PHAIDROS: Gewiß sehr richtig!

[\[269 St.3 A\]](#) SOKRATES: Und würde nicht auch Sophokles von dem, der sich ihnen so zeigen wollte, sagen, er wisse die Vorkenntnisse der Tragödie, aber nicht die tragische Kunst, und Akumenos, er wisse die Vorkenntnisse der Heilkunde, aber nicht die Heilkunst?

PHAIDROS: Allerdings freilich!

SOKRATES: Was aber, glauben wir, würde Adrastos mit der honigsüßen Stimme oder auch Perikles, wenn sie von den wunderschönen Kunststücken hörten, [B] die wir jetzt eben durchgingen, von den verschiedenen Arten des Kurzredens und der Bildersprache, und was wir sonst durchmusterten und, wie wir sagten, näher beim Lichte betrachten müssten, würden sie wohl ungehalten wie ich und du mit Derbheit eine so unartiges Wort sagen gegen die, welche diese Dinge geschrieben haben und als rhetorische Kunst lehren, und nicht vielmehr, da sie ja weiser als wir sind, uns beide dafür strafen und sagen: "O Phaidros und Sokrates, man muß nicht

ungehalten sein, [C] sondern nachsichtig, wenn Leute, die dialektisch nicht gebildet, nicht imstande sind zu erklären, was die Rhetorik eigentlich ist, bei ihrem Bildungsstand aber, weil sie die notwendigen Vorkenntnisse der Kunst besitzen, glauben, sie hätten die Rhetorik gefunden, und indem sie andere in jenen unterrichten, der Meinung sind, es sei von ihnen in der Rhetorik ein vollständiger Unterricht gegeben worden, jede einzelne dieser Kenntnisse aber überzeugend in einer Rede anzuwenden und zu einem Ganzen zusammenzufügen, das müssen die Schüler als etwas ohne Belang sich von sich selbst bei ihren Reden verschaffen."

[D] PHAIDROS: Allerdings, o Sokrates, droht es mit der Angelegenheit der Kunst, die diese Männer als Rhetorik lehren und schriftlich darstellen, so beschaffen zu sein, und mir wenigstens scheint du wahr geredet zu haben. Aber wie und woher nun wird sich jemand die Kunst des wahren und überzeugenden Redners verschaffen können?

SOKRATES: Was das Können betrifft, o Phaidros, nämlich dass er ein vollkommener Wettstreiter werde, so hat es damit wahrscheinlich, vielleicht aber auch notwendig, dieselbe Bewandnis wie mit anderem, [E] wenn du die natürliche Anlage zum Redner hast, so wirst du, wenn du noch Wissenschaft und Übung damit verbindest, ein namhafter Redner sein, in dem Maße aber, in dem es dir an einem von diesen beiden fehlt, wirst du ein unvollkommener sein. Soweit aber an der Sache Kunst ist, scheint mir der Weg, den Lysias und Thrasymachos einschlagen, nicht der rechte zu sein.

PHAIDROS: Aber welcher denn?

SOKRATES: Perikles, mein Bester, ist doch, wie es fast scheint, wohl unter allen in der Redekunst der Vollkommenste gewesen?

PHAIDROS: Wieso?

SOKRATES: Alles, was irgend in diesen Künsten bedeutend ist, [\[270 St.3 A\]](#) bedarf unter anderem jenes erhabenen und hochfliegenden Geredes über die Natur. Denn eben daher scheint sich ihnen das Großartige und allseitig Zuversichtliche mitzuteilen, was auch Perikles neben seiner guten Naturgabe sich angeeignet hatte. Indem er nämlich, glaube ich, mit einem Manne dieser Art, dem Anaxagoras, in Berührung [B] kam und, dadurch von jenen hochfliegenden Reden erfüllt, auf das Wesen sowohl der Vernunft als der Unvernunft geleitet wurde, über welche Gegenstände ja Anaxagoras so viele Worte machte, so zog er von daher in die Redekunst herüber, was für diese nützlich war.

PHAIDROS: Wie meinst du dies?

SOKRATES: Es ist sicher mit der Redekunst dasselbe Verhältnis wie mit der Heilkunst?

PHAIDROS: Wieso?

SOKRATES: In beiden musst du die Natur und zwar die des Körpers in der einen, die der Seele in der anderen unterscheiden, wenn du nicht bloß nach Art der hergebrachten Weise und erfahrungsgemäß, sondern nach den Regeln der Kunst jenem mittels Arzneien und Nahrungsmitteln Gesundheit und Stärke verschaffen, [C] dieser aber mittels Belehrungen und Sitten jedwede Überzeugung und Tugend mitteilen willst.

PHAIDROS: Aller Wahrscheinlichkeit nach, o Sokrates, ist es so.

SOKRATES: Glaubst du nun, dass es möglich sei, die Natur der Seele vernunftgemäß zu begreifen ohne die Natur des Ganzen?

PHAIDROS: Nicht einmal den Körper, ohne diesen Weg einzuschlagen, wenigstens wenn man dem Hippokrates von den Asklepiaden einigen Glauben schenken muß!

SOKRATES: Und mit Recht, o Freund, sagt er dies. Doch muß man neben dem Hippokrates auch die Vernunft untersuchen und sehen, ob sie [D] damit übereinstimme.

PHAIDROS: Ich gebe es zu.

SOKRATES: So sieh nun zu, was denn Hippokrates und die wahre Vernunft über die Natur sagt! Muß man nicht die Natur eines jeden Dinges folgendermaßen zu begreifen suchen? Erstens, ob das, worin wir selbst Künstler sein und fähig sein wollen, einen anderen dazu zu bilden,

einfach oder vielgestaltig sei? Sodann, wenn es einfach ist, muß man sehen, welche Kraft ihm zukomme, um auf etwas tätig zu wirken, oder welche, um von etwas Einwirkungen zu erleiden? Wenn es aber mehrere Arten hat, muß man diese aufzählen und wie dort bei dem einen, so nun bei jeder einzelnen Art betrachten, was jede auszurichte, [E] und was jeder und von welcher Seite her zu leiden zukomme?

PHAIDROS: Fast scheint es so, o Sokrates.

SOKRATES: Ohne dieses würde wenigstens der Gang der Untersuchung aussehen wie der Wandel eines Blinden. Gewiß aber darf der, der einen Gegenstand kunstmäßig zu behandeln weiß, weder mit einem Blinden noch mit einem Tauben verglichen werden, sondern offenbar muß der, welcher einem andern auf kunstmäßigem Wege Reden an die Hand geben will, ihm das Wesen der Natur desjenigen gründlich zeigen, für das er seine Reden verfassen wird. Dieses aber ist gewiss die Seele.

PHAIDROS: Was anders?

SOKRATES: Muß nun nicht sein ganzer Eifer [\[271 St.3 A\]](#) auf dieses von ihm gespannt sein? Denn in diesem sucht er Überzeugung zu bewirken. Nicht wahr?

PHAIDROS: Ja!

SOKRATES: Offenbar ist also, dass Thrasymachos sowohl, als wer sonst, etwa im Ernst eine Redekunstlehre herausgeben will, zuerst mit aller Gründlichkeit die Seele beschreiben und anschaulich machen muß, ob sie ihrer Natur gemäß eines und dasselbe sei, oder ob sie nach der Gestalt des Körpers vielartig sei? Denn dieses heißt, sagen wir, ihre Natur zeigen.

PHAIDROS: Allerdings freilich!

SOKRATES: Zweitens aber dann, was ihr naturgemäß zukomme, auf welchen Gegenstand zu wirken, oder von welchem zu erleiden?

PHAIDROS: [B] Was anders?

SOKRATES: Drittens aber, wenn er die Arten der Reden und der Seele und ihre Einwirkungen auf diese erörtert hat, wird er auch sämtliche Ursachen durchgehen, jedes jedem anpassend, und zeigend, aus welcher Ursache was für eine Seele von welcherlei Reden entweder überzeugt wird oder nicht überzeugt wird.

PHAIDROS: Freilich würde es sich, wie es scheint, so am schönsten machen.

SOKRATES: Mitnichten also, mein Lieber, wird das, was auf andere Weise gelehrt oder vorgetragen wird, jemals kunstmäßig vorgetragen oder geschrieben sein, sei es über diesen oder einen anderen Gegenstand. [C] Aber die jetzigen Schreiber von Redekunstlehren, die du gehörst hast, sind Schlauköpfe und verheimlichen es, dass sie über die Seele ganz gut unterrichtet sind. Bevor sie nun auf diese Weise sprechen und schreiben, wollen wir uns ja nicht einreden, dass sie kunstmäßig schreiben.

PHAIDROS: Auf welche Weise denn?

SOKRATES: Es fällt nicht so leicht, dies selbst in Worten auszudrücken, indessen will ich davon sprechen, wie man schreiben müsse, wenn es kunstmäßig [D] geschehen soll, soweit es zulässig ist.

PHAIDROS: So sprich denn!

SOKRATES: Da die Kraft der Rede eine Seelenleitung ist, so muß derjenige, der ein Redner werden will, notwendig wissen, wie viele Arten die Seele hat. Deren gibt es also so und so viele und so und so beschaffene, daher auch die Menschen einige so, andere so beschaffen sind. Nachdem aber nun dieses eingeteilt worden ist, gibt es andererseits auch so und so viele Arten von Reden, und jede so oder so beschaffen. Die so beschaffenen Menschen sind nun durch die so beschaffenen Reden aus der [E] so beschaffenen Ursache zu den so beschaffenen Zwecken leicht zu überreden, die anders beschaffenen aber sind aus diesen Gründen schwer. Hat er nun dies gehörig begriffen, so muß er, wenn ihm in der Folge zur Anschauung kommt, wie eben dasselbe im wirklichen Leben ist und in Wirkung gesetzt wird, es mit scharfer Beobachtung

verfolgen können, wo nicht, so wird er auch noch nicht mehr davon wissen als die Reden, die er einst als Schüler gehört hat. Wenn er aber gehörig zu sagen weiß, was für ein Mensch durch was für Reden überzeugt wird, auch imstande ist, so oft ihm ein solcher vorkommt, ihn genau zu erkennen und sich selbst deutlich zu machen, dass er dieser sei [\[272 St.3 A\]](#) und dass dieselbe Natur, von welcher damals die Reden handelten, in der Tat ihm nun gegenwärtig sei, jene nämlich, bei welcher gerade diese Reden auf diese Art zur Überzeugung über diese Gegenstände angewendet werden müssen, wenn er also dieses alles schon innehat und damit nun noch die Erkenntnis der Zeit, wann geredet und wann inne gehalten werden müsse, verbindet, wenn er ferner die kurzen und bündigen Stellen und die Sprache des Mitleids und der Steigerung, überhaupt für alle Redearten, [B] die er etwa gelernt hat, die rechte Zeit und die Unzeit zu unterscheiden weiß, dann erst ist seine Kunst in schönem und vollkommenem Maße ausgebildet, eher aber nicht. Lässt er es in einem dieser Stücke beim Sprechen oder Lehren oder Schreiben an sich fehlen, behauptet aber doch, kunstmäßig zu sprechen, so hat der recht, der ihm keinen Glauben schenkt. "Und wie nun", wird vielleicht der Schriftsteller sagen, "o Phaidros und Sokrates, dünkt euch die sogenannte Redekunstlehre so oder anders annehmbar zu sein?"

PHAIDROS: Unmöglich anders, [C] o Sokrates, obgleich sie freilich als eine nicht geringe Arbeit erscheint!

SOKRATES: Wahr sprichst du! Darum aber muß man alles Gesagte noch einmal zu oberst und zu unterst wenden, um nachzusehen, ob irgendwo ein leichter und näherer Weg sich zeigt, um nicht unnötigerweise in einen weiten und rauen einzuschlagen, da doch ein kurzer und ebener offen steht. Hast du aber von Lysias oder irgendeinem andern hier irgendwie eine Hilfe vernommen, so versuche dich zu erinnern und es anzugeben!

PHAIDROS: [D] Auf einen Versuch möchte ich es schon ankommen lassen, aber gerade jetzt habe ich nichts zur Hand!

SOKRATES: Willst du also, dass ich etwa mitteile, was ich von einigen, die sich hiermit beschäftigen, sagen gehört habe?

PHAIDROS: Was sonst?

SOKRATES: Sagt man ja doch, o Phaidros,
Gerecht sein und vertreten auch des Wolfes Rechte.

PHAIDROS: So tue denn auch du so!

SOKRATES: Sie sagen so: Man brauche mit jenem gar nicht so vornehm zu tun, noch es von so weit her abzuleiten, denn es brauche, was wir ja auch beim Beginne dieser Besprechung gesagt haben, wer ein tüchtiger Redner werden wolle, keineswegs im Besitze der Wahrheit [E] zu sein weder hinsichtlich der Gegenstände, welche gerecht und gut, noch auch der durch Naturanlage oder Erziehung so beschaffenen Menschen. Denn bei den Gerichten bekümmere man sich durchaus nichts um die Wahrheit hierin, sondern nur um das Glaubliche. Dieses aber sei das Scheinbare, worauf also der, welcher kunstmäßig reden wolle, seine Aufmerksamkeit richten müsse. Denn im Gegenteil, manchmal dürfe er das wirklich Geschehene gar nicht in seine Rede aufnehmen, wenn es nämlich nicht zugleich auf wahrscheinliche Weise geschehen sei, sondern nur das Scheinbare, sowohl bei einer Anklage als einer Verteidigung, und so müsse der Sprechende durchaus nur die Spur des Scheinbaren verfolgen, dem Wahren aber viel Glück auf den Weg wünschen. [\[273 St.3 A\]](#) Denn dass jenes sich durch das Ganze der Rede hinziehe, das mache die ganze Kunst aus.

PHAIDROS: Was du da auseinandergesetzt hast, o Sokrates, ist ja dasselbe, was diejenigen sagen, die in den Reden für Künstler gelten wollen, denn ich erinnere mich, dass wir etwas der Art früher berührt haben, es dünkt aber denen, die sich hiermit beschäftigen, von großer Wichtigkeit zu sein.

SOKRATES: Nun fürwahr, du hast ja den Teisias selbst tüchtig geritten. So soll uns nun Teisias auch das sagen, ob er mit dem Scheinbaren etwas anderes bezeichne als das, was der Menge gut dünkt?

PHAIDROS: Was anderes denn?

SOKRATES: Nun, dieses hat er ja, wie es scheint, als einen weisen und zugleich künstlerischen Fund niedergeschrieben, nämlich, wenn ein Schwacher [B] und zugleich Tapferer einen Starken und zugleich Feigen niedergeschlagen und ihm den Mantel oder sonst etwas genommen hat und nun vor Gericht geführt wird, so darf ja keiner von beiden das Wahre sagen, sondern der Feige darf nicht angeben, dass er von dem Tapferen allein niedergeschlagen worden sei, dieser aber muß zwar dagegen behaupten, dass sie beide allein gewesen, dabei aber das geltend machen: "Wie hätte ich, wie ich bin, mit diesem, wie er ist, mich versuchen können?" Der aber wird gewiss seine Feigheit nicht eingestehen, sondern indem er irgendetwas anderes zu lügen versucht, dürfte er seinem Gegner wohl alsbald seine Überführung an die Hand geben. [C] Und dieser Art ungefähr ist auch das, was in anderen Fällen kunstmäßig gesprochen wird. Nicht so, o Phaidros?

PHAIDROS: Was sonst?

SOKRATES: Ha, eine gar wunderbar geheime Kunst hat, scheint es, Teisias erfunden oder ein anderer, wer er immer sein mag, und woher er seinen Namen zu haben sich erfreuen mag! Aber, mein Freund, wollen wir's ihm sagen oder nicht?

PHAIDROS: Was denn?

SOKRATES: Folgendes: Schon lange, o Teisias, ehe du noch hierhergekommen bist, haben wir zufällig davon gesprochen, wie gerade dieses Scheinbare sich der Menge aus der Ähnlichkeit mit dem Wahren [D] ergebe. Die Ähnlichkeiten aber, haben wir eben auseinandergesetzt, weiß überall derjenige, welcher die Wahrheit erkannt hat, am besten zu finden. Wenn du daher etwas anderes über die Kunst der Reden zu reden hast, wollen wir hören, wo nicht, so werden wir dem, was wir jetzt eben auseinandergesetzt haben, Glauben schenken, dass nämlich, wenn einer nicht die Naturen sowohl derjenigen, welche ihn hören werden, aufzählen kann, als auch die Gegenstände nach ihren Arten zu unterscheiden und alles einzelne in einen Begriff zusammenzufassen vermag, er niemals ein Künstler im Reden sein wird, soweit dieses überhaupt einem Menschen möglich ist. Dies aber wird er sich niemals erwerben können ohne viele praktische Übung, der sich aber nun der Besonnene nicht um des Redens und Handelns mit Menschen willen [E] unterziehen darf, sondern um den Göttern Gefälliges reden und in allem nach Vermögen ihnen gefällig handeln zu können. Denn ja nicht, o Teisias, sagen die, welche weiser als wir sind, darf wer Vernunft hat, sich bestreben, [\[274 St.3 A\]](#) seinen Mitknechten sich gefällig zu zeigen, außer in Nebensachen, sondern seinen guten und von Gutem kommenden Gebietern. Wundere dich denn nicht, wenn es auch ein langer Umweg ist, denn großer Dinge wegen muß man ihn machen, nicht wegen dem, was du meinst. Wenn dann einer, wie man sagt, nur will, so wird sich ihm auch jenes, die Kunst zu reden, aus diesem im schönsten Maß ergeben.

PHAIDROS: Gar schön scheint mir wenigstens, o Sokrates, dann gesprochen zu werden, wenn es nur jemand zu leisten imstande wäre!

SOKRATES: Aber, wer sich einmal an dem Schönen versucht, dem ist es auch ein Schönes, zu erleiden, was ihm zu erleiden zukommt.

PHAIDROS: Gar wohl!

SOKRATES: Darüber [B] nun, was Kunst und Kunstlosigkeit in Reden ist, möge dieses genügen!

PHAIDROS: Wohl!

SOKRATES: Was aber die Frage über Angemessenheit und Unangemessenheit der Schrift betrifft, inwiefern ihr Gebrauch etwas Schönes sein möchte, und inwiefern etwas Unangemessenes, das ist noch übrig. Nicht wahr?

PHAIDROS: Ja!

SOKRATES: Weißt du nun, inwiefern du mit eigenen Reden, oder sie lehrend, einem Gott am meisten wohlgefällig sein kannst?

PHAIDROS: Nein, aber du?

SOKRATES: Eine Erzählung wenigstens, die ich vernommen, habe ich mitzuteilen von den Alten, das Wahre, das sie wissen. Fänden wir aber selbst die Wahrheit, würden wir uns da wohl noch etwas um menschliche Meinungen kümmern?

PHAIDROS: Lächerliches fragst du! [C] Aber teile es mit, was du vernommen zu haben behauptest!

SOKRATES: Ich habe also vernommen, zu Naukratis in Ägypten sei einer der dortigen alten Götter gewesen, dem auch der heilige Vogel, den sie ja Ibis nennen, eignete, der Dämon selbst aber habe den Namen Theuth. Dieser habe zuerst Zahl und Rechnung erfunden, dann Geometrie und Sternkunde, ferner Brettspiel und Würfelspiel, ja sogar auch die Buchstaben. Da damals über ganz Ägypten Thamus König war in der großen Stadt des oberen Bezirks, welche die Hellenen das ägyptische Theben nennen, [D] den dortigen Gott aber Ammon nennen, so kam der Theuth zu diesem und zeigte ihm seine Künste und sagte, man müsse sie nun den anderen Ägyptern mitteilen. Der aber fragte, was für einen Nutzen eine jede habe. Indem er dies nun auseinandersetzte, so wusste er, wie ihm jener etwas gut oder nicht gut zu sagen dünkte, es bald zu tadeln, bald zu loben. Vieles nun soll da Thamus dem Theuth über jede Kunst dafür und dawider frei heraus gesagt haben, was durchzugehen viele Worte fordern würde. Als er aber an den Buchstaben war, [E] sagte Theuth: "Diese Kenntnis, o König, wird die Ägypter weiser und erinnerungsfähiger machen, denn als ein Hilfsmittel für das Gedächtnis sowohl als für die Weisheit ist sie erfunden." Thamus aber erwiderte: "O du sehr kunstreicher Theuth! Einer ist der, der das, was zur Kunst gehört, hervorzubringen, ein anderer aber der, der zu beurteilen vermag, in welchem Verhältnis sie Schaden und Nutzen denen bringe, die sie gebrauchen werden. [\[275 St.3 A\]](#) So hast auch du jetzt, als Vater der Buchstaben, aus Vaterliebe das Gegenteil von dem gesagt, was ihre Wirkung ist. Denn Vergessenheit wird dieses in den Seelen derer, die sie kennenlernen, herbeiführen durch Vernachlässigung des Gedächtnisses, sofern sie nun im Vertrauen auf die Schrift von außen her mittelst fremder Zeichen, nicht von innen her aus sich selbst, das Erinnern schöpfen. Nicht also für das Gedächtnis, sondern für seinen Anschein hast du ein Hilfsmittel erfunden. Von der Weisheit aber bietest du den Schülern nur Schein, nicht Wahrheit dar. Denn die viel lesen, sind nun ohne Belehrung, und so werden sie Vielwisser zu sein meinen, da sie [B] doch größtenteils Nichtswisser sind und Leute, mit denen schwer umzugehen ist, indem sie Dünkelweise geworden sind, nicht Weise."

PHAIDROS: O Sokrates, leicht erdichtest du ägyptische und dir beliebig wo immer heimische Reden!

SOKRATES: Es sagen ja gar welche, die ersten wahrsagerischen Reden seien die einer Eiche im Tempel des Zeus in Dodona gewesen. Den damals Lebenden also, die eben keine Weisen waren wie ihr Jüngeren, genügte es, in ihrer Einfalt den Baum und den Stein anzuhören, wenn sie nur Wahres redeten. Dir aber ist es vielleicht [C] nicht gleichgültig, wer der Redende und wo er heimisch ist? Denn nicht auf jenes allein siehst du, ob es sich so, ob anders verhält.

PHAIDROS: Mit Recht hast du mich gescholten! Auch mir scheint es sich mit der Schrift zu verhalten, wie der Thebäer sagt.

SOKRATES: Wer also glaubt, eine Kunst in Schriften zu hinterlassen, und wieder, wer sie annimmt, als ob aus Buchstaben etwas Deutliches und Zuverlässiges entnommen werden könnte, der wird wohl einfältig genug sein und in der Tat den Wahrspruch des Ammon nicht kennen, indem er glaubt, geschriebene Reden seien etwas mehr als eine Gedächtnishilfe für den, [D] der das schon weiß, wovon das Geschriebene handelt.

PHAIDROS: Sehr richtig!

SOKRATES: Dieses Missliche nämlich, o Phaidros, hat doch die Schrift, und sie ist darin der Malerei gleich. Denn die Werke auch dieser stehen wie lebendig da, wenn du sie aber etwas fragst, schweigen sie sehr vornehm. Geradeso auch die Reden, du könntest meinen, sie sprechen, als verstünden sie etwas, wenn du aber in der Absicht, dich zu belehren, nach etwas von dem Gesprochenen fragst, zeigen sie immer nur eines und dasselbe an. Und wenn sie einmal [E] geschrieben ist, so treibt sich jede Rede aller Orten umher, gleicherweise bei denen, die sie

verstehen, und unter denen, für die sie nicht gehört, und versteht nicht, zu wem sie reden soll und zu wem nicht. Und wird sie beleidigt und ungerechterweise beschimpft, bedarf sie immer ihres Vaters Hilfe, denn sie selbst ist weder zu schützen noch sich zu helfen im Stande.

PHAIDROS: Auch dies ist sehr richtig von dir gesagt.

SOKRATES: Wie aber? Wollen [\[276 St.3 A\]](#) wir etwa eine andere Rede ins Auge fassen, die Schwester von dieser, auf welche Weise sie entsteht und wieviel besser und wirksamer als jene sie in ihrer Natur nach ist?

PHAIDROS: Welche denn, und wie soll sie nach deiner Meinung entstehen?

SOKRATES: Jene, die mit Wissenschaft in die Seele des Lernenden geschrieben wird, und die sich nicht nur selbst zu wehren vermag, sondern auch zu reden und zu schweigen weiß und gegen wen es sein soll.

PHAIDROS: Du redest von der lebendigen und beseelten Rede des Wissenden, von der die geschriebene mit Recht ein Abbild genannt werden mag.

SOKRATES: Nun freilich, allerdings! Sage mir denn dieses: Ein Landmann, der Verstand hat, wird er den Samen, [B] an dem ihm gelegen ist und von dem er gerne Frucht bekommen möchte, ernstlich im Sommer in Adonisgärtchen setzen und sich nun freuen, wenn er sieht, dass diese binnen acht Tagen schön stehen? Oder wird er dieses nicht des Spiels und des Festes wegen so machen, wenn er es überhaupt tut, denjenigen aber, mit dem es ihm ernst ist, nach den Regeln der Kunst des Landbaus dahin, wohin es sich gehört, säen und zufrieden sein, wenn das, was er säte, im achten Monat seine Reife erlangt?

PHAIDROS: Sicher, o Sokrates, dürfte er dieses im Ernst, jenes aber, wie du sagst, in ganz anderem Sinne tun.

[C] SOKRATES: Wer aber die Wissenschaft des Gerechten und des Schönen und des Guten innehat, wollen wir sagen, dass der weniger Verstand habe hinsichtlich seines Samens als der Landmann?

PHAIDROS: Keineswegs.

SOKRATES: Nicht also im Ernst wird er sie ins Wasser schreiben und mit Tinte durch die Feder aussäen, mit Worten, die unvernünftig sind, sich selber redend zu helfen, unvernünftig auch, das Wahre genügend zu lehren.

PHAIDROS: Nicht wohl, wie sich denken lässt!

SOKRATES: Nein, sondern die Buchstabengärtchen wird er, wie mir scheint, nur des Spiels halber besäen und beschreiben, so zwar, dass er, wenn er schreibt, einen Vorrat von Denkwürdigkeiten sammelt [D] sowohl für sich selbst auf die Zeit, da er in das Alter des Vergessens kommt, als für jeden, der derselben Spur nachgeht, und wenn er sie in ihrem zarten Wuchse schaut, wird er seine Lust daran haben. Und wenn andere andere Spiele treiben, bei Gastmahlen sich labend, oder was sonst damit verwandt ist, wird er stattdessen, wie mir scheint, an dem, wovon ich rede, seinen spielenden Zeitvertreib haben.

PHAIDROS: Ein gar schönes Spiel nennst du da neben einem unbedeutenden, o Sokrates, das Tun desjenigen, der dichtend in Reden zu spielen vermag, [E] indem er in Worten sich unterhalten kann und über die Gerechtigkeit und anderes plaudert.

SOKRATES: Und es ist so, mein lieber Phaidros. Viel schöner aber, glaube ich, ist das ernstliche Bemühen um diese Dinge, wenn einer, die dialektische Kunst anwendend, eine geeignete Seele nimmt und mit Einsicht Reden pflanzt und sät, die sich selbst und dem Pflanzenden zu helfen [\[277 St.3 A\]](#) geschickt und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen enthalten, aus dem in anderen Seelen wieder andere Reden erwachsen, die fähig sind, denselben für immer unsterblich zu erhalten und den, der sie besitzt, so glücklich zu machen, als es einem Menschen nur irgend möglich ist.

PHAIDROS: Noch weit schöner ist das, was du da sagst.

SOKRATES: Nun denn, o Phaidros, können wir erst jenes beurteilen, nachdem wir uns über dieses verständigt haben.

PHAIDROS: Was denn?

SOKRATES: Das, was wir eigentlich betrachten wollen, und was uns ja eben hierher geführt hat, dass wir nämlich sowohl über den dem Lysias gemachten Vorwurf wegen des Redenschreibens eine Prüfung anstellen wollten, als über die Reden selbst, [B] welche wohl mit Kunst und ohne Kunst geschrieben würden. Und zwar scheint mir nun das, was kunstmäßig sei oder nicht, gebührend erklärt worden zu sein.

PHAIDROS: Wirklich schien es so. Indessen rufe mir's noch einmal ins Gedächtnis zurück, wie?

SOKRATES: Bevor einer das Wahre der einzelnen Gegenstände, über die er spricht und schreibt, kennt, sodann sich in den Stand gesetzt hat, das Ganze vollständig zu erklären, und dann, nachdem er es erklärt hat, es wieder nach Arten bis zum Unteilbaren zu teilen versteht, ferner auf dieselbe Weise, die Natur der Seele durchschauend, die jeder Seele entsprechende Art auffindet und danach die Rede setzt und anordnet, [C] also einer vielgestaltigen Seele vielgestaltige und tonartreiche Reden darbietet, einer einfachen aber einfache, eher, sagten wir, werde er nicht imstande sein, mit Kunst, soweit es die Natur des Gegenstandes erfordert, das Gebiet der Reden zu bearbeiten, weder zum Zweck der Belehrung noch zu dem der Überredung, wie die ganze bisherige Erörterung uns dargetan hat.

PHAIDROS: Allerdings nun hat sich dieses ungefähr so herausgestellt.

SOKRATES: Wie aber ferner hinsichtlich der Frage, ob es schön oder schimpflich sei Reden zu halten oder zu schreiben, und in welchem Falle man daraus mit Recht einen Vorwurf machen könne oder nicht, hat dies nicht das [D] eben erst Gesprochene klargemacht?

PHAIDROS: Welches denn?

SOKRATES: Dass, wenn Lysias oder irgend ein anderer jemals geschrieben hat oder schreiben wird in besonderer Angelegenheit oder in öffentlicher, indem er Gesetze vorschlagend ein staatliches Schriftstück verfasst und er nun der Ansicht ist, es sei irgend große Zuverlässigkeit und Deutlichkeit darin, dass in diesem Fall den Schreibenden ein Vorwurf treffe, möge es ihm jemand sagen oder nicht. Denn vom Gerechten und Ungerechten und vom Schlechten und Guten, wachend und schlafend nichts wissen, das kann man doch nicht umhin, als für vorwurfsvoll zu halten, auch nicht, wenn es die ganze Volksmenge loben würde!

PHAIDROS: Und gewiss nicht!

[E] SOKRATES: Wenn er aber der Ansicht ist, dass in einer über einen beliebigen Gegenstand geschriebenen Rede notwendig vieles Spiel ist, und dass noch nie eine Rede weder im Versmaß noch ohne Versmaß als ernster Beachtung würdig geschrieben oder gesprochen worden, wenn es in der Art geschah, wie die von den Rhapsoden vorgetragenen gesprochen werden ohne Untersuchung und Belehrung, nur der [\[278 St.3 A\]](#) Überredung halber, dass vielmehr die besten derselben in Wirklichkeit nur eine Gedächtnishilfe für die schon Wissenden sind, dass aber hingegen in den zur Belehrung verfassten und zum Unterricht gesprochenen und in Wirklichkeit in die Seele geschriebenen über das Gerechte und Schöne und Gute, und zwar nur in diesen, etwas Einleuchtendes und Vollkommenes und ernster Anstrengung Würdiges sei, ferner dass solche Reden dann als sein eigen, die gleichsam seine leiblichen Kinder sind, bezeichnet zu werden verdienen, und zwar als Erstling die in ihm selbst geborene, wenn sie als Fund ihm angehört, sodann als Sprösslinge und Brüder von dieser die, [B] welche etwa in den Seelen anderer in würdiger Gestalt erwachsen, während er die übrigen alle unbeachtet lässt, dieser, o Phaidros, verspricht ein solcher Mann zu sein, wie ich und du wünschen dürften, dass du und ich würden.

PHAIDROS: Allerdings möchte und wünsche ich freilich, was du sagst.

SOKRATES: Und nun möge das Maß unseres Spielens über das, was Reden betrifft, voll sein! Und du gehe nun und berichte dem Lysias, dass wir zwei an den Bach der Nymphen und den Musensitz hinabgestiegen und Reden gehört haben, die uns beauftragten, dem Lysias und wenn

sonst jemand Reden [C] verfasst, und dem Homer und wer sonst eine Dichtung ohne oder mit Gesangbegleitung verfasst hat, drittens dem Solon und wer irgend sonst in staatlichen Reden Schriftstücke unter dem Namen von Gesetzen schrieb, zu sagen, dass, wenn er diese verfasste, wohl wissend, wie das Wahre sich verhält, und imstande ist dem Hilfe zu leisten, wenn er ins Verhör kommt, was er geschrieben, und so redend, dass er selbst das Geschriebene als nichtswürdig dagegen erscheinen zu lassen vermag, dass, sage ich, er dann auch nicht von dem allem seinen Beinamen erhalten und ein solcher genannt werden soll, sondern von jenem, womit er sich im Ernste beschäftigt hat.

PHAIDROS: Welche [D] Beinamen teilst du ihm nun zu?

SOKRATES: Zwar ihn einen Weisen zu nennen, dünkt mit etwas zu Großes zu sein, o Phaidros, und nur einem Gott wohl anzustehen, aber einen Freund der Weisheit, oder etwas dergleichen, das möchte wohl ihm selbst mehr passen und entsprechender sein.

PHAIDROS: Und auch nicht eben gegen den Gebrauch!

SOKRATES: Dagegen wer nichts Wertvolleres hat, als was er verfasst und geschrieben hat, es lange zu oberst und zu unterst wendend, bald aneinander fügend, bald [E] trennend, nennst du wohl den nicht mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesetzesschreiber?

PHAIDROS: Wie anders?

SOKRATES: Das also berichte deinem Freund!

PHAIDROS: Was aber du? Wie wirst du es halten? Denn mitnichten ja dürfen wir deinen Freund übergehen.

SOKRATES: Welchen denn?

PHAIDROS: Den schönen Isokrates! Was wirst du diesem melden, o Sokrates? Wer, werden wir sagen, dass dieser sei?

SOKRATES: Jung noch, o Phaidros, ist Isokrates! Was ich jedoch [\[279 St.3 A\]](#) von ihm für eine Erwartung hege, will ich aussprechen.

PHAIDROS: Was denn nun?

SOKRATES: Er dünkt mir besser zu sein nach seinen Naturanlagen, um mit Lysias in Reden verglichen zu werden, auch von edlerem Maß der Sinnesart, so dass es kein Wunder wäre, wenn er mit vorrückendem Alter in denselben Reden, mit denen er sich jetzt befasst, alle, die irgendeinmal mit Rhetorik sich abgegeben haben, wie Kinder überträfe, ja wenn, sollte ihm dieses nicht genügen, ein göttlicher Antrieb ihn zu Größerem hinleitete. Denn von Natur, mein Lieber, liegt Liebe zur Weisheit in seiner Sinnesart. Dieses denn nun will ich [B] von den hier waltenden Göttern dem Isokrates als meinem Lieblinge melden, du aber jenes dem deinigen, dem Lysias.

PHAIDROS: Das soll geschehen! Aber lass uns gehen, da auch die Hitze erträglicher geworden!

SOKRATES: Ziemt es sich nicht, zu diesen hier ein Gebet zu richten, bevor wir gehen?

PHAIDROS: Wie anders?

SOKRATES: O lieber Pan und alle ihr anderen Götter hier! Verleihet mir, schön zu werden im Innern, was ich aber von außen her habe, dass es dem Inneren befreundet sei! Für reich aber möge ich den Weisen achten, des Goldes Fülle aber möge mir werden in solchem Maße, [C] in welchem es nur ein Verständiger führen und tragen kann.

Bedürfen wir noch weiter etwas, o Phaidros? Denn für mich ist damit das volle Maß erbeten!

PHAIDROS: Auch für mich sei das mitgebetet! Denn Freunden ist das Ihrige gemeinsam.

SOKRATES: Gehen wir.

PHILEBOS.

(De voluptate)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke. Zweiten Teiles dritter Band, dritte Auflage, Berlin 1861,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[11 St.2 A\]](#) SOKRATES: Sieh also zu, Protarchos, was für eine Ansicht du jetzt vom Philebos übernehmen willst, und gegen was für eine von unserer Seite streiten, [B] falls sie dir nicht zu Sinne sollte gesprochen sein. Wollen wir sie uns beide noch einmal wiederholen?

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Philebos nämlich sagt, dass für alles Lebendige das Gute in dem Wohlbefinden bestehe und in der Lust und dem Vergnügen und was sonst damit zusammenstimmt. Von meiner Seite aber ist das Bedenken, dass vielleicht doch nicht dieses, sondern dass Vernunft und die Einsicht und die Erinnerung, und was wiederum hiermit verwandt ist, richtige Meinung und wahrheitsgemäße Überlegungen, [C] besser sein mag als Lust und ersprißlicher als alles, was nur daran teilnehmen kann, und für die, so es können, das vorteilhafteste von allem, hieran teilzuhaben, für die Jetztigen sowohl als für die Künftigen. Behaupten wir nicht dies ungefähr, o Philebos, von beiden Seiten?

PHILEBOS: Ganz unstreitig, o Sokrates.

SOKRATES: Und übernimmst du diese dir jetzt übertragene Ansicht, o Protarchos?

PROTARCHOS: Ich muß sie wohl übernehmen, denn Philebos, der Schöne, ist uns ja ermüdet.

SOKRATES: Und auf alle Weise soll doch das Wahre darüber [D] herausgebracht werden?

PROTARCHOS: Das soll freilich.

SOKRATES: Wohlan! So lass uns außer dem Vorigen auch noch dieses feststellen.

PROTARCHOS: Was doch?

SOKRATES: Dass jetzt auch jeder von beiden unternehmen muß, eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung der Seele als diejenige aufzuzeigen, welche allen Menschen vermag das Leben glücklich zu machen. Nicht so?

PROTARCHOS: Allerdings so.

SOKRATES: Also ihr, die des Vergnügens, und wir dagegen die des Vernünftigeins?

PROTARCHOS: So ist es.

SOKRATES: Wie aber, wenn sich noch eine andere besser zeigt als diese? Werden nicht dann, falls sie sich der Lust verwandter zeigt, zwar wir beide von der jene Beschaffenheit festhaltenden Lebensweise überwunden werden, doch aber dann das Leben [\[12 St.2 A\]](#) der Lust den Sieg davon tragen über das der Einsicht?

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Falls aber der Vernünftigkeit verwandter, dann siegt doch die Vernunft über die Lust und diese wird überwunden. Gebt ihr zu, dass dies so fest stehe, oder wie?

PROTARCHOS: Mir wenigstens gefällt es.

SOKRATES: Wie aber dem Philebos? Was meinst du?

PHILEBOS: Mir ist auf alle Weise annehmlich, und wird es immer sein, dass die Lust siegt. Du aber, Protarchos, wirst ja selbst wissen.

PROTARCHOS: Nachdem du mir die Rede übergeben, o Philebos, bist du auch nicht mehr Herr [B] darüber, dem Sokrates dies zuzugestehen oder nicht.

PHILEBOS: Richtig gesprochen. Ich will mich auch nur lossagen, und rufe jetzt die Göttin selbst zum Zeugen.

PROTARCHOS: Auch wir wollen dir dies wohl gern mit bezeugen, dass du das gesagt hast, was du sagst. Allein das weitere, o Sokrates, wollen nun wir mit Philebos Beistimmung, oder wie er es sonst halten will, durchzuführen versuchen.

SOKRATES: Das wollen wir versuchen, und zwar von der Göttin selbst anfangend, welche zwar Aphrodite genannt wird, aber wie dieser behauptet, ihr eigentlichster Name sei Lust.

PROTARCHOS: [C] Ganz richtig.

SOKRATES: Meine Angst aber, Protarchos, die ich immer habe wegen der Benennungen der Götter, ist gar nichts gewöhnliches, sondern ärger als jede Furcht. So auch jetzt. Die Aphrodite will ich, wie es ihr selbst lieb ist, benennen. Lust aber weiß ich, ist ein gar verwirrendes Ding, und eben von ihr, wie gesagt, müssen wir anfangen daran zu gehen und zuzusehen, was für eine Natur sie eigentlich hat. Denn so anzuhören ist sie freilich ganz einfach nur Eines, aber vielfältige Gestalten nimmt sie doch an, und die einander auf gewisse Weise wirklich unähnlich sind. Denn [D] sieh nur, Lust zu empfinden, schreiben wir dem ausschweifenden Menschen zu, und Lust auch wiederum dem besonnenen, eben inwiefern er besonnen ist, und ebenso Lust dem Unvernünftigen und mit unvernünftigen Meinungen und Hoffnungen erfüllten, und Lust zu empfinden auch wiederum dem Vernünftigen, eben inwiefern er vernünftig ist, und wer nun von diesen beiden Arten der Lust, dass sie einander ähnlich wären, behaupten wollte, wie sollten wir den nicht mit vollem Recht für unvernünftig halten?

PROTARCHOS: Freilich entstehen diese, o Sokrates, aus entgegengesetzten Dingen, doch aber sind sie selbst einander nicht entgegengesetzt. Denn wie sollte nicht Lust [E] der Lust, dieselbige Sache sich selbst am ähnlichsten sein unter allen Dingen?

SOKRATES: Freilich auch Farbe, du Wunderlicher, wird von der Farbe, wenigstens was dieses selbst betrifft, das Farbesein, auch ganz und gar nicht einmal verschieden sein, aber das Weiße, wissen wir doch alle, ist dem Schwarzen außer der Verschiedenheit auch noch das Allereingegengesetzteste. Ebenso Gestalt ist mit der Gestalt in derselben Hinsicht der Gattung nach ganz Eines, die einen aber sind den anderen teils ganz entgegengesetzt, teils haben sie tausendfältige Verschiedenheiten [\[13 St.2 A\]](#) untereinander. Und vieles andere werden wir finden, dass es sich ebenso verhält, so dass du dieser Rede nicht trauen darfst, welche auch das Eingegengesetzteste zu Einem macht. Ich fürchte aber, dass wir manche Lust der andern werden eingegengesetzt finden.

PROTARCHOS: Vielleicht! Aber wie soll das unserer Ansicht schaden?

SOKRATES: Weil du sie, werden wir sagen, unähnlich wie sie einander sind, doch alle noch mit einem einzigen andern Namen benennst. Denn du sagst ja, alles Angenehme sei gut. Dass nun das Angenehme nicht alles angenehm wäre, das behauptet niemand. Aber da vieles davon schlecht ist und auch gut, [B] wie wir sagen, sagst du doch von allem aus, sie seien gut, obgleich du zugibst, dass sie einander unähnlich sind, wenn dir es jemand in der Rede abringen will. Was ist nun das Selbstige dem Schlechten gleichermaßen wie dem Guten zukommende, weshalb du aller Lust zuschreibst, dass sie gutes ist?

PROTARCHOS: Wie sagst du, Sokrates? Glaubst du wohl, irgendjemand werde einräumen, nachdem er einmal festgesetzt, die Lust sei das Gute, dass er sich hernach gefallen lassen werde, wenn du sagst, einige gewisse Arten der Lust wären zwar gut, andere aber schlecht?

SOKRATES: Doch aber unähnlich wirst du gestehen, [C] dass sie einander sind, und einige auch entgegengesetzt.

PROTARCHOS: Nicht doch sofern sie Lust sind.

SOKRATES: Da werden wir wieder auf dieselbe Rede getrieben, o Protarchos, und werden auch nicht einmal, dass eine Lust von der andern verschieden sei, sondern dass sie alle ähnlich sind, behaupten müssen. Und alle die eben angeführten Beispiele helfen uns nicht, sondern wir werden das aufsuchen und vorbringen, was die schlechtesten unter allen, und die zugleich in solchen Untersuchungen kinderleicht sind.

PROTARCHOS: Was doch meinst du?

SOKRATES: Dass, falls ich dich nachahmen und [D] mich wehren wollte, wenn ich etwa das Herz gehabt hätte zu sagen, dass das unähnlichste dem unähnlichsten von allem am ähnlichsten sei, ich nur dasselbe zu sagen brauchte, und wir zeigen uns dann wohl schülermäßiger als billig, und unsere Untersuchung wird uns festfahren und nicht weiter führen. Also lasse sie uns nur wieder umwenden. Und vielleicht, wenn wir auf die selbigen Wendungen zurückkommen, werden wir miteinander einig werden.

PROTARCHOS: Sage wie?

SOKRATES: Nimm an, dass ich nun meinerseits von dir gefragt würde, o Protarchos.

PROTARCHOS: Wonach doch?

SOKRATES: [E] Einsicht und Kenntnis und Vernunft und alles übrige, was ich am Anfang als gut setzte, wird dem nicht, wenn ich nun weiter ausgefragt werde, was doch das Gute ist, eben dasselbe begegnen wie deiner Behauptung?

PROTARCHOS: Wie so?

SOKRATES: Als viele werden uns die sämtlichen Kenntnisse erscheinen, und einige einander unähnlich. Und da auch einige gar irgendwie entgegengesetzte darunter sein werden, [\[14 St.2 A\]](#) würde ich wohl wert sein jetzt diese Untersuchung zu führen, wenn ich eben dies scheuend sagen wollte, keine Erkenntnis werde je der andern unähnlich, so dass demnach diese Untersuchung uns wie eine Fabel ins Nichts entschwände, und wir selbst uns nur mit irgendeiner Unvernunft retteten?

PROTARCHOS: Das darf keineswegs geschehen, außer dem Retten. Und eben dieses Gleiche deiner und meiner Behauptung gefällt mir. Vielerlei Lust und unähnliche soll es also geben, und vielerlei Erkenntnis und verschiedene.

SOKRATES: Diese Verschiedenheit nun, o Protarchos, meines Guten und deines Guten wollen wir uns nicht verbergen, sondern den Mut haben, sie vor uns hinzustellen, ob sie nicht irgendwie weiter durchgeprüft [B] uns zeigen sollte, ob man sagen muß, Lust oder Einsicht sei das Gute, oder ob etwas anderes Drittes. Denn jetzt ist es uns doch wohl nicht darum zu tun, dass das was ich sage den Sieg davon tragen soll, oder das was du, sondern für das richtigste müssen wir doch wohl beide streiten.

PROTARCHOS: Das müssen wir freilich.

[C] SOKRATES: Lasst also zuerst diese Überlegung noch durch Übereinkunft befestigen.

PROTARCHOS: Welche doch?

SOKRATES: Die allen Menschen zu schaffen macht mit ihrem Willen und auch wider ihren Willen manchen und manchmal.

PROTARCHOS: Erkläre dich deutlicher.

SOKRATES: Ich meine die, auf die wir jetzt eben gestoßen sind, die von Natur gar wunderbar geartet ist. Denn dass Eines vieles ist und Vieles eines, ist doch wunderbar zu sagen, und es ist wohl leicht zu streiten mit dem, der das von beidem behauptet.

PROTARCHOS: Meinst du, wenn jemand sagte, dass ich Protarchos, der ich von Natur Einer bin, doch auch [D] wieder Viele wäre und einander entgegengesetzte, indem er mich als groß und klein setzte und als leicht und schwer und dergleichen noch vielerlei?

SOKRATES: Du bringst nur das vor, Protarchos, was schon allbekannt geworden ist von diesen Wunderlichkeiten über das Eine und Viele, und dabei, kurz gesagt, von allen schon eingestanden ist, dass man daran nicht rühren dürfte, und annehmen, dies sei kindisch und leicht und gereiche nur den Untersuchungen zur Verwicklung. Ja auch dass nicht einmal, [E] wenn einer von einer Sache alle Glieder, die zugleich Teile sind, ihrer Beschreibung gemäß abteilend, den, welcher zugäbe, dies alles sei eben zusammen jenes Eine, den auslachte und tadelte, dass er wunderliche Dinge einzuräumen genötigt wäre, dass nämlich das Eine Vieles ist und Unendliches, und das Viele wiederum nur Eines.

PROTARCHOS: Was meinst denn du, o Sokrates, was noch nicht so zugestanden und allgemein geworden ist über diese Behauptung?

[\[15 St.2 A\]](#) SOKRATES: Dass man, mein Junge, das Eine nicht aus dem Werdenden und Vergehenden nehmen darf, wie wir jetzt eben taten. Denn hiervon und von einem solchen Einen, wie wir jetzt eben meinten, ist schon eingestanden, dass man es nicht daraufhin zu überprüfen braucht. Wenn aber jemand den Menschen als Einen setzt, und den Ochsen als Einen, und das Schöne als Eines, und das Gute als Eines, über diese und ähnliche Einzelne wird bei fleißigerer Behandlung und Auseinanderlegung leicht Streitigkeit entstehen.

PROTARCHOS: Wie meinst du?

[B] SOKRATES: Zuerst ob man wohl annehmen darf, dass es dergleichen Einzelnes gebe als wahrhaft seiend. Dann aber auch, wie doch dieses Einzelne, da jedes von ihnen immer dasselbe sei, und weder Werden noch Untergang unterworfen, dennoch zuerst zwar unwandelbar dieses Eine sei, hernach aber in dem Werdenden und Unendlichen wiederum, sei es nun als Zerteiltes Vieles geworden, zu setzen ist, oder ganz von ihnen getrennt und außerhalb ihrer selbst, was doch für das unmöglichste von allem zu halten wäre, dieses selbige und Eine zugleich in Einem sowohl als in Vielem erscheint. Dies [C] ist das in dergleichen Dingen Eine und Viele, nicht aber jenes, o Protarchos, was aller Zweifel Ursache ist, wenn es nicht richtig bestimmt wird, aber auch wieder aller Sicherheit, wenn richtig.

PROTARCHOS: Also müssen wir wohl, o Sokrates, für jetzt zuerst dieses bearbeiten.

SOKRATES: Wie ich wenigstens raten möchte.

PROTARCHOS: Und nimm nur immer an, dass wir hier alle dir in dergleichen folgen. Den Philebos aber wäre wohl am besten, für jetzt nicht durch Fragen aufzustören, [D] da er ruhig liegt.

SOKRATES: Wohl! Womit soll man nun aber wohl diese große und vielfältige Überlegung über das Bezweifelte anfangen? Etwa hierbei?

PROTARCHOS: Wobei?

SOKRATES: Wir sagen doch, dass Eines und Vieles dasselbe werdend, sich bei jeder Untersuchung überall zeigt, wo nur etwas geredet wird, immer wieder und so auch wie jetzt. Und dass das weder jemals aufhören wird, noch auch jetzt erst angefangen hat, sondern es ist dies, soviel ich sehe, ein unaufhörliches und nie veraltendes Begegnis in den Untersuchungen selbst unter uns. [E] Wer aber von jungen Leuten zuerst davon hört, der, froh als hätte er einen ganzen Schatz von Weisheit gefunden, ist ganz begeistert vor Freude und voll Vergnügen jegliche Überlegung zu stören, indem er die Sache bald auf die eine Seite wälzt und in eins zusammenrührt, bald wieder sie aufwickelt und zerteilt, zuerst und am meisten sich selbst in Ratlosigkeit stürzend, zunächst aber auch, wen er jedesmal festhält, sei es nun ein Jüngerer oder ein Älterer oder von gleichem Alter mit ihm, ohne weder des Vaters zu schonen [\[16 St.2 A\]](#) noch der Mutter, noch irgend eines andern Hörers, ja fast auch nicht einmal der andern Tiere, nicht

nur der Menschen nicht, denn Barbaren würde er gewiss keinen schonen, wenn er nur irgendwoher einen Dolmetscher bekommen könnte.

PROTARCHOS: Aber siehst du denn nicht, Sokrates, wieviel wir unserer sind, und alles Jünglinge? Und fürchtest du nicht, dass wir mit dem Philebos über dich herfallen, wenn du uns schmähist? Jedoch, denn wir verstehen recht gut was du meinst, wenn es eine Weise gibt und einen Rat um eine so große Verwirrung in unseren Überlegungen [B] leicht los zu werden, und es einen besseren Weg, als diesen, gibt um zu unseren Ansichten zu finden, so sinne du es nur aus, und wir wollen dir nach Vermögen folgen. Denn nichts Geringfügiges ist unsere dermalige Rede, o Sokrates.

SOKRATES: Freilich nicht, ihr Jünglinge, wie euch Philebos immer anredet. Einen schöneren Weg gibt es nicht und kann es nicht geben, als welchen ich zwar immer sehr schätze, oft aber auch schon, wenn ich ihn verloren hatte, in der Irre und ratlos [C] zurückgeblieben bin.

PROTARCHOS: Welcher ist dieser? Er werde uns nur angezeigt.

SOKRATES: Der zu beschreiben zwar gar nicht schwer ist, einzuschlagen aber sehr schwer. Denn alles, was jemals mit einer Kunst zusammenhängend ist erfunden worden, hat man durch ihn entdeckt. Siehe nun, welchen ich meine.

PROTARCHOS: Sage nur.

SOKRATES: Als eine wahre Gabe von den Göttern an die Menschen, wofür ich es wenigstens erkenne, ist einmal von den Göttern herabgeworfen worden durch den bekannten Prometheus, zugleich mit dem glanzvollsten Feuer, und die alten Besseren als wir und den Göttern näher Wohnenden haben uns diese Sage übergeben, [D] aus Einem und Vielem sei alles, wovon gesagt wird, dass es ist und habe Bestimmung und Unbestimmtheit, in sich verbunden. Deshalb nun müssen wir, da dieses durchgehend so geordnet ist, immer einen Begriff von allem voraussetzen und suchen, denn finden würden wir ihn gewiss. Wenn wir ihn nun ergriffen haben, dann nächst dem einen, ob etwa zwei darin sind, ansehen, wo aber nicht, [E] ob drei oder irgend eine andere Anzahl, und mit jedem einzelnen von diesen darin befindlichen ebenso, bis man von dem ursprünglichen Einem nicht nur, dass es Eines oder Vieles oder unbegrenzt Vieles ist, sieht, sondern auch wie Vieles, des Unbegrenzten Begriff aber für die Menge nicht eher zu verwenden, bis einer die Anzahl derselben erkannt hat, und wenn sie nicht zwischen dem unbegrenzt Vielen und dem Einem liegt, dann erst jedes Einzelne davon im unbegrenzt Vielen aufgehen lassen und als beseitigt ansehen. So nun haben, wie ich sagte, die Götter uns überliefert, zu untersuchen und zu lernen und einander zu lehren. Die jetzigen Weisen unter den Menschen [\[17 St.2 A\]](#) hingegen setzen Eines, wie sie es eben treffen, und Vieles schneller oder langsamer als es sich gehört, nach dem Einem aber gleich das Unbegrenzte, das dazwischen hingegen entgeht ihnen, wodurch doch eben zu unterscheiden ist, ob wir in unsern Reden gegenseitig abwägend oder nur streitsüchtig mit einander verfahren.

PROTARCHOS: In einigem, o Sokrates, glaube ich dich wohl zu verstehen, von anderem aber muß ich erst noch deutlicher vernehmen, wie du es meinst.

SOKRATES: Ganz deutlich, o Protarchos, ist, was ich meine, an den Buchstaben. Fasse es also nur an dem, worin du selbst unterrichtet bist.

[B] PROTARCHOS: Wie so?

SOKRATES: Der Laut ist uns doch wohl Einer, der durch unseren Mund ausgeht, und unendlich mannigfaltig ist er auch wiederum bei allem und jedem.

PROTARCHOS: Wie sollte er nicht!

SOKRATES: Aber durch keines von diesen beiden verstehen wir doch irgendetwas, weder weil wir das unbegrenzt Viele desselben, noch weil das Eine, sondern weil das Wievielerlei und Welcherlei dies ist, was jeden von uns zum Sprachkundigen macht.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Und ebenso, was die Musik macht ist ganz dasselbige.

PROTARCHOS: Wie so?

SOKRATES: Der Laut oder Ton ist es doch auch, was jene Kunst ausmacht, und ist nur Einer in ihr?

PROTARCHOS: Wie sollte er nicht!

SOKRATES: Werden wir nun aber auch ein Zweifaches darin sehen, ein Hohes und [C] ein Tiefes, und das Einstimmige als das Dritte? Oder wie?

PROTARCHOS: Allerdings so.

SOKRATES: Aber noch lange verständest du nichts von der Tonkunst, wenn du nur dieses wüsstest, sondern, wenn du auch dieses weißt, bist du, um es grade heraus zu sagen, noch gar nichts wert in dieser Sache.

PROTARCHOS: Freilich nicht.

SOKRATES: Aber Freund, wenn du die Abstände zwischen den Tönen verstanden hast, wieviel deren sind der Anzahl nach, und welcherlei an Höhe und Tiefe und die Erklärungen dieser Abstände, und wie viele Verbindungen wieder aus ihnen entstehen, welche eben die Älteren erkannt und [D] uns, ihren Nachfolgern, überliefert haben, sie die harmonischen zu nennen, und ebenso ähnliche Verhältnisse, die sich in den Bewegungen des Tonsatzes finden, welche man in Zahlen gemessen, wie sie sagen, wiederum Takte und Maße nennen muß, und zugleich bedenken, dass man ebenso jedes, was hierin Eins und Vieles ist, untersuchen muß, wenn du dies so aufgefaßt hast, dann bist du der Sache kundig geworden, und wenn du irgendetwas anderes auf eben diese Weise untersucht und gefasst hast, dann bist du darin zur Einsicht gelangt. Das [E] unbegrenzt Viele aber in jedem Begriff und in jeglichem Dinge macht jedesmal, dass du in der Kenntnis auch nicht zu Ende kommst, und die Sache nicht aufzählen kannst, wenn du ja in keiner Hinsicht niemals irgend auf die Anzahl siehst.

PROTARCHOS: Sehr schön, o Philebos, scheint mit Sokrates, was er jetzt gesagt hat, vorgetragen zu haben.

PHILEBOS: Auch mich dünkte es ebenso. Allein was geht uns doch diese Rede an, [\[18 St.2 A\]](#) dass sie an uns ist gerichtet worden, und was will sie von uns?

SOKRATES: Ganz mit Recht, o Protarchos, hat uns Philebos hiernach gefragt.

PROTARCHOS: Allerdings, und antworte ihm also.

SOKRATES: Das will ich tun, sobald ich nur noch ein wenig über eben dieses werde auseinandergesetzt haben. Nämlich, wie wenn jemanden irgendetwas Eines vorgenommen hat, dieser, wie wir sagen, dabei nicht gleich auf das unbegrenzt Viele sehen darf, sondern zuvor die Anzahl suchen soll, so auch auf der andern Seite, wenn jemand genötigt wäre das unbegrenzt Viele zuerst zu nehmen, muß er nicht gleich auf das Eine, sondern wiederum auf die Anzahl, [B] die doch jegliche eine bestimmte Menge beschreibt, hinsehen, und so von dem Allen bei dem Einen endigen. Lasst uns aber wiederum an den Buchstaben das jetzt Gesagte betrachten.

PROTARCHOS: Wie das?

SOKRATES: Nachdem nämlich er zuerst den Laut als ein unbegrenzt Vieles aufgefaßt hatte, war er nun ein Gott, oder irgend ein göttlicher Mensch, wie denn in Ägypten eine Sage geht, welche sagt, es sei dies ein gewisser Theuth gewesen, welcher zuerst die Selbstlaute unter diesen unendlich vielen Lauten unterschied, nicht als Eines, [C] sondern als mehrere, und dann wiederum andere, die zwar keinen Laut eigentlich, wohl aber ein gewisses Geräusch geben, und wie diese ebenfalls eine gewisse Anzahl ausmachen, und der endlich noch eine dritte Art der Laute unterschied, die wir jetzt stumme nennen. Nächst dem aber sonderte er sowohl die laut- und geräuschlosen einzeln ab, als auch die Selbstlaute und die dazwischen liegenden auf dieselbe Weise, bis er ihre Anzahl zusammenfassend, jeden einzeln und alle insgesamt Buchstaben nannte. Und da er sah, dass niemand von uns auch nicht Einen für sich allein ohne sie insgesamt

verstehen kann, [D] so fasste er wiederum dieses ihr Band als Eines zusammen und als diese alle vereinigend, und benannte es daher als das Eine zu diesen, die Sprachkunst.

PHILEBOS: Dies habe ich nun noch deutlicher als jenes nämlich in seiner Beziehung unter sich verstanden, o Protarchos. Dieselbe Kleinigkeit aber fehlt mir an der Rede auch jetzt noch wie vorher.

SOKRATES: Etwa, o Philebos, was dies wohl zur Sache beiträgt?

PHILEBOS: Ja das ist es, wonach Protarchos und ich schon lange suchen.

[E] SOKRATES: Wahrhaftig, ihr seid schon eben dabei, und sucht es doch, wie du sagst, noch immer?

PHILEBOS: Wie doch?

SOKRATES: War uns nicht von Anfang an die Rede von Vernünftigkeit und Lust, welche von beiden zu wählen wäre?

PROTARCHOS: Wovon anders?

SOKRATES: Und jede von beiden sagen wir doch ist Eines?

PHILEBOS: Freilich.

SOKRATES: Eben dieses also fragt die vorige Überlegung uns ab, wie doch jede von beiden Eines ist und Vieles, und wie nicht gleich unendlich Vieles, sondern zuvor jede ihre bestimmte Anzahl hat, [\[19 St.2 A\]](#) ehe das Einzelne von ihnen unendlich viel geworden ist.

PROTARCHOS: In eine gar nicht schlechte Aufgabe, o Philebos, hat uns, ich weiß nicht auf welche Weise rings herumführend, Sokrates hineingeworfen. Siehe daher zu, welcher von uns beiden das jetzt Gefragte beantworten soll. Denn vielleicht ist es wohl lächerlich, wenn ich, der ich die Rede vollständig zu übernehmen mich erklärt habe, nun, weil ich das jetzt Gefragte nicht zu beantworten vermag, es dir wieder zurückschiebe, noch lächerlicher aber bei weitem, glaube ich, wenn keiner von uns beiden es [B] vermöchte. Überlege also, was wir tun sollen. Nach den Arten der Lust nämlich, scheint mir Sokrates jetzt zu fragen, ob es deren gibt oder nicht, und wie viele und was für welche, und nach der Erkenntnis ebenso auf dieselbe Weise.

SOKRATES: Vollkommen richtig, o Sohn des Kallias. Denn wenn wir dies nicht mit jedem Einen und ähnlichen und selbigen zu tun wissen, und ebenso mit dem Gegenteil davon, so wird, wie die eben durchgeführte Überlegung uns nachgewiesen hat, keiner von uns in nichts auch nur irgendetwas wert sein.

PROTARCHOS: So scheint es fast wohl, o Sokrates, sich zu verhalten. Allein, schön ist es freilich alles zu wissen [C] dem Weisen, doch das Nächstbeste wenigstens scheint zu sein, dass man sich selbst nicht verkenne. Was mir damit jetzt gesagt sein soll, will ich dir erklären. Du hast uns allen, o Sokrates, diese Unterredung hier zugestanden und dir selbst, um zu bestimmen, welches wohl unter den menschlichen Besitztümern das vortrefflichste sei. Denn da Philebos behauptete Lust, Vergnügen und Freude, und alles was es dergleichen gibt, seien es, so hast du dem widersprochen, nicht dies wäre es, sondern jenes, was wir uns oft absichtlich wiederholen, [D] und mit Recht, damit dem Gedächtnis wohl eingeprägt beides geprüft werde. Du behauptest nämlich, wie zu sehen ist, was mit Recht ein besseres Gut als die Lust genannt werden könne, sei Vernunft, Kenntnis, Verstand, Kunst, und alles damit verwandte, welches man müsse zu erlangen suchen, nicht aber jenes. Da nun beide Meinungen nicht ohne Widerspruch sind vorgebracht worden, [E] haben wir dich scherzhafterweise bedroht, wir würden dich nicht nach Hause lassen, bis diese Untersuchung zu Ende gekommen sei, indem etwas Genügendes darüber bestimmt wäre. Und du hast eingewilligt, und hierzu uns dich selbst hergegeben. Also sagen wir wie die Kinder, was einmal ordentlich geschenkt ist, kann nicht zurückgenommen werden. Höre demnach auf, dem jetzt Gesagten auf diese Weise zu beugen.

SOKRATES: Auf welche meinst du?

PROTARCHOS: Dass du uns in die Enge treibst, und [\[20 St.2 A\]](#) immer weiter zurück nach solchen Dingen fragst, worauf wir dir im Augenblick keine befriedigende Antwort zu geben wissen. Denn das wollen wir nicht gelten lassen, dass jetzt die Sache mit unser aller Ratlosigkeit endigen soll, sondern wenn wir es auszurichten unvermögend sind, musst du es ausrichten, denn du hast es versprochen. Gehe also nun selbst mit dir zu Rate, ob du die verschiedenen Arten der Lust und der Erkenntnis aufstellen sollst, oder es lassen, falls du etwa auf eine andere Weise kannst und willst das jetzt unter uns Streitige irgend anderswie deutlich machen.

SOKRATES: Nun habe doch ich [B] nichts Arges mehr zu erwarten, da du dich hierüber so erklärst. Denn dies, wenn du willst, macht aller Furcht über alles ein Ende. Überdies aber hat mir wohl ein Gott selbst etwas in Erinnerung gebracht, zu unserem Besten.

PROTARCHOS: Wie so? Und was?

SOKRATES: Reden, die ich schon lange gehört habe im Traume oder auch wachend, fallen mir jetzt ein, über Lust und Erkenntnis, dass keines von beiden das Gute ist, sondern ein anderes drittes von ihnen verschiedenes [C] und besseres als beide. Zeigte sich uns nun dieses jetzt deutlich, so wäre es mit der Lust schon vorbei, und sie könnte nicht siegen, denn das Gute wäre nicht mehr einerlei mit ihr. Oder wie?

PROTARCHOS: Allerdings so.

SOKRATES: Und der Bestimmung der Arten der Lust bedürften wir dann gar nicht mehr, wie ich meine und wie es die Überlegung selbst im Fortgang es noch deutlicher zeigen wird.

PROTARCHOS: Vortrefflich gesagt, und führe es nun auf diese Weise weiter.

SOKRATES: Nur einiges wenige lasse uns vorher noch mit einander ausmachen.

PROTARCHOS: Was doch?

SOKRATES: Ist das Los des Guten wohl, [D] notwendig vollendet zu sein, oder nicht vollendet?

PROTARCHOS: Vor allem andern offenbar doch das Vollendetste, o Sokrates.

SOKRATES: Und wie? Ist das Gute sich selbst genug?

PROTARCHOS: Wie sollte es nicht! Und noch dazu übertrifft es hierin alles andere.

SOKRATES: Und dies muß man doch am allernotwendigsten davon sagen, dass alles Erkennende danach trachtet und strebt, es zu gewinnen und für sich zu haben, und sich um alles übrige [E] nichts kümmert, als nur um das, was mit dem Guten zugleich erlangt wird.

PROTARCHOS: Dagegen ist nichts zu sagen.

SOKRATES: Betrachten wir also, und beurteilen nun das Leben der Lust, und das der Einsicht, indem wir sie getrennt betrachten.

PROTARCHOS: Wie meinst du das?

SOKRATES: Weder soll in dem der Lust irgend Einsicht sein, noch in dem der Einsicht irgend Lust. Denn wenn eines von beiden das Gute ist, darf dies weiter sonst gar [\[21 St.2 A\]](#) nichts bedürfen. Zeigt sich aber eines von beiden noch bedürftig, so kann uns dies nicht mehr das wahrhaft Gute sein.

PROTARCHOS: Wie sollte es auch!

SOKRATES: Wollen wir also den Versuch machen, an dir dieses zu prüfen?

PROTARCHOS: Immerhin.

SOKRATES: So antworte denn!

PROTARCHOS: Sprich nur.

SOKRATES: Möchtest du wohl so leben, o Protarchos, dass du dein ganzes Leben hindurch an allen größten Vergnügungen dich vergnügtest?

PROTARCHOS: Warum nicht?

SOKRATES: Würdest du wohl glauben, dass dir noch etwas fehle, wenn du dies ganz vollkommen tätest?

PROTARCHOS: Keineswegs.

SOKRATES: Sieh doch zu! Von Einsicht und Wissen und gehörigem [B] Folgern, möchtest du davon nichts auch nur sehn?

PROTARCHOS: Und wozu? Denn ich hätte ja alles, weil ich das Vergnügtsein hätte.

SOKRATES: Auf diese Weise also lebend würdest du immer an jeglicher größten Lust dich vergnügen?

PROTARCHOS: Freilich.

SOKRATES: Von Vernunft aber und Erinnerung, von Erkenntnis und richtiger Meinung, auch nicht das mindeste habend, musst du doch zuerst schon dieses, ob du vergnügt bist oder nicht, offenbar nicht wissen, da du ja aller Einsicht leer bist.

PROTARCHOS: Notwendig.

SOKRATES: Und ebenso, da du ja dann gar keine Erinnerung besitzt, kannst du [C] offenbar weder dessen, dass du einst vergnügt warst, dich erinnern, noch kann dir von der Lust, die dir im Augenblick zufällt, auch nur das mindeste Andenken zurückbleiben. Wiederum da du auch keine richtige Meinung hast, kannst du nicht einmal, indem du dich freust, urteilen dass du dich freust. Und da du aller Folgerungen beraubt bist, wirst du auch nicht einmal, dass du in Zukunft noch vergnügt sein wirst, folgern können, und so nicht ein menschliches Leben leben, sondern irgend eines Polypen oder eines Schalentieres wie man sie im Meere findet. [D] Ist es so, oder können wir uns die Sache irgend anderswie vorstellen?

PROTARCHOS: Wie nur!

SOKRATES: Ist uns nun wohl ein solches Leben zu wählen?

PROTARCHOS: Ganz zum Verstummen hat mich diese deine Rede jetzt gebracht.

SOKRATES: Lass uns nur noch nicht zögern, sondern nun auch das Leben der Vernunft vornehmen und betrachten.

PROTARCHOS: Was für eines meinst du?

SOKRATES: Ob wohl [E] einer von uns leben möchte, so dass er zwar alle Einsicht und Vernunft und Wissenschaft und Erinnerung von allem hätte, Lust aber weder viel, noch wenig genösse, und eben so wenig Unlust, sondern für dieses alles ganz unempfänglich wäre?

PROTARCHOS: Keine von diesen beiden Lebensweisen ist mir wünschenswert, noch wird sie wohl irgendeinem andern glaube ich so vorkommen.

SOKRATES: Wie aber eine auf beides gerichtete, o Protarchos, [\[22 St.2 A\]](#) aus beiden ganz gemeinschaftlich gemischte?

PROTARCHOS: Aus Lust meinst du und aus Vernunft und Einsicht?

SOKRATES: So, und eben eine solche meine ich.

PROTARCHOS: Diese wird wohl jeder eher als irgendeine von jenen wählen sein, und nicht etwa nur eine davon, und eine andere nicht.

SOKRATES: Verstehen wir nun wohl, was uns aus der bisherigen Rede folgt?

PROTARCHOS: Allerdings. [B] Es sind uns drei Lebensweisen vorgelegt worden. Von ihrer zweien aber war keine genügend noch wünschenswert weder für Menschen noch für irgendein anderes lebendes Wesen.

SOKRATES: Ist nun nicht von diesen schon so viel gewiss, dass keine von beiden aus dem Guten besteht? Denn sonst müsste sie ja genügend sein, und vollständig und allen Gewächsen und Tieren wünschenswert, denen es nur irgend möglich wäre, so ihr ganzes Leben hinzubringen. Und wenn dennoch jemand von uns etwas anderes wählte, so ergriffe er [C] das

gegen die Natur des wahrhaft Erwählungswerten, wider Willen aus Unwissenheit oder vermöge sonst einer unseligen Notwendigkeit.

PROTARCHOS: So muß es sich allerdings wohl verhalten.

SOKRATES: Dass man also des Philebos Göttin, und das Gute nicht für einerlei halten darf, das dünkt mich hinlänglich gezeigt zu sein.

PHILEBOS: Aber auch deine Vernunft, o Sokrates, ist nicht das Gute, sondern unterliegt wohl denselben Einwendungen.

SOKRATES: Vielleicht, o Philebos, die meinige wohl. Die wahrhafte und göttliche Vernunft aber glaube ich wohl nicht, sondern mit der wird es sich wohl ganz anders verhalten. Um den ersten Preis also streite ich mich nicht mit jenem gemischten Leben für die Vernunft. [D] Wegen der zweiten Stelle aber, müssen wir nun zusehen und überlegen, was wir tun wollen. Denn von diesem gemischten Leben könnten wir nun jeder, der eine die Vernunft für die Ursache halten, der andere die Lust. Und so wäre zwar keine von diesen beiden das Gute selbst, aber für die Ursache desselben könnte doch einer eine von beiden ansehen. Darüber nun [E] möchte ich noch umso lieber mit unserem Philebos streiten, dass, was das auch sei in diesem gemischten Leben, wodurch es zugleich erwählungswert ist und gut, diesem nicht die Lust sondern die Vernunft das verwandtere und ähnlichere ist. Und sonach könnte man von der Lust weder, dass ihr die erste, noch dass ihr die zweite Stelle zukäme, irgend mit Recht sagen, ja auch noch weiter als die Dritte steht sie zurück, wenn meiner Vernunft für jetzt irgend zu glauben ist.

PROTARCHOS: Allerdings, o Sokrates, scheint mir wenigstens jetzt, die Lust, gleichsam tödlich getroffen, gefallen zu sein von diesen jetzigen Überlegungen. Denn um den ersten Preis kämpfend unterliegt sie. [\[23 St.2 A\]](#) Der Vernunft aber muß man, wie es scheint, nachsagen, dass sie sehr weislich um den ersten Preis sich nicht beworben hat, denn ihr wäre dasselbe begegnet. Geht nun die Lust auch des zweiten Preises verlustig, so würde ihr das ja auf alle Weise zur Schande gereichen bei ihren Verehrern, denn auch denen würde sie nicht mehr so schön wie sonst erscheinen.

SOKRATES: Wie also? Ist es nun nicht besser sie lieber gleich lassen, und nicht, indem wir sie auf die schärfste Probe nehmen und ganz durchprüfen, ihr wehe tun?

PROTARCHOS: Das ist nichts gesagt, Sokrates!

SOKRATES: [B] Etwa weil ich etwas Unmögliches ausgesprochen, der Lust wehtun?

PROTARCHOS: Nicht darum allein, sondern auch weil du nicht bedenkst, dass keiner von uns dich loslassen wird, bis du dies ganz zu Ende führst in deiner Untersuchung.

SOKRATES: Weh also, Protarchos, über die vielen Überlegungen, die wir noch vor uns haben, und die gar nicht leicht sind für jetzt. Denn es zeigt sich wohl, dass noch anderer Künste bedarf, wer für die Vernunft auf den zweiten Preis losgehen will, um andere Spieße zu haben als unsere vorigen Argumente. Doch vielleicht sind einige auch wohl dieselben. [C] Also wollen wir nun?

PROTARCHOS: Wie sollten wir auch nicht.

SOKRATES: Den Anfang aber lass uns ja versuchen recht vorsichtig festzustellen.

PROTARCHOS: Was für einen meinst du?

SOKRATES: Lass uns alles was jetzt ist in dem Ganzen, in zwei Teile teilen, oder lieber, wenn du willst, in dreie.

PROTARCHOS: Wolltest du wohl erklären wonach?

SOKRATES: Einige von den vorigen Überlegungen wollen wir wieder aufnehmen.

PROTARCHOS: Welche denn?

SOKRATES: Der Gott, sagten wir ja wohl, habe von dem Seienden einiges als unbegrenzt gezeigt, anderes mit Begrenzung.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Diese also setzen wir als zwei von diesen Gattungen, als die dritte [D] aber, das aus diesen beiden in Eins zusammengemischte. Ich werde aber, wie es scheint, völlig lächerlich, wenn ich nach Gattungen etwas gehörig auseinander halte, und dann zusammenfüge.

PROTARCHOS: Wie meinst du das, Guter?

SOKRATES: Mir kommt schon wieder vor, als ob noch eine vierte Gattung nötig wäre.

PROTARCHOS: Sage welche.

SOKRATES: Sieh doch auf die Ursache der Vermischung dieser beiden miteinander, und setze mir diese zu jenen als die vierte.

PROTARCHOS: Wirst du etwa auch eine fünfte noch brauchen, welche ihre Trennung bewirkt?

SOKRATES: Vielleicht, doch glaube ich, für jetzt wohl nicht. [E] Sollte es indes nötig sein, so wirst du mir schon nachsehen, wenn ich noch auf eine fünfte Jagd mache.

PROTARCHOS: Warum auch nicht.

SOKRATES: Zuerst nun lasse uns von diesen Vieren die Dreie aussondern, und versuchen, da wir die Zweie von ihnen jede gar vielfach zerspalten und zerrissen sehen, ob wir, wenn wir sie jedes in Eins zusammengebracht haben werden, bemerken können, wie wohl jedes von ihnen Eins und Vieles war.

PROTARCHOS: Wenn du mir dies noch deutlicher erklärtest, könnte ich vielleicht folgen.

SOKRATES: Die Zweie also, die ich vorlege, sollen [\[24 St.2 A\]](#) die eben genannten sein, das eine das Unbegrenzte, das andere die Begrenzung. Dass nun das Unbegrenzte gewissermaßen Vieles ist, will ich versuchen dir zu erklären, die Begrenzung aber soll auf uns warten.

PROTARCHOS: Es warte.

SOKRATES: Sieh also. Es ist freilich schwierig und streitig, was ich dich auffordere zu betrachten, aber betrachte es doch. Zuerst an dem Wärmeren und Kälteren, sieh doch, ob du wohl eine Begrenzung bemerken kannst, oder ob nicht das Mehr und Weniger, welches diesen Arten zukommt, so lange es ihnen zukommt, gar kein Ende entstehen lässt, denn [B] sobald ein Ende einträte, wäre es selbst auch zu Ende.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Und immer, behaupten wir doch, ist in dem Kälteren sowohl als im Wärmeren das Mehr und Weniger.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Immer also, deutet unsere Überlegung an, werden diese beiden kein Ende haben, und da sie also ohne Ende sind, sind sie doch auf alle Weise unbegrenzt.

PROTARCHOS: Und das gar stark, o Sokrates.

SOKRATES: Sehr gut, lieber Protarchos, hast du dies aufgefaßt und mich erinnert, dass auch dieses 'gar stark', was du jetzt ausgesprochen hast, und das 'gar schwach' ganz dieselbe Bedeutung haben, wie das [C] 'mehr und weniger'. Denn worin sie sich befinden, das lassen sie nicht bestimmter Größe sein, sondern indem sie jeglicher Handlung ein stärkeres als das Schwächere und umgekehrt zuordnen, bewirken sie ein mehr und minder, und machen die bestimmte Größe verschwinden. Denn wie wir eben sagten, wenn sie die bestimmte Größe nicht verschwinden machten, sondern diese gemessene an die Stelle des 'mehr' und 'minder' und 'stark' und 'schwach' treten ließen, so müssten diese ihrer Stelle verloren gehen, in der sie sich befanden. Denn sie wären [D] nicht mehr Wärmeres und Kälteres, wenn sie eine bestimmte Größe annähmen. Denn immer vorwärts schreitet das Wärmere, und bleibt nicht, und ebenso auch das Kältere. Das von bestimmter Größe aber steht still, und ist aufgehalten im Fortschreiten. Dem zufolge also wäre das Wärmere unbegrenzt, und sein Gegenteil auch.

PROTARCHOS: Das leuchtet freilich ein, o Sokrates, aber wie du auch sagtest, es ist nicht leicht zu folgen. Wird es indes wieder und immer wieder vorgetragen, so muß wohl erhellen, dass Fragender und Gefragter [E] hinreichend darüber einverstanden sind.

SOKRATES: Sehr wohl bemerkt, und wir müssen versuchen es so zu machen. Jetzt aber sieh doch zu, ob wir nicht dieses als ein Merkmal von der Natur des Unbegrenzten annehmen wollen, um nicht alles durchgehend die Sache in die Länge zu ziehen.

PROTARCHOS: Welches meinst du?

SOKRATES: Alles woran wir sehen, dass es mehr und weniger wird, und das stärker und schwächer und alles dergleichen annimmt, dies alles müssen wir unter die Gattung des Unbegrenzten [\[25 St.2 A\]](#) als unter Eines zusammenstellen nach unserer vorigen Überlegung, da wir sagten, dass wir alles zersplante und zerrissene nach Vermögen müssten suchen als eine Art zu fassen, wenn du dich erinnerst.

PROTARCHOS: Wohl erinnere ich mich.

SOKRATES: Also was nun dieses nicht annimmt, sondern alles entgegengesetzte hiervon annimmt, zunächst das Gleiche und Gleichförmige, und sodann das Doppelte und was sonst in einem Verhältnis einer Anzahl zu einer anderen [B] oder einem Maß zu einem anderen steht, wenn wir dies alles unter die Begrenzung zählten, würden wir wohl ganz recht daran tun. Oder wie meinst du?

PROTARCHOS: Ganz vortrefflich, o Sokrates.

SOKRATES: Wohl! Aber das Dritte aus diesen beiden gemischte, welche Gattung, sollen wir sagen, dass dieses habe?

PROTARCHOS: Auch das, denke ich, wirst du mir wohl sagen.

SOKRATES: Ein Gott wohl, wenn anders einer meine Bitten erhören will von den Göttern.

PROTARCHOS: So bete denn, und sieh zu.

SOKRATES: [C] Ich sehe schon, und es dünkt mich allerdings, o Protarchos, einer von ihnen uns jetzt gewogen zu sein.

PROTARCHOS: Wie meinst du das, und woran erkennst du es?

SOKRATES: Das will ich dir eben sagen, folge du nur meiner Rede.

PROTARCHOS: So sage denn.

SOKRATES: Wir nannten doch eben etwas Wärmeres und Kälteres. Nicht wahr?

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Nimm nun auch noch Trockneres und Feuchteres dazu, und Mehr und Weniger, und Schnelleres und Langsameres, und Größeres und Kleineres, und was wir sonst noch vorher [D] unter das 'mehr oder minder' Annehmende zusammengestellt haben.

PROTARCHOS: Du meinst unter das Unbegrenzte?

SOKRATES: Ja. Und mit diesem vermische hierauf wiederum die Gattung des Begrenzten.

PROTARCHOS: Was für eine?

SOKRATES: Die wir auch vor kurzem, wiewohl wir gesollt hätten, so wie wir die des Unbegrenzten in Eines zusammenbrachten, so auch die des Begrenzten zusammenbringen hätten sollen, jedoch nicht zusammengebracht haben. Aber vielleicht wird es auch jetzt noch das nämliche bewirken, denn haben wir diese beiden zusammengebracht, so wird uns auch jene deutlich werden.

PROTARCHOS: Welche und wie meinst du?

SOKRATES: Ich meine die des Gleichen und des Doppelten, und jede welche sonst noch macht, dass das Entgegengesetzte aufhört sich ungleich zu verhalten, und welche durch Gleichheit oder Verhältnismäßigkeit eine Zahl angibt.

PROTARCHOS: Ich verstehe. Du willst nämlich offenbar sagen, dass, wenn ich diese auf bestimmte Weise mische, gewisse Ergebnisse aus jedem derselben herauskommen werden.

SOKRATES: Das will ich offenbar.

PROTARCHOS: Sprich also weiter.

SOKRATES: Pfl egt also nicht bei Krankheiten die richtige Zusammenstellung der Gegensätze das Wesen der Gesundheit zu erzeugen?

[\[26 St.2 A\]](#) PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Und wenn in Hohes und Tiefes, in Schnelles und Langsames, als unbestimmt, eben diese selbige richtige Zusammenstellung hineinkommt, wird es nicht, indem es Abgrenzungen erzeugt, zugleich die gesamte Tonkunst aufs vollkommenste darstellen?

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Und wenn die richtige Zusammenstellung in Kälte und Hitze hineinkommt, so wird das Allzuheftige und Unbegrenzte aufgehoben, und darin das Angemessene und Verhältnismäßige bewirkt?

PROTARCHOS: Wie anders?

SOKRATES: Hieraus entstehen uns die regelmäßigen Jahreszeiten und alles was nur schön ist, [B] wenn das Grenzenlose und das Begrenzende vermischt werden.

PROTARCHOS: Wie anders!

SOKRATES: Und vielerlei anderes übergehe ich anzuführen, wie nächst der Gesundheit auch Schönheit und Stärke, und in der Seele wiederum vielerlei anderes herrliches. Denn Übermut und jegliche Schlechtigkeit aller Art sah diese Göttin wohl, schöner Philebos, dass keine Begrenzung, weder in der Lust noch der in Sättigung sei, und hat daher Gesetz und Ordnung als Begrenzung in sich habend eingerichtet, [C] und du zwar sagtest, sie quäle, ich aber behaupte sie errette. Wie aber erscheint es dir, o Protarchos?

PROTARCHOS: Gar sehr, o Sokrates, ist es so auch nach meinem Sinne.

SOKRATES: Diese Dreie also hätte ich abgesprochen, wenn du dich besinnst.

PROTARCHOS: Ich glaube wohl es zu verstehen, eines nämlich, denke ich, erklärst du als das Grenzenlose, eines, das zweite nämlich, als das Begrenzende in den Dingen, das Dritte aber habe ich noch nicht recht inne, was du damit sagen willst.

SOKRATES: Die Menge hat dich eben verwirrt, o Bester, in der Darstellung dieses Dritten. Wiewohl ja auch das Unbegrenzte uns viele Arten darbot, [D] doch aber zusammengefasst unter das 'mehr und weniger' erschien es uns als Eines.

PROTARCHOS: Richtig.

SOKRATES: Die Begrenzte aber hatte weder unbegrenzt vieles unter sich, noch waren es uns auch im mindesten schwierig, dass es vielleicht nicht Eines wäre seiner Natur nach.

PROTARCHOS: Wie konnten wir auch!

SOKRATES: Gar nicht freilich. Unter dem Dritten aber, meinte ich alles, das aus der Verbindung dieser beiden, dieses dann als eines sehend, herstammt, die Erzeugung zum Sein durch die mit der Begrenzung sich ergebenden Maße.

PROTARCHOS: Ich habe verstanden.

SOKRATES: Aber wir behaupteten, [E] es sei noch ein Viertes zu den Dreien zu untersuchen, und das wollen wir gemeinsam untersuchen. Denn sieh nur, ob dich notwendig dünkt, dass alles Werdende kraft einer Ursache werde.

PROTARCHOS: Allerdings, denn wie könnte es wohl ohne diese werden?

SOKRATES: Also das Bewirkende ist nur dem Namen nach von der Ursache verschieden, und das Bewirkende und Ursächliche wird mit Recht Eines genannt.

PROTARCHOS: Mit Recht.

SOKRATES: Eben so das Bewirkte [\[27 St.2 A\]](#) und das Werdende finden wir gewiss auch, wie das obige, nur dem Namen nach verschieden. Oder wie?

PROTARCHOS: Allerdings so.

SOKRATES: Und das Bewirkende führt doch immer an, seiner Natur nach, das Bewirkte aber folgt als werdendes jenem.

PROTARCHOS: Freilich.

SOKRATES: Ein anderes also und nicht dasselbe ist die Ursache, und das der Ursache bei dem Werden dienende.

PROTARCHOS: Wie anders?

SOKRATES: Also gaben uns das Werdende und das, woraus etwas wird, jene drei Gattungen?

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Was aber nun jenes alles [B] bewirkt, wollen wir für das Vierte erklären, die Ursache, als hinlänglich für verschieden von jenen anerkannt.

PROTARCHOS: Das wollen wir.

SOKRATES: Gut wäre es nun wohl, nachdem wir sie alle Viere bestimmt haben, wenn wir sie wegen besserer Erinnerung jedes Einzelne noch einmal der Reihe nach aufzählten.

PROTARCHOS: Sehr gut.

SOKRATES: Das Erste also nenne ich das Unbegrenzte, das Zweite die Begrenzung, dann das Dritte das aus diesen gemischte und gewordene Sein, und wenn ich nun der Mischung und des Werdens Ursache das Vierte nenne, würde ich dann wohl fehlen?

PROTARCHOS: [C] Wie solltest du?

SOKRATES: Wohl! Worauf geht nun weiter unsere Untersuchung? Und weshalb sind wir hierauf gekommen? War es nicht dieses, dass wir, wem der zweite Preis zukäme, untersuchen wollten, ob der Lust oder der Vernünftigkeit? War es nicht so?

PROTARCHOS: So war es freilich.

SOKRATES: Können wir nun nicht jetzt, nachdem wir dies so unterschieden, vielleicht auch das Urteil richtiger abfassen über das Erste und Zweite, worüber wir vorher im Streit waren.

PROTARCHOS: Vielleicht.

SOKRATES: Wohlan! Als Sieger erkannten wir doch das gemischte Leben aus Lust und Vernunft. War es nicht so?

PROTARCHOS: [D] Es war.

SOKRATES: Und dieses Leben sehen wir doch leicht, was für eines es ist, und von welcher Art.

PROTARCHOS: Wie sollten wir nicht!

SOKRATES: Und werden wohl, denke ich, behaupten, es sei ein Teil unserer dritten Gattung. Denn nicht aus beliebigen Bestandteilen jener Zwei gemischt ist jene, sondern indem das Unbegrenzte von der Begrenzung gebunden wurde, so dass mit Recht dieses sieggekrönte Leben ein Teil von jener Art wäre.

PROTARCHOS: Mit ganz vollkommenem Recht.

SOKRATES: Wohl! Wie aber nun deines, o Philebos, was nur angenehm und ungemischt ist, unter welche von den beschriebenen Gattungen würden wir es zu setzen haben um es richtig zu setzen? [E] Antworte mir aber so, ehe du dich erklärst.

PHILEBOS: Sprich nur.

SOKRATES: Haben wohl Lust und Unlust eine Grenze? Oder gehören sie zu dem, das dem 'Mehr und minder' zufällt?

PHILEBOS: Ja, zu dem, was das Mehr mit sich bringt, o Sokrates. Denn die Lust wäre ja auch nicht alles Gute, wenn sie nicht unbegrenzt wäre, sowohl der Menge als dem Grade nach.

SOKRATES: [\[28 St.2 A\]](#) Und so doch auch die Unlust, o Philebos, nicht alles Übel. So dass wir wohl auf etwas anderes sehen müssen, als auf die Natur des Unbegrenzten, um den Lüsten einen Anteil an dem Guten zu sichern. Aus diesem Unbegrenzten also sei sie dir hervorgegangen. Vernunft aber und Erkenntnis und Einsicht, welchem von den vorherbeschriebenen, o Protarchos und Philebos, müssen wir diese wohl beigesellen um nicht zu freveln? Denn es dünkt mich nicht wenig darauf zu beruhen, ob wir über diese Frage richtig entscheiden oder nicht.

PHILEBOS: Du willst eben deinen Gott recht hervorheben [B] und verherrlichen, o Sokrates.

SOKRATES: Auch du, Freund, deine Göttin. Das Gefragte aber ist uns doch zu beantworten.

PROTARCHOS: Daran sagt Sokrates ganz recht, und wir müssen ihm gehorchen.

PHILEBOS: Für mich aber hast du dich ja schon anheischig gemacht zu reden, Protarchos.

PROTARCHOS: Freilich wohl. Jetzt aber weiß ich fast keinen Rat und bitte dich, Sokrates, du wollest selbst unser Wortführer sein, damit wir nicht, gegen deinen Kämpfer uns versündigend, etwas misstöniges vorbringen.

[C] SOKRATES: Darin muß ich dir Folge leisten, o Protarchos, auch legst du mir nichts Schweres auf, sondern ich habe in der Tat, wie Philebos sagt, dich im Scherz durch Feierlichkeit aus der Fassung gebracht, als ich fragte, zu welcher Gattung Vernunft und Erkenntnis gehörten.

PROTARCHOS: Das hast du freilich sehr, o Sokrates.

SOKRATES: Es ist aber gar leicht. Denn alle Weisen stimmen darin zusammen, recht um sich selbst zu verherrlichen, dass die Vernunft der König ist Himmels und der Erden. Und vielleicht haben sie Recht. Lasse uns aber ausführlicher die Untersuchung über ihre Art anstellen.

PROTARCHOS: Führe sie nur wie du willst, und wende nicht ein, sie wäre zu lang, denn dadurch wirst du uns nicht [D] zuwider sein.

SOKRATES: Wohl gesprochen! Und lass uns etwa mit dieser Frage anfangen.

PROTARCHOS: Mit welcher?

SOKRATES: Ob wir wohl, o Protarchos, sagen wollen, über alles insgesamt und über dies sogenannte Ganze walte die Gewalt des Vernunftlosen und des Zufälligen und das Ungefähr, oder im Gegenteil, wie auch unsere Vorfahren gesagt haben, eine wundervolle Vernunft und Einsicht beherrsche alles anordnend?

PROTARCHOS: Es ist ja [E] beides nicht zu vergleichen, du wunderlicher Sokrates, denn was du da sagst, ist ja gotteslästerlich. Zu sagen aber, dass Vernunft es alles anordnet, ziemt dem, der Welt und Sonne, Mond und Sterne und alle Umläufe anschaut, und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben.

SOKRATES: Willst du also, dass auch wir mit den Früheren einstimmend behaupten, dies verhalte sich so, [\[29 St.2 A\]](#) und zwar nicht nur in der Meinung, wir könnten wohl fremdes ohne Gefahr nachsagen, sondern dass wir auch mit die Gefahr tragen und den Tadel teilen, wenn ein gewaltiger Mann sagt, es verhalte sich so nicht, sondern ganz unordentlich.

PROTARCHOS: Wie sollte ich das nicht wollen!

SOKRATES: So komm und sieh, was uns hierüber nun weiter folgt.

PROTARCHOS: Sage nur.

SOKRATES: Was zur Natur der Körper aller Lebendigen [B] gehört, Feuer, Wasser, Luft und auch Erde, nach die vom Seesturm Gepeitschten rufen, finden wir doch in der Zusammensetzung des Ganzen enthalten.

PROTARCHOS: Gar recht. Denn beklommenen sind wir wahrhaftig auch aus Ratlosigkeit in unsern jetzigen Verhandlungen.

SOKRATES: Wohl! Von dem allen nun, wie es in uns ist, nimm nur dieses an.

PROTARCHOS: Was doch?

SOKRATES: Dass von diesen jegliches sich nur gar sparsam in uns findet und schlecht, und nirgend irgendetwas rein und den seiner Natur [C] eigenen Kräften ganz entsprechend. Nimm es nur an einem recht wahr, und sieh dann wie es überall dasselbe ist. Wie, Feuer ist doch in uns, und ist auch in dem Ganzen?

PROTARCHOS: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: Und nicht wahr, wenig ist doch dessen in uns, und schwaches und schlechtes, das aber in dem Ganzen ist bewundernswürdig viel und schön und in der vollen Kraft, welche dem Feuer zukommt?

PROTARCHOS: Ganz richtig ist was du sagst.

SOKRATES: Wie aber? Nährt sich etwa und entsteht aus diesem, und wird beherrscht das Feuer des Ganzen von dem Feuer [D] in uns? Oder im Gegenteil hat nicht von jenem das meinige und deinige und das aller andern Lebendigen eben alles dieses?

PROTARCHOS: Diese Frage verdient nicht einmal eine Antwort.

SOKRATES: Ganz recht, und dasselbige denke ich, wirst du auch sagen von der Erde in den Lebendigen hier und der im Ganzen, und von allem übrigen wonach ich nur eben fragte. Antwortest du so?

PROTARCHOS: Wen dürfte man wohl für ganz bei Sinnen halten, wenn er anders antwortete?

SOKRATES: Wohl niemanden. [E] Aber folge nun auch dem nächsten. Alles eben erwähnte, wenn wir es in Eins verbunden sehen, nennen wir es dann nicht Körper?

PROTARCHOS: Wie sollten wir nicht?

SOKRATES: Dasselbe nimm nun auch an, von dem, was wir Welt nennen. Denn ganz auf dieselbe Weise wäre es doch auch ein Körper, da es zusammengesetzt ist aus dem selbigen.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Wird nun wohl von diesem Körper insgesamt unser Körper, oder von dem unsrigen jener genährt werden, und, was wir vorhin schon davon sagten, erhalten und haben?

PROTARCHOS: Auch dies, o Sokrates, ist gar nicht der Frage wert.

[\[30 St.2 A\]](#) SOKRATES: Etwa aber folgendes mehr? Oder was wirst du sagen?

PROTARCHOS: Lass nur hören was.

SOKRATES: Unser Körper, wollen wir nicht sagen, der habe eine Seele?

PROTARCHOS: Offenbar wollen wir das.

SOKRATES: Woher aber, o lieber Protarchos, sollte er sie erhalten haben, wenn nicht auch des Ganzen Körper beseelt wäre, dasselbe habend wie er, und noch in jeder Hinsicht trefflicher?

PROTARCHOS: Offenbar wohl nirgends anders her, o Sokrates.

SOKRATES: Denn wir glauben doch nicht, o Protarchos, dass jene Vier, das Unbegrenzte und die Begrenzung, die Mischung und die Ursache, welche [B] allen insgesamt zukommt, dass diese Vier bei uns zwar, die Seele bildend, die körperliche Stärke hervorbringend und den kränkenden Körper heilend, und anderwärts anderes zusammensetzend und herstellend, deshalb die gesamte und vielfältige Weisheit genannt wird, dass aber, wiewohl eben dasselbe alles im ganzen Himmelsbau sich findet in großen Massen [C] und noch dazu schön und rein, es dort nicht sollte Rat gewusst haben für die Hervorbringung des Schönsten und Herrlichsten?

PROTARCHOS: Das ließe sich ja keineswegs denken.

SOKRATES: Also wenn das nicht ist, würden wir wohl, jener Überlegung folgend, richtiger sagen, dass, wovon wir nun schon so oft gesprochen haben, des Unbegrenzten in dem Ganzen gar vieles ist, und auch Begrenzung genug, und außer diesen eine nicht schlechte Ursache, welche Jahre und Jahreszeiten und Monate ordnet und bestimmt und mit vollem Recht Weisheit und Vernunft genannt werden kann.

PROTARCHOS: Mit [D] vollem Recht freilich.

SOKRATES: Weisheit und Vernunft aber können doch ohne Seele unmöglich sein?

PROTARCHOS: Freilich nicht.

SOKRATES: Also in der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohne eine königliche Seele und königliche Vernunft durch die Kraft der Ursache, aber anderes Schöne in anderem, nenne man, wie es jeder benannt haben will.

PROTARCHOS: Gewiß.

SOKRATES: Und diese Rede, o Protarchos, glaube ja nicht, dass wir etwa umsonst herbeigeführt haben, sondern sie ist mit jener schon längst ausgesprochenen, dass über das Ganze Vernunft herrscht, [E] genau verbündet.

PROTARCHOS: Das ist sie gewiss.

SOKRATES: Und dann hat sie auch die Antwort hergegeben auf meine Frage, dass nämlich die Vernunft zu der, als das Ursächliche in allem, beschriebenen Gattung gehört unter den Vieren, von denen uns diese auch eine war. Denn nun hast du ja schon meine Antwort.

PROTARCHOS: Und ganz befriedigend, wiewohl ich nicht gemerkt hatte, dass du antwortetest.

SOKRATES: Es gewährt ja eine Erholung von dem Ernst, o Protarchos, bisweilen zu scherzen.

PROTARCHOS: Wohl gesprochen.

SOKRATES: Zu welcher Gattung also die Vernunft gehört, [\[31 St.2 A\]](#) und welche Kraft sie besitzt, das ist uns nun ja wohl gehörig erklärt.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Und die Gattung der Lust hat sich uns ja auch schon längst gezeigt.

PROTARCHOS: Ja freilich.

SOKRATES: Lass uns aber auch dieses von beiden wohl im Sinne behalten, dass die Vernunft der Ursache verwandt war und aus dieser Gattung, die Lust aber selbst unbegrenzt und aus der, weder Anfang noch Mitte noch Ende von selbst in sich habenden noch je haben werdenden, Gattung.

PROTARCHOS: Das wollen wir behalten. Wie sollten wir auch nicht!

[B] SOKRATES: Nächst dem müssen wir, wozu jedes von beiden gehört und unter welchen Bedingungen es entsteht, wenn es wird, wohl erwägen zuerst von der Lust, wie wir auch ihre Art zuerst erforscht haben, so auch dieses zuerst. Abgesondert jedoch von der Unlust möchten wir die Lust wohl schwerlich jemals gehörig erforschen können.

PROTARCHOS: Also wenn wir diesen Weg gehen müssen, lasse ihn uns gehen.

SOKRATES: Dünkt dich nun wohl von ihrer Entstehung dasselbe, wie mich?

PROTARCHOS: Was doch?

SOKRATES: In der Art der Mischung scheinen mir [C] ihrer Natur gemäß Lust und Unlust zugleich zu entstehen.

PROTARCHOS: Die Gattung der Mischung, lieber Sokrates, bringe uns nochmals in Erinnerung, welches von den vorher beschriebenen du dadurch bezeichnen willst.

SOKRATES: Das soll nach Vermögen geschehen, du Verwunderter.

PROTARCHOS: Wohl gesprochen.

SOKRATES: Unter der Mischung also wollen wir das verstehen, was wir unter den Vieren als das Dritte aufgeführt haben.

PROTARCHOS: Was du nach dem Unbegrenzten und der Begrenzung aufstelltest, wohin du auch die Gesundheit glaube ich und die Zusammenstimmung rechnetest?

SOKRATES: Sehr schön gesagt. Nun aber [D] merke möglichst auf.

PROTARCHOS: Rede nur.

SOKRATES: Ich sage also, dass wenn die Zusammenstimmung in dem Lebendigen aufgelöst wird, zugleich auch eine Auflösung der Natur und eine Erzeugung von Schmerz alsdann erfolge.

PROTARCHOS: Das lässt sich hören.

SOKRATES: Wird sie aber wiederum gestimmt, und geht in ihre eigentümliche Natur zurück, dann, müssen wir sagen, entsteht Lust, wenn wir über das wichtigste davon in wenigen Worten in Kürze uns [E] erklären sollen.

PROTARCHOS: Ich glaube wohl, dass du richtig erklärst, o Sokrates. lasse uns aber doch versuchen, dasselbe noch einleuchtender zu sagen.

SOKRATES: Also, das Alltägliche und Augenscheinliche ist doch am leichtesten zu erkennen?

PROTARCHOS: Welches?

SOKRATES: Der Hunger ist doch eine Auflösung und Unlust.

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Wenn aber durch Speise wieder eine Erfüllung entsteht, so ist das Lust.

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Der Durst wiederum ist Verderben und Unlust, und die das Ausgetrocknete wieder mit Feuchtigkeit anfüllende Tätigkeit [\[32 St.2 A\]](#) ist Lust. Wiederum das Zergehen und die Auflösung, welche widernatürlich in der Hitze bewirkt wird, ist Unlust, die naturgemäße Wiederherstellung aber und Erfrischung ist Lust.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Auch im Frost ist die dem Lebendigen widernatürliche Erstarrung der Feuchtigkeiten Unlust, treten sie aber wieder in den vorigen Zustand zurück und zergehen, so ist diese naturgemäße Veränderung Lust. Und mit einem Wort, sieh zu, ob dir diese Erklärung gerecht ist: [B] Wenn das, aus der zur Beseelung gelangten Gattung des Unbegrenzten und der Begrenzung Entstandene, welche ich in dem vorigen schon erklärt habe, verderbt, ihre Verderbnis Unlust sei, der Weg aber in ihr Sein und Bestehen, diese Rückkehr wiederum sei in allem Lust.

PROTARCHOS: So sei es, denn das scheint mir solch ein Gepräge zu haben.

SOKRATES: Dieses also wollen wir unter einem Begriff von Lust und Unlust in ihren beiderlei Zuständen festhalten.

PROTARCHOS: Es stehe fest.

SOKRATES: Denke dir nun aber auch in Bezug auf die Erwartung dieser Zustände das Vorgefühl der Seele selbst [C] vor dem Angenehmen angenehm und ermutigend, das vor dem Unlustigen aber fürchtend und schmerzlich.

PROTARCHOS: Dies ist nun eine andere Art von Lust und Unlust, welche ganz abgesondert von dem Leibe der Seele allein durch die Erwartung entsteht.

SOKRATES: Richtig aufgefaßt. Und an diesen Zuständen glaube ich, nach meiner Meinung wenigstens, da beide rein entstehen, wie es scheint, und unvermischt Lust mit Unlust, wird offenbar werden, wie es um die Lust steht, ob die ganze Gattung begehrenswert ist, oder ob diese wohl nur einer andern von unseren vorher beschriebenen Gattungen [D] beizulegen ist, der Lust und Unlust aber, wie dem Warmen und Kalten und allem dergleichen, nur dass sie bisweilen

wohl bekehrungswert ist, bisweilen aber auch wieder nicht, weil sie nämlich Gutes wohl nicht sind, bisweilen aber doch und einige von ihnen die Natur des Guten annehmen können.

PROTARCHOS: Ganz richtig sagst du, dass auf diesem Wege irgendwie das herauskommen muß, worauf wir Jagd machen.

SOKRATES: Zuerst nun lasse uns dieses [E] bedenken, dass wenn wirklich, wie wir sagten, Schmerz ist, wenn das Lebende verdirbt, und wenn es sich wieder herstellt, Lust, wir doch in Bezug auf die, welche eben jetzt weder verderben noch sich wiederherstellen, überlegen müssen, was für eine Beschaffenheit wohl jedes Lebendige dann an sich haben muß, wann es ihm auf diese Weise ergeht. Gib aber sehr wohl acht, und sage, ob es nicht ganz notwendig ist, dass in seiner Zeit jegliches Lebendige eben so wenig Lust haben kann als Unlust, weder viel noch wenig?

PROTARCHOS: Notwendig freilich.

SOKRATES: Also gibt es für uns noch einen dritten solchen Zustand, [\[33 St.2 A\]](#) außer dem des Vergnügtseins und dem des Betrübteins.

PROTARCHOS: Wie sollte es nicht!

SOKRATES: Wohlan, also diesen suche nur im Sinn zu behalten. Denn es kommt nicht wenig darauf an bei der Beurteilung der Lust, ob wir diesen im Sinne haben oder nicht. Ein wenig aber lasse uns, wenn du willst, von ihm durchgehen.

PROTARCHOS: Sage nur was.

SOKRATES: Den, der die Lebensweise der Einsicht gewählt hat, weißt du wohl, dass nichts hindert auf diese Weise zu leben.

PROTARCHOS: Du meinst so, dass er weder vergnügt sei, noch unlustig?

SOKRATES: Ja, denn es wurde damals gesagt bei der [B] Vergleichung der Lebensweisen, dass wer die der Vernunft und der Einsicht gewählt habe, der Lust weder viel noch wenig haben müsse.

PROTARCHOS: So ist freilich gesagt worden.

SOKRATES: So könnte es demnach um jenen stehen, und vielleicht ist es nichts verwunderliches, wenn unter allen Lebensweisen diese die göttlichste ist.

PROTARCHOS: Wahrscheinlich ist es wenigstens nicht, dass die Götter Lust haben oder das Gegenteil.

SOKRATES: Gar nicht wahrscheinlich. Unziemlich für sie wäre wenigstens beides. Allein dies wollen wir hernach noch bedenken, wenn es zur Sache gehört, und [C] wollen es der Vernunft zum zweiten Preise, wo wir doch zum ersten nicht können, zulegen.

PROTARCHOS: Sehr richtig gesagt.

SOKRATES: Nun aber, jene andere Art der Lust, welche wir der Seele allein zuschrieben, entsteht doch ganz durch die Erinnerung.

PROTARCHOS: Wie das?

SOKRATES: Es scheint, wir werden wohl zuerst vornehmen müssen, was Erinnerung ist, und noch vor der Erinnerung wohl die Wahrnehmung, wenn uns diese Dinge irgend deutlich werden sollen.

PROTARCHOS: Wie meinst du das?

SOKRATES: Nimm an, dass von den jedesmaligen Eindrücken einige [D] im Körper erlöschen, ehe sie zur Seele gelangen, so dass sie jene unteilnehmend lassen, andere sich aber beiden mitteilen und gleichsam eine eigentümliche und beiden gemeinschaftliche Erschütterung zurücklassen.

PROTARCHOS: Das stehe fest.

SOKRATES: Wenn wir nun sagen, dass die nicht auf beide sich entstreckenden, unserer Seele entgehen, die aber auf beide, ihr nicht entgehen, würden wir dann wohl ganz richtig sprechen?

PROTARCHOS: Warum nicht?

SOKRATES: Denn verstehe nur das Entgehen nicht so, als meinte ich hier das Entstehen eines Vergessens, denn das Vergessen ist das Aufhören der Erinnerung, [E] und diese ist da, wovon jetzt die Rede ist, noch nicht entstanden, und von einem Verlust dessen zu reden, was weder ist noch schon geworden ist, wäre ungereimt. Nicht wahr?

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Also vertausche nur die Namen.

PROTARCHOS: Wie?

SOKRATES: Anstatt zu sagen, dass etwas der Seele entgehe, wenn sie unteilnehmend bleibt an den Wahrnehmungen, [\[34 St.2 A\]](#) so nenne dies, was du jetzt Entgehen nanntest, Wahrnehmungslosigkeit.

PROTARCHOS: Ich verstehe.

SOKRATES: Wenn aber in einer Erregung Seele und Leib gemeinschaftlich begriffen sind, und so auch gemeinschaftlich bewegt werden, wenn du dann diese Bewegung wolltest Empfindung oder Wahrnehmung nennen, würdest du nicht aus der Weise reden.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Also nun verstehen wir schon, was wir Wahrnehmung nennen wollen?

PROTARCHOS: Wie sollten wir nicht.

SOKRATES: Und wenn nun einer das Aufbewahren der Wahrnehmung Gedächtnis nannte, würde er wohl auch nach meiner Meinung richtig reden.

PROTARCHOS: Freilich richtig.

SOKRATES: Sagen wir aber nicht, dass vom Gedächtnis die Erinnerung verschieden sei?

PROTARCHOS: Vielleicht.

[B] SOKRATES: Nicht etwa so?

PROTARCHOS: Wie denn?

SOKRATES: Wenn, was der Seele mit dem Körper zugleich begegnet ist, sie dieses ohne den Körper für sich allein möglichst zurückholt, dann sagen wir doch, dass sie sich erinnert. Nicht wahr?

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Aber auch wenn sie, nachdem die Erinnerung, sei es nun einer Wahrnehmung oder einer Erkenntnis, verloren gegangen war, sie dies wiederum selbst bei sich selbst wiederholt, auch dies insgesamt nennen wir doch Wiedererinnerung.

PROTARCHOS: Richtig.

SOKRATES: Weshalb aber dieses alles gesagt worden, das ist dies.

PROTARCHOS: Welches doch?

SOKRATES: [C] Damit wir aufs beste und bestimmteste auffassen könnten, die Lust der Seele, abgesondert von dem Körper, so richtig und deutlich als möglich aufzufassen und zugleich auch die Begierde. Denn um deswillen gewiss ist dieses beides erklärt worden.

PROTARCHOS: So lasse uns also, o Sokrates, das nächste nun vornehmen.

SOKRATES: Vieles von der Entstehung der Lust und ihrer mannigfachen Gestalt müssen wir, wie es scheint, notwendig besprechen. So auch jetzt müssen wir offenbar zuerst vornehmen, was wohl die Begierde ist, und wo sie entsteht.

PROTARCHOS: So lasse es uns überlegen. Wir verlieren ja nichts dabei.

SOKRATES: Allerdings verlieren wir, o Protarchos, [D] wenn wir gefunden haben, was wir jetzt suchen, die Ratlosigkeit über alle diese Dinge.

PROTARCHOS: Gut erwidert. Versuchen wir nun aber das folgende zu berichtigen.

SOKRATES: Sagten wir also nicht eben, Hunger und Durst und vielerlei anderes dergleichen wären Begierden?

PROTARCHOS: Gar sehr.

SOKRATES: Was ist doch also dieses selbige in ihnen, worauf wir sehen, indem wir so sehr verschiedene Dinge mit einem Namen benannten?

PROTARCHOS: Beim Zeus, das ist wohl nicht leicht zu sagen, o Sokrates, doch aber muß es versucht werden.

SOKRATES: Nehmen wir es nur wieder [E] von den vorigen Beispielen her.

PROTARCHOS: Von welchen?

SOKRATES: Wir sagen doch immer, dass etwas dürstet?

PROTARCHOS: Freilich.

SOKRATES: Und das heißt doch, dass es sich leer befindet.

PROTARCHOS: Was denn sonst?

SOKRATES: Ist nun der Durst eine Begierde?

PROTARCHOS: Ja, nach Getränken doch.

SOKRATES: Nach Getränk, oder nach Anfüllung mit [\[35 St.2 A\]](#) Getränk?

PROTARCHOS: Ich glaube wohl, nach Anfüllung.

SOKRATES: Wer also von uns leer geworden ist, der begehrt das Gegenteil von dem, das ihm begegnet, wie es scheint. Denn ausgeleert wünscht er angefüllt zu werden.

PROTARCHOS: Ganz offenbar.

SOKRATES: Wie nun aber? Kann wer zum ersten mal ausgeleert ist, sei es nun mit der Wahrnehmung auf die Anfüllung treffend, oder sei es mit der Erinnerung, auf etwas was ihm weder in der gegenwärtigen Zeit begegnet, noch ihm jemals vorher begegnet ist?

PROTARCHOS: Wie sollte das doch?

SOKRATES: Aber der Begehrende begehrt ja doch etwas, sagen wir?

PROTARCHOS: Wie sollte er nicht!

SOKRATES: Also [B] auch nicht dasselbe, was ihm begegnet, begehrt er. Denn er hat Durst, und das ist Ausleerung, er aber begehrt nach Anfüllung.

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: irgendetwas also an dem Durstenden muß doch irgendwie auf die Anfüllung treffen.

PROTARCHOS: Notwendig.

SOKRATES: Der Körper aber unmöglich, denn der ist ja ausgeleert.

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Also bleibt nur übrig, dass die Seele die Anfüllung begehrt mittelst der Erinnerung.

PROTARCHOS: Offenbar.

SOKRATES: Denn womit anders sollte sie sie treffen?

PROTARCHOS: Es gibt wohl kaum etwas.

SOKRATES: Merken wir nun wohl, was uns aus dieser [C] Überlegung folgt?

PROTARCHOS: Was doch?

SOKRATES: Es wird behauptet, dass es eine Begierde des Leibes nicht gibt.

PROTARCHOS: Wie so?

SOKRATES: Weil sie immer ein den Zuständen jenes entgegengesetztes Streben andeutet.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Und der Trieb, wie er auf das Gegenteil des jedesmaligen Zustandes führt, offenbart doch, dass eine Erinnerung da ist von dem Gegenteil dieses Zustandes.

PROTARCHOS: Freilich.

SOKRATES: Indem also unsere Untersuchung die zu dem Begehrten hinführende Erinnerung aufgewiesen hat, hat sie zugleich gezeigt, dass Trieb und Begierde sowohl als die gesamte Regierung eines jeglichen Lebendigen der Seele angehören.

[D] PROTARCHOS: Ganz richtig.

SOKRATES: Dass also unser Körper hungere oder durste oder dergleichen etwas erleide, das ist nach unserer Überlegung keineswegs möglich.

PROTARCHOS: Völlig der Wahrheit gemäß.

SOKRATES: Auch dieses aber lasse uns noch über dasselbige bemerken. Diese Überlegung nämlich scheint uns eine eigene Weise des Lebens eben hierin offenbar zu wollen.

PROTARCHOS: Worin und von was für einer Lebensweise redest du?

SOKRATES: In dem angefüllt werden und ausgeleert sein und allem, was sich so auf die Erhaltung und das Verderben der Lebendigen bezieht, und wenn jemand von uns in einem von beiden begriffen Unlust hat, und dann wieder Lust, [E] je nachdem es wechselt?

PROTARCHOS: So ist es.

SOKRATES: Wie aber nun, wenn einer sich in der Mitte von beiden befindet?

PROTARCHOS: Wie so in der Mitte?

SOKRATES: Vermöge seines gegenwärtigen Zustandes hat er zwar Unlust, erinnert sich aber des gewesenen Angenehmen, mit dessen Eintreten er vom Schmerz Ruhe haben würde, er aber von diesem noch nicht erfüllt ist. Wie dann? Sollen wir behaupten oder leugnen, dass er sich in der Mitte zwischen beiden Zuständen [\[36 St.2 A\]](#) befindet?

PROTARCHOS: Behaupten wollen wir es freilich.

SOKRATES: Als lauter Unlust habend, oder Lust?

PROTARCHOS: Beim Zeus nein, sondern als von doppelter Unlust gequält, dem Leibe nach, durch den unmittelbaren Zustand, der Seele nach, durch das Sehnsüchtige der Erwartung.

SOKRATES: Wie doch, o Protarchos, hast du das gemeint mit der doppelten Unlust? Kann nicht bisweilen einer von uns der ausgeleert ist in der sicheren Erwartung stehen angefüllt zu werden, ein anderesmal aber im Gegenteil sich hoffnungslos befinden?

PROTARCHOS: Freilich wohl.

SOKRATES: Und [B] dünkt dich nun nicht, dass er als hoffend angefüllt zu werden, sich freut wegen der Erinnerung, zugleich aber, weil ausgeleert, in derselben Zeit auch Unlust empfindet?

PROTARCHOS: Notwendig.

SOKRATES: Dann also wird der Mensch und die andern Tiere zu gleicher Zeit Unlust haben und Lust.

PROTARCHOS: So kommt es heraus.

SOKRATES: Wie nun aber, wenn der Ausgeleerte ohne alle Hoffnung ist, zur Anfüllung zu gelangen, wird nicht dann erst jener zweifache Zustand der Unlust eintreten, welchen du eben vorhin wahrnehmend in der Meinung standst, er finde schlechthin statt?

PROTARCHOS: Vollkommen richtig, o Sokrates.

SOKRATES: Diese Untersuchung also über diese Zustände wollen [C] wir hierzu anwenden.

PROTARCHOS: Wozu?

SOKRATES: Ob wir sagen wollen, diese Empfindungen der Lust und Unlust wären wahr oder falsch, oder einige wahr andere teils nicht.

PROTARCHOS: Wie aber, o Sokrates, könnte wohl Lust oder Unlust falsch sein?

SOKRATES: Wie aber, o Protarchos, wäre dann Furcht wahr oder falsch? Und Erwartungen wahr oder nicht? Und Vorstellungen wahr oder falsch?

PROTARCHOS: Vorstellungen möchte ich wohl zugeben, das andere aber nicht.

SOKRATES: Wie sagst du? Da werden wir wieder eine gar nicht kurze Überlegung anfangen müssen.

PROTARCHOS: Darin kannst du Recht haben.

SOKRATES: Aber ob sie [D] auch zu dem vorigen sich schickt, Freund, das müssen wir doch überlegen.

PROTARCHOS: Das wohl gewiss.

SOKRATES: Allen übrigen Weitläufigkeiten also wollen wir absagen, und allem und jedem über das gebührlische hinausgehenden in der Rede.

PROTARCHOS: Richtig.

SOKRATES: Sage mir also, denn ich wundere mich immerfort über diese Schwierigkeiten, die wir jetzt vorgelegt haben.

PROTARCHOS: Wie meinst du.

SOKRATES: Also Lüste, könnten nicht einige wahr sein und andere falsch?

PROTARCHOS: Wie ginge das wohl?

SOKRATES: Also weder wachend noch im Traum gibt es nach deiner Behauptung noch im Wahnsinn oder [E] sonst einem Zustand von Unvernunft irgend einen, der wohl einmal glaubt sich wohl zu befinden, befindet sich aber gar nicht wohl, noch auch wiederum glaubt Unlust zu haben, hat aber gar keine.

PROTARCHOS: Alle nehmen wir immer an, o Sokrates, dass sich dies alles so verhalte.

SOKRATES: Aber auch mit Recht? Oder müssen wir erst untersuchen, ob dies richtig so gesagt wird, oder nicht?

PROTARCHOS: Untersuchen muß man es wohl, würde ich wenigstens behaupten.

SOKRATES: Bestimmen [\[37 St.2 A\]](#) wir aber noch genauer das eben Gesagte von Lust und Vorstellung. Wir nennen doch etwas vorstellen?

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Und etwas Lust empfinden?

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Und das Vorgestellte ist doch auch etwas?

PROTARCHOS: Wie sollte es nicht!

SOKRATES: Und doch auch das, worüber das Lustempfindende Lust empfindet?

PROTARCHOS: Ei freilich.

SOKRATES: Und dem Vorstellenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig vorstellen, geht doch das niemals verloren, dass er in der Tat sich etwas vorstellt?

PROTARCHOS: Wie wäre das auch möglich!

SOKRATES: So auch dem Lustempfindenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig empfinden, [B] wird doch, dass er in der Tat Lust empfinde, niemals verloren gehen?

PROTARCHOS: Richtig, auch dies verhält sich so.

SOKRATES: Auf welche Weise nun soll uns wohl die Vorstellung zwar falsch werden, oder wahr, die Lust aber allein wahr, da doch das Vorstellen und Lust haben dem wirklich Meinen gleichermaßen zukommt?

PROTARCHOS: Das müssen wir bedenken.

SOKRATES: Etwa dass zur Vorstellung immer Wahrheit und Falschheit hinzukommt, und sie dadurch nicht nur Vorstellung, sondern auch jede eine von einer gewissen Beschaffenheit wird, meinst du, wir müssen dies bedenken?

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Nächst dem aber müssen wir auch, ob denn diese [C] von gewisser Beschaffenheit sind, dagegen Lust und Unlust nur was sie sind, nicht aber von einer gewissen Beschaffenheit, auch darüber uns einigen.

PROTARCHOS: Offenbar.

SOKRATES: Allein das ist ja gar nicht schwer zu sehen, dass auch sie von gewisser Beschaffenheit sind. Denn schon lange sagen wir ja, dass Lust und Unlust beide auch groß und klein und heftig und gelinde werden.

PROTARCHOS: Allerdings wohl.

SOKRATES: Wenn nun, o Protarchos, einer von ihnen Schlechtigkeit zukommt, so werden wir doch sagen, dass so die Vorstellung schlecht wird [D] und auch die Lust schlecht.

PROTARCHOS: Wie könnten wir wohl anders, o Sokrates.

SOKRATES: Wie nun, wenn Richtigkeit oder das Gegenteil der Richtigkeit einer von ihnen zukommt, werden wir etwa nicht die Vorstellung wenn sie Richtigkeit hat, eine richtige nennen, und die Lust ebenso?

PROTARCHOS: Notwendig.

SOKRATES: Wenn aber das Vorgestellte verfehlt ist, dann müssen wir doch die verfehlende Vorstellung nicht als richtig anerkennen, noch für richtig vorstellend?

PROTARCHOS: Wie könnten wir auch!

SOKRATES: Und wie, wenn wir ebenso eine Lust oder Unlust in Absicht auf das, woran Unlust empfunden wird oder das Gegenteil, fehlen sehen, [E] sollen wir sie dann richtig oder gut, oder mit sonst einem schönen Namen nennen?

PROTARCHOS: Das ist freilich nicht möglich, wenn nur die Lust wird fehlen können.

SOKRATES: Aber es ist doch klar, dass die Lust uns oft nicht mit einer richtigen, sondern mit einer falschen Vorstellung entsteht.

PROTARCHOS: Wie sollte sie nicht? Die Vorstellung, o Sokrates, [\[38 St.2 A\]](#) nennen wir ja in einem solchen Falle dann falsch, nur die Lust selbst wird doch wohl nie jemand als falsch beschreiben.

SOKRATES: Du verteidigst ja jetzt die Sache der Lust gar eifrig.

PROTARCHOS: Gar nicht, ich sage nur was ich gehört habe.

SOKRATES: Soll uns denn gar kein Unterschied sein, o Freund, zwischen der Lust, die mit richtiger Vorstellung und mit Erkenntnis, und der welche mit falscher und mit Unwissenheit oftmals jedem von uns vorkommt?

PROTARCHOS: Sie müssen ja wohl nicht wenig verschieden sein.

SOKRATES: So lasse uns denn zur Betrachtung ihrer Verschiedenheit [B] schreiten.

PROTARCHOS: Führe wie es dir gut dünkt.

SOKRATES: So will ich denn so führen.

PROTARCHOS: Wie?

SOKRATES: Vorstellung, sagen wir doch, gibt es falsche und gibt auch wahre.

PROTARCHOS: Die gibt es.

SOKRATES: Und diesen, wie wir auch eben sagten, folgen Lust und Unlust gar oftmals, der wahren Vorstellung meine ich und der falschen.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Und, nicht wahr, aus der Erinnerung und der Wahrnehmung entsteht uns jedesmal die Vorstellung und das Bestreben durch Vorstellung zu unterscheiden.

PROTARCHOS: Ganz gewiss.

SOKRATES: Dünkt es uns nun nicht notwendig, dass wir uns hierbei so verhalten?

PROTARCHOS: Wie?

SOKRATES: Manchmal, wenn einer etwas von weitem Erblicktes nicht recht genau sieht, kommt es doch so, sagst du das nicht auch, [C] dass er beurteilen will, was er sieht?

PROTARCHOS: Das sage ich auch.

SOKRATES: Und dann möchte wohl ein solcher sich selbst so anreden.

PROTARCHOS: Wie?

SOKRATES: Was ist doch wohl das, was mir da bei dem Felsen zu stehen scheint unter einem Baume. Meinst du nicht, dass einer so zu sich selbst redet, dem irgendeinmal dergleichen zu Gesicht kommt?

PROTARCHOS: Was sollte er nicht?

SOKRATES: Und demnächst könnte er wohl gleichsam sich selbst antwortend bei sich sagen, es ist ein Mensch, aber nur so auf's Geratewohl.

PROTARCHOS: Sehr leicht.

SOKRATES: Kommt er aber näher hinzu, dann möchte er vielleicht sagen, [D] was er gesehen, sei ein Schnitzwerk, das einige Hirten gemacht.

PROTARCHOS: Ganz wohl.

SOKRATES: Und wenn jemand mit ihm wäre, dann würde er das bei sich selbst Gesagte dem Anwesenden durch die Stimme darstellen, und so würde er wiederum ganz dasselbige wirklich aussprechen, und was wir vorher eine Meinung nannten, wäre dann eine Rede geworden.

PROTARCHOS: Wie könnte es anders sein?

SOKRATES: Ist er aber allein, und denkt dieses nur für sich selbst, so geht er vielleicht längere Zeit hin und behält [E] es bei sich.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Wie nun? Kommt dir dieses wohl ebenso vor wie mir?

PROTARCHOS: Wie doch?

SOKRATES: Unsere Seele scheint mir dann einem Buche zu gleichen.

PROTARCHOS: Wie das?

SOKRATES: Das mit den Wahrnehmungen zusammentreffende [\[39 St.2 A\]](#) Erinnerung, und was sonst zu diesen Vorgängen gehört, scheinen mir dann in unsere Seelen gleichsam Reden einzuschreiben, und wenn sie richtig geschrieben haben, dann ist dieses Ereignis eine richtige Vorstellung, und es gehen daraus richtige Reden in uns hervor, wenn aber dieser Schreiber bei uns falsches schreibt, so entsteht das Gegenteil von dem richtigen.

PROTARCHOS: Allerdings scheint mir das auch, und ich nehme das so Gesagte an.

SOKRATES: So [\[B\]](#) nimm dann auch an, dass noch ein anderer Meister sich zu derselben Zeit in unsern Seelen befindet.

PROTARCHOS: Was für einer?

SOKRATES: Ein Maler, der nächst dem Schreiber des Gesprochenen, die Bilder davon in der Seele zeichnet.

PROTARCHOS: Wie tut das der nun wieder und wann?

SOKRATES: Wenn einer von dem Gesicht, oder welcher Sinn es sonst sei, das damals Vorgestellte und Ausgesprochene losmachend die Bilder des Vorgestellten und Gesprochenen irgendwie in sich selbst sieht. Oder geschieht das etwa nicht bei uns?

PROTARCHOS: Gar sehr, freilich.

SOKRATES: Sind nun nicht [\[C\]](#) der richtigen Vorstellungen und Reden Bilder auch richtige, die der falschen aber falsche?

PROTARCHOS: Auf alle Weise.

SOKRATES: Wenn wir nun dies richtig bestimmt haben, so lasse uns auch noch dieses dazu untersuchen.

PROTARCHOS: Welches doch?

SOKRATES: Ob uns mit dem Gegenwärtigen und Vergangenen dieses zwar notwendig so begegnet, mit dem Künftigen aber nicht.

PROTARCHOS: Mit allem aus allen Zeiten gewiss auf gleiche Weise.

SOKRATES: Nun ist doch von der Lust und Unlust der Seele in dem vorigen gesagt worden, dass sie wohl vor der Lust und Unlust des Körpers vorher entstehen könnte, [\[D\]](#) so dass uns also eine Vorlust und eine Vorunlust in Bezug auf die künftige Zeit entsteht.

PROTARCHOS: Sehr wahr.

SOKRATES: Gibt es nun solche Schriften und Bilder, wie wir kurz zuvor in uns entstehen ließen, zwar von der vergangenen und gegenwärtigen Zeit, von der künftigen aber nicht?

PROTARCHOS: Ganz gewiss doch.

SOKRATES: Sagst du etwa ganz gewiss, weil sie ja alle auf die künftige Zeit bezogen Hoffnungen sind, und wir unser ganzes Leben hindurch immer voll sind von Hoffnungen?

PROTARCHOS: Auf alle Weise freilich.

SOKRATES: [\[E\]](#) Wohlan denn, zu dem jetzt Erklärten beantworte mir auch noch dieses.

PROTARCHOS: Was doch?

SOKRATES: Ein gerechter und frommer und durchaus guter Mann, ist der nicht gottgeliebt?

PROTARCHOS: Wie sollte er nicht!

SOKRATES: Und der ungerechte und ganz und gar schlechte, ist der nicht ganz das Gegenteil [\[40 St.2 A\]](#) von jenem?

PROTARCHOS: Wie sollte er nicht!

SOKRATES: Und vieler Hoffnungen, wie wir eben sagten, ist jeder Mensch voll?

PROTARCHOS: Wie könnte einer anders!

SOKRATES: In jedem von uns also sind solche Meinungen, welche wir Hoffnungen nannten.

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Und doch auch die vorgestellten Bilder. Und so kann einem oftmals abgebildet erscheinen, dass er ungeheuer viel Gold haben wird, und dabei große Lust, und auch sich selbst kann er in sich abgebildet sehen als gar höchlich erfreut.

PROTARCHOS: Gar leicht.

SOKRATES: Sollen wir nun hiervon sagen, [B] dass was die guten Menschen so eingeschrieben in sich tragen größtenteils wahr ist, weil sie gottgeliebt sind, was aber die schlechten, ganz im Gegenteil. Oder wollen wir das nicht sagen?

PROTARCHOS: Gar sehr wollen wir es sagen.

SOKRATES: Und auch die Schlechten haben ebenso gut Lust bei sich eingebildet, nur ist es falsche.

PROTARCHOS: Freilich wohl.

SOKRATES: An falscher Lust also ergötzen sich meistens die Schlechten, die guten unter den Menschen aber an wahrer.

PROTARCHOS: Ganz notwendig ist es so wie du sagst.

SOKRATES: Es gibt also nach dieser unserer jetzigen Überlegung [C] allerdings in den Seelen der Menschen falsche Lust, welche der wahren nur ins lächerliche sich nachbildet, und ebenso auch Unlust.

PROTARCHOS: Es gibt.

SOKRATES: Wird nun nicht, wer vorstellt, zwar immer in der Tat vorstellen, aber doch bisweilen auch was nicht ist, noch war, noch auch sein wird?

PROTARCHOS: Freilich.

SOKRATES: Und dies war es eben, glaube ich, woraus uns denn die unrichtige Vorstellung und das unrichtige Vorstellen entstand, nicht wahr?

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Und wie? Müssen wir nicht der Lust und Unlust eine jenen ganz ähnliche Beschaffenheit unter denselben Umständen beilegen?

[D] PROTARCHOS: Wie das?

SOKRATES: Dass allerdings derjenige der, sei es auch noch so eitler weise, Lust hat, in der Tat jedesmal wirklich Lust hat, bisweilen jedoch an dem, was nicht ist, und nicht gewesen ist, und oft ja vielleicht an dem, was auch niemals sein wird.

PROTARCHOS: Auch das, o Sokrates, verhält sich notwendig so.

SOKRATES: Und dasselbe würde wohl auch gelten von Furcht und Ereiferung und allem ähnlichen, [E] dass alles dergleichen auch bisweilen falsch ist.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Und wie können wir wohl anders Vorstellungen schlecht und gut nennen, als weil sie wahr sind oder falsch?

PROTARCHOS: Nicht anders.

SOKRATES: Und auch von Lust, meine ich, können wir nicht sagen, dass sie auf andere Weise schlecht ist, [\[41 St.2 A\]](#) als dadurch dass sie falsch ist.

PROTARCHOS: Wohl ganz das Gegenteil von dem, was du sagst, Sokrates. Denn des Falschen wegen würde jemand Lust und Unlust wohl nicht für schlecht halten, wohl aber, wenn sie mit vieler anderen großen Schlechtigkeit verbunden ist.

SOKRATES: Von der schlechten Lust also, welche durch Schlechtigkeit eine solche ist, wollen wir hernach reden, wenn es uns noch so gedünkt, wie aber die falschen Lüste auch noch auf andere Weise viel und oft uns entstehen und in uns zu finden sind, muß erwähnt werden, denn dies werden wir [B] vielleicht brauchen zu unserer Beurteilung.

PROTARCHOS: Warum nicht? Wenn es nur welche gibt!

SOKRATES: Aber Protarchos, es gibt deren wohl nach meiner Meinung, und so lange diese Annahme uns vorliegt kann sie unmöglich ununtersucht bleiben.

PROTARCHOS: Schön.

SOKRATES: So lasse uns denn wie Ringer auch in dieser Untersuchung uns wieder stellen.

PROTARCHOS: Auf denn.

SOKRATES: Wir haben doch in dem Vorigen, wenn wir uns dessen erinnern, gesagt, dass wenn, was wir Begierden nennen, [C] in uns sind, der Körper getrennt und abgesondert von der Seele ist.

PROTARCHOS: Dessen erinnere ich mich, und es ist vorher gesagt worden.

SOKRATES: Und nicht wahr, das was begehrt, nämlich das den Beschaffenheiten des Leibes Entgegengesetzte, war die Seele, das aber, was den Schmerz oder irgendeine aus einer Erregung hervorgehende Lust veranlasst, war der Körper.

PROTARCHOS: So war es freilich.

SOKRATES: So füge denn zusammen was hierin liegt.

PROTARCHOS: Sprich.

SOKRATES: Es liegt darin, dass wenn sich dies so verhält, alsdann Lust und [D] Unlust zugleich in uns sind, und die Wahrnehmung beider, die doch entgegengesetzt sind, uns nebeneinander entsteht, was sich uns auch nur eben gezeigt hat.

PROTARCHOS: Das scheint freilich wohl.

SOKRATES: War nun nicht auch dieses gesagt worden und steht uns fest als vorher eingestanden?

PROTARCHOS: Welches doch?

SOKRATES: Dass Lust und Unlust, beide das 'mehr und minder' aufnehmen und zum Unbegrenzten gehören.

PROTARCHOS: Das ist gesagt. Warum?

SOKRATES: Was ist nun wohl zu raten um dieses richtig zu beurteilen?

PROTARCHOS: Was nur und wie?

SOKRATES: Wenn doch unsere Absicht dieses zu beurteilen in dergleichen [E] jedesmal dahin geht zu unterscheiden, welche von ihnen wohl mit den andern verglichen größer ist und kleiner, und welche es in höherem Grade ist und stärker, sowohl Unlust mit Lust verglichen als auch Unlust mit Unlust und Lust mit Lust.

PROTARCHOS: So ist es allerdings, und dies ist die Absicht der Beurteilung.

SOKRATES: Wie also? Beim Sehen leidet die Wahrheit, [\[42 St.2 A\]](#) wenn man Größen von nahe und von fern sieht, und dies bewirkt falsche Vorstellungen, und bei Lust und Unlust sollte nicht dasselbe eintreten?

PROTARCHOS: Noch weit mehr, wohl, o Sokrates.

SOKRATES: Ganz entgegengesetzt kommt aber das jetzige heraus dem kurz vorherigen.

PROTARCHOS: Welches meinst du?

SOKRATES: Damals nämlich waren es die Vorstellungen, welche je nachdem sie wahr oder falsch ausfielen, auch die Lust und Unlust mit dem, was ihnen selbst begegnet war, ausfüllten.

PROTARCHOS: Vollkommen wahr.

SOKRATES: Jetzt aber ist es die Lust selbst, welche, weil sie abwechselnd bald von weitem bald von nahem gesehen [B] und zugleich eine neben die andere gestellt wird, und zwar die Lust neben das Unangenehme gestellt, größer und stärker erscheint, die Unlust aber neben das Angenehme gestellt, im Gegenteil.

PROTARCHOS: Dergleichen erfolgt wohl notwendig aus dieser Ursache.

SOKRATES: Wenn du also das, um wieviel jede von ihnen größer oder kleiner erscheint als sie wirklich ist, dieses Erscheinende aber nicht Seiende, von beiden abschneidest, so wirst du weder von ihm sagen können dass es richtig erscheine, noch auch wirst du dich jemals, was von Lust und Unlust auf diesen Teil fällt, getrauen richtig und wahr zu nennen.

PROTARCHOS: Freilich nicht.

SOKRATES: Gleich [C] nach diesem lasse uns nun sehen, ob wir nicht darauf treffen, dass noch ärgere falsche Lust und Unlust als diese in den lebendigen Wesen erscheint und ist.

PROTARCHOS: Wie doch und was für welche meinst du?

SOKRATES: Es ist doch schon oft gesagt worden, dass wenn die Natur eines jeden Wesens leidet durch Ansammlungen und Ausscheidungen, durch Anfüllungen und Ausleerungen oder gewisse Vermehrungen und Abnahmen, alsdann Unlust, Beschwerde, Schmerz und alles was dergleichen Namen führt, zu entstehen pflege.

PROTARCHOS: Ja das ist oft schon gesagt.

SOKRATES: Wann es aber wieder zu seiner eigenen Natur [D] zurückkehrt, diese Rückkehr setzten wir bei uns fest, sei Lust.

PROTARCHOS: Richtig.

SOKRATES: Wie nun aber, wenn an unserem Körper keines von beiden wirklich vorgeht?

PROTARCHOS: Wann könnte das aber wohl sein, o Sokrates?

SOKRATES: Die Frage tut gar nichts zur Sache, die du jetzt vorbringst.

PROTARCHOS: Wieso nicht?

SOKRATES: Weil sie mich doch nicht hindert meine Frage dir noch einmal aufzuwerfen.

PROTARCHOS: Welche?

SOKRATES: Wenn nun dergleichen jemals gar nicht stattfände, werde ich immer sagen, was würde uns daraus notwendig folgen?

PROTARCHOS: Du meinst, wenn der Körper [E] auf keines von beiden hin bewegt würde?

SOKRATES: Eben das.

PROTARCHOS: Offenbar doch wohl dieses, o Sokrates, dass in einem solchen dann weder Lust wäre, noch auch irgend eine Unlust.

[\[43 St.2 A\]](#) SOKRATES: Sehr richtig gesagt. Nur meinst du, glaube ich, es müsse dergleichen immer etwas in uns sein, weil, wie die Weisen sagen, immer alles auf und ab fließt.

PROTARCHOS: Das sagen sie freilich, und es dünkt mich gar nicht schlecht.

SOKRATES: Wie sollte es auch, da sie selbst nicht schlecht sind! Aber ich möchte dieser Behauptung gern ausweichen, die mir da entgegen kommt. Hierher denke ich deshalb zu fliehen, und fliehe du nur mit.

PROTARCHOS: Sage nur wie.

SOKRATES: Das soll freilich so sein, wollen wir zu ihnen sprechen. Du aber beantworte mir nur dieses, ob denn immer alles, was nur einem beseelten Wesen begegnet, auch von [B] dem wahrgenommen wird, dem es begegnet, und wir auch nicht einmal wachsen ohne es zu merken

und gar vielerlei ebenso mit uns vorgeht? Oder ganz das Gegenteil? Denn fast alles dieser Art entgeht uns gänzlich.

PROTARCHOS: Ganz im Gegenteil freilich.

SOKRATES: Also war uns das eben Gesagte nicht ganz richtig gesagt, dass die auf und ab fließenden Veränderungen und Lust und Unlust bewirken.

PROTARCHOS: Wie so nicht?

SOKRATES: Besser und untadelhafter wäre es so ausgedrückt.

PROTARCHOS: Wie doch?

SOKRATES: Die großen Veränderungen verursachen uns Lust und Unlust, die mittelmäßigen und kleinen aber ganz und gar [C] keines von beiden.

PROTARCHOS: Richtiger als jenes ist dieses allerdings, o Sokrates.

SOKRATES: Und ist nun dieses so, so kommt ja der eben angeführte Lebenszustand schon wieder.

PROTARCHOS: Welcher doch?

SOKRATES: Von dem wir sagten, er sei schmerzlos und auch ohne Vergnügungen.

PROTARCHOS: Du hast ganz recht.

SOKRATES: Wollen wir uns nun hieraus dreierlei Lebensweisen bilden, die eine unangenehm, die andere angenehm, die dritte keines von beiden? Oder wie wolltest du es anders sagen?

PROTARCHOS: Gar nicht anders, sondern so dass es diese dreierlei gibt.

SOKRATES: Und nicht Unlust haben ist doch niemals dasselbe wie Lust haben?

PROTARCHOS: Wie sollte es auch?

SOKRATES: Wenn [D] du also hörst, es sei das Angenehmste schmerzlos sein ganzes Leben hinzubringen, was denkst du dir wohl, dass ein solcher dann sagt?

PROTARCHOS: Mir wenigstens scheint ein solcher das nicht Unlust haben für das Angenehme auszugeben.

SOKRATES: Von drei verschiedenen also, welche du willst setze mir, damit wir nur schönere Namen dafür haben, das eine als Gold das andere als Silber das dritte als keines von beiden.

PROTARCHOS: Das steht nun fest.

SOKRATES: Jenes keines von beiden nun, kann das wohl eines von den beiden andern sein, Gold oder Silber?

PROTARCHOS: Wie wäre [E] es möglich!

SOKRATES: Also der mittlere Zustand kann niemals mit Recht angenehm oder schmerzlich vorgestellt werden, wenn ihn sich einer vorstellen will, noch genannt werden, wenn ihn einer so nennen wollte, nach richtiger Weise wenigstens nicht.

PROTARCHOS: Wie ginge das auch.

SOKRATES: Aber doch, o Freund, sehen wir welche, die dieses sagen und sich [\[44 St.2 A\]](#) so vorstellen.

PROTARCHOS: Gar sehr.

SOKRATES: Glauben sie also, dann Lust zu haben, wenn sie ohne Unlust sind?

PROTARCHOS: Sie sagen es wenigstens.

SOKRATES: Also glauben sie doch dann Lust zu haben. Denn sie würden es ja sonst nicht sagen.

PROTARCHOS: Das scheint wohl.

SOKRATES: Und falsches denken sie also von der Lust, wenn doch nicht Unlust haben und Lust haben jedes etwas Besonderes für sich ist.

PROTARCHOS: Etwas Besonderes sind ja beide ganz gewiss.

SOKRATES: Wollen wir nun bei uns festsetzen, wie eben, dass diese dreierlei sind, oder soll nur zweierlei, die Unlust das Übel für die Menschen, und die [B] Befreiung von der Unlust, weil eben dieses das Gute ist, das Angenehme genannt werden.

PROTARCHOS: Wie denn, o Sokrates, werden wir dies nun von uns selbst gefragt? Denn ich verstehe nicht.

SOKRATES: Du verstehst eben in der Tat die rechten Feinde unseres Philebos nicht, o Protarchos.

PROTARCHOS: Welche, meinst du denn, sind es?

SOKRATES: Gar gewaltige Leute in Sachen der Natur, welche behaupten es gebe ganz und gar keine Lust.

PROTARCHOS: Wie so doch?

SOKRATES: Dies insgesamt wären nur Abwesenheiten der Unlust, was Philebos und die Seinigen jetzt Lust nennen.

PROTARCHOS: Rätst du nun, dass wir diesen folgen, o Sokrates, oder wie?

SOKRATES: Gar nicht. [C] Aber wir wollen sie gebrauchen wie Wahrsager, die nicht aus Kunst sondern aus einer gewissen verdrießlichen Strenge ihrer nicht unedlen Natur wahrsagen, gewaltig erbittert gegen die Kraft der Lust und sie für nichts gesundes haltend, so dass auch eben dieser ihr Reiz ein Zaubermittel sei, nicht Lust. Dies kannst du hierzu gut brauchen, wenn du erst auch ihre andern verdrießlichen Reden noch erwogen hast. Nachher aber sollst du, was ich für wahrhafte Lust halte, erfahren, [D] damit wir so nach Maßgabe beider Ansichten die Kraft der Lust in Betrachtung und zur Entscheidung ziehen.

PROTARCHOS: Richtig gesprochen.

SOKRATES: Lass uns also diesen als Bundesgenossen auf den Spuren ihrer Verdrießlichkeit nachgehen. Ich denke mir nämlich, dass sie irgendwoher prinzipiell anfangend ungefähr so sagen: Wenn wir nun die Natur von irgendetwas untersuchen wollten, wie zum Beispiel die des Harten, würden wir, wenn wir auf die härtesten Dinge sähen, sie so am besten auffassen, oder aber auf die sähen, welche nur ein kleinstes Teilchen Härte haben? [E] Du musst aber, o Protarchos, wie vorher mir, so auch nun diesen Gestrengen antworten.

PROTARCHOS: Allerdings, und ich sage ihnen also, auf das größte in seiner Art.

SOKRATES: Also auch, wenn wir nun den Begriff der Lust, was für eine Natur sie wohl hat, betrachten wollten, müssten wir nicht auf die kleinsten Lüste [\[45 St.2 A\]](#) sehen, sondern auf die welche für die schärfsten und stärksten gelten.

PROTARCHOS: Das würde dir jetzt wohl jeder zugeben.

SOKRATES: Sind nun nicht, die wir gleich bei der Hand haben, welche auch die größten Lüste sind, wie wir oft sagen, diese die den Körper angehen?

PROTARCHOS: Wie sollten sie nicht!

SOKRATES: Sind nun diese, und werden größer, bei den Kranken oder bei den Gesunden? Wir wollen uns aber in acht nehmen, dass wir nicht voreilig antwortend feiltreten.

PROTARCHOS: Wie so?

SOKRATES: Wir könnten leicht sagen, bei den Gesunden.

PROTARCHOS: [B] Wahrscheinlich wohl.

SOKRATES: Wie? Ragen nicht diejenigen hervor unter den Lüsten, denen auch die größten Begierden voran gehen?

PROTARCHOS: Das ist wohl wahr.

SOKRATES: Aber haben nicht die Fieberkranken und mit ähnlichen Übeln behafteten, mehr Durst und Frost, und was sie sonst am Leibe zu leiden pflegen, und beständig mehr Bedürfnisse, und deshalb auch wenn diese befriedigt werden, größere Lust? Oder wollen wir nicht sagen, dass das wahr sei?

PROTARCHOS: Allerdings, leuchtet das jetzt sehr ein.

SOKRATES: Wie also? Scheinen wir nun wohl richtig zu sagen, dass wenn jemand die größte Lust [C] sehen will, er nicht zur Gesundheit sondern zur Krankheit gehen muß, um sie da zu betrachten? Sieh aber zu, dass du nicht etwa glaubst, ich meinte mit meiner Frage, dass die Kranken mehr Vergnügen hätten als die Gesunden, sondern denke, ich suche nur die Größe der Lust, und das Heftige derselben, wo sich das wohl jedesmal findet. Denn wir müssen einsehen, welche Natur sie hat, und was doch die von ihr meinen, welche behaupten, es gebe sie ganz und gar nicht.

PROTARCHOS: Ich folge nun wohl deiner Rede.

SOKRATES: Bald, [D] o Protarchos, wirst du wohl ebenso gut selbst zeigen, denn du wirst antworten. Antworte nur. Siehst du größere Lust, ich sage nicht mehrere, aber an Heftigkeit und Stärke hervorragend, im Übermut oder in dem besonnenen Leben? Nimm dich aber gut zusammen bei der Antwort.

PROTARCHOS: Ich verstehe schon, was du meinst, und sehe einen großen Unterschied. Denn die Besonnenen hält schon das Sprichwort zurück, welches ihnen jedesmal das 'Nichts zuviel' einschärft, und dem sie gehorchen. Die Unsinnigen [E] aber und Übermütigen nimmt die heftige Lust bis zum Wahnsinn ein, und macht sie ganz verrufen.

SOKRATES: Schön! Und wenn sich dies so verhält, ist doch offenbar, dass in einer gewissen Verderbtheit des Leibes und der Seele, und nicht in ihrer rechten Tüchtigkeit, die größte Lust und Unlust entsteht.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Von diesen also müssen wir uns einige vornehmen und betrachten, wie sie sich doch verhalten, dass wir sagen, sie seien die größten.

PROTARCHOS: Notwendig.

SOKRATES: So betrachte denn [\[46 St.2 A\]](#) die Lüste in solchem krankhaften Zustande, auf welche Weise sie sich verhalten.

PROTARCHOS: In was für welchem?

SOKRATES: Die Lust der Schamlosen, die eben von unseren vorigen Verdrießlichen so ausnehmend gehasst wird.

PROTARCHOS: Was für welche?

SOKRATES: Nun, wie sie sich zum Beispiel die Krätze heilen durch Reiben und mehreres dergleichen, was keines anderen Mittels bedarf, denn eben dieses Gefühl, bei den Göttern, was sollen wir denn sagen, dass es in uns ist? [B] Lust oder Unlust?

PROTARCHOS: Ein gemischtes Übel, o Sokrates, scheint dies zu sein.

SOKRATES: Gar nicht des Philebos wegen habe ich diese Rede vorgebracht, o Protarchos, allein ohne diese Lust und die damit zusammenhängenden, wenn man sie nicht beachtet, würden wir fast nicht im Stande sein, das zu entscheiden, wonach jetzt gefragt wird.

PROTARCHOS: So lasse uns denn weiter gehen zu den mit diesen verwandten.

SOKRATES: Welche an der Mischung Teil haben, meinst du.

PROTARCHOS: Eben die.

SOKRATES: Es gibt also einige Mischungen, die nur den Leib betreffen, in den Leibern selbst, andere der Seele allein, in der [C] Seele, die aber, worin des Leibes und der Seele Lust und Unlust untereinander gemischt vorkommen, werden wir finden, dass sie zusammengenommen bald Lust bald Unlust genannt werden.

PROTARCHOS: Wie so?

SOKRATES: Wenn einer in der Wiederherstellung oder in der Störung Entgegengesetztes zugleich erleidet, als ein Frierender sich wärmt, oder als ein Erhitzter sich abkühlt, nach dem er eigentlich sucht, so denke ich, das eine zu haben und das andere los zu werden, so verursacht dieses gemischte eine sogenannte Bittersüße, und wenn es anhält, weil das eine nicht verschwinden will, [D] Unbehaglichkeit und hernach eine heftige Aufregung.

PROTARCHOS: Sehr richtig trifft das eben erklärte.

SOKRATES: Sind nun nicht dies Mischungen teils aus gleicher Lust und Unlust, teils aus einer von beiden überwiegend?

PROTARCHOS: Wie sollten sie nicht.

SOKRATES: Unter den Mischungen, in welchen mehr Unlust als Lust sich findet, sind eben diese wie die jetzt angeführten von der Krätze und dem Jucken, wobei das Brennende und Entzündete inwendig ist und einer mit Reiben und Kratzen nicht dorthin kommt und [E] nur die äußere Oberfläche reizt, dabei in seiner Not die Entzündung zum Ausbruch bringt und in das Gegenteil des verzweifelten Missbehagens umwandelt, und je nach dem, was überwiegt, überschwängliche Lust oder aber das Gegenteil herbeiführt, denn man wird den Lustgefühlen der inneren Teile die Unlust in den äußeren vermischen, indem man Verbundenes mit Gewalt trennt, [\[47 St.2 A\]](#) oder aber Gesondertes mischt, und somit der Unlust Lust beigesellt.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Und nicht wahr, wenn in allem diesem ein größerer Anteil Lust gemischt ist, so verursacht die beigemischte Unlust nur gelindes Unbehagen, die weit reichlicher eingedrungene Lust aber erhöht die Spannkraft und macht bisweilen springen, und indem sie allerlei vielfach wechselnde Farben und Gebärden und Atemzüge herausbringt, bringt sie unsinniges Entzücken und Geschrei hervor?

PROTARCHOS: So ist es freilich.

SOKRATES: Und macht, dass einer von sich [B] selbst sagt und auch von anderen, es sei fast zum Sterben wie diese Lüste ergötzen. Und diesen geht nun jeder umso mehr nach, je unbändiger und unvernünftiger er ist, und nennt diese die größten, und wer in diesen am meisten lebt, den schätzt er für den glücklichsten.

PROTARCHOS: Alles, o Sokrates, wie sich bei den Menschen aus der Menge die Meinung ergibt, hast du ausgeführt.

SOKRATES: Von denjenigen Lüsten nun, o Protarchos, denen zu einem zusammengesetzten Zustande des Leibes allein, [C] inneres und äußeres gemischt ist, und von denen, wobei die Seele dem Leibe entgegengesetztes beiträgt, Unlust sowohl zur Lust, als Lust zur Unlust, so dass beides in eine Mischung eingeht, haben wir dieses zwar vorher schon ausgeführt, dass wenn einer ausgeleert ist, er nach Anfüllung strebt, und sofern er hofft, sich zwar freut, sofern er aber ausgeleert ist, Schmerz hat, dieses aber haben wir damals nicht erklärt, sagen es aber jetzt, [D] dass wo die Seele von dem Leibe abweicht, in allen diesen unzähligen Fällen, alles als eine Mischung von Lust und Unlust zusammenzufassen ist.

PROTARCHOS: Du scheinst vollkommen richtig zu reden.

SOKRATES: Von allen Mischungen der Lust und Unlust ist uns also nur noch eine übrig.

PROTARCHOS: Welche meinst du?

SOKRATES: Welche wir sagten dass die Seele selbst für sich oftmals annimmt.

PROTARCHOS: Wie aber meinen wir dies eigentlich?

SOKRATES: Zorn und Furcht, und Verlangen, und Wehmut, und Liebespein, und Eifersucht, und Neid und was [E] dergleichen ist, setzest du das nicht als Unlust der Seele selbst?

PROTARCHOS: Ich allerdings.

SOKRATES: Und werden wir dies alles nicht unsäglicher Lust voll finden? Oder ist es nötig uns zu erinnern an Homer, der sagt,

*der selbst, zu Zorn nämlich und Eifer auch den Weiseren pflegt zu erbittern,
der weit süßer zuerst, denn sanft eingleitender Honig,*

[\[48 St.2 A\]](#) und an die Lust welche bei Wehmut und Sehnsucht mit der Unlust gemischt ist?

PROTARCHOS: Nein, sondern nur so und anders nicht kann dieses sich verhalten.

SOKRATES: Und wenn sie die Tragödien sehen, Erinnerst du dich doch wohl, wie sie zugleich sich ergötzend doch weinen?

PROTARCHOS: Wie sollte ich nicht!

SOKRATES: Wie aber unsere Seele bei den Komödien bewegt ist, weißt du wohl, dass auch darin eine Mischung von Lust und Unlust liegt?

PROTARCHOS: Das verstehe ich nicht recht.

SOKRATES: Ganz gewiss ist es auch gar nicht leicht, o Protarchos, hierin den jedesmaligen Zustand dieser Art zu erkennen.

PROTARCHOS: Freilich nicht, wie mir wenigstens [B] scheint.

SOKRATES: Nehmen wir indes dies umso lieber vor, je dunkler es ist, damit einer auch in andern Fällen desto leichter eine Mischung von Lust und Unlust erkennen könne.

PROTARCHOS: So erkläre es denn.

SOKRATES: Was wir eben vorher auch nannten, Neid, verstehst du unter diesem Worte eine Unlust der Seele? Oder wie?

PROTARCHOS: So.

SOKRATES: Wer aber neidet, der wird sich wohl immer über die Übel des Mitmenschen erfreut zeigen.

PROTARCHOS: Gar sehr allerdings.

SOKRATES: Und ein Übel ist doch Unwissenheit, und was wir sonst Unfähigkeit nennen?

PROTARCHOS: Wie sollte sie nicht!

SOKRATES: [C] Hieraus nun sieh, welches eigentlich die Natur des Lächerlichen ist.

PROTARCHOS: Sprich nur.

SOKRATES: Es ist also eine Schlechtigkeit, die ihren Namen von einer gewissen Geistesverfassung hat, und zwar von der gesamten Schlechtigkeit der Teil, welcher den entgegengesetzten Zustand enthält des von dem delphischen Spruch ausgedrückten.

PROTARCHOS: Meinst du das 'Kenne dich selbst', o Sokrates?

SOKRATES: Allerdings. Und offenbar ist doch sich selbst nie zu erkennen das Gegenteil von jenem in dem Spruch ausgedrückten.

PROTARCHOS: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: O Protarchos, versuche also eben dieses dreifach zu teilen.

[D] PROTARCHOS: Auf welche Weise meinst du? Ich werde es wohl nicht können.

SOKRATES: Du meinst also wohl, für diesmal soll ich es nur abteilen?

PROTARCHOS: Und bitte dich darum, außer dem, dass ich es meine.

SOKRATES: Muß nun nicht denen, welche sich selbst verkennen, dies in Hinsicht auf drei Dinge begegnen?

PROTARCHOS: Wie so?

SOKRATES: Zuerst hinsichtlich Geld und Gut, dass sich einer für reicher hält als sein Vermögen beträgt.

PROTARCHOS: Sehr Vielen begegnet dieses.

SOKRATES: Und noch mehreren wohl, dass sie sich für größer und schöner [E] und was sonst den Körper betrifft für ausgezeichneter halten, als ihnen der Wahrheit nach zukommt.

PROTARCHOS: Freilich.

SOKRATES: Bei weitem die meisten aber, glaube ich, verfehlen es in Absicht des dritten, nämlich dessen was in der Seele ist, indem sie sich selbst für besser halten in der Tugend, ohne es zu sein.

PROTARCHOS: Bei weitem allerdings.

SOKRATES: Und unter allen [\[49 St.2 A\]](#) Tugenden ist es besonders auf die Weisheit, auf die die Menge auf alle Weise Anspruch macht, und deshalb voll Streites ist und falscher Dünkelweisheit.

PROTARCHOS: Wie könnte es anders sein.

SOKRATES: Und wer nun jeden solchen Zustand ein Übel nennte, würde ihn wohl ganz recht benennen.

PROTARCHOS: Gar sehr gewiss.

SOKRATES: Dieser nun muß noch in Zwei geteilt werden, o Protarchos, wenn wir den scherzhaften Neid sehen und darin eine wunderliche Mischung von Lust und Unlust erkennen sollen.

PROTARCHOS: Wie sollen wir ihn nun teilen? Sage es nur.

SOKRATES: So: alle welche diese falsche [B] Meinung von sich selbst unsinnigerweise hegen, von denen muß doch, wie von allen andern Menschen so auch ganz notwendigerweise von ihnen, einigen Stärke und Macht zukommen und andern, denke ich, das Gegenteil.

PROTARCHOS: Notwendig.

SOKRATES: Hiernach also teile, und so viele von ihnen aus Schwachheit solche sind, und unvermögend, wenn sie ausgelacht werden, sich zu rächen. Wenn du von diesen sagst, dass sie lächerlich sind, wirst du wohl ganz richtig reden, die sich aber rächen können, wenn du die als furchtbar und schändlich und feindselig bezeichnest, wirst du dir selbst die richtigste Erklärung über sie geben. [C] Denn die Unwissenheit der Mächtigen ist feindselig und schändlich, denn sie ist auch den Nahestehenden verderblich, sie selbst und ihre Abbilder, die schwache aber fällt uns in die Natur und das Gebiet des Lächerlichen.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig. Allein die Mischung der Lust und Unlust darin ist mir noch nicht deutlich.

SOKRATES: Nimm also zuerst das Wesen des Neides vor.

PROTARCHOS: Erkläre es nur.

SOKRATES: Er ist doch eine ungerechte Unlust und Lust?

PROTARCHOS: Das wohl notwendig.

SOKRATES: Nun ist doch, [D] über der Feinde Übel, weder ungerecht noch neidisch sich zu freuen?

PROTARCHOS: Wie sollte es!

SOKRATES: Wenn man aber Übel der Freunde sieht, dann bisweilen sich nicht zu betrüben, sondern zu freuen ist das nicht ungerecht?

PROTARCHOS: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: Und die Unwissenheit sagen wir doch, ist ein Übel für Alle?

PROTARCHOS: Richtig.

SOKRATES: Wie nun? Der Freunde Dünkelweisheit und Dünkelschönheit, und was wir eben anführten als unter drei Arten verteilt, ist doch lächerlich so viel davon [E] schwach ist, verhasst aber so viel davon stark ist? Oder wollen wir nicht mehr zugeben, was ich vorhin sagte, dass diese Beschaffenheit, wenn einer der Freunde sie auf eine für andere unschädliche Art an sich hat, lächerlich ist?

PROTARCHOS: Allerdings wollen wir.

SOKRATES: Und erkennen wir sie nicht als ein Übel an, da sie doch Unwissenheit ist?

PROTARCHOS: Gar sehr.

SOKRATES: Freuen wir uns nun oder sind wir betrübt, wenn wir über sie lachen?

[\[50 St.2 A\]](#) PROTARCHOS: Offenbar freuen wir uns.

SOKRATES: Und Lust an der Freunde Übel, sagten wir nicht, dass der Neid es sei, der diese bewirke?

PROTARCHOS: Notwendig.

SOKRATES: Wenn wir also über unserer Freunde Lächerlichkeiten lachen, sagt die Überlegung, dass wir Lust dem Neide beimischend die Lust der Unlust beimischen, denn der Neid sei uns schon lange bestimmt als eine Unlust der Seele, das Lachen aber als Lust, und beides sei hierbei zu gleicher Zeit vorhanden.

PROTARCHOS: Richtig.

SOKRATES: Und so deutet uns das Gesagte an, dass auch in [B] Klaggedichten und Trauerspielen, nicht denen auf der Bühne nur, sondern auch in dem gesamten Trauerspiel und Lustspiel des Lebens, Unlust mit Lust zugleich gemischt sei und so in tausend anderen Dingen.

PROTARCHOS: Es ist unmöglich dies nicht einzugestehen, o Sokrates, wenn einer auch ganz hartnäckig auf dem Gegenteil bestehen wollte.

SOKRATES: Und Zorn und Sehnsucht, und Wehmut, und Furcht, und Liebe, und Eifersucht und Neid hatten wir uns doch vorgehalten, dass darin, wie wir behaupteten, [C] das nun schon so oft genannte sich müsste vermischte finden. Nicht wahr?

PROTARCHOS: Ja.

SOKRATES: Und wir sehen doch ein, dass von Wehmut und Neid und Zorn das jetzt durchgeführte alles wirklich handelt.

PROTARCHOS: Wie sollten wir das nicht einsehen?

SOKRATES: Viel anderes aber ist doch noch übrig?

PROTARCHOS: Gar sehr.

SOKRATES: Weshalb nun denkst du wohl, dass ich dir vorzüglich die Mischung in der Komödie gezeigt habe? Nicht ihret wegen, da in Furcht und Liebe und dem übrigen, es noch leichter ist die Mischung aufzuweisen, sondern damit, [D] wenn du dies bei dir festgestellt hättest, du mir erlassen möchtest nicht erst zu jenen auch zu gehen und die Erörterung dadurch in die Länge zu ziehen, sondern dies schlechthin annehmen, dass sowohl der Leib ohne die Seele als die Seele ohne den Leib und beide miteinander in ihren Zuständen voll sind der mit Unlust gemischten Lust. Nun sage also, ob du es mir erlässt, oder ob du bis Mitternacht ausharren willst. Ich denke aber, wenn ich nur noch [E] wenig gesagt habe, von dir zu erlangen, dass du mich gehen lässt. Denn von diesem allen insgesamt will ich dir morgen Rechenschaft ablegen, jetzt aber möchte ich auf das übrige lossteuern zu dem Urteile welches Philebos fordert.

PROTARCHOS: Wohl gesprochen, o Sokrates. Also nimm nur durch, was wir noch vor uns haben, wie es dir lieb ist.

SOKRATES: Der Natur gemäß sollten wir nun nach den gemischten Vergnügungen vermöge einer Notwendigkeit zu den ungemischten an ihrem Teil übergehen.

[\[51 St.2 A\]](#) PROTARCHOS: Wohl gesprochen.

SOKRATES: Ich will also versuchen umwendend sie euch zu bezeichnen. Denn denen, welche sagen, dass alle Lust nur Hemmung der Unlust sei, kann ich nicht recht glauben, sondern wie ich schon sagte, ich brauche sie nur zu Zeugen dafür, dass es allerlei scheinbare Lust gibt, welche wirklich keine ist, und dass noch vielerlei andere gar groß erscheint, welche aber zugleich [B] gemischt ist mit Unlust und mit Erholungen von den größten Schmerzen in Ratlosigkeit des Leibes und der Seelen.

PROTARCHOS: Aber welche, o Sokrates, könnte wohl einer als wahr annehmen, der richtig darüber denken wollte?

SOKRATES: Die an den schönen Farben und Gestalten, und die meisten, die von Gerüchen herrühren und Tönen, und alles, was nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfnis, [C] uns eine merkbliche und angenehme Befriedigung ohne Unlust gewährt.

PROTARCHOS: Wie ist das nun wieder eigentlich gemeint, o Sokrates?

SOKRATES: Freilich ist wohl nicht sogleich deutlich was ich meine, man muß aber versuchen, es deutlich zu machen. Ich versuche also als Schönheit der Gestalten dir nicht, was wohl die meisten glauben möchten, zu erklären, etwa die der lebenden Körper oder die gewisser Gemälde, sondern ich nenne erklärend das Gerade und das Runde und davon wiederum die Flächen und Körper, welche durch Drehungen entstehen, oder durch Lineal und Winkelmaß bestimmt sind, [D] wenn du mich verstehst. Denn diese, sage ich, sind nicht in Beziehung auf etwas schön wie anderes, sondern immer sind sie ihrer Natur nach schön, und haben eine eigentümliche Lust, die nichts mit der des Kitzels zu schaffen hat. Auch Farben sind nach dieser selbigen Weise schön und haben ihre Lust. Aber verstehen wir es auch, oder wie?

PROTARCHOS: Ich bemühe mich wohl, o Sokrates, bemühe nur auch du dich, es noch deutlicher zu erklären.

SOKRATES: Ich sage also, dass auch von den Tönen, jenen sanften und hellen, welche einen bestimmten reinen Einklang von sich geben, nicht in Bezug auf etwas [E] schön sind, sondern an und für sich, und dass ihnen mitgeborene Lust sie begleitet.

PROTARCHOS: Auch das ist allerdings so.

SOKRATES: Die an den Gerüchen ist nun freilich eine weniger göttliche Art von Lust als diese, aber dass ihnen doch keine notwendige Unlust beigemischt ist, wo immer, und woran uns dieses sich zeigt, das setze ich insgesamt jenen entgegen. Also, wenn du es verstehst, nennen wir dieses die zwei Arten der Lust.

PROTARCHOS: Ich verstehe.

SOKRATES: Lass uns nun [\[52 St.2 A\]](#) diesen noch beifügen die Lust an Erkenntnissen, wenn doch auch diese uns bedünken einen Hunger des Erlernens bei sich zu haben und aus dem Hunger nach Kenntnissen entstehende Schmerzen.

PROTARCHOS: So dünkt es mich freilich auch.

SOKRATES: Und wie? Wenn nun denen, die mit Erkenntnissen angefüllt sind, hernach Verlust derselben eintritt durch Vergessen, siehst du darin einigen Schmerz?

PROTARCHOS: Nicht von Natur wenigstens, sondern nur [B] in der Betrachtung des Zustandes, wenn einer dem sie verloren gegangen, sich betrübt, weil sie ihm fehlen.

SOKRATES: Aber, o Bester, wir haben es jetzt nur mit dem Zustande selbst zu tun, wie er seiner Natur nach ist, abgesehen von der Betrachtung darüber.

PROTARCHOS: Dann hast du also ganz Recht, dass jedesmal bei unseren Kenntnissen das Vergessen uns ohne alle Unlust ankommt.

SOKRATES: Diese Lust also an den Kenntnissen sei unvermischt mit Unlust, müssen wir sagen, und keineswegs für die Menge der Menschen, sondern nur für gar wenige.

PROTARCHOS: Wie sollten wir das nicht sagen.

[C] SOKRATES: Nun wir also schon ziemlich abgesondert haben die reine Lust und die welche man mit Recht unrein nennen kann, so lasse uns nun in der Erklärung für die heftigen Lüste noch hinzufügen Ungemessenheit, und für die, welche es nicht sind, dagegen Angemessenheit. Denen, welche groß und heftig werden, mögen sie nun oft oder selten solche werden, wollen wir hinzufügen, [D] dass sie von jener unbegrenzten bald mehr, bald weniger Leib und Seele bewegenden Art sind, die aber nicht, dass sie zu den angemessenen gehören.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig, o Sokrates.

SOKRATES: Nun ist also nächst diesem noch dies von ihnen auseinanderzusetzen.

PROTARCHOS: Welches?

SOKRATES: Was doch wohl zur Wahrheit des Seins beiträgt, ob das reine und lautere oder das starke und viele und große und überflüssige?

PROTARCHOS: Was willst du eigentlich, o Sokrates, mit dieser Frage?

[E] SOKRATES: Ich will nur, o Protarchos, nichts versäumen in der Prüfung der Lust und der Erkenntnis, wenn etwa an jeder von beiden etwas rein ist und etwas unrein, damit dann jede dir und mir und allen, es rein vor Gericht komme, und uns also das Urteil erleichtere.

PROTARCHOS: Ganz richtig.

SOKRATES: Wohlan über alles was wir reine Arten nennen, lasse uns so nachdenken, dass wir zuerst irgendeine von ihnen uns vornehmen [\[53 St.2 A\]](#) und betrachten.

PROTARCHOS: Welche also wollen wir uns vornehmen?

SOKRATES: Ich denke wir wollen das Weiße zuerst uns ansehen.

PROTARCHOS: Sehr wohl.

SOKRATES: Wie nun, und welches wäre uns die Reinheit des Weißen? Etwa das recht Viele und Große, oder das Unvermischteste, worin auch nicht der mindeste Teil irgendeiner anderen Farbe sich fände?

PROTARCHOS: Offenbar das, welches das Unvermischteste ist.

SOKRATES: Richtig. Wollen wir also, o Protarchos, nicht dieses als das wahrste und zugleich als das schönste unter allem Weißen setzen, nicht aber das größte noch das meiste?

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

[B] SOKRATES: Wenn wir also sagen, ein wenig reines Weiß sei weißer und zugleich schöner und wahrer als vieles gemischte Weiß, so werden wir auf alle Weise richtig reden.

PROTARCHOS: Gewiß vollkommen richtig.

SOKRATES: Wie nun? Es wird wohl nicht erst noch vieler solcher Beispiele bedürfen für unsere Erklärung über die Lust, sondern es genügt uns auch schon hieraus einzusehen, dass auch insgesamt jede kleine und geringe aber von Unlust reine Lust angenehmer und wahrer und schöner sein muß als viele und große gemischte.

PROTARCHOS: Gar sehr, und das Beispiel reicht hin.

SOKRATES: Wie aber nun dieses? [C] Haben wir von der Lust nicht gehört,

die Lust ist immer nur ein Werden, und kein Sein kommt ihr in Wahrheit zu.

Denn einige geistreiche Leute, denen man Dank wissen muß, haben es unternommen uns dieses nachzuweisen.

PROTARCHOS: Wie das?

SOKRATES: Dieses eben will ich fragend mit dir durchgehen, o lieber Protarchos.

PROTARCHOS: Sprich nur und frage.

SOKRATES: Nimm also zweierlei an, dass Eine sei für sich, das Andere immer einem anderen zustrebend.

PROTARCHOS: [D] Wie und von welcherlei meinst du das?

SOKRATES: Das eine ist stets das herrlichere seiner Natur nach, das andere hinter jenem zurückstehend.

PROTARCHOS: Erkläre es noch deutlicher.

SOKRATES: Wir haben doch wohl schönes und vortrefflich Geliebtes gesehen und zugleich feste Liebhaber derselben?

PROTARCHOS: Gar viel.

SOKRATES: Diesen zweien ähnlich nun, suche zweierlei anderes in allem wovon wir sagen, es sei das dritte für ein zweites.

PROTARCHOS: Sage doch nur deutlicher, o Sokrates, was du meinst.

[E] SOKRATES: Gar nichts verwickeltes, o Protarchos, sondern die Worte scherzen nur mit uns beiden, und meinen nur, dass einiges immer um eines anderen Seienden willen ist, ein anderes aber Dasjenige ist, wegen dem das, um eines andern willen, Werdende wird.

PROTARCHOS: Ich habe es kaum verstanden, obwohl es so oft gesagt worden.

SOKRATES: Vielleicht, o Jüngling, werden wir es noch besser verstehen, wenn unsere [\[54 St.2 A\]](#) Untersuchung fortschreitet.

PROTARCHOS: Warum auch nicht.

SOKRATES: Nun lasse uns auch diese ändern zwei nehmen.

PROTARCHOS: Was für welche?

SOKRATES: Eines das Werden von allem, und das Sein das andere.

PROTARCHOS: Diese beiden nehme ich an, das Sein und das Werden.

SOKRATES: Ganz richtig. Welches nun von diesen beiden ist um welches willen? Sollen wir sagen das Werden sei wegen des Seins, oder das Sein sei wegen des Werdens?

PROTARCHOS: Das was das Sein genannt wird, ob das wegen des Werdens das ist was es ist, danach fragst du jetzt?

SOKRATES: Offenbar.

PROTARCHOS: Bei den Göttern, [B] was fragst du mich nun wieder?

SOKRATES: Dergleichen, o Protarchos, sage auch ich zu mir, wie du annehmen darfst. Sagst du, dass der Schiffsbau mehr der Schiffe wegen da ist, als die Schiffe wegen des Schiffbaues? Und was sonst alles dem ähnlich ist, davon sage ich eben dieses, o Protarchos.

PROTARCHOS: Warum antwortest du dir darauf nicht selbst, o Sokrates?

SOKRATES: Daran hindert freilich nichts, nimm du nur Teil an der Rede.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Ich behaupte also, dass um des Werdens willen alle Hilfsmittel und Werkzeuge, [C] und alles was man Stoff nennt, überall angewendet werde, dass aber jegliches einzelne Werden wegen eines Seins eines anderen geschehe, und das gesamte Werden wegen des gesamten Seins.

PROTARCHOS: Ganz offenbar freilich.

SOKRATES: Also auch die Lust, wenn sie ein Werden ist, muß notwendig irgendeines Seins wegen werden.

PROTARCHOS: Wie sollte sie nicht.

SOKRATES: Nun aber muß doch dasjenige, wegen dem ein, um eines andern willen, Erfolgendes erfolgt, dem Guten zugeordnet sein, das eines andern wegen Erfolgende aber, o Bester, müssen wir einem anderem zuordnen.

PROTARCHOS: Ganz notwendig.

SOKRATES: [D] Also auch die Lust, wenn sie doch ein Werden ist, stellen wir ganz richtig, wenn wir sie einem anderen als dem Guten zuordnen?

PROTARCHOS: Vollkommen richtig freilich.

SOKRATES: Also, was ich schon am Anfang dieser Rede sagte, dem, der uns von der Lust dieses angedeutet hat, dass es nur ein Werden, aber auch nicht im mindesten ein Sein derselben gäbe, müssen wir es Dank wissen. Denn offenbar lacht dieser über diejenigen, welche behaupten die Lust sei das Gute.

PROTARCHOS: Gar sehr.

SOKRATES: Und so auch über die, welche sich jedesmal nur mit den [E] Veränderungen des Werden befriedigt fühlen, wird er ebenfalls lachen.

PROTARCHOS: Wie so? Und was für welche meinst du?

SOKRATES: Die welche, wenn sie sich Hunger und Durst und ähnliches ausheilen, was durch ein Werden kann geheilt werden, sich an diesem Werden freuen, weil es eben eine Lust ist, und sagen, sie würden gar nicht leben, wenn sie nicht hungerten und dursteten, und was man sonst dem ähnlichen anführen könnte, empfinden.

PROTARCHOS: [\[55 St.2 A\]](#) So scheinen sie freilich.

SOKRATES: Und das Gegenteil des Werdens, sagen wir doch alle, sei das Vergehen.

PROTARCHOS: Notwendig.

SOKRATES: Also das Vergehen und Werden würde wählen wer jenes wählt, nicht jene dritte Lebensweise, in welcher weder Lust noch Unlust war, sondern ein soviel als möglich reines Vernünftigein.

PROTARCHOS: Gar viele Unvernunft also wie es scheint, o Sokrates, folgt daraus, wenn einer die Lust als das Gute setzt.

SOKRATES: Gar viele. Denn lasse uns das nämliche auch noch so vortragen.

[B] PROTARCHOS: Wie?

SOKRATES: Wie sollte es nicht unvernünftig sein, dass es weder Gutes noch Schönes geben sollte, weder in den Körpern noch in vielen andern Dingen, sondern nur in der Seele, und auch in dieser nur die Lust, Tapferkeit aber und Besonnenheit und Vernunft und was sonst Gutes der Seele zu Teil geworden ist, sollte gar nichts solches sein? Und außerdem noch, wer nicht Lust hat, sondern Schmerz, dass der genötigt wäre zu sagen er sei schlecht, dann wann er Schmerz hat, und wenn er auch der Beste von allen wäre? [C] Wiederum wer Lust hat sei, je mehr er Lust hat, dann wann er Lust hat, um desto vortrefflicher und tugendhafter?

PROTARCHOS: Dies alles, o Sokrates, wäre höchst widersinnig.

SOKRATES: Aber dass wir nun auch nicht die Lust zwar so genau als möglich durchzuprüfen versuchen, dagegen aber scheinen der Vernunft und der Erkenntnis gleichsam gar sehr zu schonen! Sondern lasse uns auch hier überall anklopfen, ob vielleicht etwas schlechtes daran ist, bis wir, was davon das reinste ist seiner Natur nach erkennen, und uns dann dessen und der wahrhaftesten Teile der Lust [D] bei der gemeinsamen Entscheidung bedienen.

PROTARCHOS: Richtig.

SOKRATES: Nun ist uns doch ein Teil der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Erkenntnissen handwerklich, ein anderer gehört zur Ausbildung und Erziehung. Oder wie?

PROTARCHOS: So ist es.

SOKRATES: Erwägen wir nun zuerst an den Ausübenden dieses, ob ein Teil von ihnen mehr an den Wissenschaften hängt, ein anderer weniger, und wir also einige für die reineren [E] erklären müssen, andere für die unreineren.

PROTARCHOS: Das wollen wir.

SOKRATES: Diejenigen nun, welche den einzelnen als Grundlegendes dienen, haben wir wohl abzusondern.

PROTARCHOS: Welche doch und wie?

SOKRATES: Zum Beispiel, wenn jemand aus allen Künsten die Arithmetik und die Messkunst und die Wägekunst ausscheidet, so ist es, um es gerade heraus zu sagen, nur noch Geringfügiges was von einer jeden dann noch übrig bleibt.

PROTARCHOS: Geringfügiges freilich.

SOKRATES: Es bleibt, wenigstens nach diesem, nichts übrig als Abschätzen nach Gutdünken und Einübung der Sinne durch Erfahrung und Gewöhnung, indem man dazu nimmt was nur die glückliche Mutmaßung vermag, welche Viele [\[56 St.2 A\]](#) auch eine Kunst nennen, die durch Anstrengung und Sorgfalt ihre Stärke erreicht.

PROTARCHOS: Ganz notwendig ist es so wie du sagst.

SOKRATES: Ist nun nicht hiervon voll die Tonkunst, indem sie zuerst das Wohlklingende nicht nach Maß zusammenfügt, sondern nur, wie man es durch Übung geschickt zu treffen weiß, und so auch der gesamte Teil von ihr, welcher die Kunst die Instrumente zu schlagen ist, sucht das Maß, wie jegliche Saite bewegt werden soll, nur durch solche Versuche zu treffen, so dass viel Unsicheres in ihr zusammen kommt und [B] wenig festes.

PROTARCHOS: Sehr richtig.

SOKRATES: Und mit der Heilkunst und dem Ackerbau und der Kunst des Seefahrers und des Heerführers werden wir finden, dass es sich ebenso verhält.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Die Baukunst aber, glaube ich, welche sich der meisten Maße und Werkzeuge bedient, wird durch das, was ihr so viel Genauigkeit sichert, auch kunstreicher als die meisten andern.

PROTARCHOS: Wie das?

SOKRATES: Sowohl wenn sie Schiffe baut, als wenn sie Häuser ausführt und auch in vielen andern Zweigen, welche in Holz arbeiten, denn sie bedient sich da des Richtscheites, [C] denke ich, und des Zirkels und des Lotes, und des Winkelmaßes.

PROTARCHOS: Das ist vollkommen richtig, o Sokrates, was du sagst.

SOKRATES: Teilen wir also die genannten Künste zweifach, in solche die, der Tonkunst folgend, in ihren Werken nur geringerer Genauigkeit fähig sind, und in solche die, der Baukunst folgend, größerer.

PROTARCHOS: So sei es.

SOKRATES: Sagen aber, dass genauere als diese Künste diejenigen sind, welche wir vorher zuerst genannt haben.

PROTARCHOS: Du scheinst mir die Arithmetik zu meinen, und die du vorher [D] mit dieser zugleich genannt hast.

SOKRATES: Allerdings. Aber, o Protarchos, müssen wir nicht sagen, dass auch diese wiederum zweifach sind, oder wie?

PROTARCHOS: Auf welche Weise meinst du?

SOKRATES: Die Arithmetik zuerst, muß man nicht gestehen, dass eine ist die allseits übliche, und eine ganz andere wiederum die wissenschaftliche?

PROTARCHOS: Wodurch aber soll man sie unterscheiden, und die eine als eine solche setzen, die andere aber wiederum als eine solche?

SOKRATES: Die Unterscheidung ist nicht klein, o Protarchos. Die einen nämlich zählen der Anzahl nach ungleiche Einheiten zusammen, wie zwei Heere oder zwei Ochsen und zwei [E] allergeringste oder auch zwei allergrößte Dinge, die andern aber wollen von dem nichts wissen, wenn einer nicht eine Einheit setzt, welche von allen Teilen nicht verschieden ist.

PROTARCHOS: Da hast du sehr recht, dass dies kein geringer Unterschied ist zwischen denen, die mit der Zahl zu tun haben, so dass es Grund genug hat, sie als zweifach zu setzen.

SOKRATES: Und wie? Das Rechenwesen und das Messen wie sie von den Baumeistern und Handelsleuten gebraucht werden, und wie von denen, die auf eine [\[57 St.2 A\]](#) wissenschaftliche Weise Geometrie und Berechnungen betreiben, sollen wir diese jede nur für eine erklären oder als zwei setzen?

PROTARCHOS: Dem vorigen folgend, würde ich wenigstens meine Stimme dazu geben, sie als zwei zu setzen.

SOKRATES: Richtig. Weshalb wir dies aber hier beigebracht haben, siehst du das?

PROTARCHOS: Vielleicht. Aber ich will doch lieber, dass du das jetzt Gefragte bestimmt erklärst.

SOKRATES: Mich dünkt nämlich, diese Überlegung scheint, ebenso wie anfangs, ein Gegenstück zu der Lust suchend hierhergekommen zu sein, sie ist nämlich in der Untersuchung begriffen, [B] ob auch eine Erkenntnis wohl reiner ist, als die andere, eben wie einige Lust als die andere.

PROTARCHOS: Das ist freilich ganz deutlich, dass sie deswegen dies unternommen hat.

SOKRATES: Wie nun? Fand sie nicht in dem Vorigen von jeder Kunst eine als die sicherere, und so auch eine andere unsicherer als die andere?

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Und hatte sie nicht von diesen jede Kunst mit einem einzigen Namen angesprochen, [C] und also auch die Meinung aufgestellt als ob sie eine einzige wäre, und fragt doch nun weiter, als ob es zweie wären danach, ob das Sichere und Reine in diesen Dingen in der wissenschaftlichen oder in der nichtwissenschaftlichen enthalten ist?

PROTARCHOS: Freilich scheint sie mir eben dieses auszufragen.

SOKRATES: Was für eine Antwort also, o Protarchos, wollen wir ihr geben?

PROTARCHOS: Wir sind ja schon, o Sokrates, zu einem erstaunlich großen Unterschied in Absicht auf Sicherheit der Erkenntnisse gelangt.

SOKRATES: Werden wir also nicht desto leichter antworten können?

PROTARCHOS: Wie sollten wir nicht? [D] Und so sei denn gesagt, dass diese zwar bei weitem sich auszeichnen vor den übrigen Künsten, unter ihnen selbst aber, die, welche sich dabei der wahrhaften Wissenschaftlichkeit bedienen, unbegreiflich höher an Genauigkeit und Wahrheit in Maßen und Zahlen sich auszeichnen.

SOKRATES: So sei es, dir zufolge, und dir vertrauend wollen wir getrost denen antworten, welche Meister sind im Abwägen der Erklärungen.

PROTARCHOS: Was doch?

[E*] SOKRATES: Dass es eine zweifache Arithmetik gibt, und eine zweifache Messkunst, und dass diesen ebenso mehrere andere solche folgen, und dieselbe Zweiteilung enthalten, wiewohl nur eines Namens teilhaftig.

PROTARCHOS: Geben wir denn mit gutem Glücke diese Antwort denen, welche du als solche Meister beschreibst, o Sokrates.

SOKRATES: Diese Wissenschaften also sollen wir sagen wären die am meisten genauen?

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Aber, o Protarchos, würde nicht die Kunst der vernünftigen Überlegung uns verleugnen, wenn wir nicht noch eine andere ihnen vorzögen?

PROTARCHOS: Wie aber sollen wir diese wiederum beschreiben?

SOKRATES: Offenbar [\[58 St.2 A\]](#) doch ist sie die, welche alle bis jetzt genannten erkennt. Denn die sich mit dem wahrhaft Seienden und immer gleich Gearteten beschäftigt, glaube ich, werden doch auf alle Weise alle, denen auch nur ein wenig Vernunft geblieben ist, bei weitem für die wahrste Wissenschaft halten. Oder wie würdest du, o Protarchos, darüber urteilen?

PROTARCHOS: Ich meines Teils, o Sokrates, habe immer vom Gorgias gehört, dass die Kunst zu überreden vor allen andern bei weitem den Vorzug verdiene. Denn sie mache sich alles freiwillig unterwürfig und nicht mit Gewalt, [B] und sei also bei weitem die vorzüglichste unter allen Künsten. Nun aber möchte ich dir nicht gern, aber auch ihm nicht widersprechen.

SOKRATES: Du scheinst mir die Waffen, obwohl schon dabei zu reden, beschämt wieder zu strecken.

PROTARCHOS: Es sei also dies so, wie du es meinst.

SOKRATES: Bin ich aber auch etwa Schuld, dass du es nicht richtig gefasst hast?

PROTARCHOS: Was denn?

SOKRATES: Nicht danach, lieber Protarchos, fragte ich, welche Kunst oder Wissenschaft vor allen andern den Vorzug verdiene deshalb, weil sie die größte und stärkste und uns am meisten Nutzen bringende ist, sondern welche das [C] Sicherste und Genaueste und das Wahrste im Auge hat, wenn sie auch nur gering ist und geringes nutzt. Das ist es, wonach wir jetzt fragen. Aber sieh nur zu, du wirst es auch mit dem Gorgias nicht verderben, wenn du seiner Kunst zugibst, dass sie zwar für die Bedürfnisse der Menschen von Nutzen sei, von der Beschäftigung aber von der ich jetzt rede, lasse uns eben sagen, wie ich damals [D] von dem Weißen sagte, wenn es auch nur gering, aber rein ist, dass es vor dem vielen, aber nicht reinen, den Vorzug habe, eben durch die größere Wahrheit. Auch jetzt nach genauer Überlegung und hinlänglichem Durchdenken, nicht auf irgend Vorteile der Erkenntnisse sehend oder auf das Ansehen worin sie etwa stehen, sondern, wenn in unserer Seele von Natur ein Vermögen ist, das Wahre zu lieben und alles um seinetwillen zu tun, [E] nach diesem fragen, da wir die Reinheit der Vernunft und der Einsicht untersuchen, ob wohl diese Wissenschaft es wohl am meisten besitzen werde, oder ob wir noch eine andere vortrefflichere werden suchen müssen?

PROTARCHOS: Das überlege ich, und es dünkt mich hart zu gestehen, dass irgendeine andere Wissenschaft oder Kunst genauer mit der Wahrheit halte als diese.

SOKRATES: Hast du etwa auch, als du das eben Gesagte aussprachst, bei dir bedacht, dass die meisten Künste und alle, die sich mit diesen Dingen beschäftigen, vorerst [\[59 St.2 A\]](#) nur mit Meinungen zu tun haben und, was Meinungen angeht, mit Mühe untersuchen? Und wenn auch einer glaubt, Untersuchungen über die Natur anzustellen, so weißt du doch, dass er immer nur von dieser Welt hier, wie sie geworden ist und wie sie doch dies und jenes erleidet und tut, endlos sein Leben lang untersucht? Sollen wir das behaupten oder wie?

PROTARCHOS: Vollkommen so.

SOKRATES: Also nicht auf das immer Seiende, sondern auf das Werdende und Werdensollende und Gewordene hat ein solcher [B] seine ganze Arbeit verwendet.

PROTARCHOS: Ganz richtig.

SOKRATES: Und hiervon, sollen wir glauben, könne irgendetwas in der genauesten Wahrheit deutlich werden, wovon doch niemals irgendetwas auf gleiche Weise sich weder verhalten hat, noch verhalten wird, noch auch nur in dem gegenwärtigen Augenblick verhält?

PROTARCHOS: Und wie wäre das möglich?

SOKRATES: Von dem also, was auch nicht die mindeste Sicherheit besitzt, wie könnte uns da wohl auch nur irgendetwas Sicheres herkommen?

PROTARCHOS: Wohl auf keine Weise.

SOKRATES: Also gibt es dabei auch keine vernünftige Einsicht, noch ein Wissen, die wirklich die volle Wahrheit enthielte?

PROTARCHOS: Nein, wie es wohl scheint.

SOKRATES: Dich also und mich [C] und den Gorgias und den Philebos wollen wir gänzlich aus dem Spiel lassen, gemäß unserer Untersuchung aber folgendes erklären.

PROTARCHOS: Was doch?

SOKRATES: Dass es entweder von jenem für uns das Sichere, das Reine und Wahre und was wir das Ernsthafte nannten gibt, von dem immer Seienden und stets auf gleiche Weise unvermischt sich verhaltenden, oder was wenigstens jenem am meisten verwandt ist, alles übrige aber erst für das Zweitrangige und Geringere [D] zu erklären ist.

PROTARCHOS: Du sprichst vollkommen wahr.

SOKRATES: Und von den Benennungen, die es für dergleichen gibt, ist es nicht recht die schönste dem Schönsten beizulegen?

PROTARCHOS: Das ist ja einleuchtend.

SOKRATES: Und Vernunft und Einsicht sind doch wohl die Benennungen die einer am meisten in Ehren halten müsste?

PROTARCHOS: Ja wohl.

SOKRATES: Wenn diese also dem Wissen um das wahrhaft Seiende entsprechen, kann man sagen dass sie richtig angewandt sind?

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: [E] Und was ich damals zur Beurteilung stellte, waren doch nichts anderes als eben diese Benennungen?

PROTARCHOS: Nichts anderes, o Sokrates.

SOKRATES: Wohl. Wenn einer also sagte, dass jetzt, in Vernunft und Lust und ihrer Mischung miteinander, uns gleichsam wie Künstlern, das woraus oder worin sie etwas arbeiten sollen, vorliege, so würde er die Sache ganz richtig bezeichnet haben.

PROTARCHOS: Gar sehr.

SOKRATES: Sollen wir nun nächst dem nicht versuchen zu mischen?

PROTARCHOS: Warum nicht?

SOKRATES: Richtiger aber würde es wohl gehen, wenn wir uns dieses erst wiederholten und in Erinnerung brächten.

PROTARCHOS: Was doch?

SOKRATES: Das, woran wir vorher schon gedacht haben. Das Sprichwort aber scheint wohl Recht zu haben, [\[60 St.2 A\]](#) dass man auch zwei und dreimal das Richtige in einer Rede wiederholen müsse.

PROTARCHOS: Warum auch nicht?

SOKRATES: Wohlan also beim Zeus! Ich glaube, das damals Gesagte war so ausgedrückt worden.

PROTARCHOS: Wie doch?

SOKRATES: Philebos behauptet, die Lust sei das richtige Ziel für alles Lebendige, und ein jedes müsse es zu erreichen suchen. Und eben dasselbige sei auch das Gute für alle, und für diese eine und dieselbe Natur seien die beiden Namen das Gute und das Angenehme [B] mit Recht festgesetzt. Sokrates aber leugnet dieses und sagt, das Gute und das Angenehme habe jedes eine von dem andern verschiedene Natur, mehr Teil aber habe an dem Gebiet des Guten die Einsicht als die Lust. Ist nicht und war dies das damals Gesagte, o Protarchos?

PROTARCHOS: Gar sehr allerdings.

SOKRATES: Wäre nun nicht auch dieses, damals sowohl als jetzt zu bejahen?

PROTARCHOS: Was doch?

SOKRATES: Dass die Natur des Guten [C] sich von allem andern hierdurch unterscheide?

PROTARCHOS: Wodurch?

SOKRATES: Dass dem Lebendigen, dem dieses beständig auf alle Weise und überall zukommt, dieses nichts anderes mehr bedürfe, sondern das Hinreichende auf das Vollständigste habe. Nicht so?

PROTARCHOS: So allerdings.

SOKRATES: Versuchten wir nun nicht in unserer Untersuchung zuerst jedes von beiden gesondert vom andern darzustellen, Lust unvermischt mit Einsicht, und ebenso auch Einsicht [D] ohne dass sie das allermindeste von Lust bei sich hätte.

PROTARCHOS: So war es.

SOKRATES: Schien uns nun wohl damals eines von beiden hinlänglich für jemand?

PROTARCHOS: Wie könnte es auch!

SOKRATES: Sollten wir aber auch damals etwas übersehen haben, so nehme jetzt, wer nur will, jenes zurück, und trage richtigeres vor, überlegend, wenn er Erinnerung, Erkenntnis, Vernünftigkeit, richtige Vorstellung in Eines zusammenfasst, ob wohl jemand ohne alles dieses überhaupt irgendwas, was es auch sei, haben oder bekommen könnte, [E] geschweige dann Lust, wieviel ihrer und wie stark sie auch wäre, wenn er weder in Wahrheit die Vorstellung hätte, dass er sich ergötzte, noch wüsste, in was für einem Zustande er sich eigentlich befände, noch auch wiederum auch nur die kleinste Zeitlang eine Erinnerung seines Zustandes hätte. Und dasselbe sage denn auch von der Vernunft, ob jemand diese ohne alle, auch die kleinste, Lust lieber haben möchte, als mit einiger Lust, oder alle Lüste ohne Vernunft lieber, als mit doch einiger Vernunft.

PROTARCHOS: Nicht möglich, o Sokrates, und es ist gar nicht nötig, dies noch wiederholt durchzufragen.

SOKRATES: [\[61 St.2 A\]](#) Also das Vollendete und allen Wünschenswerte und durchaus Gute wäre keines von diesen beiden.

PROTARCHOS: Wie könnte es wohl!

SOKRATES: Wir müssen aber doch das Gute entweder genau oder doch einen Umriss davon uns beschreiben, damit wir, wie gesagt, bestimmen können, wem wir den zweiten Preis geben sollen.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Einen Weg nun haben wir doch schon zu dem Guten.

PROTARCHOS: Was doch für einen?

[B] SOKRATES: Wie wenn einer einen Menschen suchte, und zuerst nur seine Wohnung wo er wohnt richtig erkundete, ob damit nicht schon viel hätte zum Auffinden des Gesuchten.

PROTARCHOS: Wie sollte er nicht?

SOKRATES: So hat uns nun auch jetzt die Untersuchung darauf geführt, wie auch schon im Anfang, das Gute nicht in dem ungemischten Leben zu suchen sondern in dem gemischten.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Und so ist doch größere Hoffnung, dass das Gesuchte sich in dem wohlweislich Gemischten deutlicher wird finden lassen, [C] als in dem schlecht gemischten?

PROTARCHOS: Bei weitem.

SOKRATES: So lasse uns denn, o Protarchos, die Götter anflehen, mag es nun Dionysos sein oder Hephaistos, oder welchem andern das Mischen zugeteilt ist, und so lasse uns mischen.

PROTARCHOS: Das wollen wir.

SOKRATES: So haben wir nun wie Weinschenken zwei Zapfhähne vor uns, den Wein mit der Süßigkeit des Honigs könnte man der Lust vergleichen, die ganz ernüchternde und unberauschende der Vernunft aber einem heftigen und gesunden [D] Heilwasser, welche beide wir nun versuchen müssen, aufs beste miteinander zu mischen.

PROTARCHOS: Das sollen wir freilich.

SOKRATES: So sage denn, zuerst, werden wir wohl, um eine gute Mischung zu erzielen, jede Lust mit jedem Wissen mischen?

PROTARCHOS: Vielleicht.

SOKRATES: Aber nicht sicher. Wie wir aber gefahrloser mischen können, darüber glaube ich eine Meinung sagen zu können.

PROTARCHOS: Sage was für eine.

SOKRATES: Es war doch, wie wir glaubten, eine Lust mehr wahr als die andere, [E] und so auch eine Kunst genauer als die andere.

PROTARCHOS: Wie könnte es anders sein?

SOKRATES: Und auch eine Wissenschaft vorzüglich vor der andern, die eine auf das Werdende und Vergehende sehend, die andere auf das weder Werdende noch Vergehende, sondern auf das stets und auf gleiche Weise immer Seiende. Die letzte nun hielten wir, wenn wir auf das Wahre sehen wollen, für wahrer als die erste.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Wenn wir nun zusähen, zuerst die wahrsten Stücke von beiden zusammenmischend, ob diese Mischung wohl hinreicht um das wünschenswerteste Leben zu bereiten, oder ob wir auch noch von dem übrigen, das nicht so beschaffen ist, etwas mit bedürfen?

[\[62 St.2 A\]](#) PROTARCHOS: Mich wenigstens dünkt, wir sollten es so machen.

SOKRATES: Wohl! Also stellen wir uns zuerst einen Menschen vor, richtig denkend in Absicht der Gerechtigkeit was sie ist, und habe auch seiner Einsicht angemessene Ansichten darüber, und auch in Absicht auf alles übrige, was ist, ebenso.

PROTARCHOS: Wohl, der sei uns.

SOKRATES: Wird der nun wohl Wissen genug haben, wenn er von der Kugel und dem Kreise den richtigen Begriff hat, diese menschliche Kugel hier aber und diese unsere Kreise nicht kennt, und sich nun in der Baukunst doch der andern Richtmaße und Kreise bedienen soll?

PROTARCHOS: Da käme ja, o Sokrates, ein lächerlicher Zustand heraus, [B] wenn wir nur das göttlichste Wissen allein inne hätten.

SOKRATES: Wie meinst du? Sollen wir etwa des falschen Richtmaßes und Kreises unsichere und unreine Kunst mit hineinwerfen und beimischen?

PROTARCHOS: Notwendig doch, wenn einer von uns auch nur noch den Weg nach Hause finden will.

SOKRATES: Etwa auch die Tonkunst, von der wir vor kurzem noch sagten, dass sie, weil voll Nachahmung und nur durch Mutmaßung treffend, der Reinheit ermangele?

PROTARCHOS: Notwendig scheint das mir wenigstens, wenn unser Leben auch nur irgendwie ein Leben genannt werden soll.

[C] SOKRATES: Willst du also, dass ich, wie ein Türsteher der von anströmender Menge gedrängt und überwältigt wird, gleichfalls bezwungen, die Türen öffnen und alles Wissen einströmen lassen soll, so dass auch die dürftigere sich unter die reinere mische?

PROTARCHOS: Ich wenigstens weiß nicht, o Sokrates, was für Schaden einer davon haben könnte, wenn er auch die übrigen alle bekäme, sofern er nur das grundlegende Wissen hat.

SOKRATES: Also soll ich sie sämtliche einlassen, um sich, wie Homer sehr poetisch sagt, in des gemeinsamen Tales Becken zu ergießen?

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Sie sind hiermit eingelassen. Nun lasse uns wiederum zum Zapfhahn der Lüste gehen. [D] Denn wie wir gedachten sie zu mischen, zuerst die wahrsten Teile von beiden, so ist es uns nicht geraten, sondern weil uns jedes Wissen recht war, haben wir sie zusammen eingelassen ohne Unterschied noch vor den Lüsten.

PROTARCHOS: Du hast vollkommen recht.

SOKRATES: Nun ist es also Zeit für uns, auch eine Bestimmung zu fassen über die Lüste, ob wir auch diese alle auf einmal einlassen sollen, oder auch von ihnen zuerst nur die welche wahr sind?

PROTARCHOS: Bei weitem ist es doch der Sicherheit wegen besser [E] zuerst die wahren einzulassen.

SOKRATES: So sollen denn diese eingelassen sein. Was aber nun weiter? Werden wir nicht, wenn nun einige notwendig sind, wie dort, auch diese mit beimischen müssen?

PROTARCHOS: Wie sollten wir nicht? Die notwendigen doch offenbar.

SOKRATES: Und wenn nun eben, wie dort [\[63 St.2 A\]](#) alle Künste zu verstehen uns im Leben unschädlich war und nützlich, so wir auch jetzt dasselbe sagen wollen von den Lüsten, wenn an allen Lüsten lebenslang uns zu ergötzen uns allen heilsam und unschädlich ist, dann müssen wir auch alle mit einmengen.

PROTARCHOS: Was sollen wir nun aber eben von ihnen sagen, und wie es mit ihnen halten?

SOKRATES: Nicht von uns, o Protarchos, müssen wir das erfragen, sondern von den Lüsten und den Wissenschaften selbst, indem wir von ihnen gegenseitig [B] dieses zu erkunden suchen.

PROTARCHOS: Was eigentlich?

SOKRATES: 'Ihr Lieben! Mag man euch nun Lüste benennen sollen oder mit irgendwelchem anderen Namen, solltet ihr wohl nicht zufrieden sein mit allem Wissen zusammen zu wohnen, als abgesondert von aller Vernunft?' Und ich glaube hierauf werden sie ganz notwendig so antworten müssen.

PROTARCHOS: Wie doch?

SOKRATES: 'Da, wie schon vorher erklärt ist, es weder recht gut möglich noch auch nützlich ist, dass ganz rein irgend eine Art einsam und allein sei, eine aber gegen die andere gehalten, halten wir fürs beste, dass diejenige uns beiwohne, welche alles übrige [C] und so auch jede von uns selbst möglichst vollständig erkennt'.

PROTARCHOS: Daran habt ihr sehr wohl gesprochen, wollen wir sagen.

SOKRATES: Richtig. Nun aber haben wir auch wiederum die Einsicht und die Vernunft zu fragen. 'Braucht ihr etwas von Lüsten in der Mischung?' würden wir etwa sagen, indem wir nun

Vernunft und Einsicht fragten. 'Was doch', würden sie vielleicht antworten, 'sollen wir mit Lüsten?'

PROTARCHOS: Wahrscheinlich.

SOKRATES: Und dann würde unsere weitere Rede etwa diese sein. 'Außer den wahren Lüsten', würden wir sagen, 'habt ihr etwa nötig auch die größten Lüste bei auch wohnen zu haben [D] und die heftigsten?' 'Ach woher doch, o Sokrates', würden sie wohl sagen, 'da ja diese uns tausendfältige Hindernisse in den Weg legen, indem sie die Seelen, in denen wir wohnen, nur in Verwirrung bringen durch wahnsinniges Verlangen, und uns am liebsten überall nicht entstehen lassen, auch das von uns Erzeugte größtenteils, indem sie aus Sorglosigkeit Vergessenheit veranlassen, ganz und gar verderben. Andere Lüste aber, die wahren und reinen, welche du ja auch angeführt hast, sieh nur an, als uns verwandt, und außer ihnen noch die, welche mit der Gesundheit und der Besonnenheit [E] und der gesamten Tugend bestehen können, so viele ihrer gleichsam als Dienerinnen die Göttin begleiten. Diese mische ein, die aber immer mit der Unvernunft und andern Schlechtigkeiten gesellt sind, solche der Vernunft beizumischen wäre doch wohl großer Unverstand für den, [\[64 St.2 A\]](#) welcher, da er die schönste und ruhigste Mischung und Verbindung gesehen hat, nun versuchen will, an dieser zu erfahren, was doch wohl in dem Menschen und dem Ganzen überhaupt gut sei von Natur, und was man wohl ahnen soll, dass der Begriff des Guten sei.' Sollen wir nicht sagen, dass die Vernunft ganz verständigerweise und mit Anwendung ihrer selbst, dieses eben Gesagte für sich, für die Erinnerung und für die richtige Vorstellung antworten werde?

PROTARCHOS: Auf alle Weise freilich.

SOKRATES: Aber auch dieses ist wohl notwendig, und anders käme wohl nicht eines zu Stande.

PROTARCHOS: [B] Was doch?

SOKRATES: Dem wir nicht Wahrheit beimischen, das kann doch auch nicht wahrhaft werden, noch auch, wenn es geworden wäre, sein.

PROTARCHOS: Wie könnte es wohl!

SOKRATES: Gar nicht. Jedoch, wenn nun noch etwas erfordert wird zu dieser Mischung so sagt es, du und Philebos, denn mir scheint, wie eine unkörperliche Ordnung, die einen beseelten Körper beherrschen soll, die gegenwärtige Untersuchung vollendet zu sein.

PROTARCHOS: Du kannst überzeugt sein, Sokrates, dass dies auch meine Meinung sei.

SOKRATES: Wenn wir also nun sagten, dass wir jetzt bereits an dem Zugange des Guten und der Wohnung des [C] so Beschaffenen ständen, würden wir wohl ganz richtig reden.

PROTARCHOS: Das dünkt mich wenigstens.

SOKRATES: Was ist nun wohl in dieser Mischung das Vorzüglichste, und was scheint am meisten Ursache dafür zu sein, dass eine solche Beschaffenheit allen erwünscht ist? Denn wenn wir dies gesehen haben, können wir hernach erwägen, ob dies von allem mehr der Lust oder der Vernunft ähnlicher und verwandter ist.

PROTARCHOS: Richtig, denn das muß uns am nützlichsten sein für unsere Entscheidung.

SOKRATES: Und das ist gewiss gar nicht schwer, die Ursache zu sehen, [D] weshalb irgendeine Mischung entweder ganz vortrefflich wird oder gar nichts wert.

PROTARCHOS: Wie meinst du das?

SOKRATES: Das weiß ja wohl jeder Mensch.

PROTARCHOS: Was aber doch?

SOKRATES: Dass, was immer für eine Mischung kein Maß und an der Natur des Abgemessenen kein Teil hat, notwendig das Gemischte, als auch vor allem sich selbst, verdirbt. Denn eine solche kann man ja gar nicht eine ordentliche Mischung nennen, sondern sie ist vielmehr nur ein Erguss von Verdruss für alle, [E] denen sie zukommt.

PROTARCHOS: Ganz wahr.

SOKRATES: Jetzt also entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. Denn aus Angemessenheit und Verhältnismäßigkeit entsteht uns doch überall offenbar Schönheit und Tugend.

PROTARCHOS: Allerdings.

SOKRATES: Und Wahrheit, sagten wir doch auch, wäre der Mischung mit beigemischt.

PROTARCHOS: Freilich.

SOKRATES: Wenn wir also nicht unter einem einzigen Begriff das Gute [\[65 St.2 A\]](#) auffangen können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen, Schönheit und Angemessenheit und Wahrheit, und wollen sagen, dass diese, als in Eines zusammen genommen, mit Recht als Ursache angesehen werden können dessen was in der Mischung ist, und dass, um dieses als des Guten willen, sie auch eine solche geworden ist.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Und nun, o Protarchos, kann uns ja wohl jeder ein hinreichender Richter sein über Lust und Erkenntnis, [B] welche von ihnen beiden dem Besten verwandter und also das Vorzüglichere ist bei Menschen und Göttern.

PROTARCHOS: Gewiß freilich, doch ist es besser auch dies im Gespräch ordentlich auszuführen.

SOKRATES: So lasse uns denn einzeln jedes von den dreien in Absicht auf Lust und Vernunft beurteilen. Denn wir müssen sehen, welcher von beiden wir jedes von diesen als verwandt beilegen sollen.

PROTARCHOS: Du meinst Schönheit, Wahrheit, und Angemessenheit?

SOKRATES: Ja. Zuerst also nimm die Wahrheit, sieh dann auf diese drei, [C] Vernunft und Wahrheit und Lust, und lasse dir Zeit genug, und antworte dann dir selbst, ob die Lust oder die Vernunft verwandter ist mit der Wahrheit.

PROTARCHOS: Was bedarf es dazu viel Zeit? Denn der Unterschied ist, denke ich, sehr groß. Denn die Lust ist das unzuverlässigste unter allen Dingen, so dass, wie man sagt, in den Lüsten des Geschlechtstriebes, welche für die größten gehalten werden, sogar der Meineid von den Göttern verziehen wird, weil nämlich, wie Kinder, die Lüste auch nicht die mindeste Vernunft [D] haben. Die Vernunft aber ist entweder ganz dasselbe wie die Wahrheit, oder ihr doch unter allen am ähnlichsten und das wahrste.

SOKRATES: Nächst dem nun betrachte ebenso auch die Angemessenheit, ob die Lust mehr als die Einsicht, oder die Einsicht mehr als die Lust davon hat?

PROTARCHOS: Auch das ist eine sehr leichte Untersuchung, die du mir vorgelegt hast. Denn ich glaube etwas seiner Natur nach maßloseres als Lust und Freudenrausch wird wohl nicht leicht jemand finden können, und so auch wohl nichts Angemesseneres als Vernunft [E] und Erkenntnis.

SOKRATES: Sehr wohl gesprochen. Doch aber sage uns auch noch das dritte. Hat die Vernunft mehr Anteil an der Schönheit als die Lust, so dass die Vernunft schöner ist als die Lust, oder umgekehrt?

PROTARCHOS: Aber Vernunft und Einsicht, o Sokrates, hat doch wohl niemand jemals, weder wachend noch schlafend, hässlich gesehen, oder irgendwie vorgestellt, dass sie so würde oder wäre oder sein würde.

SOKRATES: Richtig.

PROTARCHOS: Allerdings aber, wenn wir jemand in Lüsten begriffen sehn und zwar in den größten am meisten, und wir das Lächerliche davon oder das Widerwärtige, das dabei herauskommt, zu sehen bekommen, [\[66 St.2 A\]](#) so schämen wir uns selbst und suchen es zu

verheimlichen und zu verbergen so viel als möglich, indem wir dergleichen alles der Nacht überlassen, als dürfe es das Licht nicht sehn.

SOKRATES: Also du wirst auf alle Weise sagen, o Protarchos, magst du es nun durch Boten bestellen müssen oder es Anwesenden erklären können, dass die Lust nicht das erste Besitztum ist, auch nicht das zweite, sondern das erste ist das Maß und das Angemessene und Rechtzeitige, und was dem ähnlich man sonst noch sagen kann, dass es der ewige Natur teilhaftig ist.

PROTARCHOS: Das ist allerdings [B] einleuchtend aus dem eben gesagten.

SOKRATES: Das Zweite aber ist das Verhältnismäßige und schön Vollendete und Genügende, und alles was wiederum dazu gehört.

PROTARCHOS: So scheint es allerdings.

SOKRATES: Und wenn du als das Dritte, aller Voraussicht nach, Vernunft und Einsicht setztest, würdest du wohl nicht weit von der Wahrheit entfernt bleiben.

PROTARCHOS: Wahrscheinlich.

SOKRATES: Wird nun nicht das Vierte sein, was wir bestimmt haben als Kenntnisse und Künste und richtige Vorstellungen, werden die nicht nächst den Dreien das Vierte sein müssen, [C] wenn sie doch dem Guten näher verwandt sind als die Lüste?

PROTARCHOS: Vielleicht wohl.

SOKRATES: Das Fünfte also sind die Lüste, welche wir als schmerzlos bestimmt haben, und reine Lüste der Seele allein genannt, welche den Wahrnehmungen folgen.

PROTARCHOS: Vielleicht.

SOKRATES: Aber, sagt Orpheus,

beim Sechsten lasst ruhen den kunstreichen Schmuck des Gesanges.

Gleichmaßen nun, scheint auch unsere Untersuchung bei dem Sechsten zu ruhen, und es ist uns sonach nichts weiter übrig, als zu dem Gesagten die Zusammenfassung hinzuzufügen.

PROTARCHOS: [D] Das müssen wir also.

SOKRATES: Wohlan denn, 'zum dritten dem alles Vollender', lasst uns dieselbe Untersuchung durchgehen und überblicken.

PROTARCHOS: Welche doch?

SOKRATES: Philebos behauptete, das Gute sei uns die Lust, die ganze und vollständige.

PROTARCHOS: Zum dritten Male, scheint es, meintest du diesmal, Sokrates, sollten wir unsere anfängliche Rede wiederholen.

SOKRATES: Ja, und so lasse uns das weitere hören. Ich nun, sagte schon das, was ich jetzt durchgegangen bin, [E] und aufsässig gegen des Philebos nicht nur, sondern gegen vieler tausend anderer öfterer Rede, dass die Vernunft weit besser sei und vorzüglicher als die Lust für des Menschen Leben.

PROTARCHOS: So war es.

SOKRATES: Und ahnend, dass es noch vieles andere gebe, sagte ich, dass wenn uns das sich zeigte, was besser wäre als beides, wollte ich doch um den zweiten Preis für die Vernunft gegen die Lust mitkämpfen, und die Lust sollte des zweiten Preises verlustig gehen.

[\[67 St.2 A\]](#) PROTARCHOS: Das sagtest du allerdings.

SOKRATES: Und nachher ja zeigte sich uns von diesen beiden keines auf genügende Weise als das Befriedigende.

PROTARCHOS: Ganz richtig.

SOKRATES: Also wurde in dieser Untersuchung sowohl die Vernunft abgewiesen als auch die Lust, so dass keines von ihnen beiden das Gute selbst sein könne, da sie der Selbstständigkeit ermangelten und dem Wesen des Hinreichenden und Vollkommenen.

PROTARCHOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Nachdem sich nun aber ein Drittes vorzüglicheres als jedes von diesen Beiden gezeigt hatte, [B*] so zeigte sich nun doch wiederum die Vernunft sehr viel mehr als die Lust dem Wesen dieses Obsiegenden verwandt und ähnlich.

PROTARCHOS: Wie sollte sie nicht!

SOKRATES: Also das Fünfte nach der Entscheidung, welche unsere Untersuchung kund gemacht hat, wäre dann die Lust.

PROTARCHOS: So zeigte es sich.

SOKRATES: Das Erste aber doch auch nicht, wenn auch alle Ochsen und Pferde und die andern Tiere zusammen es behaupteten, dadurch dass sie dem Vergnügen nachgehen, welche eben, wie die Wahrsager den Vögeln vertrauend, [C*] die Meisten das Urteil fällen, die Lust sei uns das Vorzüglichste im Leben, und die Neigungen der Tiere für gültigere Zeugen halten, als die Aussprüche derer, welche ihre Überlegungen mit philosophischer Muse anstellen.

PROTARCHOS: Nun sagen wir gewiss alle, o Sokrates, dass du es vollkommen richtig erklärt hast.

SOKRATES: Und ihr entlasst mich also auch?

PROTARCHOS: Ein wenig ist noch übrig, o Sokrates, und du wirst doch nicht eher wollen ermüden als wir. Ich will dich aber an das noch Ausstehende schon erinnern.

POLITEIA

(Dialogorum de Republica)

Der Staat.

Nach der Übersetzung der Bücher I-V von Wilhelm Siegmund Teuffel
und der Bücher VI-X von Wilhelm Wiegand
in: Platon's Werke. Zehn Bücher vom Staate. Stuttgart, 1855,
bearbeitet.

[Erstes Buch](#)

[Zweites Buch](#)

[Drittes Buch](#)

[Viertes Buch](#)

[Fünftes Buch.](#)

[Sechstes Buch.](#)

[Siebentes Buch.](#)

[Achtes Buch.](#)

[Neuntes Buch.](#)

[Zehntes Buch.](#)

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[< zurück zur Übersicht der Werke und Briefe >](#)

[Edition Opera-Platonis.de](#)

POLITEIA.

(Dialogorum de Republica)

Der Staat.

Erstes Buch

[\[327 St.2 A\]](#) SOKRATES: Gestern ging ich in den Peiraieus hinab mit Glaukon, dem Sohne des Ariston, um zur Göttin zu beten und zugleich das Fest zu schauen, wie sie es begehen würden, da sie es jetzt zum ersten mal feiern. Wirklich fand ich den Zug der Einheimischen schön; doch nicht minder gut nahm sich der aus, welchen die Thraker bildeten. Nachdem wir gebetet und uns satt gesehen, kehrten wir zur Stadt zurück. Da sah uns von weitem Polemarchos, [\[B\]](#) Kephalos' Sohn, herbeieilen und gab seinem Burschen Befehl, zu laufen und uns auf ihn warten zu heißen. Der Bursche fasste mich hinten am Rocke und sagte: Polemarchos wünscht, dass ihr wartet!

Ich drehte mich um und fragte, wo sein Herr denn sei?

Dort hinten kommt er nach, gab er zur Antwort; aber wartet!

Nun, so wollen wir warten, sagte Glaukon. Und bald darauf kam Polemarchos und Adeimantos, Glaukons Bruder, und Nikeratos, Nikias' Sohn, und einige andere, weil der Festzug sie zusammengeführt hatte.

[\[C\]](#) Polemarchos begann: Sokrates, ich glaube ihr wollt fort, der Stadt zu?

Nicht unrichtig vermutet, sprach ich.

Siehst du aber, zu wie viel wir sind? fragte er.

Freilich.

Entweder also müsst ihr uns überwältigen, oder ihr müsst hier bleiben, meinte er.

Da gibt es, sagte ich, noch ein Drittes: die Möglichkeit, dass ihr uns fortlassen müsst.

Vermögt ihr, fragte er, auch Leute zu überzeugen, die nicht hören?

Das nicht, versetzte Glaukon.

So richtet euch darauf ein, dass wir nicht hören werden, erwiderte er.

Und Adeimantos sagte: [\[328 St.2 A\]](#) Am Ende wisst ihr nicht einmal, dass auf den Abend ein Fackelrennen zu Ross der Göttin zu Ehren stattfinden wird?

Zu Ross? sagte ich; das ist neu. Werden sie die Fackeln im Wettlauf zu Ross einander weitergeben? Oder wie sonst meinst du?

Wie du gesagt hast, antwortete Polemarchos; und dazu werden sie eine Nachtfeier halten, welche zu sehen der Mühe wert ist. Wir wollen darum nach dem Mahle uns erheben und der Nachtfeier zusehen und werden auf dem Platze viele junge Leute treffen und mit ihnen uns unterhalten. So bleibt denn also und sträubt euch nicht!

Da meinte Glaukon: Ich denke, wir müssen bleiben.

Nun, wenn du meinst, [\[B\]](#) antwortete ich, so soll es geschehen.

Wir gingen nun zurück ins Haus des Polemarchos und trafen dort den Lysias und Euthydemos, Polemarchos' Brüder, und dann auch Thrasymachos aus Chalkedon und Charmantides aus Paiania, und Kleitophon, Aristonymos' Sohn. Auch Kephalos war drinnen, der Vater des Polemarchos. Er kam mir sehr alt vor; denn es war auch schon lange her, dass ich ihn gesehen hatte. Bekränzt saß er auf einem Kissen auf dem Stuhle, denn er hatte eben im Hofe geopfert. [\[C\]](#) Wir setzten uns nun zu ihm, denn es standen daselbst einige Stühle im Kreise herum.

Gleich wie mich Kephalos sah, grüßte er mich und sagte: Sokrates, du kommst auch gar nicht oft zu uns herunter in den Peiraieus, und solltest doch. Denn wäre ich noch imstande, ohne Anstrengung in die Stadt zu gehen, so brauchtest du nicht hierher zu kommen, sondern wir kämen zu dir. So aber musst du häufiger hierher kommen; denn wisse nur, in demselben Maße als sonst die sinnlichen Genüsse für mich absterben, wächst mein Verlangen und meine Freude an Gesprächen. [D] 'Tu' mir also den Gefallen, schenke diesen jungen Leuten deinen Umgang und komme oft hierher zu uns als zu Freunden und guten Bekannten?

Wirklich, Kephalos, antwortete ich, unterhalte ich mich gern mit besonders alten Männern; denn ich meine, man muss sich bei ihnen erkundigen als Vorgängern auf einem Pfade, den auch wir vielleicht werden gehen müssen, wie derselbe beschaffen ist, ob rau und beschwerlich oder leicht und bequem. [E] Und so möchte ich auch dich fragen, was du davon hältst, da du bereits die Jahre erreicht hast, welche die Dichter als „Schwelle des Alters“ bezeichnen, ob für einen beschwerlichen Teil des Lebens, oder was du sonst darüber aussagst?

Ich will dir, Sokrates, versetzte er, bei Gott sagen, [\[329 St.2 A\]](#) wie es mir vorkommt. Oftmals kommen unser mehrere zusammen, die in gleichem Alter stehen, das alte Sprichwort in Ehren haltend. Bei diesen Zusammenkünften nun jammern die meisten von uns, indem sie sich nach den Freuden der Jugend sehnen und der Liebesgenüsse gedenken und der Trinkgelage und Schmause und was es sonst noch ähnliches gibt, und sind verdrießlich, weil sie etwas Großes verloren und damals ein glückliches Leben [B] geführt haben, jetzt aber eigentlich gar keines. Einige beklagen auch die Misshandlungen des Alters durch die Angehörigen und stimmen deshalb über das Alter ein Lied an, was es ihnen alles für Unglück bringe. Mir scheint aber, Sokrates, als würden diese nicht den wahren Schuldigen beschuldigen, denn wäre das Alter schuldig, so müsste auch ich um seinetwillen dieselbe Erfahrung gemacht haben, und die übrigen alle, welche diese Lebensstufe erreicht haben. Nun aber habe ich auch schon andere getroffen, bei denen es nicht so war; namentlich war ich einmal dabei, wie jemand an den Dichter Sophokles die Frage richtete: [C] „Wie sieht's bei dir aus, Sophokles, mit der Liebe? Vermagst du noch einem Weibe beizuwohnen?“ Der antwortete: „Nimm deine Zunge in acht, Mensch; bin ich doch herzlich froh, dass ich davon erlöst bin, wie ein Sklave, der von einem tobsüchtigen und wilden Herrn erlöst worden ist!“ Schon damals dünkte mir das wohlgesprochen und auch jetzt nicht minder: denn immerhin hat man im Alter in diesen Beziehungen vollkommenen Frieden und Freiheit. Wenn nämlich die Anspannung durch die Begierden aufgehört hat und sie nachgelassen haben, so wird allerdings das Wort des Sophokles wahr: von sehr zahlreichen tollen Gebietern [D] kommt man los. Aber in dieser Beziehung und in Betreff des Verhältnisses zu den Angehörigen ist die Ursache dieselbe, und zwar nicht das Alter, Sokrates, sondern der Charakter der Menschen. Sind sie geordnet und verträglich, so sind auch die Beschwerden des Alters mäßig; wo nicht, so ist für einen solchen, Sokrates, Alter wie Jugend beschwerlich.

Ich hatte meine Freude daran, ihn so sprechen zu hören, und da ich wollte, dass er weiter rede, so stachelte ich ihn mit den Worten: Kephalos, [E] ich meine, die Meisten hier werden es dir nicht gelten lassen, wenn du so sprichst, und meinen, du tragest leicht am Alter nicht wegen deines Charakters, sondern weil du ein großes Vermögen besitzt, denn die Reichen, heißt es, haben viele Erleichterungen.

Du hast recht, antwortete er; freilich lassen sie's nicht gelten; und etwas ist daran, aber so viel nicht, als sie meinen, sondern das Wort des Themistokles trifft zu, der dem Seriphier, der ihn schmähte und meinte, nicht sich selbst, sondern seiner Heimat habe er seinen Ruhm zu verdanken, [\[330 St.2 A\]](#) die Antwort gab: „Ich wäre als Seriphier nicht berühmt geworden, und du nicht als Athener.“ Und das passt ganz gut auf die, welche nicht reich sind und schwer am Alter tragen: weder wird der wohlgesinnte, wenn er arm ist, das Alter vollkommen leicht ertragen, noch wird der nicht wohlgesinnte, auch wenn er reich ist, je mit sich zufrieden sein.

Hast du, Kephalos, fragte ich, dein Vermögen zum größeren Teile ererbt oder selbst erworben? Was soll ich erworben haben, Sokrates? erwiderte er; ich habe in Bezug auf das Geschäftsglück die Mitte gehalten zwischen meinem Großvater und meinem Vater. Mein Großvater, [B] dessen

Namen ich trage, hat ungefähr so viel Vermögen, als ich besitze, geerbt und hat es vervielfacht. Mein Vater Lysanias aber hat es noch kleiner gemacht, als es jetzt ist. Ich bin zufrieden, wenn ich diesen da nicht weniger hinterlasse, sondern ein bisschen mehr, als ich ererbte.

Nun, weshalb ich dich fragte, fuhr ich fort, war, weil es mir schien, als ob du auf das Geld keinen besonderen Wert legtest. So machen es gewöhnlich solche, welche es nicht selbst erworben haben, [C] wer es erworben hat, der hat es doppelt so lieb als die anderen. Denn wie die Dichter ihre Gedichte und die Väter ihre Kinder lieb haben, so ist es denen, welche das Geld erworben haben, Ernst mit dem Gelde, als ihrem eigenen Werke, und dann noch überdies wegen seiner Nützlichkeit, wie den andern auch. Daher ist es auch unangenehm, mit ihnen umzugehen, weil sie nichts loben mögen als den Reichtum.

Das ist wahr, sagte er.

Immerhin, sprach ich; aber sage mir noch so viel: Was hältst du für den bedeutendsten Vorteil, den du von [D] deinem großen Vermögen gehabt hast?

Etwas, antwortete er, was mir vielleicht nicht viele glauben werden. Denn wisse nur, Sokrates, wenn man nahe daran ist, dass man glaubt sterben zu müssen, so wandelt einen Furcht und Sorge an über Dinge, an die man vorher nicht gedacht hat. Denn die bekannten Sagen vom Zustand in der Unterwelt, dass, wer hier Unrecht getan, dort Strafe leiden müsse, über die man sich bis dahin lustig gemacht, beunruhigen nunmehr einen, ob sie nicht am Ende doch wahr seien, und entweder aus Altersschwäche oder auch, weil man jener Welt jetzt näher ist, [E] beschaut man sie mehr. Da wird man voll Unruhe und Furcht und besinnt sich und prüft sich, ob man einmal jemandem Unrecht getan. Wer nun in seinem Leben viele ungerechte Handlungen findet, der fährt sogar oft erschrocken aus dem Schläfe auf, wie die Kinder, und lebt in schlimmer Erwartung, dem aber, der sich keines [\[331 St.2 A\]](#) Unrechts bewusst ist, dem steht immer frohe Hoffnung zur Seite, und die gute Alterspflegerin, wie Pindar sich ausdrückt. Denn anmutig, Sokrates, sagt er, wer gerecht und heilig das Leben verbringe, Von solchem weicht nie des Herzens Labsal, die freudvolle Alterspflegerin

Hoffnung, die am allermeisten der Erdensöhne' unsteten Sinn lenkt.

Das ist ausgezeichnet schön gesprochen; und in dieser Beziehung, behaupte ich, ist der Besitz von Geld sehr viel wert, jedoch nicht für jedermann, sondern nur für den Wohlgesinnten. Denn dass man auch nicht unfreiwillig jemand betrogen oder belogen hat, noch auch einem Gotte Opfer oder einem Menschen Geld schuldig ist und deshalb sich fürchtet, dorthin abzugehen, [B] dazu trägt einen bedeutenden Teil der Besitz von Geld bei. Es hat auch noch viele andere nützliche Seiten; aber, eins mit dem andern verglichen, möchte ich als nicht das Unbedeutendste aufstellen, dass hierzu, Sokrates, für einen verständigen Mann der Reichtum von großem Nutzen ist.

Sehr schön gesprochen, Kephalos, sagte ich. Dieses eben aber, die Gerechtigkeit, sollen wir es nur so einfach als die Wahrhaftigkeit bezeichnen [C] und als das Zurückgeben, wenn man etwas von jemand bekommen hat, oder heißt dieses selbst bald gerecht, bald ungerecht handeln? Ich meine einen Fall wie folgenden: Wenn jemand bei gesundem Verstand einem Freunde Waffen übergäbe und im Zustande des Wahnsinns sie zurückforderte, so wird wohl jedermann sagen, dass man weder zur Zurückgabe von dergleichen verpflichtet sei, noch der Zurückgebende gerecht wäre noch auch einer, der einem Menschen von diesem Zustande die volle Wahrheit sagen wollte.

Du hast recht, antwortete er.

Also ist nicht dies die Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, dass man die Wahrheit sagt und das Anvertraute zurückgibt.

O ja, doch, Sokrates, sprach Polemarchos, das Wort ergreifend, wofern man wenigstens dem Simonides recht geben darf.

Nun ja, [D] sagte Kephalos, gern übergebe ich euch das Gespräch, denn ich muss jetzt nach dem Opfer sehen.

Du übergibst also, fragte ich, dem Polemarchos das Gespräch?

Jawohl, antwortete er lachend und ging damit zum Opfer.

So sage denn also, begann ich, du Erbe des Gesprächs, welches ist die Äußerung des Simonides über die Gerechtigkeit, die du richtig findest?

Dass gerecht ist, jedem geben, was man ihm schuldig ist, antwortete er, mit diesem Satze scheint er mir wenigstens recht zu haben.

Freilich, sagte ich, dem Simonides ist es nicht leicht den Glauben zu versagen, denn es ist ein weiser und göttlicher Mann; indessen was das heißt, was er da sagt, verstehst vielleicht du, Polemarchos, ich aber begreife es nicht, denn offenbar ist, dass er nicht das meint, wovon wir eben gesprochen, das Zurückgeben anvertrauten Gutes an wen auch immer, wenn er es bei getrübttem Verstand zurückfordert; und doch ist man schuldig, was man uns anvertraut hat, nicht wahr?

[\[332 St.2 A\]](#) Freilich.

Man darf also schlechterdings nicht zurückgeben, wenn jemand bei getrübttem Verstand zurückfordert?

Du hast recht, antwortete er.

Es scheint also, dass Simonides etwas anderes meint als derartiges, wenn er sagt, dass es gerecht sei, zurückzugeben, was man schuldig sei.

Freilich, bei Zeus, etwas anderes, erwiderte er, er meint nämlich, dass Freunde schuldig seien, Freunden Gutes zu tun und nichts Böses.

Ich verstehe, sagte ich, denn der tut nicht seine Schuldigkeit, welcher jemandem, der ihm Gold anvertraut hat, es zurückgibt, wofern das Zurückgeben und Inempfangnehmen nachteilig ist und der Zurücknehmende und der Zurückgebende Freunde sind; meinst du nicht, dass Simonides so es versteht?

Allerdings.

[B] Wie aber, den Feinden muss man geben, was immer man ihnen gerade schuldig ist?

Jedenfalls, antwortete er, was man ihnen schuldig ist, schuldig aber ist, denke ich, ein Feind dem Feinde, wie billig, etwas Böses.

So hat denn also, sagte ich, wie es scheint, Simonides nach Dichterart angedeutet, was das Gerechte sei, er dachte nämlich, wie sich herausstellt, gerecht sei, dass man jedem gebe, was ihm gebühre, und hat dies als Schuldigkeit bezeichnet.

Was ist aber deine Ansicht? fragte er.

[C] Bei Zeus, erwiderte ich, wenn nun jemand die Frage an ihn richtete: "Simonides, wem gibt die Kunst, welche man Arzneikunst nennt, das Schuldige und Gebührende, und was gibt sie?" was glaubst du, dass er uns antworten würde?

Offenbar, antwortete er, diejenige, die den Körpern Heilmittel gibt und Speise und Trank.

Und wem gibt die als Kochkunst bezeichnete Kunst das Schuldige und Gebührende, und was gibt sie?

Den Speisen den Wohlgeschmack.

Nun ja; wem gibt nun aber die als Gerechtigkeit zu bezeichnende Kunst etwas, und was gibt sie ihnen?

Wenn man sich an das früher Gesagte anschließen soll, [D] Sokrates, erwiderte er, gibt sie den Freunden und den Feinden Nutzen und Schaden.

Also den Freunden Gutes und den Feinden Schlechtes tun, nennt er Gerechtigkeit?

So dünkt mir.

Wer vermag nun am meisten, kranken Freunden Gutes zu tun und kranken Feinden Schlechtes in Bezug auf Krankheit und Genesung?

Der Arzt.

Und wer den zu Schiff Fahrenden in Bezug auf die Gefahren der See?

Der Steuermann.

Wie ist's nun mit dem Gerechten? In welcher Lage und in welcher Beziehung vermag er am meisten Freunden zu nützen und Feinden zu schaden?

[E] Im Bekriegen und im Beistandleisten, dünkt mir.

Gut; für Nichtkranke ist nun aber doch, mein lieber Polemarchos, der Arzt unbrauchbar?

Allerdings.

Und für Nichtschiffahrende der Steuermann.

Freilich.

So ist denn also auch für Nichtkriegführende der Gerechte unbrauchbar?

Das meine ich durchaus nicht.

Also ist die Gerechtigkeit auch im Frieden brauchbar?

Sie ist es.

[\[333 St.2 A\]](#) Das ist auch der Ackerbau; oder nicht?

Ja.

Und zwar zur Gewinnung von Frucht?

Ja.

Aber auch die Schusterkunst?

Ja.

Und zur Gewinnung von Schuhen, wirst du wohl sagen?

Freilich.

Was ist nun aber das, zu dessen Gebrauch oder Gewinnung die Gerechtigkeit dir im Frieden brauchbar zu sein scheint?

Zum Verkehr, Sokrates.

Unter Verkehr verstehst du gemeinschaftliches Treiben, oder etwas anderes?

Ja, gemeinschaftliches Treiben.

Ist aber der Gerechte gut und brauchbar zur Gemeinschaft [B] im Setzen der Steine des Brettspiels, oder der Brettspielkundige?

Letzterer.

Aber zur Gemeinschaft im Setzen der Ziegel und Bausteine ist wohl der Gerechte brauchbarer und besser als der Baukundige?

Keineswegs.

Zu welcher Gemeinschaft ist nun also der Gerechte ein passenderer Teilnehmer als der Zitherkundige, wie der Zitherkundige ein besserer als der Gerechte ist in Bezug auf die im Saitenschlagen?

[C] Zu der im Gelde, dünkt mir.

Ausgenommen etwa, Polemarchos, zum Gebrauchen des Geldes, wenn man für Geld gemeinsam ein Pferd kaufen oder verkaufen muss? In diesem Falle ist's, meine ich, der Pferdekundige; ist's so?

Offenbar.

Und wenn ein Fahrzeug, der Schiffsbauer oder der Steuermann?

So scheint's.

Bei welcher Art von gemeinschaftlichem Gebrauche des Silbers oder Goldes ist nun also der Gerechte brauchbarer als die übrigen?

[D] Wenn es aufbewahrt und erhalten werden soll.

Du meinst also, wenn es nicht gebraucht, sondern hingelegt werden soll?

Allerdings.

Wenn also das Geld unbrauchbar ist, dann ist die Gerechtigkeit bei ihm brauchbar?

So scheint's.

Und wenn ferner eine Hippe aufbewahrt werden soll, ist die Gerechtigkeit brauchbar, gemeinschaftlich und für den Einzelnen, wenn sie aber gebraucht werden soll, dann die Winzerkunst?

Offenbar.

So wirst du auch sagen, dass, wenn ein Schild und eine Leier aufbewahrt werden soll und nicht gebraucht, die Gerechtigkeit brauchbar ist, [E] wenn aber gebraucht, dann die Fechtkunst und die Tonkunst?

Notwendig.

Und so ist auch bei allen andern Dingen die Gerechtigkeit zum Gebrauch eines jeden unbrauchbar, bei dessen Nichtgebrauch aber brauchbar?

So scheint es.

Da wäre nun also, mein Lieber, die Gerechtigkeit nichts besonders Wertvolles, wenn sie zum Nichtgebrauch brauchbar ist. Wir wollen aber folgendes in Betracht ziehen: Ist nicht derjenige, welcher am kräftigsten dreinschlägt im Kampfe, sei es nun im Faustkampf oder in einem anderen, auch am kräftigsten, sich zu schützen?

Allerdings.

Und wer befähigt ist, vor einer Krankheit sich zu schützen und sie nicht zu bekommen, der ist auch besonders fähig, sie jemandem beizubringen?

Ich glaube.

Dann ist der ein guter Hüter [\[334 St.2 A\]](#) eines Heeres, der auch der Feinde Pläne und sonstige Angelegenheiten auszukundschaften vermag?

Allerdings.

Wovon also jemand ein geschickter Hüter ist, davon ist er auch ein geschickter Stehler.

So scheint's.

Wenn nun also der Gerechte geschickt ist, das Geld zu bewahren, so ist er auch geschickt, es zu stehlen?

Das folgt wenigstens aus der Entwicklung.

Als ein Dieb wäre demnach, scheint es, der Gerechte erwiesen, und du scheinst das von Homer gelernt zu haben, denn der hat an Odysseus' mütterlichem Großvater Autolykos seine Freude und sagt, er habe alle Menschen überboten im Stehlen und Schwören. Es scheint demnach die Gerechtigkeit [B] nach dir und nach Homer und nach Simonides eine Fertigkeit im Stehlen zu sein, nur zum Vorteil der Freunde und zum Nachteil der Feinde; hast du nicht so gesagt?

Nein, bei Zeus, antwortete er; aber ich weiß selbst nicht mehr, was ich gesagt habe, doch das meine ich immer noch, dass die Gerechtigkeit ist, den Freunden nützen und den Feinden schaden.

Verstehst du unter Freunden diejenigen, welche jeder für rechtschaffen hält, oder diejenigen, welche es sind, auch ohne dass sie es scheinen? Und unter Feinden ebenso?

[C] Es ist doch wohl natürlich, dass man diejenigen liebt, die man für rechtschaffen hält, und hasst, wen man für schlecht hält.

Täuschen sich aber nicht die Menschen in dieser Beziehung, so dass sie viele für rechtschaffen halten, die es nicht sind, und viele umgekehrt?

Allerdings.

Für diese also sind die Guten Feinde, die Schlechten Freunde?

Freilich.

Dennoch aber ist es dann für diese gerecht, den Schlechten zu nützen und den Guten zu schaden?

Offenbar.

Nun sind aber doch die Guten gerecht und nicht von der Art, dass sie Unrecht tun.

Das ist wahr.

Nach deinen Worten wäre es also gerecht, denen Schlechtes zu tun, die nicht Unrecht tun.

[D] Beileibe nicht, Sokrates, erwiderte er, denn eine schlechte Rede scheint das zu sein.

So ist es also, sagte ich, gerecht, den Ungerechten zu schaden und den Gerechten zu nützen.

Das ist offenbar besser als vorhin.

Vielen also, Polemarchos, die sich in den Menschen getäuscht haben, wird es begegnen, dass für sie es gerecht ist, ihren Freunden zu schaden, denn sie haben schlechte, und ihren Feinden zu nützen, denn sie haben gute, und so kommen wir auf das gerade Gegenteil von dem, was wir als Meinung des Simonides bezeichnet haben.

Freilich, antwortete er, geht es so; doch wir wollen eine Abänderung vornehmen, [E] denn es scheint, als hätten wir den Freund und den Feind nicht richtig bestimmt.

Inwiefern, Polemarchos?

Sofern wir annahmen, dass Freund der sei, den man für rechtschaffen halte.

Wie wollen wir's nun abändern? fragte ich.

Dass Freund derjenige sei, antwortete er, wer rechtschaffen scheine und es auch ist, und dass der, welcher es scheine, aber nicht ist, [\[335 St.2 A\]](#) gleichfalls nur Freund scheine, aber nicht ist, und in Betreff des Feindes gelte dieselbe Bestimmung.

Freund wäre dann also, wie es scheint, nach diesen Worten der Gute, Feind aber der Schlechte? Ja.

Du heißt uns also, dem Gerechten etwas beifügen, was wir zuerst nicht sagten, indem wir als gerecht bezeichneten, dem Freunde Gutes zu erweisen und dem Feinde Schlechtes; jetzt aber sollen wir außerdem noch sagen, dass gerecht ist, dem Freunde, als einem Guten, Gutes zu erweisen und dem Feinde, als einem Schlechten, zu schaden?

Allerdings, erwiderte er; so scheint es mir richtig gesprochen.

[B] Es gehört also, sagte ich, zu einem gerechten Manne, dass er irgendjemandem schade?

Allerdings, antwortete er, den Schlechten und Feinden muss man schaden.

Werden Pferde, auf die man Hunde hetzt, besser oder schlechter?

Schlechter.

In Bezug auf das, was die Tüchtigkeit der Hunde ausmacht, oder was die der Pferde ausmacht? Letzteres.

Werden also Hunde, die man so hetzt, nicht schlechter in Bezug auf ihre Tüchtigkeit als Hunde, wohl aber die Pferde?

Notwendig.

Von den Menschen aber, mein Freund, werden wir nicht sagen müssen, dass sie, wenn man ihnen Schaden antut, schlechter werden in Bezug auf die menschliche Tugend?

Freilich.

Ist aber die Gerechtigkeit nicht eine menschliche Tugend?

Auch das ist notwendig.

[C] Die Menschen also, mein Lieber, denen man schadet, müssen notwendig ungerechter werden?

So scheint es.

Können nun aber die Tonkünstler jemand durch die Tonkunst zum Tonkünstler machen?

Unmöglich.

Aber die Reitkünstler durch die Reitkunst zum Nichtreiter?

Kann nicht sein.

Aber also die Gerechten durch die Gerechtigkeit zum Ungerechten? Oder überhaupt die Guten durch die Tugend zum Schlechten?

Unmöglich.

Denn nicht der Hitze Sache ist es, denke ich, kalt zu machen, sondern des Gegenteils.

Ja.

Und nicht der Trockenheit, feucht zu machen, [D] sondern des Gegenteils.

Allerdings.

Also auch nicht des Guten, zu schaden, sondern des Gegenteils.

Offenbar.

Der Gerechte aber ist doch gut?

Allerdings.

So ist es also, Polemarchos, nicht des Gerechten Sache, zu schaden, weder einem Freunde noch sonst jemandem, sondern des Gegenteils, des Ungerechten.

Du scheinst mir vollständig recht zu haben, Sokrates, erwiderte er.

Wenn also jemand sagt, gerecht sei, dass man jedem gebe, was man ihm schuldig sei, und darunter das versteht, dass der gerechte Mann den Feinden Schaden schuldig sei und den Freunden Nutzen, so war der nicht weise, der so gesprochen hat, denn er hat etwas gesagt, was nicht wahr ist, da wir nirgends gefunden haben, dass gerecht sei, irgendjemandem zu schaden.

[E] Ich gebe es zu, sagte er.

So wollen wir also, sprach ich, gemeinsam kämpfen, ich und du, wenn jemand behauptet, Simonides habe es gesagt oder Bias oder Pittakos oder sonst einer der weisen und gepriesenen Männer.

Ich bin jedenfalls bereit, am Kampfe teilzunehmen, sprach er.

Aber weißt du, sagte ich, [\[336 St.2 A\]](#) wem nach meiner Ansicht die Äußerung angehört, das Wort, es sei gerecht, den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden?

Nun? fragte er.

Ich glaube, dass sie von Periandros herrührt oder Perdikkas oder Xerxes oder dem Thebaner Ismenias oder einem anderen sich für mächtig haltenden reichen Manne.

Du hast ganz recht, sagte er.

Gut, fuhr ich fort, da nun aber auch dies weder als die Gerechtigkeit noch als das Gerechte sich erwiesen hat, als was anderes soll man es dann bezeichnen?

Noch während unseres Gespräches hatte Thrasymachos öfters einen Anlauf genommen, [B] uns zu unterbrechen und das Wort zu ergreifen, war aber von seinen Nebensitzern daran gehindert worden, weil diese das Gespräch zu Ende hören wollten, als wir aber eine Pause machten und ich jene Worte gesprochen hatte, konnte er nicht mehr ruhig bleiben, sondern sich zusammenkrümmend stürzte er wie ein wildes Tier auf uns los, um uns zu zerreißen. Ich und Polemarchos gerieten in Angst und Bestürzung, er aber schrie mitten unter uns hinein: Was für Unsinn treibt ihr da schon lange, Sokrates? Und wie mögt ihr so einfältig euch anstellen und einander selbst ausweichen? Wenn du wirklich erfahren willst, was das Gerechte ist, so musst du

nicht bloß fragen [C] und deine Eitelkeit damit kitzeln, es zu widerlegen, wenn dir jemand eine Antwort gibt, weil du wohl weißt, dass es leichter ist, zu fragen, als zu antworten, sondern du musst auch selbst antworten und sagen, was du als das Gerechte bezeichnest. Und dass du mir nur nicht sagst, es sei das Pflichtmäßige oder das Nützliche oder das Vorteilhafte oder das Gewinnbringende oder das Zuträgliche, sondern deutlich und genau musst du mir sagen, was du sagst, denn ich werde es nicht gelten lassen, wenn du mir mit solchem Zeug kommst.

[D] Wie ich das hörte, erschrak ich und blickte ihn voll Angst an, und ich glaube, hätte ich ihn nicht eher angesehen als er mich, so hätte ich die Stimme verloren. So aber blickte ich ihn zuerst an, als er sich in die Hitze hineinzusprechen anfang, und infolgedessen war ich imstande, ihm zu antworten, und sprach denn mit einigem Zittern: Thrasymachos, sei nicht böse auf uns, denn haben wir uns verfehlt in der Erörterung des Gesprächs, ich und dieser da, so wisse nur, dass wir es nicht absichtlich getan haben! Denn glaube nur nicht, dass wir zwar, wenn wir nach Gold suchten, [E] einander niemals höflich aus dem Wege gingen beim Suchen und uns das Finden vereiteln würden, aber beim Suchen nach der Gerechtigkeit, die doch wertvoller ist als viele Goldhaufen, so unverständlich vor einander ausweichen und uns nicht ernsthaft bemühen, dass sie möglichst zutage komme. Das glaube ja nicht, mein Lieber! Sondern ich glaube, an unsern Kräften fehlt es. Darum solltet ihr Starken billigerweise viel eher Mitleid mit uns fühlen als uns böse werden!

Und wie er das hörte, [\[337 St.2 A\]](#) schlug er ein ganz höhnisches Gelächter auf und rief: Ach du lieber Herakles, da haben wir wieder die gewöhnliche Ironie des Sokrates! Und das habe ich wohl gewusst und diesen da vorausgesagt, dass du eine Antwort nicht wirst geben wollen, sondern dich unwissend stellen und alles eher tun, als eine Frage beantworten.

Drum bist du auch ein Weiser, Thrasymachos, sagte ich. Demgemäß musstest du wohl wissen, [B] dass, wenn du jemanden fragtest, wie viel zwölf sei, und dabei im Voraus erklärtest: „Dass du, Mensch, mir aber nur nicht sagst, zwölf sei zweimal sechs oder dreimal vier oder sechsmal zwei oder viermal drei, denn ich werde es nicht gelten lassen, wenn du mir mit solchem Zeuge kommst“, da wusstest du, denke ich, doch wohl, dass auf eine solche Frage niemand eine Antwort geben wird. Aber wenn er zu dir sagte: „Thrasymachos, wie meinst du? Keine von den Antworten, die du vorausbezeichnet hast, soll ich geben? Auch nicht, du Unbegreiflicher, wenn eine von diesen etwa die rechte ist? Sondern soll ich etwas anderes sagen als das Wahre? Oder wie sonst meinst du“, was würdest du ihm darauf erwidern?

[C] Schön, erwiderte er, dieser Fall hat mit jenem wirklich ungeheure Ähnlichkeit!

Das macht nichts, sagte ich, wenn er nun aber auch keine Ähnlichkeit hat, der Gefragte aber glaubt einmal, er habe eine solche, meinst du, er werde weniger antworten, wie es ihm vorkommt, ob wir es ihm verbieten oder nicht?

Du wirst es also auch so machen? fragte er, du wirst eine von den Antworten geben, die ich verboten habe?

Es würde mich nicht wundernehmen, erwiderte ich, wenn meine Untersuchung auf dieses Ergebnis führte.

Wie ist's nun, sprach er, wenn ich in Betreff der Gerechtigkeit eine Antwort zum Besten gebe, die anders ist als alle diese und besser als sie, [D] wozu erbietest du dich dann?

Zu was anderem, erwiderte ich, als was gebührendermaßen der Nichtwissende zu leiden hat? Und das ist, zu lernen von dem Wissenden. Dem will denn auch ich mich unterziehen.

Du bist sehr liebenswürdig, erwiderte er, aber außer dem Lernen musst du auch Geld zahlen.

Nun ja, wenn ich habe, sagte ich.

Oh, da fehlt's nicht, sprach Glaukon, wegen des Geldes sage es immerhin, Thrasymachos, wir alle werden dem Sokrates beisteuern.

Ja, ja, das glaube ich, antwortete er, damit Sokrates es wieder macht wie gewöhnlich und selbst keine Antwort gibt, [E] sondern die Antworten anderer aufgreift und widerlegt.

Wie könnte denn auch, mein Bester, sagte ich, jemand Antworten geben, der erstens nichts weiß und auch nichts zu wissen behauptet, und dem zweitens, wenn er auch darüber etwas glaubt, verboten ist, zu sagen, was er meint, von einem nicht schlechten Manne? Aber an dir ist's vielmehr zu sprechen, denn du behauptest ja, etwas zu wissen und sagen zu können. Mache es denn also so: tue mir den Gefallen [\[338 St.2 A\]](#) und gib die Antwort, und missgönne auch dem Glaukon da und den andern die Belehrung nicht.

Als ich so sprach, baten ihn Glaukon und die andern, darauf einzugehen. Dem Thrasymachos sah man wohl an, wie begierig er sei, zu sprechen, um Ruhm zu ernten, da er eine ausgezeichnete Antwort zu haben glaubte, indessen stellte er sich, als bestünde er eigensinnig darauf, dass ich antworte.

Zuletzt gab er jedoch nach und sprach: Das ist [B] eben die Weisheit des Sokrates, dass er selbst nicht belehren will, sondern bei den andern herumgehen und von ihnen lernen und dafür nicht einmal sich bedanken.

Dass ich von den andern lerne, antwortete ich, darin hast du recht, Thrasymachos, dass du aber behauptest, ich danke dafür nicht, damit sagst du eine Unwahrheit, denn ich danke, so sehr ich kann; ich kann aber nur loben, weil ich Geld nicht habe. Wie gern ich aber das tue, wofern ich glaube, dass jemand gut spreche, das sollst du gar bald erfahren, falls du antwortest, denn ich glaube, dass du gut sprechen wirst.

So höre denn, sagte er: [C] Ich behaupte, dass das Gerechte nichts anderes ist als das dem Überlegenen Zuträgliche. Nun, warum lobst du nicht? Du wirst eben nicht mögen!

Sobald ich verstehe, was du meinst, erwiderte ich, denn für jetzt weiß ich's noch nicht. Das dem Überlegenen Zuträgliche, behauptest du, sei das Gerechte. Wie verstehst du das nun, Thrasymachos? Denn du meinst es wohl jedenfalls nicht so: wenn der Pankrationsleger Pulydamas uns überlegen ist und ihm Rindfleisch für den Leib zuträglich ist, sei diese Nahrung zugleich auch uns, [D] die wir schwächer sind als er, zuträglich und gerecht?

Du bist ein abscheulicher Mensch, Sokrates, sagte er, und fasst die Worte immer von der Seite auf, wo du sie recht schlecht machen kannst.

Keineswegs, mein Bester, sagte ich, aber sprich deutlicher aus, was du meinst!

Weißt du denn nicht, sprach er, dass von den Staaten die einen durch Tyrannen beherrscht, die andern demokratisch und wieder andere aristokratisch eingerichtet sind?

Wie sollte ich nicht?

Ist denn nun nicht dieses, das Regierende, in jedem Staat das Überlegene?

Freilich.

Jede Regierung gibt doch die Gesetze mit Rücksicht auf das, was ihr zuträglich ist: [E] die Demokratie demokratische, die Tyrannis tyrannische und die andern ebenso. Wenn sie sie gegeben, so haben sie damit ausgesprochen, dass dies, das ihnen Zuträgliche, für die Regierten gerecht sei, und den, der das übertritt, bestrafen sie als einen Gesetzesübertreter und Frevler. Das also, mein Bester, ist das, was ich meine, dass in allen Staaten das nämliche gerecht ist, nämlich das der bestellenden Regierung Zuträgliche. [\[339 St.2 A\]](#) Diese aber ist in Überlegenheit, so dass richtiges Nachdenken ergibt, wie das Gerechte überall dasselbe ist, nämlich das dem Überlegenen Zuträgliche.

Jetzt, sagte ich, habe ich verstanden, was du meinst, ob es aber richtig ist oder nicht, darüber will ich versuchen, mich zu unterrichten. Das Zuträgliche also, Thrasymachos, hast auch du mir zur Antwort gegeben, sei das Gerechte, und doch hast du mir verboten, diese Antwort zu geben, es steht aber dabei noch: dem Überlegenen.

[B] Vermutlich ein unbedeutender Zusatz? sprach er.

Es ist mir noch nicht klar, auch nicht ob ein bedeutender, aber das ist klar, dass man untersuchen muss, ob du recht hast. Denn da auch ich zugebe, dass etwas Zuträgliches das Gerechte ist, du

aber einen Beisatz machst und behauptest, das dem Überlegenen Zuträgliche sei es, ich aber das nicht weiß, so muss man also eine Untersuchung anstellen.

So stelle sie eben an, sagte er.

Das soll geschehen, sagte ich. So sage nur denn: Nicht wahr, du erklärst für gerecht, dass man den Regierenden auch jedenfalls gehorche?

Allerdings.

Sind nun die in den einzelnen Staaten Regierenden fehlerfrei, oder gleichfalls imstande, Fehler zu machen?

Freilich sind sie imstande, Fehler zu machen.

Indem sie also Gesetze zu geben unternehmen, machen sie die einen richtig, andere aber nicht richtig?

[C] So glaube ich.

Richtig gemacht sind dann wohl die, welche für sie zuträglich sind, nicht richtig aber die nicht zuträglichen? Oder wie meinst du?

Ebenso.

Was sie aber auch verordnen, müssen die Regierten tun, und das ist das Gerechte?

Wie sollte es nicht?

Also heißt nach deinen Worten gerecht nicht nur das dem Überlegenen Zuträgliche tun, sondern auch das Gegenteil, das nicht Zuträgliche.

[D] Was sagst du da? sprach er.

Was du selbst sagst, dünkt mir. So wollen wir's denn besser untersuchen! Ist nicht zugestanden, dass die Regierenden, indem sie den Regierten vorschreiben, dies und das zu tun, manchmal sich gegen ihr eigenes Beste verfehlen, und dass für die Regierten gerecht sei, zu tun, was auch immer die Regierenden befehlen? Ist das nicht zugestanden?

Ich glaube, ja, antwortete er.

Nun, so glaube auch, fuhr ich fort, dass du zugestanden hast, gerecht sei, auch das den Regierenden und Überlegenen nicht Zuträgliche zu tun, wofern die Regierenden gegen ihren Willen etwas für sie selbst Nachteiliges befehlen [E] und nach deiner eigenen Behauptung für die Regierten gerecht ist, das zu tun, was jene befehlen. Tritt dann, mein weisester Thrasymachos, nicht die Notwendigkeit ein, dass es auf die bezeichnete Art geht, dass gerecht ist, das Gegenteil von dem zu tun, was du sagst? Denn es wird ja den Schwächeren befohlen, das dem Überlegenen nicht Zuträgliche zu tun.

[\[340 St.2 A\]](#) Ja, bei Zeus, das ist ganz klar, Sokrates, sprach Polemarchos.

Freilich, wenn du es ihm bezeugst! fiel Kleitophon ein.

Was bedarf es da eines Zeugen? erwiderte jener, Thrasymachos gibt ja selbst zu, dass die Regierenden manchmal ihnen selbst schädliche Befehle geben, und dass für die Regierten gerecht ist, danach zu handeln.

Ja, Polemarchos, denn Thrasymachos hat als gerecht bezeichnet, das von den Regierten Befohlene zu tun.

Andererseits, Kleitophon, hat er als gerecht bezeichnet, das den Überlegenen Zuträgliche zu tun. Indem er dieses beides aufstellte, hat er hinwiederum zugestanden, dass manchmal die [B] Überlegenen die Schwächeren und Regierten heißen, das ihnen selbst Unzuträgliche zu tun. Nach diesen Zugeständnissen wäre das dem Überlegenen Unzuträgliche ebenso sehr gerecht als das ihm Zuträgliche.

Aber, wendete Kleitophon ein, er hat ja gesagt, das dem Überlegenen Zuträgliche sei, was dieser selbst dafür halte, dies müsse der Schwächere tun, und das hat er als das Gerechte bezeichnet.

Nein, so ist nicht gesagt worden, erwiderte Polemarchos.

Tut nichts, Polemarchos, sagte ich, wenn Thrasymachos jetzt so sagt, [C] so wollen wir es so von ihm annehmen. So sage mir denn, Thrasymachos, war es das, was du von dem Gerechten sagen wolltest, es sei das, was dem Überlegenen, als dem Überlegenen, zuträglich erscheine, mag es nun wirklich zuträglich sein oder nicht? Dürfen wir annehmen, dass das deine Meinung sei?

Durchaus nicht, erwiderte er, vielmehr glaubst du denn, ich nenne überlegen den Fehlermachenden in dem Augenblicke, wo er Fehler macht?

Ich meinte, antwortete ich, du sagtest das, als du zugestandst, dass die Regierenden nicht fehlerfrei seien, sondern auch Fehler machten.

Du bist halt ein Verdreher, Sokrates, bei den Gesprächen, erwiderte er. [D] Heißt du denn einen Arzt denjenigen, der in Bezug auf die Kranken Fehler macht, eben insofern er Fehler macht? Oder einen Rechenmeister, wer im Rechnen Fehler macht, eben dann, wenn er Fehler macht, in Rücksicht auf diesen Fehler? Vielmehr, denke ich, drücken wir uns nur so aus: der Arzt oder der Rechenmeister oder der Schreiber hat einen Fehler gemacht, in Wahrheit aber macht keiner von diesen insoweit, als er das ist, was wir ihn nennen, je einen Fehler, so dass, scharf ausgedrückt, denn du bist ja auch haarspalterisch, kein Meister einen Fehler begeht. [E] Denn wer Fehler begeht, begeht sie infolge einer Mangelhaftigkeit seines Wissens in solchem, worin er nicht Meister ist. Folglich macht kein Meister oder Weiser oder Regierender dann einen Fehler, wenn er Regierender ist. Dennoch aber sagt jedermann, der Arzt hat einen Fehler gemacht und der Regierende hat einen Fehler gemacht. In solcher Weise musst du auch meine jetzige Antwort auffassen; das Genauere aber ist, dass der Regierende, [\[341 St.2 A\]](#) sofern er Regierender ist, nicht Fehler macht und, weil er nicht Fehler macht, das für ihn Beste verordne, und dass dies der Regierte zu tun habe. Und so bleibe ich denn bei dem, was ich von Anfang an sagte: Gerecht ist, das dem Überlegenen Zuträgliche zu tun.

So, so, Thrasymachos, sagte ich, denkst du nun ich verfälsche und verdrehe?

Jawohl, versetzte er.

Du meinst wohl, ich habe in hinterlistiger Absicht, um dich im Gespräche zu übervorteilen, dich so gefragt, wie ich gefragt habe?

Ja, das weiß ich gewiss, aber es soll dir nichts nützen, denn du wirst weder dich versteckt noch mich übervorteilen können [B] noch auch offene Gewalt mir durch die Rede anzutun vermögen.

Ich würde es auch nicht wagen, mein Bester, erwiderte ich. Aber, damit es uns nicht wieder so geht, bestimme, in welchem Sinne du den Regierenden und den Überlegenen verstehst, ob nach der gewöhnlichen Sprechweise, oder nach dem genauen Ausdruck, wie du eben ihn bezeichnetest, denjenigen, dem, als dem Überlegenen, der Schwächere, wenn er gerecht sein will, tun muss, was diesem zuträglich ist?

Den, der nach dem genauesten Ausdruck Regierender ist. Daran lasse deine Bosheit und deine Schikanen aus, wenn du kannst, ich hindere dich nicht, aber es ist mir nicht bange, dass du's kannst.

Hältst du mich, sagte ich, für so wahnsinnig, dass ich es versuchte, [C] einen Löwen zu scheren und einen Thrasymachos zu schikanieren?

Eben hast du's doch versucht, sagte er, obwohl deine Sache auch dabei nichts ist.

Genug jetzt von diesen Dingen, sprach ich, aber sage mir: Der Arzt in dem strengen Sinne, von dem du eben gesprochen, ist er einer, der Geld erwirbt, oder einer, der Kranke heilt? Dabei nimm den wirklichen Arzt!

Der, welcher Kranke heilt, versetzte er.

Und der Steuermann, ist der richtig gefasste Steuermann ein Regierer der Mitfahrenden, oder ein Mitfahrender?

[D] Ein Regierer der Mitfahrenden.

Es ist also keine Rücksicht darauf zu nehmen, dass er in dem Schiffe mitfährt, und er ist nicht Mitfahrender zu nennen, denn nicht in Bezug auf das Mitfahren heißt er Steuermann, sondern in Bezug auf die Kunst und das Regieren der Mitfahrenden.

Richtig, sagte er.

Jeder von diesen hat nun wohl etwas, das ihm zuträglich ist?

Freilich.

Ist nicht auch die Kunst, fragte ich, dazu da, das einem jeden Zuträgliche zu suchen und zu verschaffen?

Allerdings, antwortete er.

Ist nun auch jeder einzelnen Kunst etwas anderes außer ihr Liegendes zuträglich als dies, dass sie möglichst vollkommen sei? Und bedarf sie dessen noch, um möglichst vollendet zu sein, [E] oder ist dazu jede sich selbst genug?

Wie verstehst du diese Frage?

Wenn du, versetzte ich, mich fragen würdest, ob es dem Leibe genug sei, Leib zu sein, oder ob er noch eines andern bedürfe, würde ich antworten: Allerdings bedarf er eines andern. Eben darum ist jetzt auch die Heilkunst erfunden, weil der Leib mangelhaft ist und es ihm nicht genügt, Leib zu sein. Um nun ihm das Zuträgliche zu verschaffen, dazu ist die Kunst da. Hältst du das für richtig oder nicht?

Für richtig, erwiderte er.

[\[342 St.2 A\]](#) Wie steht's nun? Ist die Heilkunst selbst auch mangelhaft, oder bedarf irgend eine andere Kunst noch einer weiteren Tüchtigkeit, wie die Augen des Sehens, die Ohren des Hörens, und ist daher bei ihnen noch eine Kunst erforderlich, welche das, was zu eben diesen Zwecken zuträglich ist, zu untersuchen und herbeizuschaffen hat? Ist also auch in der Kunst selbst eine Mangelhaftigkeit, und bedarf jede Kunst einer andern, die das für sie Zuträgliche zu untersuchen hat, und die untersuchende hinwiederum einer andern derartigen, und so ins Unendliche fort? Oder wird sie selbst das ihr Zuträgliche untersuchen? [B] Oder bedarf sie weder ihrer selbst noch einer andern zu ihrer Mangelhaftigkeit hin, um das Zuträgliche zu erkennen? Denn weder ein Mangel noch ein Fehler haftet irgend einer Kunst an, noch auch kommt es einer Kunst zu, für einen andern das Zuträgliche zu suchen, als für den, dessen Kunst sie ist, und sie selbst ist, sofern sie die rechte ist, unversehrt und ungetrübt, solange eine jede genau ganz das ist, was sie ist. Betrachte es in jenem strengen Sinne und sage, ob es so ist oder anders?

Es ist offenbar so, antwortete er.

[C] Also nicht für sich selbst erforscht die Heilkunst das Zuträgliche, sondern für den Leib?

Ja, erwiderte er.

Und die Reitkunst nicht für sich, sondern für die Pferde, und auch keine andere Kunst für sich selbst, denn sie bedarf nichts weiter, sondern für das, dessen Kunst sie ist?

Offenbar ist's so, versetzte er.

Sind nun, Thrasymachos, die Künste in Bezug auf das, dessen Künste sie sind, regierend und überlegen?

Hier war er nur mit großer Mühe dazu zu bringen, dass er es zugab.

Demnach erforscht und verordnet keine Wissenschaft das dem Überlegenen Zuträgliche, sondern das dem Schwächeren und von ihm Regierten Zuträgliche.

Auch das gab er endlich zu, machte aber einen Versuch es anzufechten.

[D] Nachdem er es aber zugestanden, fuhr ich fort: Also auch kein Arzt, sofern er Arzt ist, erforscht und verordnet das dem Arzt Zuträgliche, sondern das dem Kranken Zuträgliche? Denn es ist zugegeben, dass der Arzt im strengen Sinne ein Regierer der Leiber ist, nicht aber einer, der Geld erwirbt, oder ist's nicht zugegeben?

Er bejahte es.

Also ist auch der Steuermann, genau gefasst, Regierer der Mitfahrenden, nicht aber selbst Mitfahrender?

Zugegeben.

Also wird ein solcher Steuermann und Regierer nicht das dem Steuermanne Zuträgliche untersuchen und gebieten, sondern das dem Mitfahrenden und Regierten Zuträgliche?

Nur ungern stimmte er bei.

Also, sage ich, auch kein anderer, Thrasymachos, der irgendetwas regiert, erforscht und gebietet, sofern er Regierer ist, das ihm selbst Zuträgliche, sondern das dem Regierten und dem, für welchen er arbeitet Zuträgliche, und auf ihn hinblickend und auf das, was ihm zuträglich und geziemend ist, spricht und tut er alles, was er spricht und tut.

[\[343 St.2 A\]](#) Als wir nun mit dem Gespräche so weit waren und es allen einleuchtend war, dass die Begriffsbestimmung des Gerechten ins Gegenteil umgeschlagen sei, hob Thrasymachos, statt zu antworten, an: Sage mir, Sokrates, hast du eine Amme?

Wieso? sagte ich, solltest du nicht eher Antwort geben als eine solche Frage stellen?

Nun, weil sie deine Nase überlaufen sieht und sie dir nicht putzt, wie sie sollte, da du ihr Schafe und Hirten nicht auseinanderkennst.

Inwiefern denn das? fragte ich.

Weil du glaubst, die Schaf- oder Rinderhirten sehen auf das Beste ihrer Schafe oder Rinder und haben, [B] wenn sie sie mästen und pflegen, etwas anderes im Auge als das Beste ihrer Herrn und ihr eigenes Bestes, und ebenso glaubst, die in einem Staate Regierenden, wenn sie wahrhafte Regierer sind, seien gegenüber den Regierten anders gesinnt, als man es Schafen gegenüber ist, und denken Tag und Nacht an etwas anderes, als wie sie sich selbst nützen können. Und so sehr bist du auf dem Irrwege in Bezug auf das Gerechte und die Gerechtigkeit und das Ungerechte und die Ungerechtigkeit, dass du nicht einsiehst, wie die Gerechtigkeit und das Gerechte in Wahrheit das Beste eines andern ist, nämlich das dem Überlegenen und Regierenden Zuträgliche, [C] für den Gehorchenden und Dienenden aber der eigene Schaden, und wie die Ungerechtigkeit das Gegenteil ist und die in Wahrheit Einfältigen und Gerechten regiert, und wie die Regierten das ihm Zuträgliche tun, weil er überlegen ist, und ihn durch ihr Dienen glücklich machen, sich selbst aber schlechterdings nicht. Und dass der Gerechte dem Ungerechten gegenüber allenthalben im Nachteil ist, davon muss man, du einfältiger Sokrates, auf folgende Weise sich überzeugen: Fürs erste im gegenseitigen Verkehr [D] wirst du, wenn ein solcher mit einem solchen Gemeinschaft hat, bei Auflösung der Verbindung niemals finden, dass der Gerechte gegen den Ungerechten im Vorteil ist, sondern vielmehr im Nachteil; dann in den Beziehungen zum Staat zahlt der Gerechte, wenn es sich um Steuern handelt, vom Gleichen mehr, der andere weniger; und wenn es sich ums Einnehmen handelt, so macht der eine keinen, der andere vielen Gewinn. Und wenn beide ein Amt bekleiden, so trifft den Gerechten wenn kein anderer so jedenfalls der Nachteil, dass sein Hauswesen [E] infolge der Vernachlässigung in schlimmeren Stand kommt und er aus der Staatskasse keinen Nutzen zieht, weil er gerecht ist, und dass er außerdem verhasst wird bei seinen Angehörigen und Bekannten, wenn er ihnen nicht dem Rechte zuwider dienen will; bei dem Ungerechten aber ist alles dieses umgekehrt: ich meine nämlich denjenigen, von dem ich eben gesprochen, den, welcher imstande ist, seinen Vorteil in großem Maßstabe zu verfolgen. [\[344 St.2 A\]](#) Diesen musst du in Betracht ziehen, wenn du beurteilen willst, um wie viel mehr es ihm persönlich zuträglich ist, ungerecht zu sein, als gerecht. Am allerleichtesten aber wirst du es einsehen, wenn du an die vollendetste Ungerechtigkeit herangehst, die den, der Unrecht begeht, ganz glücklich macht, die aber, welche Unrecht leiden und nicht Unrecht tun mögen, ganz unglücklich. Das heißt aber Tyrannei, die das fremde Gut nicht stückweise wegnimmt, sowohl heimlich als mit offener Gewalt, Heiliges und Erlaubtes, Persönliches und Öffentliches, [B] sondern alles zusammen. Wenn jemand von diesen Ungerechtigkeiten eine einzelne begangen hat und es an den Tag kommt, so wird er gestraft und hat die größte Schande; denn Tempelräuber und Seelenverkäufer und Einbrecher und Räuber

und Diebe heißen diejenigen, welche solche Freveltaten einzeln verüben. Wenn aber jemand außer der Habe der Bürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt, so bekommen sie statt jener beschimpfenden Benennungen die Titel [C] „glücklich“ und „preiswürdig“, nicht bloß von den Staatsangehörigen, sondern auch von allen andern, die vernehmen, dass er die Ungerechtigkeit im Großen treibt, denn nicht weil sie das Ungerechte zu tun, sondern weil sie es zu leiden fürchten, schmähen auf die Ungerechtigkeit die, welche sie schmähen. So ist denn also, Sokrates, die Ungerechtigkeit, wenn sie auf tüchtige Weise geschieht, etwas Stärkeres und Edleres und Gewaltigeres als die Gerechtigkeit, [D] und wie ich von Anfang an sagte: das dem Überlegenen Zuträgliche ist das Gerechte, und das Ungerechte ist das, was einem jeden selbst nützlich und zuträglich ist.

Nach diesen Worten wollte Thrasymachos weggehen, nachdem er uns wie ein Bademeister einen dichten und reichen Strom von Worten über die Ohren gegossen hatte. Aber die Anwesenden gaben es nicht zu, sondern nötigten ihn, zu bleiben und über das Gesprochene Rede zu stehen. Und ich selbst auch bat ihn dringend und sagte: [E] O wunderlicher Thrasymachos, was hast du da für eine Rede unter uns geschleudert und willst jetzt fortgehen, ehe du recht gelehrt oder gelernt hast, ob es sich so verhält oder anders? Oder glaubst du, dass es etwas Unbedeutendes sei, was du zu bestimmen suchst, und nicht vielmehr die Lebensweise, durch deren Befolgung ein jeder von uns das nutzenbringendste Leben führen würde?

Bin ich denn in dieser Beziehung anderer Ansicht? erwiderte Thrasymachos.

Es scheint in der Tat, sagte ich, als ob du nicht für uns sorgtest und dich nicht darum bekümmertest, ob wir schlechter oder besser leben werden infolge davon, dass wir nicht wissen, was du zu wissen behauptest. Aber, mein Guter, entschieße dich, auch uns es zu zeigen, [\[345 St.2 A\]](#) es wird dir wahrlich nicht übel angelegt sein, was du uns, die wir so zahlreich sind, Gutes erweist. Denn ich meinerseits sage dir, dass ich nicht überzeugt bin und nicht glaube, dass Ungerechtigkeit gewinnbringender sei als Gerechtigkeit, auch nicht, wenn man sie gewähren lässt und sie nicht hindert, zu tun, was sie will. Sondern, mein Guter, es sei jemand ungerecht und imstande, Unrecht zu tun, entweder weil er nicht entdeckt wird [B] oder weil er es durchfechten kann, dennoch überzeugt er mich nicht, dass sie gewinnbringender sei als die Gerechtigkeit. Und so geht's vielleicht noch andern unter uns, nicht allein mir. Überzeuge uns nun, mein Bester, genügend, dass wir nicht richtig denken, wenn wir die Gerechtigkeit über die Ungerechtigkeit stellen!

Wie soll ich dich aber überzeugen? entgegnete er, wenn dich das nicht überzeugt hat, was ich eben gesagt habe, was soll ich denn weiter mit dir anfangen? Soll ich dir etwa die Vernunft eintrichtern?

O Nein, antwortete ich, das lasse sein, [C] statt dessen bleibe vor allem bei dem, was du jedesmal sagst, oder wenn du's abändern willst, so ändere es offen ab und täusche uns nicht! So aber siehst du, Thrasymachos, wir wollen nämlich das Frühere noch in Betracht ziehen, wie du zuerst den Arzt im strengen Sinne aufgestellt hast, aber nachher den Hirten nicht mehr genau im strengen Sinne festhalten zu müssen glaubtest, sondern du glaubst, er sehe, sofern er Hirte ist, beim Mästen der Schafe nicht auf das Beste der Schafe, sondern, wie einer, der eine Mahlzeit halten und schmausen will, auf die Schmauserei, [D] oder auch auf das Verkaufen, wie ein Geschäftsmann, aber nicht wie ein Hirte. Aber die Hirtenkunst sorgt doch wohl für nichts anderes, als dem, wofür sie aufgestellt ist, das Beste zu verschaffen, denn für das auf sie selbst sich Beziehende, dass sie vollkommen gut sei, dafür ist doch wohl hinreichend gesorgt, solange ihr nichts dazu fehlt, dass sie Hirtenkunst sei. So, glaubte ich denn auch, müssen wir jetzt notwendig zugestehen, [E] dass jede Regierung, sofern sie Regierung ist, auf keines andern Bestes sehen müsse als auf das jener, der Regierten und ihrer Sorge Anvertrauten, im Regieren des Staates wie der Einzelnen. Und glaubst du denn, dass die, welche in den Staaten regieren, die Regierenden im strengen Sinn, freiwillig regieren?

Nein, erwiderte er, sondern ich weiß es gewiss.

Wie, Thrasymachos? sagte ich, denkst du nicht daran, dass die anderen Regierungsstellen niemand freiwillig übernehmen mag, sondern sie fordern Belohnung, weil ja das Regieren nicht ihnen selbst Vorteil bringen werde, sondern den Regierten? [\[346 St.2 A\]](#) Dann sage mir so viel: Behaupten wir denn nicht, dass jede Kunst dadurch jedesmal eine andere sei, dass sie eine andere Wirkung hat? Und, mein Bester, gib nicht eine Antwort, die nicht hierher gehört, damit wir auch etwas zustande bringen!

Nun ja, erwiderte er, dadurch ist sie eine andere.

Also bietet auch jede uns einen besonderen Nutzen und gemeinsamen, z.B. die Heilkunst Gesundheit, die Steuermannskunst Sicherheit im Schifffahren, und die andern ebenso?

Allerdings.

Also auch die Kunst Lohn zu erwerben, den Lohn? Denn das ist ja ihre Wirkung. Oder behauptest du, dass die Heilkunst und die Steuermannskunst dieselbe sei? Und wofern du, wie du dir vorgenommen, scharf unterscheiden willst, so wirst du, wenn jemand vom Steuern gesund wird, weil ihm das Seefahren zuträglich ist, darum dennoch nicht sie Heilkunst nennen?

O nein, antwortete er.

Auch nicht, denke ich, die Kunst Lohn zu erwerben, wenn jemand beim Lohndienst gesund ist?

O nein.

Wie nun? [B] Nennst du die Heilkunst eine Lohnerwerbekunst, wenn jemand durchs Heilen Lohn erwirbt?

Nein, sagte er.

Nun haben wir aber zugegeben, dass der Nutzen jeder Kunst ein besonderer sei?

Allerdings, sagte er.

Wenn also alle Künstler gemeinsam einen Nutzen haben, so haben sie ihn offenbar davon, dass sie das nämliche gemeinsam noch zu ihrer Kunst hin anwenden?

So scheint's, erwiderte er.

[C] So behaupten wir denn, dass der Nutzen, den die Künstler haben, indem sie Lohn gewinnen, ihnen davon werde, dass sie dazu noch die Lohnerwerbekunst anwenden.

Ungern gab er's zu.

Also nicht von seiner eigenen Kunst hat jeder diesen Nutzen, das Gewinnen von Lohn, sondern, genau genommen, [D] schafft die Heilkunst Gesundheit und die Lohnerwerbekunst Lohn, die Baukunst ein Haus und die an sie sich anschließende Lohnerwerbekunst Lohn, und von den übrigen allen wirkt so jede ihr Werk und schafft den Nutzen, zu dem sie geordnet ist. Falls aber zu seiner Kunst kein Lohn hinzukommt, hat dann der Künstler Nutzen von ihr?

Offenbar nicht, antwortete er.

Nützt er also auch nicht, wenn er umsonst arbeitet?

Ich glaube es auch.

So ist also, Thrasymachos, das jetzt klar, dass keine Kunst noch Regierung das ihr selbst Nützliche schafft, sondern, [E] wie wir schon längst gesagt haben, sie schafft und gebietet das dem Regierten Missliche, indem sie das ihm als dem Schwächeren Zuträgliches ins Auge fasst, nicht das dem Stärkeren Zuträgliches. Und deshalb, mein lieber Thrasymachos, habe ich auch vorhin gesagt, dass niemand Lust habe, freiwillig zu regieren und sich mit der Verbesserung der schlechten Lage anderer zu befassen, sondern Lohn verlange, weil der, welcher [\[347 St.2 A\]](#) recht nach der Kunst handelt, nie für sein eigenes Bestes handelt noch es gebietet, wenn er kunstgerecht gebietet, sondern für den Regierten; und darum, scheint's, müsse Belohnung gereicht werden denen, die zum Regieren Lust bekommen sollen, entweder Geld oder Ehre, oder aber Strafe für den Fall, dass er nicht regiert.

Wie meinst du das, Sokrates? fragte Glaukon. Die beiden Belohnungen verstehe ich, was du aber mit der Strafe meinst, und inwiefern du sie neben den Belohnungen aufgeführt hast, habe ich noch nicht begriffen.

So verstehst du also die Belohnung der Besten noch nicht, die, um deren willen die Rechtschaffensten regieren, [B] wenn sie regieren mögen? Oder weißt du nicht, dass Ehrsucht und Geldgier für eine Schande gelten und es auch sind?

O ja, erwiderte er.

Darum also, fuhr ich fort, mögen die Guten weder um des Geldes willen regieren noch der Ehre wegen, denn weder wollen sie offen für das Regieren Sold nehmen und sich Söldlinge nennen lassen, noch ihn infolge ihres Regierens selbst heimlich sich aneignen und Diebe heißen, andererseits auch nicht um der Ehre willen, denn sie sind nicht ehrsüchtig. Es muss denn also bei ihnen eine Nötigung hinzukommen und eine Strafe, wenn sie regieren sollen, [C] und deswegen scheint's, gilt es für schmähsch, freiwillig, ohne eine Nötigung abzuwarten, an das Regieren zu gehen. Die größte Strafe aber ist, dass man von einem Schlechteren regiert wird, wofern man nicht selbst regieren mag, aus Furcht vor diesem scheinen mir die edlen Männer zu regieren, wenn sie regieren. Und dann gehen sie an's Regieren nicht als an etwas Gutes, noch in der Erwartung, dass sie es dabei gut haben werden, sondern als an eine Notwendigkeit und weil sie keine Besseren, als sie selbst sind, und auch keine ebenso Guten haben, denen sie's anvertrauen könnten. Denn es scheint, [D] wenn ein Staat aus lauter guten Männern bestünde, so würde man sich um das Nichtregieren ebenso streiten wie jetzt um das Regieren, und da würde es dann an den Tag kommen, dass in Wahrheit ein wahrhafter Regierer nicht die Art hat, auf das zu sehen, was ihm selbst zuträglich ist, sondern auf das, was dem Regierten zuträglich ist, so dass jeder, der Einsicht hätte, es vorzöge, sich von einem andern nützen zu lassen, statt sich damit zu bemühen, andern zu nützen. [E] Das also gebe ich dem Thrasymachos schlechterdings nicht zu, dass das Gerechte das dem Überlegenen Zuträglichste ist. Doch das wollen wir ein anderes Mal untersuchen. Viel wichtiger scheint mir zu sein, was Thrasymachos jetzt sagt, indem er behauptet, das Leben des Ungerechten sei besser als das des Gerechten, wie wählst nun du, Glaukon? fragte ich, und welches von beiden hältst du für das Richtigere?

Ich, erwiderte Glaukon, glaube, dass das Leben des Gerechten vorteilhafter ist.

Hast du gehört, sagte ich, wie viele Vorteile [\[348 St.2 A\]](#) Thrasymachos eben an dem des Ungerechten aufgezählt hat?

Gehört habe ich's, versetzte er, aber ich glaube es nicht.

Willst du nun, dass wir, wofern wir ein Mittel ausfindig machen können, ihn überzeugen, dass er nicht recht hat?

Wie sollte ich's nicht wollen? antwortete er.

Falls wir nun, fuhr ich fort, seiner Rede gegenüber die unsrige Punkt um Punkt entfalten, wie viele Vorteile andererseits das Gerechteste hat, [B] und dann wieder er, und dann wieder wir, so wird man die Vorteile zusammenzurechnen und zu messen haben, die wir beide an beidem angegeben haben, und wir werden dann irgendwelche Richter zur Entscheidung nötig haben, wenn wir aber, wie vorhin, bei der Untersuchung den Weg der gegenseitigen Verständigung einschlagen, so werden wir selbst zugleich Richter und Redner sein.

Allerdings, sagte er.

Welche von beiden Weisen gefällt nun dir? fragte ich.

Die letztere, erwiderte er.

Wohlan denn also, Thrasymachos, sagte ich, antworte uns von neuem. Behauptest du, dass die vollendete Ungerechtigkeit vorteilhafter sei als die vollendete Gerechtigkeit?

Allerdings behaupte ich das, erwiderte er, und aus welchen Gründen, habe ich angegeben.

[C] Nun denn, wie sprichst du über sie in dieser Beziehung: Nennst du das eine von beiden Tugend, das andere Schlechtigkeit?

Wie sollte ich nicht?

Also die Gerechtigkeit Tugend und die Ungerechtigkeit Schlechtigkeit?

Natürlich, du Schalk! erwiderte er, weil ich ja sage, dass die Ungerechtigkeit nützlich sei, die Gerechtigkeit aber nicht?

Nun, wie denn?

Umgekehrt, antwortete er.

Also die Gerechtigkeit sei Schlechtigkeit?

Das nicht, aber eine gründliche Gutmütigkeit.

Die Ungerechtigkeit also nennst du Bösartigkeit?

Nein, sondern [D] Gescheitheit im Handeln, versetzte er.

Du hältst also, Thrasymachos, die Ungerechten für klug und gut?

Diejenigen allerdings, antwortete er, welche imstande sind, in vollkommener Weise Unrecht zu tun, die ganze Staaten und Völker sich zu unterwerfen vermögen, während du, scheint es, meinst, ich rede von Beutelschneidern. Es ist nun zwar auch das nützlich, wofern es nicht entdeckt wird, indessen ist es nicht der Rede wert, sondern nur das, was ich eben genannt habe.

Was du sagen willst, erwiderte ich, verstehe ich ganz wohl, aber darüber wundere ich mich, dass du die Ungerechtigkeit zur Tugend [E] und Weisheit rechnest, die Gerechtigkeit aber zum Gegenteil.

Allerdings tue ich das.

Das ist nun schon unverdaulicher, mein Bester, bemerkte ich, und es ist nicht mehr leicht, was man dazu sagen soll. Denn hättest du behauptet, die Ungerechtigkeit sei nützlich, jedoch wie andere Leute zugegeben, dass sie eine Schlechtigkeit und Schmach sei, so wüssten wir etwas zu sagen, indem wir uns an die gewöhnlichen Begriffe hielten, nun aber willst du offenbar behaupten, dass sie gar etwas Schönes und Dauerhaftes sei, und willst ihr alles das beilegen, was wir dem Gerechten beizulegen pflegen, [\[349 St.2 A\]](#) indem du gewagt hast, sie sogar zur Tugend und Weisheit zu rechnen.

Ganz richtig geweisst, versetzte er.

Indessen, sagte ich, darf man kein Bedenken tragen, der Behauptung untersuchend nachzugehen, solange ich annehmen darf, dass du deine wirkliche Ansicht aussprichst. Denn es scheint mir, Thrasymachos, dass du jetzt wirklich nicht scherzest, sondern deine Überzeugung in Betreff der Gerechtigkeit aussprichst.

Was macht es dir aus, erwiderte er, ob es meine Überzeugung ist oder nicht, und warum widerlegst du nicht das Gesagte?

Nichts macht es mir aus, Thrasymachos, versetzte ich, aber versuche mir nur noch auf folgendes Antwort zu geben: Glaubst du, dass ein Gerechter vor dem andern etwas voraushaben will?

Durchaus nicht, [B] antwortete er; denn dann wäre er ja nicht so höflich und einfältig, wie er ist. Wie? Auch nicht im Gerechthandeln?

Auch darin nicht, erwiderte er.

Vor dem Ungerechten aber etwas vorauszuhaben wird er für angemessen und gerecht halten, oder wird er es nicht für gerecht halten?

Er wird's wohl glauben und für angemessen halten, versetzte er, aber es nicht vermögen.

Aber danach frage ich nicht, sagte ich, sondern ob der Gerechte zwar vor dem Gerechten nichts vorauszuhaben begehrt und will, wohl aber vor dem Ungerechten?

Nun, so ist's, antwortete er.

Und der Ungerechte, begehrt er, [C] vor dem Gerechten etwas vorauszuhaben auch in dem Gerechthandeln?

Wie sollte er nicht? erwiderte er, denn er begehrt in allem etwas vorauszuhaben.

Also auch vor dem ungerechten Menschen und Handeln wird der Ungerechte etwas voraushaben wollen und mit ihm wetteifern, damit er von allem am meisten bekommt?

So ist's.

Wir behaupten also, fuhr ich fort, der Gerechte will vor dem Gleichen nichts voraushaben, wohl aber vor dem Ungleichen, der Ungerechte aber sowohl vor dem Gleichen wie vor dem Ungleichen?

Vortrefflich ausgedrückt, sagte er.

Und der Ungerechte, sprach ich, ist klug und gut, der Gerechte aber keines von beiden.

Auch das muss ich loben, versetzte er.

Also, sagte ich, [D] gleicht der Ungerechte auch dem Klugen und Guten, der Gerechte aber nicht?

Es versteht sich von selbst, erwiderte er, dass, wer ein derartiger ist, auch den derartigen gleicht, und wer es nicht ist, ihnen auch nicht gleicht.

Schön, also jeder von beiden ist so wie die, denen er gleicht.

Was denn? versetzte er.

Gut, Thrasymachos, nennst du einen Menschen tonkundig und den andern tonunkundig?

Ja.

Welchen von beiden nennst du verständig und welchen unverständlich?

Natürlich den Tonkundigen verständig und den Tonunkundigen unverständlich.

Also gut in bezug auf das, worin er klug, und schlecht in Bezug auf das, worin er unverständlich ist?

Freilich.

Und mit dem Heilkundigen [E] ist's ebenso?

Allerdings.

Glaubst du nun, mein Bester, dass ein tonkundiger Mann, wenn er sich die Leier stimmt, vor einem tonkundigen Manne etwas vorauszuhaben wünscht und begehrt in Bezug auf das Anspannen und Herablassen der Saiten?

Ich glaube nicht.

Wie? Aber vor einem Tonunkundigen?

Notwendig, versetzte er.

Und der Heilkundige, [\[350 St.2 A\]](#) will er im Essen und Trinken etwas voraushaben vor einem heilkundigen Manne oder dessen Verfahren?

Nein.

Aber vor einem Nichtheilkundigen?

Ja.

Nun betrachte einmal alle Kundigen und Unkundigen, ob du glaubst, dass irgendein Kundiger mehr als ein anderer Kundiger wird haben wollen sowohl im Tun als im Reden, und ob nicht dasselbe wie der ihm Ähnliche in Bezug auf dieselbe Handlung?

Es wird wohl letzteres der Fall sein müssen, antwortete er.

Wie nun, will der Unkundige nicht etwas voraushaben auf gleiche Weise vor dem Kundigen wie vor dem Unkundigen?

Wahrscheinlich.

Ist der Kundige weise?

Ja.

Und der Weise gut?

[B] Ja.

So wird also der Gute und Weise vor seinesgleichen nichts voraushaben wollen, wohl aber vor dem Ungleichen und Entgegengesetzten?

So scheint's, versetzte er.

Und der Schlechte und Unkundige sowohl vor dem Gleichen als vor dem Entgegengesetzten? Offenbar.

Nun will uns aber, Thrasymachos, sagte ich, der Ungerechte etwas voraushaben vor dem Gleichen sowohl als vor dem Entgegengesetzten. Oder hast du nicht so gesagt?

Allerdings, erwiderte er.

Der Gerechte aber wird vor seinesgleichen nichts voraushaben wollen, wohl aber vor dem Ungleichen?

Ja.

So gleicht also, sagte ich, der Gerechte dem Weisen und Guten, der Ungerechte aber dem Schlechten und Unkundigen?

So scheint es.

Nun [C] haben wir aber zugegeben, dass jeder von beiden dasjenige auch sei, dem er gleiche? Freilich haben wir's zugegeben.

So haben wir denn also erwiesen, dass der Gerechte gut und weise ist, der Ungerechte aber unkundig und schlecht.

Thrasymachos gab das alles zu, aber nicht so leicht, wie ich es jetzt erzähle, sondern sich sperrend und mit Mühe, unter unsäglichem Schweiß, weil es ohnehin ein Sommertag war, damals sah ich auch zum ersten mal in meinem Leben den Thrasymachos rot werden. Nachdem wir nun mit einander darüber völlig einig geworden waren, [D] dass die Gerechtigkeit Tugend sei und Weisheit, die Ungerechtigkeit aber Schlechtigkeit und Unverstand, fuhr ich fort: Nun ja, das hätten wir denn also abgemacht, wir haben aber auch behauptet, dass die Ungerechtigkeit etwas Dauerhaftes sei, oder erinnerst du dich nicht, Thrasymachos?

Ich erinnere mich wohl, erwiderte er, aber ich bin auch mit dem, was du eben sagst, nicht einverstanden und wüsste darüber zu sprechen. Spräche ich aber, so, weiß ich wohl, würdest du sagen, ich glaubte mich auf der Rednerbühne. Entweder also lass mich sprechen, soviel ich will, oder, wenn du fragen willst, so frage und ich will dir, wie den alten Weibern, wenn sie ein Märchen vorerzählen „Ja, ja“ sagen und mit dem Kopfe nicken und ihn schütteln.

Nur ja nicht wider deine Überzeugung, sagte ich.

[E] Nun ja, dir zu Gefallen, versetzte er, da du mich nun einmal nicht reden lässt. Aber was willst du weiter?

Nichts, bei Zeus, antwortete ich, sondern wenn du das tun willst, so tue es, ich will dich fragen. Nur zu!

So frage ich dich also, wie zuvor, damit wir das Gesagte auch in geordneter Reihenfolge untersuchen, [\[351 St.2 A\]](#) von welcher Art die Gerechtigkeit ist im Vergleich mit der Ungerechtigkeit? Es ist nämlich behauptet worden, dass die Ungerechtigkeit mächtiger und stärker sei als die Gerechtigkeit, wenn aber nunmehr die Gerechtigkeit Weisheit und Tugend ist, so wird sich leicht zeigen, dass sie auch stärker ist als die Ungerechtigkeit, da ja die Ungerechtigkeit Unverstand ist, das wird jetzt jedermann einsehen. Indessen will ich's nicht auf so einfache Weise untersuchen, Thrasymachos, sondern etwa folgendermaßen: Von einem Staat behauptest du, dass er ungerecht sei und andere Staaten ungerechterweise zu knechten suche und geknechtet habe und infolge davon auch wirklich viele unter sich habe?

Wie sollte ich nicht? [B] erwiderte er; und zwar wird der beste Staat dies am ehesten tun und derjenige, der am vollendetsten ungerecht ist.

Ich verstehe, sagte ich, das war deine Behauptung, aber erwäge in Bezug auf sie folgendes: Wird der einem andern überlegen gewordene Staat seine Macht ohne Gerechtigkeit behaupten, oder bedarf es dazu notwendig der Gerechtigkeit?

Wenn, antwortete er, die Gerechtigkeit, wie du eben behauptet hast, Weisheit ist, dann mit Gerechtigkeit, wenn aber so, wie ich sagte, dann mit Ungerechtigkeit.

Ich bin sehr erfreut, Thrasymachos, sagte ich, dass du nicht bloß Ja und Nein nickst, sondern sogar ganz gut antwortest.

[C] Das tu' ich eben dir zu Gefallen, versetzte er.

Das ist schön von dir, aber tue mir nun auch den Gefallen und sage: Glaubst du, ein Gemeinwesen oder ein Heer, oder Räuber oder Diebe, oder sonst eine Menschenschar, die gemeinsam ungerechterweise auf etwas ausgeht, könne etwas ausrichten, wenn sie einander Unrecht tun?

Natürlich nicht, erwiderte er.

Wenn sie aber nicht Unrecht tun, geht es nicht eher?

Allerdings.

Darum wohl, Thrasymachos, weil die Ungerechtigkeit Zwiespalt und Hass und gegenseitigen Kampf verursacht, die Gerechtigkeit aber Eintracht und Freundschaft. Ist's nicht so?

[D] Meinethalben, sagte er, damit ich nicht Händel mit dir bekomme.

Schön von dir, mein Bester. Nun sage mir dies: Wenn also dies das Werk der Ungerechtigkeit ist, Hass zu erregen, wo sie immer ist, wird sie nicht auch, wenn sie unter Freien und Knechten einkehrt, unter diesen gegenseitigen Hass und Zwietracht entflammen und sie unfähig machen, gemeinsam mit einander zu handeln?

Allerdings.

Und wie? Wenn sie in zweien sich befindet, werden sie nicht in Zwist geraten, einander hassen und Feinde werden sowohl gegen einander als gegen die Gerechten?

Das werden sie, antwortete er.

Wenn nun aber, mein Vortrefflichster, die Ungerechtigkeit einem Einzigem einwohnt, [E] wird sie dann ihre Wirkung verlieren oder um nichts gemindert sie behalten?

Sie mag sie ungemindert behalten, versetzte er.

So hat also offenbar die Ungerechtigkeit die Wirkung, dass sie jeden, dem sie innewohnt, mag es nun ein Staat sein oder ein Geschlecht oder ein Heer oder was sonst immer, fürs erste unfähig macht, [\[352 St.2 A\]](#) mit sich selbst zu handeln infolge von Zwietracht und Uneinigkeit, und überdies mit sich selbst und jedem Gegner und dem Gerechten verfeindet? Ist's nicht so?

Allerdings.

Auch wenn sie einem Einzigem innewohnt, wird sie, denke ich, das alles schaffen, was sie ihrer Natur nach bewirkt, fürs erste wird sie ihn unmächtig machen, weil er mit sich in Zwiespalt [B] und uneinig ist, sodann sich selbst und den Gerechten verhasst. Nicht wahr?

Ja.

Gerecht sind aber, mein Lieber, auch die Götter?

Meinetwegen, sagte er.

Also auch den Göttern verhasst, Thrasymachos, wird der Ungerechte sein, der Gerechte aber ihnen befreundet.

Fahre getrost fort und lass dir's schmecken, sagte er, ich werde nicht gegen dich auftreten, um nicht diese da zu Feinden zu bekommen.

Nun so komm, sagte ich, trage vollends auch den Rest der Bewirtung auf, indem du antwortest wie bisher! Denn dass die Gerechten offenbar weiser und besser und zum Handeln fähiger sind, [C] die Ungerechten aber unfähig etwas miteinander auszurichten, und wenn wir auch je einmal

von Ungerechten sagen, sie haben etwas gemeinschaftlich mit einander kräftig ausgeführt, so ist das nicht vollständig richtig ausgedrückt, denn wenn sie ganz und gar ungerecht wären, so hätten sie einander nicht verschont, sondern offenbar wohnte ihnen ein Teil Gerechtigkeit ein, der bewirkte, dass sie nicht gleichzeitig einander und denjenigen, wider welche sie auszogen Unrecht zufügten, durch den sie ausgeführt haben, was sie ausführten, dass sie durch die Ungerechtigkeit nur halb verdorben auf das Ungerechte ausgegangen sind, [D] da die ganz Schlechten auch vollkommen ungerecht sind und zum Handeln unfähig, dass das sich so verhält, nicht aber so, wie du es anfangs aufstelltest, begreife ich. Ob nun aber auch die Gerechten besser leben als die Ungerechten und glücklicher sind, was wir später zu untersuchen uns vorgenommen haben, müssen wir jetzt untersuchen. Zwar erhellt es, wie mir dünkt, auch diesmal aus dem Gesagten, dennoch müssen wir es noch besser untersuchen. [E] Denn nicht von etwas Gleichgültigem ist die Rede, sondern davon, wie man leben müsse.

So untersuche es denn, sprach er.

Sogleich, erwiderte ich, so sage mir denn: Glaubst du, dass es ein Geschäft des Pferdes gibt?

Ja.

Nimmst du das als Geschäft eines Pferdes oder irgendeines anderen an, was man entweder ausschließlich oder doch am besten mit jenem verrichtet?

Ich verstehe dich nicht, sagte er.

Oder so: Siehst du mit etwas anderem als mit den Augen?

Natürlich nein.

Und hörst du mit etwas anderem als mit den Ohren?

Keineswegs.

So werden wir also mit Recht sagen, dass dies dieser Geschäft sei?

Allerdings.

Und wie? [\[353 St.2 A\]](#) Könntest du nicht auch mit einem Schwerte und einem Federmesser und vielem anderen einen Zweig von einer Weinrebe abschneiden?

Wie sollte ich nicht?

Aber mit nichts, denke ich, so gut wie mit einer hierzu gearbeiteten Hippe?

Richtig.

Werden wir also nicht dies als ihr Geschäft bezeichnen?

Das werden wir freilich.

Jetzt, denke ich, wirst du besser verstehen, was ich eben meinte, als ich fragte, ob nicht das eines jeden Dinges Geschäft sei, was es entweder allein oder besser als alle andern verrichtet?

O ja, antwortete er, ich verstehe es, und ich glaube, dass dies jedes Dinges Geschäft ist.

Schön, sagte ich. [B] Glaubst du nun auch, dass jedes Ding, dem ein Geschäft zugewiesen ist, auch eine Tugend habe? Halten wir uns wieder an dieselben Beispiele: Die Augen, sagen wir, haben ein Geschäft?

Ja.

Haben nun die Augen auch eine Tugend?

Auch dies.

Und die Ohren, hatten sie ein Geschäft?

Ja.

Also auch eine Tugend?

Auch dies.

Und ist's mit allem anderen nicht ebenso?

O ja.

Gib acht: Können die Augen je ihr Geschäft gut verrichten, wenn sie nicht ihre eigentümliche Tugend haben, sondern statt der Tugend Schlechtigkeit?

Wie wäre das möglich? erwiderte er, denn du meinst wohl Blindheit anstatt des Sehens.

[C] Was immer, sagte ich, die Tugend der Augen ist, denn danach frage ich noch nicht, sondern danach, ob das Verrichtende mit seiner eigentümlichen Tugend sein Geschäft gut verrichten wird, mit Schlechtigkeit aber schlecht?

Damit hast du recht, versetzte er.

So werden also auch die Ohren, wenn sie ihrer Tugend beraubt werden, ihr Geschäft schlecht verrichten?

Allerdings.

Nehmen wir dasselbe nun auch von allem andern an?

Ich denke.

So komm und erwäge nach diesem folgendes: Gibt es ein Geschäft der Seele, welches du schlechterdings mit nichts anderem in der Welt verrichten kannst? Zum Beispiel folgendes: Das Sorgen, Beherrschen und Beraten und alles Derartige, [D] können wir es mit Recht etwas anderem als der Seele zuteilen und behaupten, dass es jenem eigen sei?

Nein, nichts anderem.

Und wie ist's mit dem Leben, werden wir es als Geschäft der Seele bezeichnen?

Ganz wohl, erwiderte er.

Also behaupten wir, dass es auch eine Tugend der Seele gebe?

Jawohl.

Wird nun, Thrasymachos, die Seele ihr Geschäft gut verrichten, wenn sie ihrer eigentümlichen Tugend beraubt ist, oder ist das unmöglich?

Es ist unmöglich.

Es muss also notwendig eine schlechte Seele schlecht beherrschen und sorgen, die gute aber in allen diesen Beziehungen gut verfahren.

[E] Notwendig.

Nun haben wir aber zugegeben, dass Gerechtigkeit Tugend der Seele sei und Ungerechtigkeit ihre Schlechtigkeit?

Allerdings haben wir's zugegeben.

Die gerechte Seele und der gerechte Mensch wird also gut leben, und der ungerechte schlecht.

Es folgt dies offenbar aus deinen Worten, versetzte er.

[\[354 St.2 A\]](#) Nun ist aber doch derjenige, welcher gut lebt, selig und glücklich, und wer nicht das Gegenteil?

Wie wäre es anders möglich?

Der Gerechte ist also glücklich, der Ungerechte unglücklich.

Meinethalben, sagte er.

Unglücklichsein ist nun aber doch nicht vorteilhaft, wohl aber das Glücklichein.

Wie wäre es anders möglich?

Nimmermehr also, mein bester Thrasymachos, ist die Ungerechtigkeit nützlicher als die Gerechtigkeit.

Das soll denn also, Sokrates, dein Festschmaus zu den Bendideen sein, sagte er.

Den hab' ich dir zu danken, Thrasymachos, versetzte ich, weil du freundlich gegen mich geworden bist und das Schmollen aufgegeben hast. Doch habe ich nicht ordentlich geschmaust, durch meine eigene, nicht durch deine Schuld, sondern wie Naschsüchtige rasch nach jedem Gerichte, [B] das aufgetragen wird, greifen und davon kosten, ehe sie noch das vorhergehende

gehörig genossen haben, so komme auch ich mir vor, indem ich, noch ehe wir das zuerst Betrachtete gefunden hatten, was nämlich das Gerechte sei, dies fahren gelassen und mich darauf gestürzt habe, zu untersuchen, ob dasselbe Schlechtigkeit ist und Unverstand, oder Weisheit und Tugend, und dann, als später die Behauptung dazwischenkam, dass die Ungerechtigkeit vorteilhafter sei als die Gerechtigkeit, mich nicht enthalten konnte, von jenem weg auf dieses überzugehen, so dass jetzt für mich das Ergebnis aus dem Gespräche ist, dass ich gar nichts weiß. Denn da ich ja nicht weiß, was das Gerechte ist, so kann ich unmöglich wissen, ob es eine Tugend ist oder nicht, und ob der, der es hat, unglücklich ist oder glücklich.

ZWEITES BUCH

[\[357 St.2 A\]](#) Wie ich das gesagt, glaubte ich, mit dem Reden fertig zu sein, es war aber vielmehr, wie es schien, erst der Anfang.

Denn Glaukon, der allezeit bei jedem Anlasse höchst tapfer ist, nahm auch jetzt Thrasymachos' Zurücktreten nicht an, sondern sagte: [B] Sokrates, willst du uns überzeugt zu haben scheinen oder wirklich überzeugen, dass es unbedingt besser ist, gerecht zu sein als ungerecht?

Wirklich davon zu überzeugen zöge ich vor, wenn es in meiner Kraft stände, antwortete ich.

Dann tust du nicht, versetzte er, was du willst. Denn sage mir: Glaubst du, dass es ein Gutes gibt, das wir zu haben wünschen nicht aus Verlangen nach dem daraus sich Ergebenden, sondern weil wir es selbst um seiner selbst willen lieb haben? Wie z.B. das Frohsein und die Genüsse, die unschädlich sind, und aus denen für die Folgezeit nichts erwächst, als dass man froh ist, wenn man sie hat.

[C] Ich glaube, erwiderte ich, dass es derartiges gibt.

Und wie? Was wir sowohl selbst und um seiner selbst willen lieben als auch wegen des aus ihm Hervorgehenden? Dergleichen hinwiederum das Verständigsein und das Sehen und das Gesundsein ist, denn das derartige haben wir ja wohl aus beiden Gründen lieb.

Ja, sagte ich.

Siehst du auch noch eine dritte Art von Gutem, worunter das Turnen gehört und das Arzneinehmen in Krankheiten und das Arzneverordnen und womit man sonst noch Geld verdient? Denn von diesem werden wir sagen, dass es zwar lästig ist, aber nützlich für uns, [C] und es selbst um seiner selbst willen würden wir wohl nicht zu haben wünschen, wohl aber um des Lohnes willen und wegen alles anderen, was daraus entsteht.

Es gibt auch dieses Dritte, sagte ich, aber was nun weiter?

Unter welches von diesen, fragte er, rechnest du die Gerechtigkeit?

Ich denke, antwortete ich, zum Besten, [\[358 St.2 A\]](#) zu dem, was sowohl um seiner selbst willen als wegen des daraus sich Ergebenden liebhaben muss, wer glücklich werden will.

So scheint es aber nicht der Menge, versetzte er, sondern dass sie zu der lästigen Art gehöre, die man wegen des Lohnes und des guten Namens der öffentlichen Meinung zuliebe treiben, an sich selbst aber als beschwerlich fliehen müsse.

Ich weiß, antwortete ich, dass man sie so ansieht, und längst wird sie von Thrasymachos als solche getadelt, die Ungerechtigkeit aber gelobt, aber ich bin, wie es scheint, von schwerem Verstande.

Nun denn, so höre auch mich, versetzte er, [B] falls du damit einverstanden bist. Denn Thrasymachos hat sich meines Bedünkens früher als er sollte von deiner Zauberkraft wie eine Schlange einschläfern lassen, mir aber ist der Nachweis in Bezug auf beides noch nicht nach meinem Sinne erfolgt, denn ich wünsche zu hören, was beides, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, ist und welche Wirkung es an und für sich hat, wenn es in der Seele ist, die Belohnungen aber und was aus beiden hervorgeht, die will ich beiseitelassen. Ich will es nun folgendermaßen machen, falls du damit einverstanden bist: Ich will den Faden des Gesprächs von Thrasymachos aufnehmen und zuerst sagen, was man als das Wesen und den [C] Ursprung der Gerechtigkeit bezeichnet, zweitens, dass alle, welche sie treiben, ungern sie treiben, als etwas Notwendiges, nicht aber als etwas Gutes, drittens, dass sie recht daran tun, weil ja, wie sie sagen, das Leben des Ungerechten viel besser ist als das des Gerechten. Mir freilich, Sokrates, kommt es nicht so vor, indessen weiß ich mir nicht zu helfen, weil Thrasymachos und tausend andere mir die Ohren vollgeschwatzt haben, [D] dagegen die Ausführung für die Gerechtigkeit, wie sie besser sei als die Ungerechtigkeit, habe ich noch von niemand vernommen, wie ich möchte, ich möchte es aber an und für sich selbst gepriesen hören, und von dir glaube ich am ehesten Auskunft zu erhalten. Ich will denn also in ausgedehnter Darstellung das ungerechte Leben loben

und dann dir zeigen, auf welche Weise ich von dir die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gelobt hören möchte. Aber sieh zu, ob dir mein Vorschlag recht ist!

Ganz und gar, erwiderte ich, denn über was anderes könnte ein Verständiger [E] mit größerem Vergnügen oft sprechen und hören?

Sehr schön, versetzte er, so höre denn, was ich zuerst darüber ausführen zu wollen erklärte, was und welcher Art und woraus entstanden die Gerechtigkeit ist.

Seinem Wesen nach, sagt man, sei das Unrecht etwas Gutes, das Unrecht leiden ein Übel, dabei aber sei das Unrecht leiden ein größeres Übel als das Unrecht tun ein Gut, wenn sie daher einander Unrecht tun und voneinander Unrecht leiden und von beidem zu kosten bekommen, so finden es diejenigen, die nicht imstande sind, [\[359 St.2 A\]](#) dem einen zu entfliehen und das andere zu wählen, vorteilhafter, sich mit einander dahin zu vertragen, dass man weder Unrecht tue noch leide, und infolgedessen hätten sie begonnen, sich Gesetze zu machen und Verträge unter einander zu schließen, und hätten das vom Gesetze Gebotene das Gesetzliche und Gerechte genannt. Und das sei denn die Entstehung und das [B] Wesen der Gerechtigkeit, die die Mitte halte zwischen dem größten Gute, dem straflosen Unrecht tun, und dem größten Übel, der Unfähigkeit, erlittenes Unrecht zu rächen, das Gerechte aber, als das zwischen diesen beiden in der Mitte Stehende, habe man lieb nicht als etwas Gutes, sondern man ehre es, weil man zum Unrecht tun zu schwach sei. Denn wer Unrecht zu tun vermöge und ein rechter Mann sei, der werde nie mit jemand sich dahin vertragen, weder Unrecht zu tun noch sich antun zu lassen, er müsste sonst ein Narr sein. Dies und von dieser Art wäre nun also, Sokrates, das Wesen der Gerechtigkeit, und dies das, woraus sie entsteht, nach der gewöhnlichen Auffassung.

Dass aber auch die, welche sie üben, [C] nur aus Unfähigkeit, Unrecht zu tun, gegen ihre Neigung sie üben, werden wir am ehesten wahrnehmen, wenn wir es mit unserer Erwägung so machen: Wir wollen beiden, dem Gerechten und dem Ungerechten, Freiheit geben zu tun, was sie nur wollen, und dann nachgehen und zusehen, wohin seine Neigung jeden von beiden treiben wird. Da werden wir denn den Gerechten ertappen, wie er mit dem Ungerechten zusammengeht aus Sucht mehr zu bekommen, was jede Natur an sich als etwas Gutes verfolgt, und wovon sie erst durch Gesetz und Nötigung zur Achtung der Gleichheit herübergebracht wird. Die Freiheit, die ich meine, [D] wäre ungefähr in der Art, dass ihnen eine Kraft würde, wie sie einst Gyges, der Ahnherr des Lydiens besessen haben soll. Er sei nämlich ein Hirte im Dienste des damaligen Herrschers von Lydien gewesen, und infolge starken Regens und eines Erdbebens sei ein Riss in der Erde entstanden und eine Öffnung an dem Orte, wo er weidete. Wie er das sah, habe er sich gewundert und sei hinabgestiegen und habe da, unter anderem Wunderbaren, von dem die Sage erzählt, auch ein hohles ehernes Pferd erblickt, mit Türen, zu denen er hineingeguckt und innen einen Leichnam, wie es schien, von mehr als menschlicher Größe gewahrt habe. [E] Dieser habe sonst nichts gehabt als an der Hand einen goldenen Ring, den er sich an den Finger gesteckt habe, und dann sei er herausgestiegen. Bei der gewöhnlichen Zusammenkunft der Hirten, um dem Könige den Monatsbericht über die Herden zu erstatten, habe darauf auch er sich eingefunden, mit dem Ring am Finger. Wie er so unter den übrigen saß, habe er zufällig den Ringkasten gegen sich, dem Innern der Hand zu, gedreht, infolgedessen sei er seinen Nebensitzern unsichtbar geworden, und sie haben von ihm als einem Abwesenden gesprochen. [\[360 St.2 A\]](#) Er habe sich gewundert, wieder den Ring angefasst und dessen Kasten nach außen gedreht, und darauf sei er sichtbar geworden. Als er dies bemerkt, habe er mit dem Ringe den Versuch gemacht, ob er diese Kraft besitze, und wirklich sei es ihm immer so gegangen, dass, wenn er den Kasten nach innen gedreht, er unsichtbar geworden sei, und sichtbar, wenn er ihn nach außen gedreht. Nach dieser Entdeckung habe er sogleich es dahin zu bringen gewusst, dass er einer der an den König Abgesandten wurde. Da habe er denn dessen Weib zum Ehebruch verführt, habe in Gemeinschaft mit ihr dem Könige nachgestellt, [B] ihn ermordet und sich der Herrschaft bemächtigt. Wenn es nun zwei solcher Ringe gäbe und den einen der Gerechte sich ansteckte, den andern der Ungerechte, so wäre, wie mir scheint, wohl keiner von so eherner Festigkeit, dass er bei der Gerechtigkeit bliebe und es über sich gewänne, fremden Gutes sich zu enthalten und es nicht zu berühren, trotzdem dass er ohne Scheu sogar vom Markte weg nehmen

dürfte, was er wollte, und in die Häuser hineingehen und beiwohnen, wem er wollte, und morden und aus dem Gefängnis befreien, wen er wollte, und überhaupt handeln wie ein Gott unter den Menschen. Wenn er aber so handelte, so würde er nicht verschieden [C] von dem andern verfahren, sondern beide gingen denselben Weg. Und doch wird man dies als ein sicheres Zeichen betrachten, dass niemand freiwillig gerecht ist, sondern infolge von Nötigung, weil es für den Einzelnen nichts Gutes ist, denn glaubt sich jeder imstande Unrecht zu tun, so tut er's. Jedermann meint nämlich, dass die Ungerechtigkeit für den Einzelnen weit vorteilhafter sei als die Gerechtigkeit, und diese Meinung ist richtig, wie derjenige behauptet, der über einen solchen Gegenstand sich ausspricht. Denn wenn jemand im Besitze solcher Freiheit nie Unrecht tun wollte und [D] fremdes Gut nicht berühren würde, so würde er allen, die es bemerkten, höchst elend und unverständlich erscheinen, einander gegenüber aber würden sie ihn loben, indem sie einander täuschten, aus Furcht, Unrecht zu erleiden. Damit verhält es sich nun also.

Sodann das Urteil selbst über das Leben derjenigen, von denen wir reden, werden wir nur dann imstande sein richtig zu fällen, wofern wir den Gerechtesten und den Ungerechtesten einander gegenüberstellen, sonst nicht. Wie stellen wir sie nun einander gegenüber? Folgendermaßen: Nehmen wir weder dem Ungerechten etwas von seiner Ungerechtigkeit [E] noch dem Gerechten etwas von seiner Gerechtigkeit, setzen wir vielmehr beide als vollendet in ihrem Treiben. Fürs erste nun der Ungerechte handle wie die großen Meister, etwa wie ein ausgezeichnete Steuermann oder Arzt das in seiner Kunst Mögliche und das Unmögliche zu unterscheiden weiß und jenes unternimmt, [\[361 St.2 A\]](#) dieses unterlässt und überdies, wenn er je einmal einen Missgriff gemacht hat, imstande ist, ihn zu verbessern, ebenso muss der Ungerechte, wenn er ganz ungerecht sein soll, seine ungerechten Handlungen so geschickt angreifen, dass man sie nicht bemerkt, einen, der sich ertappen lässt, muss man für einen schlechten halten, denn die äußerste Ungerechtigkeit ist: gerecht zu scheinen, während man es nicht ist. Man muss nun dem vollendeten Ungerechten die vollendetste Ungerechtigkeit zuteilen und nichts davon nehmen, [B] sondern zugeben, dass er, während er die größten Ungerechtigkeiten begeht, sich den größten Ruf hinsichtlich der Gerechtigkeit erworben hat, und falls er je einen Missgriff begeht, ihn zu verbessern imstande ist, indem er überzeugend zu sprechen vermag, wenn etwas von seinen Ungerechtigkeiten zur Anzeige kommt, und Gewalt anzuwenden, wo immer Gewalt erforderlich ist, durch Mut und Stärke und den Besitz von Freunden und Mitteln. Nachdem wir diesen in solcher Art aufgestellt haben, wollen wir den Gerechten in der [C] Erörterung neben ihn stellen, einen geraden und edlen Mann, der, wie Aischylos sagt, nicht gut scheinen, sondern sein will. Das Scheinen also muss man wegnehmen. Denn wenn er gerecht scheint, so werden ihm als einem so Scheinenden Ehren und Geschenke zufallen, und es ist dann ungewiss, ob er wegen des Gerechten oder um der Ehren und Geschenke willen so ist. Man muss ihn also alles ändern außer der Gerechtigkeit entkleiden und seine Lage als der des Vorigen entgegengesetzt darstellen, [D] während er nämlich keine Ungerechtigkeit begeht, soll er den größten Schein der Ungerechtigkeit haben, damit er hinsichtlich der Gerechtigkeit geprüft sei, ob er sich nicht erweichen lasse von der Verleumdung und deren Folgen, und er bleibe unwandelbar bis zu seinem Tode, sein Leben lang ungerecht erscheinend, in Wirklichkeit aber gerecht, damit beide, wenn sie die äußerste Grenze erreicht haben, der eine in der Gerechtigkeit, der andere in der Ungerechtigkeit, beurteilt werden, wer von beiden der glücklichere sei.

Ei, ei, sagte ich, mein lieber Glaukon, [E] du säuberst ja die beiden Leute für die Beurteilung so gründlich wie Bildsäulen!

So sehr ich nur kann, versetzte er. Sind beide so beschaffen, so ist es, glaube ich, nicht mehr schwer, darzulegen, was für ein Leben beider wartet. Also heraus damit, und falls es etwas plump ausfällt, so glaube, Sokrates, dass nicht ich rede, sondern die, die die Ungerechtigkeit mehr preisen als die Gerechtigkeit. Sie werden denn sagen, dass der so genannte Gerechte unter diesen Umständen gezeißelt, gefoltet, gebunden werden wird, dass ihm die Augen ausgebrannt werden, und dass er zuletzt nach allen Misshandlungen gekreuzigt werden und [\[362 St.2 A\]](#) einsehen wird, dass nun gerecht nicht sein, sondern scheinen muss. Das Wort des Aischylos würde also viel richtiger auf den Ungerechten angewendet. Denn in Wahrheit werden sie sagen,

dass der Ungerechte, sofern er etwas treibt, das mit der Wahrheit zusammenhängt, und nicht nach dem Scheine lebt, nicht ungerecht erscheine, sondern sein wolle.

*Und eine tiefe Furche zieht er durch den Geist,
Aus der hervorsprosst wohlbedachter Rat,*

[B] zuerst zu regieren im Staat, weil er als gerecht erscheint, dann zu heiraten, aus welchem Hause er will, und zu verheiraten, an wen er will, sich anzuschließen und zu verbinden, mit wem er Lust hat, und über das alles Vorteil und Gewinn zu haben, weil er sich das Unrecht tun nicht verdrießen lässt. Infolgedessen wird er in Kämpfen, persönlichen und öffentlichen, über die Feinde siegen und die Oberhand gewinnen, [C] infolge davon reich werden, seinen Freunden wohl tun und seinen Feinden schaden können und den Göttern Opfer und Weihgeschenke in großer Zahl und auf glänzende Weise darbringen und viel besser als der Gerechte den Göttern und denjenigen Menschen, denen er will, dienen, so dass er natürlich auch auf die Liebe der Götter einen größeren Anspruch hat als der Gerechte. So sagen sie, Sokrates, dass von Göttern und Menschen dem Ungerechten das Leben angenehmer gemacht werde als dem Gerechten.

Nachdem Glaukon dies gesprochen, [D] hatte ich im Sinne etwas darauf zu erwidern, sein Bruder Adeimantos aber sagte: Du glaubst doch wohl nicht, Sokrates, dass über den Gegenstand schon hinreichend gesprochen sei?

Nun, warum denn nicht? fragte ich.

Gerade das, versetzte er, ist nicht gesagt, was am ehesten hätte gesagt werden sollen.

Nun, wie es im Sprichwort heißt: Jedem stehe ein Bruder zur Seite, so hilf auch du aus, wenn hier noch etwas mangelt! Wiewohl schon das von diesem Gesagte ausreicht, mich niederzuringen [E] und außerstand zu setzen, der Gerechtigkeit zu Hilfe zu kommen.

Nichts da, erwiderte er, du muss auch folgendes noch hören, wir müssen nämlich auch die Darstellungen durchgehen, welche den von diesem gegebenen entgegengesetzt sind, die die Gerechtigkeit loben und die Ungerechtigkeit tadeln, damit deutlicher werde, was Glaukon zu wollen scheint. Es sprechen nämlich die Väter zu ihren Kindern, und wer sonst für jemand besorgt ist, und ermahnen sie, [\[363 St.2 A\]](#) man müsse gerecht sein, indem sie nicht die Gerechtigkeit an sich selbst preisen, sondern den guten Namen, den sie schafft, damit einem, wenn man für gerecht gelte, infolge dieses Rufes Ehrenstellen zuteilwerden und Frauen und alles das, was Glaukon eben aufgezählt hat als Folgen des guten Namens bei dem Ungerechten. Noch weiter aber gehen jene in dem, was sie über den Ruf sagen, denn sie kommen mit dem Beifall der Götter daher und [B] wissen da unendlich viel Gutes zu nennen, das nach ihrer Angabe die Götter den Frommen verleihen, wie der gute Hesiod und Homer sagen:

*jener, die Götter machen, dass die Eichen für die Gerechten
Eicheln zu oberst tragen und drinnen Schwärme von Bienen,
Und mit zottigem Vlies (sagt er) sind schwer umhangen die Schafe,*

und vieles andere Gute, das damit zusammenhängt. Ähnlich auch der andere; denn er sagt:

*...Wie ein untadliger König, welcher in Furcht vor den Göttern [C]
Recht und Gerechtigkeit schützt, ihm trägt denn die dunkle Erde
Weizen und Gerste, mit Früchten beschwert stehen die Bäume,
Stets fort mehrt sich die Herde, das Meer wimmelt von Fischen.*

Noch lustiger spendet Musaios und sein Sohn den Gerechten das Gute von den Göttern, sie führen sie nämlich in ihrer Schilderung in die Unterwelt, lassen sie da sich lagern, veranstalten ein Gastmahl der Frommen und lassen sie da die ganze Zeit bekränzt mit Zechen verbringen, [D] indem sie als den schönsten Lohn der Tugend ewige Trunkenheit betrachten. Andere dehnen die Belohnung durch die Götter noch weiter aus als jene, denn Kindeskinde, sagen sie, und ein Geschlecht bleibe hinfort von dem Frommen und seinen Eiden Getreuen. Mit diesem und ähnlichem also lobpreisen sie die Gerechtigkeit. Die Gottlosen aber und Ungerechten vergraben sie in einen Schlamm in der Unterwelt und zwingen sie, in Sieben Wasser zu tragen, und noch im Leben bringen sie sie in schlechten Ruf, [E] und was Glaukon von den Gerechten, aber

ungerecht Scheinenden, als ihre Strafen aufgezählt hat, das sagen sie von den Ungerechten aus, anderes wissen sie nicht. Das wäre denn also das Lob und der Tadel beider Teile. Außerdem betrachte, Sokrates, auch noch eine andere Art von Aussagen über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, die man von Laien wie von Dichtern hören kann! [\[364 St.2 A\]](#) Wie aus einem Munde singen alle, dass die Mäßigung und Gerechtigkeit zwar etwas Schönes sei, aber auch etwas Schweres und Mühseliges, die Zügellosigkeit aber und Ungerechtigkeit sei angenehm und leicht zu erlangen und nur der Meinung und dem Gesetze nach etwas Schimpfliches. Auch vorteilhafter, sagen sie meist, sei das Ungerechte denn das Gerechte, und sie sind gleich bei der Hand, die Schlechten, welche reich sind und sonstige Macht besitzen, glücklich zu preisen und zu ehren, öffentlich und persönlich, [B] die andern aber, wenn sie schwach und arm sind, zu beschimpfen und zu missachten, obwohl sie zugeben, dass diese besser sind als jene. Unter diesem allen aber ist das Abenteuerlichste, was man über die Götter und die Tugend sagen hört, dass nämlich auch die Götter schon vielen Guten Unglück und ein schlechtes Leben zugeteilt haben, und den Entgegengesetzten ein entgegengesetztes Los. Und Bettelpriester und Wahrsager ziehen vor den Häusern Reicher herum und machen sie glauben, dass sie im Besitze einer Kraft seien, die von den Göttern durch Opfer und Zaubersprüche erlangt werde, [C] wenn etwa er oder seine Vorfahren ein Unrecht begangen haben, dies gutzumachen unter Lustbarkeiten und Festen, und falls er einem Feinde etwas antun wolle, könne er mit wenig Kosten gleich gut einem Gerechten wie einem Ungerechten schaden, indem sie mit gewissen Zaubermitteln und Bannsprüchen die Götter, wie sie sagen, bewegen, ihnen dienstbar zu sein. Für alle diese Reden führen sie als Zeugen Dichter an, indem die einen in Betreff der Bequemlichkeit des Schlechtseins anführen:

*Hin zum Laster vermag man sogar scharweise zu kommen, [D]
Leichtlich, der Weg ist glatt und wohnt gar sehr in der Nähe,
Doch vor die Tugend hin ist Schweiß von den Göttern gesetzt,*

und ein weiter und steiler Weg. Die andern berufen sich dafür, dass die Götter sich von den Menschen bestimmen lassen, auf Homer, weil auch dieser gesagt hat:

*Selbst Götter sind zu erleben;
Diese vermag durch Opfer und demutsvolle Gebete,
Durch Fettdampf und Spenden der Sterbliche günstig zu stimmen, [E]
Welcher sie bittet, nachdem er gesündigt oder gefrevelt.*

Und einen ganzen Haufen Bücher bringen sie daher von Musaios und Orpheus, den Nachkommen der Selene und der Musen, wie es heißt, nach denen sie Opferhandlungen verrichten, indem sie nicht nur Einzelne, sondern auch ganze Staaten glauben machen, dass es Befreiungen und Reinigungen von Ungerechtigkeiten gebe mittels Opfer und der Spielerei von Lustbarkeiten sowohl für noch Lebende als auch für Gestorbene, [\[365 St.2 A\]](#) die sie denn Weihen nennen, die uns von den Übeln des Jenseits befreien; wer aber nicht opfert, dessen wartet Schreckliches.

Dies alles, mein lieber Sokrates, was in solcher Weise und so vielfach gesagt wird in Betreff der Tugend und des Lasters, wie die Menschen und Götter sich dazu verhalten hinsichtlich der Achtung, wie wir glauben, dass es die Seele von Jünglingen stimme, die es hören [B] und von Natur gut veranlagt sind und fähig, auf alles Gesprochene gleichsam loszufliegen und sich daraus herauszulesen, wie man beschaffen sein und welchen Weg man gehen müsse, um am besten durchs Leben zu kommen? Wahrscheinlich wird ein solcher zu sich mit Pindars bekannten Worten sagen:

Soll ich auf den Pfad des Rechts, grad die Burg hinan, oder mit schleichendem Trug mich hinaufziehen und so mich umschanzend durchs Leben gehen?

Denn wie ich gehört habe, heißt es, wenn ich gerecht sei, habe ich davon keinen Nutzen, falls ich es nicht auch scheine, wohl aber Beschwerden und offenbare Nachteile, dem Ungerechten aber, der sich den Schein der Gerechtigkeit zu verschaffen weiß, wird ein gottvolles Leben zugeschrieben. [C] Wenn also der Schein, wie mich die Weisen lehren, die Wahrheit auch zu

Boden ringt und über das Glück verfügt, so muss man denn ganz ihm sich zuwenden, ich muss als Eingang und Verzierung ein Scheinbild von Tugend rings um mich herum malen und des hochweisen Archilochos schlaun und vielgewandten Fuchs hinter mir herziehen.

„Aber“, wird jemand sagen, „es ist nicht leicht, immer mit seiner Schlechtigkeit unentdeckt zu bleiben.“ Es ist eben überhaupt nichts Großes leicht, [D] werden wir erwidern, trotzdem müssen wir, wenn wir glücklich sein wollen, diesen Weg gehen, wie die Spur der Rede uns leitet. Denn zum Zwecke des Unentdecktbleibens werden wir Verschwörungen und Verbrüderungen schließen, auch gibt es Lehrer der Überredkunst, welche einem die Fertigkeit beibringen, zum Volke und vor Gericht zu sprechen, und infolgedessen werden wir das eine durch Überredung, das andere durch Gewalt zustande bringen, so dass wir in Vorteil kommen und nicht bestraft werden.

„Aber freilich, den Göttern ist weder möglich verborgen zu bleiben noch Gewalt anzutun.“ Nun, wenn es keine gibt oder sie [E] sich nicht um die menschlichen Dinge kümmern, so brauchen auch wir uns nicht zu kümmern um das Verborgenbleiben. Gibt es aber Götter und nehmen sie sich der Menschen an, so kennen wir sie und haben von ihnen gehört einzig durch die Reden und die Dichter, die ihre Abstammung beschrieben haben. Diese aber sagen selbst, dass man durch Opfer und durch demütiges Flehen und Weihgeschenke sie umstimmen und herumbringen könne. Entweder nun muss man dieses beides glauben, oder keines von beidem hat man ihnen zu glauben, so muss man Unrecht tun und nach den ungerechten Handlungen Opfer darbringen. [\[366 St.2 A\]](#) Denn sind wir gerecht, so werden wir von den Göttern nur nicht gestraft werden, aber auch die aus der Ungerechtigkeit erwachsenden Vorteile von uns stoßen; sind wir aber ungerecht, so werden wir Vorteil haben und, wenn wir Übertretungen und Fehler begehen, durch Flehen sie bewegen und ungestraft davonkommen.

„Aber freilich in der Unterwelt werden wir bestraft werden für die hier begangenen Ungerechtigkeiten, entweder wir selbst oder unsere Kindeskinder.“ Indessen, mein Lieber, wird er sich besinnend sagen, da vermögen hinwiederum die Weihen viel [B] und die lösenden Götter, wie die größten Staaten sagen und die als Göttersöhne geborenen Dichter und Verkündiger der Götter, die angeben, dass dies sich so verhalte.

Welche Gründe also hätten wir noch, Sokrates, um die Gerechtigkeit der größten Ungerechtigkeit vorzuziehen, da wir diese nur mit scheinbarem Anstand verbinden dürfen, um bei Göttern und Menschen im Leben und nach dem Tode wohl zu fahren, wie die von den Meisten und Höchsten gesprochene Rede lautet? Nach allem Gesagten, [C] wie ist es möglich, Sokrates, dass jemand Lust hätte, die Gerechtigkeit zu ehren, der irgend eine Stärke hat der Seele oder des Vermögens, des Leibes oder des Geschlechtes, und nicht vielmehr lachte, wenn er sie loben hört? Denn gewiss, wenn auch jemand imstande ist, das Gesagte als unrichtig zu erweisen, und vollständig sich überzeugt hat, dass die Gerechtigkeit das Beste sei, so wird er wohl große Nachsicht haben und den Ungerechten nicht zürnen, sondern er weiß, dass mit Ausnahme derer, die vermöge einer ihrer göttlichen Natur [D] eingepflanzten Abneigung gegen das Unrecht tun oder infolge gewonnener Wissenschaft sich dessen enthalten von den andern kein Einziger aus freien Stücken gerecht ist, sondern nur infolge von Unmännlichkeit oder des Alters oder sonstiger Schwäche das Unrecht tun tadelt, weil er selbst dazu die Kraft nicht hat. Es erhellt dies daraus: sobald einer von diesen zu Kraft gelangt, tut er gleich Unrecht, so sehr er vermag. Und an allem dem ist nichts anderes schuld als das, wovon diese ganze Rede an dich, Sokrates, bei diesem und bei mir ausgegangen ist, [E] zu sagen: „Mein Bester, von euch allen, die ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein behauptet, von den Heroen der Urzeit an, soweit von diesen Kunde erhalten, bis auf die jetzt lebenden Menschen, hat kein einziger jemals die Ungerechtigkeit getadelt oder die Gerechtigkeit gepriesen von einer andern Seite, als sofern Ruf und Ehren und Geschenke von ihnen abhängen; beides an sich aber, nach seiner eigentümlichen Kraft, wie es in der Seele dessen ist, der es hat und dem Blicke der Götter und Menschen sich entzieht, hat noch nie jemand weder in einer Dichtung noch in ungebundener Form befriedigend beschrieben, wie nämlich das eine das größte aller Übel sei, die die Seele an sich hat, die Gerechtigkeit aber das größte Gut. Denn hättet [\[367 St.2 A\]](#) ihr alle von Anfang an so gesprochen und uns von Kindheit auf

davon überzeugt, so würden wir nicht einander bewachen, dass wir nicht Unrecht tun, sondern jeder wäre selbst bei sich der beste Wächter, aus Furcht, er möchte, wenn er Unrecht tue, das größte Übel in sich aufnehmen.“

Dies, Sokrates, und vielleicht noch weiter als dies könnte Thrasymachos oder sonst jemand über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sprechen, auf eine gehässige Weise, wie mir scheint, die Wirkung beider verkehrend. Ich aber habe, ich brauche dir nichts zu verbergen, aus Begierde, [B] das Gegenteil aus deinem Munde zu hören, mit möglichster Ausführlichkeit gesprochen. Zeige uns nun durch deine Rede nicht nur, dass die Gerechtigkeit besser ist als die Ungerechtigkeit, sondern auch, wie jede von beiden den, der sie hat, zurichtet, dass an und für sich selbst die eine etwas Schlechtes, die andere etwas Gutes ist! Den Schein aber nimm hinweg, wie Glaukon gewünscht hat! Denn wofern du nicht auf beiden Seiten den wahren Schein wegnimmst und den unwahren hinzusetzt, so werden wir sagen, dass du nicht das Gerechte lobst, sondern das Scheinen, auch nicht das Ungerechtsein tadelst, [C] sondern das Scheinen, und dass du aufforderst, heimlich ungerecht zu sein, und dem Thrasymachos darin recht gibst, dass das Gerechte das für einen anderen Gute sei, „das dem Überlegenen Zuträgliche“, und das Ungerechte das ihm selbst Zuträgliche und Nützliche, für den Schwächeren aber Unzuträgliche. Da du nun zugegeben hast, dass die Gerechtigkeit zu den größten Gütern gehört, die teils wegen des aus ihnen Fließenden wert sind besessen zu werden, viel mehr aber um ihrer selbst willen, wie bekanntlich das Sehen, Hören, Verständigsein und [D] die Gesundheit und was es sonst für Güter gibt, die vermöge ihrer eigenen Natur und nicht dem Scheine nach segensreich sind, so lobe denn eben das an der Gerechtigkeit, was sie an sich selbst dem nützt, der sie hat, und die Ungerechtigkeit schadet, den Lohn und Schein aber lass andere loben! Denn von andern ließe ich mir's gefallen, wenn sie auf diese Weise die Gerechtigkeit lobten und die Ungerechtigkeit tadelten, indem sie nämlich an ihnen den Schein und den Lohn preisen und schmähen würden, von dir aber nicht, wofern du es nicht ausdrücklich haben wolltest, [E] weil du dein ganzes Leben lang auf nichts anderes gesehen hast als auf dies. Zeige uns also durch deine Rede nicht bloß, dass die Gerechtigkeit besser ist als die Ungerechtigkeit, sondern auch, wie jede von beiden den, der sie hat, zurichtet, dass an und für sich selbst, mögen sie vor Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht, die eine etwas Gutes, die andere etwas Schlechtes ist!

Von jeher hatte ich meine Freude gehabt an dem Wesen des Glaukon und Adeimantos, und so freute ich mich denn besonders jetzt, wo ich solches hörte, herzlich und sagte: [\[368 St.2 A\]](#) Nicht übel hat von euch, ihr Söhne jenes echten Mannes, der Liebhaber des Glaukon in dem Anfange seines elegischen Gedichts gesagt, als ihr euch in der Schlacht bei Megara ausgezeichnet hattet, indem es dort heißt:

Söhne Aristons, göttliche Sprossen gefeierten Mannes!

Dies scheint mir, meine Freunde, treffend zu sein, denn ihr habt wirklich göttliches Wesen bewiesen, wenn ihr euch nicht überzeugen ließt, dass die Ungerechtigkeit besser ist als die Gerechtigkeit, während ihr doch imstande seid, so darüber zu sprechen. [B] Es scheint mir aber, als hättet ihr in Wahrheit euch nicht überzeugen lassen, ich schließe das aus eurer sonstigen Art, denn nach euren Worten für sich würde ich euch nicht getraut haben. Je mehr ich euch aber traue, umso größer ist meine Verlegenheit, was ich anfangen soll, denn einmal weiß ich nicht, wie ich helfen sollte, da ich mir dazu unfähig scheine, was ich daraus schließe, dass ihr das, was ich dem Thrasymachos gegenüber erwiesen zu haben glaubte, [C] dass nämlich die Gerechtigkeit besser sei als die Ungerechtigkeit, mir nicht habt gelten lassen. Andererseits weiß ich auch nicht, wie ich das Helfen sollte unterlassen können, denn ich fürchte, es wäre sogar eine Sünde, sich zu entziehen, wenn man Zeuge ist, wie die Gerechtigkeit verlästert wird, und ihr nicht zu Hilfe zu kommen, solange man noch atmen und einen Laut von sich geben kann. So ist es denn das Beste, ihr beizustehen, so gut ich eben vermag.

Glaukon und die andern baten, auf alle Weise der Gerechtigkeit zu Hilfe zu kommen und das Gespräch nicht fallen zu lassen, sondern zu erforschen, was beides, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, sei, [D] und wie es sich mit dem Nutzen beider in Wahrheit verhalte.

Ich sprach nun meine Ansicht dahin aus: Die Untersuchung, zu der wir uns anschicken, ist keine geringe, sondern erfordert ein scharfes Auge, wie mir scheint. Da wir nun aber, sagte ich, darin nicht stark sind, so halte ich für passend, eine solche Untersuchung desselben vorzunehmen, wie es etwa wäre, wenn jemand einen nicht sehr Weitsichtigen eine kleine Schrift aus der Ferne lesen heißen würde, und dann jemand auf den Gedanken käme, dass man dieselbe Schrift vielleicht anderswo größer und auf Größerem haben könne, da wäre es wohl, denke ich, offenbar ein glücklicher Fund, [E] zuerst diese zu lesen und dann erst bei der kleineren nachzusehen, ob sie etwa dasselbe ist.

Allerdings, sagte Adeimantos, aber wo siehst du, Sokrates, etwas Derartiges in der Untersuchung über das Gerechte?

Ich will es dir sagen, antwortete ich. Gerechtigkeit, sagen wir, ist vorhanden in dem einzelnen Manne, sie ist es aber auch in einem ganzen Staat?

Allerdings, versetzte er.

Nun ist aber doch ein Staat größer als ein einzelner Mann?

Freilich, erwiderte er.

Vielleicht demnach ist mehr Gerechtigkeit in dem Größeren und hier leichter zu erkennen. Seid ihr also einverstanden, [\[369 St.2 A\]](#) so wollen wir zuerst an den Staaten untersuchen, von welcher Art sie ist, und alsdann auch in dem Einzelnen sie erforschen, indem wir die Ähnlichkeit mit dem Größeren in der Gestalt des Kleineren betrachten.

Ja, dein Vorschlag scheint mir ganz schön, sagte er.

Wenn wir also, fuhr ich fort, einen Staat in seinem Entstehen betrachten würden, so würden wir wohl auch seine Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit entstehen sehen?

Ich denke wohl, versetzte er.

Bei seinem Entstehen dürfen wir wohl hoffen, das, was wir suchen, leichter zu entdecken?

[B] Um vieles, antwortete er.

Meint ihr also, wir sollen den Versuch machen, es durchzuführen? Denn ich glaube, dass es keine kleine Arbeit ist. Besinnt euch denn!

Wir haben uns schon besonnen, erwiderte Adeimantos, tu uns nur den Gefallen!

Es entsteht denn also, begann ich, ein Staat, wie mir scheint, wenn jeder von uns nicht sich selbst genug ist, sondern viele Bedürfnisse hat. Oder was anderes hältst du für den Anfang, [C] einen Staat zu gründen?

Nichts, erwiderte er.

So nimmt also jeder den einen für dieses, einen anderen für ein anderes Bedürfnis zu Hilfe, und da der Bedürfnisse viele sind, so bekommen wir viele Genossen und Helfer auf einen Wohnplatz zusammen, und dieses Zusammenwohnen nennen wir Staat, nicht wahr?

Allerdings.

Aber auch gegenseitige Mitteilung, wenn dazu Stoff vorhanden, und Teilnahme findet statt, indem der Einzelne dies für sich besser findet.

[D] Allerdings.

Nun denn, sagte ich, wir wollen einen Staat von vornherein aufbauen. Bauen wird ihn, wie es scheint, nach unserem Bedürfnis.

Jawohl.

Nun ist aber das erste und größte Bedürfnis die Herbeischaffung von Nahrung um des Seins und Lebens willen.

Gewiss.

Das zweite das der Wohnung, das dritte das der Kleidung und dergleichen.

So ist's.

Wohlan denn, sagte ich, wie wird der Staat so vieles herbeizuschaffen vermögen? [E] Nicht wahr, der eine ist ein Landmann, der andere ein Häuserbauer, ein dritter Weber? Oder wollen wir auch noch einen Schuhmacher hinzufügen oder irgend einen andern, der für den Leib sorgt?

Recht so.

So bestünde also der notdürftigste Staat aus vier bis fünf Menschen.

Offenbar.

Wie ist's nun? Soll jeder von diesen seine Arbeit für alle gemeinschaftlich machen, der Landmann allein für vier Getreide herbeischaffen und die vierfache Zeit und Mühe aufwenden zu Herbeischaffung von Getreide, oder soll er, um sie unbekümmert, für sich allein den vierten Teil dieses Getreides schaffen in dem vierten Teil der Zeit [\[370 St.2 A\]](#) und die drei andern Vierteile das eine zu Anschaffung des Hauses verwenden, das andere zu der eines Kleides, das dritte zu der von Schuhen, und nicht mit der Mitteilung an andere sich bemühen, sondern allein für sich seine Sachen besorgen?

Adeimantos erwiderte: Vielleicht, Sokrates, ist es auf die erste Art leichter als auf die letztere.

Das ist in der Tat, bei Zeus, nicht auffallend, versetzte ich, denn ich bin während deiner Worte auf den Gedanken gekommen, dass erstens jeder von uns dem andern von Natur durchaus nicht gleich ist, [B] sondern verschieden in Bezug auf die Anlage, je zu Verrichtung eines anderen Geschäftes. Oder meinst du nicht?

O ja.

Und dann: wird es einer schöner machen, wenn er, der Einzelne, viele Fertigkeiten übt, oder wenn ein Einzelner nur eine einzige?

Wenn einer nur eine einzige übt, antwortete er.

Nun ist aber auch dies klar, dass, wenn jemand die rechte Zeit für ein Geschäft vorüber lässt, es verdorben ist?

Freilich.

Denn das Geschäft hat, scheint mir's, keine Lust zu warten, bis der Handelnde Zeit hat, sondern der Handelnde muss dem Geschäfte durchaus nachgehen [C] und darf es nicht als Nebensache behandeln.

Notwendig.

Hiernach wird also alles mehr und schöner und leichter, wenn es ein Einzelner nach seiner Anlage und zur rechten Zeit verrichtet, alles übrige aber beiseitelässt.

Allerdings.

So brauchen wir denn, Adeimantos, zu den erwähnten Verrichtungen mehr als vier Gemeindeglieder, denn der Landmann wird sich, wie es scheint, seinen Pflug nicht selbst machen, [D] wenn er gut ausfallen soll, noch einen Spaten oder die übrigen Werkzeuge alle, die zum Landbau gehören. Ebenso auch nicht der Häuserbauer, auch dieser braucht vieles, und der Weber und Schuhmacher gleichfalls, oder nicht?

O ja.

Es werden also Zimmerleute und Schmiede und viele andere Handwerker dieser Art Genossen unseres kleinen Gemeinwesens werden und es bevölkert machen?

Allerdings.

Nun wäre es aber noch kein besonders großes, wenn wir ihnen Rinderhirten und Schäfer und sonstige Hüter hinzufügen, damit die Landleute zum Pflügen Rinder hätten und die Bauleute zu den Fuhren in Gemeinschaft mit den Landleuten Zugvieh gebrauchen könnten, [E] und die Weber und Schuhmacher Häute und Wolle.

Das wäre aber, bemerkte er, keine kleine Gemeinde, die das alles hätte.

Indessen, fuhr ich fort, das Gemeinwesen an einem Orte zu gründen, wo es der Einfuhr nicht bedarf, ist nahezu unmöglich.

Freilich ist's so.

Es würden daher weiter andere nötig sein, die ihm aus andern Staaten herbeischaffen, was es bedarf.

Allerdings.

Falls nun aber der Ausgesandte mit leeren Händen kommt, ohne etwas zu bringen von dem, was diejenigen brauchen, von denen sie das holen lassen, was sie selbst bedürfen, so wird er auch mit leeren Händen abziehen, nicht wahr?

[\[371 St.2 A\]](#) So scheint mir.

Man muss demnach zu Hause nicht nur das für sich selbst Zureichende schaffen, sondern auch derartiges und so viel, wie jene bedürfen?

Allerdings.

Eine größere Zahl Landleute und der sonstigen Arbeiter bedarf demnach unser Staat.

Allerdings.

Auch wohl von den Gehilfen, welche die Aus- und Einfuhr zu besorgen haben; das sind aber die Kaufleute, nicht wahr?

Ja.

Auch Kaufleute also werden wir bedürfen.

Gewiss.

Und falls der Handel zur See stattfindet, so werden noch viele andere nötig sein, die sich auf Arbeiten verstehen, [B] die sich auf das Meer beziehen.

Allerdings viele.

Weiter, im Städtewesen selbst, auf welche Weise werden sie da einander mitteilen von dem, was jeder arbeitet? Um dessen willen haben wir ja eine Gemeinschaft gestiftet und ein Gemeinwesen gegründet.

Offenbar, antwortete er, durch Verkaufen und Kaufen. So werden wir also infolgedessen einen Markt und als verabredetes Zeichen für den Tausch eine Münze bekommen?

Allerdings.

Falls nun der Landmann oder sonst einer der Arbeiter, der etwas von ihm Gefertigtes auf den Markt bringt, nicht zu derselben Zeit kommt wie die, welche das Seinige einzutauschen wünschen, [C] wird er seine Arbeit versäumen und auf dem Markt müßig sitzen?

Keineswegs, erwiderte er, sondern es gibt Leute, welche, wenn sie das sehen, sich zur Aushilfe hierfür anschicken, und zwar in den gut eingerichteten Gemeinwesen so ziemlich die körperlich Schwächsten und solche, die unfähig sind, andere Geschäfte zu verrichten. Denn sie müssen dableiben in der Gegend des Marktes und das eine für Geld eintauschen bei denen, welche etwas verkaufen wollen, und hinwiederum an andere, die einzukaufen wünschen, für Geld vertauschen.

Dieses Bedürfnis also, sprach ich, wird in unserem Staat Händlern die Entstehung geben. Oder heißen wir nicht [D] Händler diejenigen, welche, auf dem Markte sitzend, in Bezug auf Kaufen und Verkaufen aushelfen, dagegen die, welche in den Städten herumziehen, Kaufleute?

Allerdings.

Nun gibt es aber, glaube ich, auch noch andere Gehilfen, die zwar hinsichtlich des Geistes der Aufnahme in die Gemeinschaft nicht besonders würdig wären, aber vermöge ihrer Körperstärke zu schweren Arbeiten tüchtig sind, [E] diese verkaufen die Verwendung ihrer Kraft, nennen diesen Preis Lohn und heißen deswegen, denke ich, Lohndiener, nicht wahr?

Freilich.

Auch Lohndiener also, scheint es, gehören zur Vervollständigung des Staates.

Ich glaube.

Ist nun, Adeimantos, unser Staat so erwachsen, dass er vollständig ist?

Vielleicht.

Wo wäre nun wohl in ihm die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit? Und in welchem von dem Betrachteten ist sie mit hineingekommen?

[\[372 St.2 A\]](#) Ich weiß es nicht, Sokrates, versetzte er, wenn nicht etwa in einem Bedürfnis derselben in ihrem Verhältnis zu einander.

Vielleicht, sagte ich, hast du recht, gehen wir denn ohne Zögern an die Untersuchung! Fürs erste nun wollen wir sehen, auf welche Weise die so Eingerichteten leben werden. Nicht wahr, sie werden beim Bereiten von Getreide und Wein und Kleidern und Schuhen und beim Bauen von Häusern in der guten Jahreszeit meist leicht gekleidet und unbeschuhet arbeiten, in der schlechten aber gehörig eingehüllt und beschuhet? Und sich nähren werden sie dadurch, dass sie aus Gerste grobes und aus Weizen feines Mehl verfertigen und [B] das eine auswirken, das andere kneten? Dann werden sie tüchtige Laibe und Weißbrote auf Stroh oder reinlichem Laube vor sich hinstellen, gelagert auf Streuen von Efeu und Myrten, und werden schmausen samt ihren Kindern und Wein dazu trinken, bekränzt und die Götter preisend, und fröhlich mit einander verkehren und nicht mehr Kinder zeugen, als sie ernähren können, aus Furcht vor Armut und Kämpfen.

Da fiel Glaukon ein: Es scheint, du lässt die Leute ohne Zukost schmausen.

Du hast recht, versetzte ich. [C] Ich habe vergessen, dass sie auch Zukost haben werden, natürlich werden sie Salz und Oliven und Käse und Zwiebeln und Gemüse, was man eben auf dem Lande zu benützen pflegt, zubereiten. Auch einen Nachtsch wollen wir ihnen meinethalben vorsetzen von Feigen und Kichererbsen und Bohnen, und Myrtenbeeren und Eicheln werden sie am Feuer rösten und mäßig dazu trinken, und so werden sie friedlich und gesund ihr Leben verbringen und in hohem Alter sterbend ihren Nachkommen ein anderes ähnliches Leben hinterlassen.

[D] Da meinte jener: Würdest du, Sokrates, ein Gemeinwesen von Schweinen aufbauen, mit was anderem als hiermit würdest du sie füttern?

Aber wie anders machen, Glaukon? fragte ich.

Dem Brauche gemäß, antwortete er, auf Polstern müssen sie gelagert sein, denke ich, wenn sie nicht ein elendes Leben führen sollen, und an Tischen speisen sowohl Zukost haben, wie jetzt, als auch Nachtsch.

Gut, versetzte ich, ich verstehe: Wir betrachten, scheint's, nicht bloß, wie ein Staat entsteht, sondern gleich auch einen üppigen Staat. Nun, vielleicht schadet's gar nichts; denn [E] wenn wir auch einen solchen betrachten, so gewahren wir vielleicht die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wie sie in den Staaten sich erzeugen. Das wahre Gemeinwesen nun zwar scheint uns das beschriebene zu sein, gleichsam eines im Zustande der Gesundheit, wenn ihr aber wollt, dass wir auch das aufgedunsene Gemeinwesen besehen, so steht dem nichts im Wege. Es werden nämlich, scheint es, [\[373 St.2 A\]](#) diese Dinge manchen nicht genügen, auch nicht diese Lebensweise, sondern es werden noch Polster dabei sein und Tische und sonstiges Gerät, ferner Zukost und Salben und Räucherwerk und Freudenmädchen und Backwerk, und zwar alles dies in großer Auswahl. Und auch in Bezug auf das, was wir zuerst nannten, werden wir nicht mehr bloß das Unentbehrliche annehmen, nämlich bei den Häusern und Kleidern und Schuhen, sondern die Malerei muss man in Bewegung setzen und Gold und Elfenbein und alles dergleichen anschaffen, nicht wahr?

Ja, antwortete er.

So müssen wir also wiederum das Gemeinwesen größer machen, denn jenes gesunde reicht nicht mehr aus, sondern man muss es jetzt [B] mit einem Haufen Volks, die nicht mehr der Notdurft halber in den Staaten sind, dergleichen alle Jäger sind und die Nachahmer, deren es viele gibt sowohl in Bezug auf Formen und Farben als auf die Tonkunst, und Dichter samt deren Gehilfen, die Rhapsoden, Schauspieler, Reigentänzer, Theaterunternehmer und die Verfertiger von mancherlei Gerät, unter anderem von dem, was zum weiblichen Putz gehört. Wir werden dann

auch mehr Diener bedürfen. Oder glaubst du nicht, dass wir Knabenerzieher brauchen, [C] Ammen, Wärterinnen, Kammerjungfern, Barbieri und andererseits Köche und Bäcker? Weiter werden wir Schweinehirten haben müssen, denn im früheren Gemeinwesen hatten wir keine, weil wir nicht sie brauchten; in dem nunmehrigen aber werden wir auch diese noch dazu haben müssen, auch noch sehr vieles sonstige Mastvieh werden wir brauchen, wenn man es essen will, nicht wahr?

Natürlich.

Dann werden wir auch Ärzte nötig haben, bei dieser Lebensweise viel eher als bei der früheren? Jawohl.

Und das Gebiet, das damals zureichend war, die damaligen Bewohner zu nähren, [D] wird jetzt nicht mehr groß genug sein, sondern zureichend und zu klein sein. Oder meinst du nicht?

O ja.

Wir müssten also von dem Lande der Nachbarn etwas abschneiden, wenn es hinreichen soll zum Weiden und Ackern, und jene hinwiederum von dem unsrigen, wenn auch sie sich auf endlosen Erwerb von Gütern einlassen, die Grenze des Notwendigen überschreitend?

Das ist ganz notwendig, Sokrates, erwiderte er.

So werden wir also Krieg haben infolgedessen, Glaukon, oder was sonst?

Eben dies, versetzte er.

Und wir wollen noch nichts sagen, fuhr ich fort, weder von dem Schlimmen noch von dem Guten, [E] was etwa der Krieg wirkt, sondern nur so viel, dass wir nunmehr die Entstehung des Kriegs gefunden haben, und daraus entsteht vorzugsweise Unheil für die Staaten, für die Einzelnen wie für das Ganze, wofern Krieg entsteht.

Allerdings.

Weiter nun, mein Lieber, muss man den Staat größer haben für ein nicht kleines Häuflein, [\[374 St.2 A\]](#) sondern ein ganzes Heer, welches auszieht und die gesamte Habe und die, die wir eben genannt haben, gegen Angriffe verteidigt.

Wieso? fragte er, sind sie selbst denn nicht genügend?

Nein, entgegnete ich, wenn anders die Zugeständnisse richtig waren, welche du und wir alle machten, als wir den Staat bildeten, denn wir haben doch, wenn du dich erinnerst, zugestanden, dass unmöglich ein Einzelner viele Künste gut ausüben könne.

Das ist wahr, sagte er.

Wie nun, fuhr ich fort, hältst du das Kämpfen im Kriege [B] nicht für etwas Kunstartiges?

Freilich, sehr, erwiderte er.

Darf man etwa für die Kriegskunst weniger besorgt sein als für die Schusterkunst?

Nimmermehr.

Nun haben wir aber dem Schuster nicht gestattet, dass er zugleich Landwirt sein wolle oder Weber oder Häuserbauer, damit uns das Schustergeschäft gut besorgt werde, und ebenso haben wir jedem von den andern ein einziges Geschäft zugewiesen, zu dem er natürliche Anlagen hat und auf welches beschränkt und des Übrigen enthoben und sein Leben lang mit jenem sich beschäftigend, [C] die rechten Zeiten nicht versäumend, er etwas Schönes leisten sollte, und was auf den Krieg sich bezieht, ist das nicht von der größten Wichtigkeit, wenn es gut geleistet wird? Oder ist es so leicht, dass auch ein Landwirt zugleich Kriegskundiger sein kann, und ein Schuster oder wer irgend sonst eine Kunst treibt, während kein Mensch im Brettspiel oder Würfeln tüchtig sein wird, wenn er nicht eben dieses von Jugend an treibt, [D] sondern es bloß als Nebensache behandelt? Und wer einen Schild in die Hand nimmt oder ein anderes Stück der kriegerischen Waffen und Werkzeuge, wird der noch am gleichen Tage ein tüchtiger Kämpfer als Schwerbewaffneter oder in einer anderen Kampfarm, die im Kriege vorkommt, während von den übrigen Werkzeugen keines gleich, wenn man es in die Hand nimmt, jemanden zum Kenner oder

Meister macht noch auch von Nutzen ist, wenn man nicht von jedem sich Kenntniss erworben [E] und hinreichende Übung darin verschafft hat?

Da wären die Werkzeuge viel wert, antwortete er.

Je mehr denn also, fuhr ich fort, das Geschäft der Wächter an Wichtigkeit hervorragt, desto mehr wird es Erhebung von den übrigen Arbeiten und besondere Kunst und Sorgfalt bedürfen.

Ich denke, erwiderte er.

Auch wohl einer zu diesem Geschäfte selbst geschickten Natur?

Natürlich.

Unsere Aufgabe wäre denn, scheint es, wofern wir es vermögen, auszuwählen, welche und was für Naturen geschickt seien zum Bewachen des Gemeinwesens.

Allerdings.

Da haben wir, bei Zeus, kein geringes Geschäft übernommen, sagte ich, indessen wollen wir uns ihm nicht feig entziehen, soweit unsere Kraft es gestattet.

[\[375 St.2 A\]](#) Nein, gewiss nicht, versetzte er.

Glaubst du nun, dass in Bezug auf das Bewachen ein Unterschied ist zwischen einem jungen Hund von guter Rasse und einem Jüngling von edlem Geschlechte?

Wie meinst du das?

Zum Beispiel müssen beide scharfe Sinne haben, um wahrzunehmen, und Gelenkigkeit, um dem Wahrgenommenen nachzusetzen, und andererseits Stärke, wenn es gilt, mit dem Ergriffenen zu kämpfen.

Allerdings bedarf es alles dessen.

Und wohl auch Tapferkeit braucht er, wofern er gut kämpfen soll?

Selbstverständlich.

Wird nun aber tapfer sein, was leidenschaftslos ist, sei es ein Pferd oder ein Hund oder ein sonstiges lebendes Wesen? [B] Oder hast du nicht bemerkt, wie die Leidenschaft etwas nicht zu Bekämpfendes und nicht zu Besiegendes ist, dessen Vorhandensein jede Seele gegen alles furchtlos und unbezwinglich macht?

Ja, ich habe es bemerkt.

Hinsichtlich des Leibes ist nun also klar, wie der Wächter beschaffen sein muss?

Ja.

Und auch in Betreff der Seele, dass er leidenschaftlich sein muss?

Auch dies.

Wie können sie nun aber, mein Glaukon, fragte ich, wenn sie so beschaffen sind, verträglich sein gegen einander und gegen die übrigen Gemeindeglieder?

Nicht leicht, bei Zeus, antwortete er.

Nun sollten sie aber doch gegen die Ihrigen mild sein und den Feinden gefährlich, [C] wo nicht, so werden sie nicht warten, bis andere sie verderben, sondern werden das vorher selbst tun.

Du hast recht, sagte er.

Was wollen wir nun anfangen, sagte ich, wo werden wir einen zugleich sanften und leidenschaftlichen Charakter finden? Denn die sanfte Natur ist doch wohl der leidenschaftlichen entgegengesetzt.

Offenbar.

Indessen, wenn man eins von diesen beiden ihm wegnimmt, wird er kein guter Wächter werden. Das scheint aber unmöglich, und so wäre es denn unmöglich, dass es einen guten Wächter gebe.

So scheint's, sagte er.

In dieser Verlegenheit blickte ich auf das Frühere zurück [D] und sagte: Es geschieht uns recht, mein Freund, dass wir in Verlegenheit gekommen sind; denn wir sind dem vorher gewählten Bilde untreu geworden.

Wieso?

Wir haben nicht beachtet, dass es wirklich Naturen von der Art gibt, wie wir sie für unmöglich hielten, die nämlich diese beiden Gegensätze in sich vereinigen.

Wo denn?

Man kann sie auch bei andern Wesen antreffen, nicht zum mindesten aber bei demjenigen, mit dem wir den Wächter verglichen haben. Denn du weißt doch von den edlen Hunden, dass das von Natur ihre Art ist, gegen Vertraute und Bekannte so sanft als möglich zu sein, gegen Unbekannte aber das Gegenteil.

Das weiß ich allerdings.

[E] Es ist denn also, versetzte ich, dieses möglich, und es ist nicht widernatürlich, dass wir den Wächter in dieser Art haben wollen.

Es scheint nicht.

So glaubst du denn also, dass, wer ein guter Wächter werden soll, auch das noch bedarf, dass er außer dem Leidenschaftlichen überdies seiner Natur nach ein Denker, ein Philosoph sei?

Wieso, fragte er, ich verstehe das nicht.

[\[376 St.2 A\]](#) Auch das kannst du an den Hunden bemerken, und es ist wirklich bewundernswürdig an dem Tiere.

Was denn ?

Dass, wenn es einen Unbekannten sieht, es böse wird, wenn ihm auch zuvor kein Leid geschehen ist, und wenn es einen Bekannten sieht, es freundlich ist, auch wenn ihm nie von diesem etwas Gutes zuteil geworden ist. Oder hast du das noch nie bewundert?

Bis dahin habe ich noch nie so genau darauf geachtet, erwiderte er; dass sie es aber so machen, ist gewiss.

Das scheint eine hübsche Eigenheit seiner Natur zu sein, [B] und etwas wahrhaft Denkerisches.

Wieso denn?

Sofern er eine befreundete und eine feindliche Erscheinung nach nichts anderem unterscheidet als danach, dass er die eine kennengelernt hat, die andere nicht. Und wie sollte nun das nicht wissbegierig sein, was nach Wissen und Nichtwissen das Eigene und das Fremde unterscheidet? Schlechterdings muss es das sein.

Nun ist aber, fuhr ich fort, das Wissbegierige und das Weisheitsbegierige dasselbe?

Freilich, versetzte er.

So dürfen wir denn also getrost auch beim Menschen annehmen, dass, wenn er gegen die Angehörigen und Bekannten sanft sein soll, er von Natur [C] weisheitsbegierig und wissbegierig sein muss?

Wir dürfen es, erwiderte er.

Weisheitsbegierig und leidenschaftlich und rasch und stark wird also von Natur unser Wächter des Staates sein, wenn er ein guter sein soll.

Allerdings, antwortete er.

Dieser wäre denn also in dieser Art vorhanden, auf welche Weise werden sie uns nun aber erziehen und gebildet werden? Und wird uns dies, wenn wir es betrachten, förderlich sein, um das zu erkennen, um dessen willen wir alles betrachten, die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, [D] wie sie in einem Staate entsteht? Doch wir wollen nicht eine erforderliche Untersuchung vorschnell unterlassen, aber auch nicht zu umständlich dabei werden.

Da erwiderte Glaukons Bruder: Immerhin hege ich die Erwartung, dass diese Untersuchung hierfür förderlich ist.

Nun, mein lieber Adeimantos, sagte ich, dann wollen wir davon nicht lassen, auch nicht, wenn sie etwas ausführlich sein sollte.

Nein, ja nicht.

Nun denn, [E] so wollen wir uns bei voller Muße etwas erzählen und die Männer in Gedanken bilden.

Ja, so ist's recht.

Worin besteht nun die Bildung? Oder ist es nicht schwer, eine bessere zu ersinnen, als die durch lange Erfahrung geschaffene ist? Und die ist für den Leib die Turnkunst und für die Seele die Musenkunst.

Jawohl.

Werden wir nun nicht bei der Bildung mit der Musenkunst früher beginnen als mit der Turnkunst?

Natürlich.

Wenn du aber von Musenkunst sprichst, rechnest du Reden dazu, oder nicht?

Ja.

Von Reden gibt es nun eine doppelte Art, teils wahre, teils unwahre?

Ja.

Muss man nicht in beiden bilden, [\[377 St.2 A\]](#) zuerst aber in den unwahren?

Ich weiß nicht, wie du das meinst, sagte er.

Weißt du denn nicht, entgegnete ich, dass wir den Kindern zuerst Märchen erzählen? Diese sind im Ganzen genommen unwahr, doch ist auch Wahres daran. Die Märchen aber bringen wir bei den Kindern früher in Anwendung als die Turnübungen.

So ist's.

Das meinte ich nun damit, dass man die Musenkunst früher in Angriff nehmen müsse als die Turnkunst.

Richtig, versetzte er.

Nun weißt du aber, dass bei jedem Geschäfte der Anfang [B] das Wichtigste ist, zumal bei jedem jungen und zarten Geschöpf? Denn in dieser Zeit wird am meisten das Gepräge gebildet und angenommen das man jedem aufdrücken will.

Allerdings gar sehr.

Werden wir es nun so leicht hingehen lassen, dass die Kinder die nächsten besten von dem Nächsten Besten gedichteten Märchen hören und in ihre Seele Vorstellungen aufnehmen, die meist denjenigen entgegengesetzt sind, die wir bei ihnen, wenn sie erwachsen sind, erwarten müssen?

Nein, das dürfen wir durchaus nicht hingehen lassen.

Fürs erste also müssen wir die Märchendichter beaufsichtigen [C] und wenn das Märchen, das sie gemacht haben, gut ist, dieses wählen, wo nicht, es verwerfen. Dann werden wir die Ammen und Mütter veranlassen, den Kindern die ausgewählten zu erzählen und ihre Seelen weit mehr durch die Märchen zu bilden als ihre Leiber durch die Hände. Von denen aber, die sie in jetziger Zeit erzählen, müssen wir die meisten verbannen.

Welche denn? fragte er.

In den größeren Märchen, sagte ich, werden wir auch die kleineren erkennen, denn es muss ja dasselbe Gepräge und dieselbe Wirkung sein bei den größeren [D] wie bei den kleineren, oder meinst du nicht?

Wohl, erwiderte er; aber ich weiß nicht einmal, welche du unter den größeren verstehst.

Diejenigen, versetzte ich, welche Hesiod und Homer uns erzählt haben und die andern Dichter, denn diese haben ja unwahre Märchen den Menschen verfasst und erzählt und tun es noch.

Welche meinst du denn, fragte er, und was hast du an ihnen zu tadeln?

Das, antwortete ich, was man zuerst und am stärksten tadeln muss, zumal wenn einer nicht schön lügt.

[E] Und was ist dies?

Wenn einer durch seine Darstellung die Götter und Helden, wie sie sind, schlecht schildert, wie wenn ein Maler ein Gemälde macht, das demjenigen nicht ähnlich ist, was er darstellen will.

Etwas der Art wird man allerdings mit Recht tadeln, versetzte er; aber inwiefern und was meinen wir denn?

Fürs erste, erwiderte ich, ist die größte und auf das Größte sich beziehende Unwahrheit, die ihr Erfinder nicht schön ersonnen hat, dass Uranos das getan habe, was Hesiod von ihm aussagt, und wie dann Kronos ihn bestraft habe. [\[378 St.2 A\]](#) Dann, was Kronos getan und von seinem Sohne erlitten, das dürfte man nach meiner Ansicht, auch wenn es wahr wäre, Unverständigen und Jungen nicht leicht so erzählen, sondern man müsste am liebsten davon schweigen, und falls man genötigt wäre, es zu erzählen, so müssten es möglichst wenige unter dem Siegel des Geheimnisses hören, nachdem sie geopfert hätten, und zwar nicht bloß ein Schwein, sondern ein großes und schwer zu erschwingendes Opfer, damit es möglichst wenige zu hören bekämen.

Allerdings, erwiderte er, sind diese Erzählungen bedenklich.

Und sie dürfen auch nicht, Adeimantos, in unserem Staate erzählt werden. [B] Auch darf man nicht vor den Ohren eines Kindes sagen, dass, wer die äußerste Ungerechtigkeit begehe, nichts Auffallendes tue, noch auch, wer seinen ungerecht handelnden Vater auf beliebige Weise züchtige, sondern dass er dann gerade ebenso handle wie die ersten und größten unter den Göttern.

Nein, bei Zeus, versetzte er, ich halte selbst auch das nicht für passend zu erzählen.

Auch nicht, fuhr ich fort, überhaupt, dass die Götter gegen einander Krieg führen und einander nachstellen und bekämpfen, [C] denn es ist auch nicht wahr. Wofern die, welche uns das Gemeinwesen zu bewachen haben, das für die größte Schande halten sollen, leicht mit einander in Feindschaft zu geraten, es fehlt viel, dass man ihnen die Märchen von den Gigantenkämpfen erzählen und ausmalen dürfte und viele und mancherlei andere Feindschaften der Götter und Helden gegen ihre Verwandten und Angehörigen, sondern wenn wir sie irgend überzeugen wollen, dass nie ein Bürger gegen den andern Feindschaft gehegt habe und dass dies eine Sünde sei, [D] so müssen vielmehr derartige alte Männer und Weiber und sie selbst, wenn sie älter geworden sind, schon den Kindern sagen, und die Dichter muss man nötigen, mit ihren Hervorbringungen diese Richtschnur einzuhalten. Ferner die Fesselung der Hera durch ihren Sohn und des Hephaistos Hinabwerfen durch seinen Vater, wie er seiner geschlagenen Mutter beistehen will, und alle die Götterkämpfe, welche Homer gedichtet hat, dürfen nicht in den Staat aufgenommen werden, mögen sie nun einen andern geheimen Sinn haben oder nicht, [E] denn das Kind vermag nicht zu beurteilen, was einen solchen Sinn hat und was nicht, sondern die Vorstellungen, die man in diesem Alter aufnimmt, werden gern fast unaustilgbar und unverrückbar. Darum muss man wohl den größten Wert darauf legen, dass die Erzählungen, die sie zuerst hören, möglichst schön auf die Tugend hinweisen.

Das hat freilich Sinn und Verstand, versetzte er, aber wenn uns nun jemand auch das fragen würde, was dies nun sei und welches die Märchen seien, was würden wir antworten?

Ich entgegnete: Wir sind jetzt nicht Dichter, ich und du, Adeimantos, sondern Gründer eines Staates. [\[379 St.2 A\]](#) Solche Gründer müssen das Gepräge kennen, das die Dichter ihren Märchen aufzudrücken haben, und von dem ihnen keine Abweichung zu gestatten ist, aber sie müssen nicht selbst Märchen machen.

Das ist wahr, erwiderte er; aber eben dieses, das Gepräge, welches wäre es etwa in Betreff der Götterlehre?

Ungefähr folgender Art, antwortete ich: Das, wie die Gottheit ist, [B] muss man doch wohl immer von ihr aussagen, ob sie nun einer in epischen Gedichten darstellt, oder in lyrischen, oder in einer Tragödie?

Freilich.

Nun ist aber wohl die Gottheit gut und muss so bezeichnet werden?

Allerdings.

Ferner ist doch nichts Gutes schädlich, nicht wahr?

Ich glaube, nein.

Und was nicht schädlich ist, schadet auch nicht?

Keineswegs.

Was aber nicht schadet, fügt das Schlechtes zu?

Auch das nicht.

Und was nichts Schlechtes zufügt, wäre denn auch nicht Ursache von etwas Schlechtem?

Wie sollte es nicht?

Weiter: [C] Ist das Gute nützlich?

Ja.

Es ist also Ursache von Glück?

Ja.

Also nicht von allem ist das Gute Ursache, sondern nur von dem Glücklichen, nicht aber von dem Schlechten?

Allerdings, erwiderte er.

So wäre denn auch, bemerkte ich, die Gottheit, als gut, nicht von allem bei den Menschen Ursache, wie die Menge behauptet, sondern nur von wenigem, an dem meisten aber unschuldig, denn des Guten wird uns viel weniger als des Schlechten. Und das Gute darf man auf niemand anderen zurückführen. [D] Von dem Schlechten aber muss man irgendwelche andere Ursachen aufsuchen, nicht aber die Gottheit.

Du scheinst mir vollkommen recht zu haben.

Man darf also, fuhr ich fort, weder den Homer gelten lassen, noch einen andern Dichter, der unbedachterweise in Bezug auf die Götter diesen Fehler begeht und sagt, dass

*zwei Gefäße stehn an der Schwelle Kronions,
Voll Schicksalen, das eine mit guten, das andre mit schlimmen;*

und wem Zeus aus beiden [E] gemischt reicht,

Den trifft bald ein erfreuliches Los, bald wieder ein schlimmes;

wem aber nicht, sondern das eine ungemischt, der wird

über die heilige Erde verfolgt durch zehrende Armut,

auch nicht, dass Zeus für uns sei Spender

... des Guten und Schlimmen.

Und wenn von dem Bruch des Vertrags und der Eidschwüre, den Pandaros beging, jemand behauptet, dass er durch Athene und Zeus veranlasst worden sei, so werden wir es nicht billigen, auch [\[380 St.2 A\]](#) nicht den Streit der Götter und die Entscheidung durch Themis und Zeus, ebenso wenig werden wir die Jünglinge hören lassen, was Aischylos sagt, dass

die Gottheit Sterbliche in Schuld verstrickt,

Sooft ein Haus sie ganz und gar vernichten will;

sondern wofern jemand etwas dichtet, worin diese Iamben vorkommen, die Leiden der Niobe oder die der Pelopiden oder die troischen oder sonst etwas dieser Art, so muss man entweder nicht dulden, dass es als Tun eines Gottes bezeichnet werde, oder, wenn ja, so müssen sie eine

Erklärung erfinden, ungefähr wie wir sie jetzt verlangen, [B] und müssen sagen, dass die Gottheit gerecht und gut gehandelt hat und jene von der Strafe Nutzen haben, dass aber die Gestraften unglücklich seien und die Gottheit es gewesen, die das herbeigeführt habe, das muss man den Dichter nicht sagen lassen. Wohl aber muss man es ihnen zulassen, wenn sie etwa sagen, dass diese Bestrafung brauchten, weil die Schlechten unglücklich sind, und dass die Gottheit, indem sie sie bestrafte, ihnen nützte, dass aber die Gottheit, die doch gut ist, für jemand Ursache von Schlechtem werde, [C] dagegen muss man auf alle Weise ankämpfen, dass es niemand sage in seinem Staate, wenn er wohl eingerichtet sein soll, noch auch höre, weder ein Jüngerer noch ein Älterer, weder in gebundener Rede erzählend noch in ungebundener, da es eine Sünde wäre, wenn es gesagt würde, und weder für uns zuträglich noch mit sich selbst in Übereinstimmung.

Ich unterstütze diesen Gesetzesvorschlag, versetzte er, und bin damit einverstanden.

Das wäre denn also, sagte ich, eines von den Gesetzen und Mustern in Bezug auf die Götter, [D] nach welchem die Sprechenden zu sprechen und die Dichtenden zu dichten haben werden, dass ein Gott nicht von allem Ursache ist, sondern nur von dem Guten.

Und wirklich ist es hinreichend, bemerkte er.

Wie steht's nun aber mit folgendem zweiten? Glaubst du, dass der Gott ein Gaukler sei und wie um heimlich Schaden anzustiften abwechselnd in verschiedenen Gestalten erscheine, indem er bald selbst es wirklich wird und seine Gestalt in viele Bildungen verwandelt, bald uns täuscht und macht, dass wir es von ihm glauben? Oder dass er einfach ist und ganz und gar nicht [E] aus seiner Gestalt heraustritt?

Ich weiß es, versetzte er, nicht gleich ohne weiteres zu beantworten.

Wie ist's damit: Muss nicht ein Wesen, das aus seiner Gestalt herausgesetzt würde, entweder von sich selbst oder von einem anderen versetzt werden?

Notwendig.

Wird nun nicht von einem andern das am wenigsten verändert und bewegt, was am besten beschaffen ist? Ein Leib, wird er nicht von Speisen und Getränken und Anstrengungen, und jedes Gewächs von Hitze und Winden und dergleichen Einflüssen um so weniger verändert, je gesunder und kräftiger es ist?

[\[381 St.2 A\]](#) Freilich.

Und von den Seelen, wird da nicht gerade die tapferste und besonnenste am wenigsten durch Einflüsse von außen gestört und verändert?

Ja.

Und auch die verfertigten Gerätschaften alle und die Gebäude und Kleider ganz ebenso, die gut gearbeiteten und gut beschaffenen werden von der Zeit und den sonstigen Einwirkungen am wenigsten verändert?

Allerdings.

Alles demnach, was gut beschaffen ist, entweder von Natur oder durch Kunst oder durch beide, das ist am wenigsten der Umwandlung durch ein anderes ausgesetzt?

So scheint's.

Nun ist aber doch ein Gott und [B] das Göttliche in jeder Beziehung aufs Beste beschaffen?

Natürlich.

Auf diesem Wege also bekäme der Gott am wenigsten viele Gestalten.

Allerdings.

Aber sollte er wohl selbst sich umwandeln und verändern?

Offenbar, erwiderte er, wofern er überhaupt sich verändert.

Wandelt er sich nun ins Bessere und Schöneren um, oder in etwas Schlechteres und Hässlicheres, als er selbst ist?

Notwendig, antwortete er, in etwas Schlechteres, wofern er sich überhaupt verändert, denn wir werden doch nicht sagen, dass Gottes Schönheit und Tugend etwas mangle?

Ganz richtig gesprochen, sagte ich. Und wenn dies sich so verhält, [C] glaubst du, Adeimantos, dass ein Gott oder Mensch irgend sich selbst schlechter mache?

Unmöglich, antwortete er.

So ist es also, fuhr ich fort, auch für einen Gott unmöglich, sich zu ändern, vielmehr, scheint mir, da jeder von ihnen möglichst schön und gut ist, so bleibt er immer einfach in seiner Gestalt.

Das scheint mir ganz notwendig, bemerkte er.

Es möge also, sprach ich, mein Bester, keiner der Dichter uns sagen, dass

[D] *die Götter, im Äußern wie Wandrer aus anderen Orten,
Unter Gestalten von allerlei Art in den Städten umhergehn;*

noch auch belüge uns einer mit Proteus und Thetis, noch führe er in Tragödien oder sonstigen Gedichten die Hera vor, verwandelt in eine Priesterin, welche einsammelt

Für des Argos durchströmenden Inachos segensreich Kinder;

und auch vieles andere Derartige sollen sie uns nicht vorlügen. Auch sollen sich die Mütter von diesen nicht überreden lassen und ihren Kindern Angst machen, indem sie die Märchen auf unpassende Weise erzählen, dass irgendwelche Götter [E] bei Nacht herumgehen in der Gestalt von vielen und vielerlei Fremden, damit sie nicht gleichzeitig die Götter lästern und die Kinder furchtsamer machen.

Ja nicht, versetzte er.

Aber, fuhr ich fort, sind etwa die Götter selbst von der Art, sich nicht zu verwandeln, machen aber, dass wir glauben, sie erscheinen in vielerlei Gestalt, indem sie uns betrügen und vorgaukeln? Vielleicht, meinte er.

Wie? sagte ich, sollte [\[382 St.2 A\]](#) ein Gott lügen mögen in Worten oder in Werken, indem er uns ein Trugbild vorhält?

Ich weiß es nicht, entgegnete er.

Weißt du denn nicht, sagte ich, dass die wahrhafte Lüge, wenn man so sagen kann, alle Götter und Menschen hassen?

Wie meinst du das? fragte er.

So, erwiderte ich, dass mit seinem Wesentlichsten und in Bezug auf das Wesentlichste niemand wissentlich lügen mag, sondern am allermeisten sich fürchtet, dort es zu haben.

Noch immer verstehe ich dich nicht, erklärte er.

Weil du glaubst, ich meine etwas [B] Besonderes, ich meine aber, dass mit der Seele und in Bezug auf das was ist zu lügen und gelogen zu haben und unwissend zu sein und hier die Lüge zu haben und zu besitzen jedermann wohl am wenigsten gern hätte, und dass man in dieser Beziehung sie am meisten hasst.

Bei weitem, versetzte er.

Aber am richtigsten wird wohl dasjenige, wovon ich eben sprach, als die wahrhafte Lüge bezeichnet, die der Seele einwohnende Unwissenheit desjenigen, der gelogen hat, denn die Lüge in den Worten ist eine Nachahmung des Vorganges in der Seele und ein später entstandenes Abbild, durchaus nicht reine Lüge, oder ist's nicht so?

[C] Allerdings.

Die wahre Lüge wird also nicht nur von den Göttern, sondern auch von Menschen gehasst.

So scheint mir's.

Wie aber, die Lüge in Worten, wann und wem ist sie nützlich und verdient daher keinen Hass? Ist sie nicht gegenüber von Feinden, und unter denen, welche Freunde heißen, in dem Falle, wenn sie infolge von Wahnsinn oder sonstiger Verblendung etwas Schlimmes zu tun unternehmen,

dann gleichsam ein heilsames Mittel zur Abwehr? Und in den eben erwähnten Märchendichtungen, handeln wir da nicht heilsam, indem wir, weil wir nicht wissen, [D] wie sich die alten Dinge in Wahrheit verhalten, die Lüge der Wahrheit möglichst ähnlich machen?

Allerdings verhält es sich so, erwiderte er.

In welcher von diesen Beziehungen nun ist die Lüge dem Gotte nützlich? Sollte er etwa lügen, indem er das Alte nachbildet, weil er es nicht kennt?

Das wäre lächerlich, antwortete er.

Ein lügenhafter Dichter ist also in dem Gotte nicht.

Nein, ich glaube nicht.

Aber sollte er aus Furcht vor seinen Feinden lügen?

Unmöglich.

Aber wegen Verblendung oder Wahnsinn seiner Angehörigen?

[E] Aber kein Verblendeter und Wahnsinniger ist ja von Gott geliebt, versetzte er.

So gibt es also keinen Grund, warum Gott lügen sollte.

Nein.

Unbedingt ohne Lüge also ist das Götterhafte und das Göttliche.

Allerdings, sagte er.

In hohem Grade einfach und wahr ist also der Gott im Handeln und im Reden, und er verwandelt sich weder selbst noch täuscht er andere, weder in Erscheinungen noch in Worten noch in Sendung von Zeichen, weder im Wachen noch im Traume.

So kommt es mir selbst auch vor, bemerkte er, [\[383 St.2 A\]](#) infolge deiner Ausführungen.

Du erkennst also an, sagte ich, dass dies eine zweite Vorschrift ist, wonach man Götter im Sprechen und Dichten darstellen muss, als solche, die weder selbst Gaukler sind, indem sie sich verwandeln, noch uns durch Lügen irreführen im Reden oder im Tun?

Ja.

Soviel wir also auch an Homer loben, das werden wir nicht loben, Zeus' Sendung des Traumes an Agamemnon, auch nicht den Aischylos, wenn Thetis sagt, Apollon habe bei ihrer Hochzeitfeier singend aufgezählt ihr reiches Kinderglück und

[B] *Der Kinder krankheitsfreien langen Lebensgang,*

Nach allem diesem pries mein gottgeliebtes Los

Er laut in einem Jubellied zu meiner Lust.

Und ich, ich hoffte, dass des Phoibos Göttermund,

Voll reicher Seherkunst, von Lüge ferne sei.

Doch eben Er, der sang, Er, der beim Mahle war,

Er, welcher das gesagt, der eben ist es, der

Mir meinen Sohn erschlug.

[C] Wenn jemand derartiges über Götter sagt, werden wir böse werden und keinen Chor hergeben, noch die Lehrer davon bei Bildung der Jugend Gebrauch machen lassen, wofern uns die Wächter gottesfürchtig werden sollen und göttlich, soweit es nur immer einem Menschen möglich ist.

Allerdings, erwiderte er, anerkenne ich dies und möchte es als Gesetz aufstellen.

DRITTES BUCH

[\[386 St.2 A\]](#) Hinsichtlich der Götter, fuhr ich fort, ist es dergleichen, wie es scheint, was diejenigen schon von Kindheit an hören und was sie nicht hören sollen, die die Götter ehren und die Eltern, und die Freundschaft untereinander nicht für gering achten sollen.

Und ich glaube, versetzte er, dass wir das Richtige getroffen haben.

Und wie dann? Wenn sie tapfer sein sollen, muss man nicht dasjenige sprechen und derartiges, was sie am wenigsten den Tod fürchten macht? Oder glaubst du, dass je einer tapfer sein werde, der diese Furcht in sich hat?

Nein, gewiss nicht, erwiderte er.

Wie nun? Meinst du, dass einer, [B] der an die Dinge im Hades glaubt und sie für schrecklich hält, ohne Todesfurcht sein und in den Schlachten den Tod der Niederlage und Knechtschaft vorziehen werde?

Keineswegs.

Wir müssen demnach, wie es scheint, auch diejenigen überwachen, welche über diese Märchen sprechen wollen, und sie bitten, nicht so ohne weiteres den Zustand im Hades zu schmähen, sondern vielmehr zu loben, da das, was sie reden, weder wahr sei noch zuträglich für solche, die Streitbar werden sollen.

Das müssen wir allerdings, versetzte er.

Wir werden demnach, sagte ich, [C] von folgendem epischen Verse an alles Derartige austreichen:

*Lieber ja wär' ich ein Bauer, um Taglohn dienend bei einem
Anderen dürftigen Mann, der selbst nur wenig besäße,
Als der Beherrscher von allen dabingeschwundenen Toten;*

ferner:

*Und sein Haus vor den Menschen und Ewigen offen erschiene,
Finster und voll Entsetzen, worvor selbst grauet den Göttern;*

und:

*Wirklich, so ist denn also sogar in des Hades Behausung
Seel' und Schattengebild, doch fehlt die belebende Kraft ganz;*

weiter:

Einzig Verstand zu besitzen, die anderen schwirren als Schatten;

ebenso:

*Seinem Gebein entschwebte die Seele und ging zu dem Hades,
Um ihr Los wehklagend, die Jugend und Stärke verlassend;*

[\[387 St.2 A\]](#) auch:

*und dem Rauch gleich eilte die Seele
Unter die Erde mit Schwirren;*

und:

*Wie wenn Fledermäuse im Innern der mächtigen Höhle
Fliegen umher mit Geschwirre, sobald aus dem Klumpen am Felsen
Eine heruntergefallen, und fest an einander sich klammern.
Also gingen sie schwirrend zusammen.*

In Bezug auf dieses und alles Derartige [B] werden wir Homer und die anderen Dichter bitten, nicht böse zu sein, wenn wir es durchstreichen, nicht, weil es nicht dichterisch und für die Menge

angenehm zu hören wäre, sondern weil, je dichterischer es ist, umso weniger es Kinder und Männer hören dürfen, die frei sein müssen und die Knechtschaft mehr fürchten als den Tod. Allerdings.

So muss man denn auch alle die schrecklichen und fürchterlichen Namen für diese Dinge verwerfen, den Wehestrom, dem Kokytos, und den Schauerfluß, dem Styx, und die Unterirdischen und Blutlosen und die andern Benennungen dieses Schlags alle, [C] welche ja beim Anhören jedermann schaudern machen. Und vielleicht ist es in anderer Beziehung gut, wir aber fürchten für die Wächter, sie möchten uns infolge dieses Schauders zu hitzig und zu weichlich werden.

Und mit Recht fürchten wir das, bemerkte er.

muss man es also beseitigen?

Ja.

Das diesem entgegengesetzte Gepräge aber muss man sprechen und dichten?

Offenbar.

Auch das Wehklagen also und das Jammern um angesehene Männer werden wir abschaffen?

Notwendig, erwiderte er, so gut wie das Frühere.

Sieh einmal zu, fuhr ich fort, [D] ob wir es mit Recht abschaffen werden oder nicht! Wir behaupten doch wohl, dass der brave Mann bei einem andern braven Manne, dessen Freund er ist, das Gestorbensein für nichts Schlimmes halten wird?

Allerdings.

Er wird also nicht über ihn jammern, als wäre ihm etwas Schlimmes begegnet?

Natürlich nicht.

Nun behaupten wir auch dies, dass ein solcher in besonderem Grade sich selbst genug ist hinsichtlich des guten Lebens und weniger als sonst jemand eines anderen bedarf?

Das ist wahr, antwortete er.

Für ihn ist es also am wenigsten hart, [E] eines Sohnes beraubt zu werden oder eines Bruders oder des Vermögens oder sonst einer Sache dieser Art?

Allerdings.

Es wird also auch am wenigsten jammern und wird es höchst gelassen ertragen, wenn ihn ein Unglück dieser Art trifft?

Bei weitem.

Mit Recht also werden wir die Klagelieder um berühmte Männer abschaffen und werden sie den Weibern zuteilen, und nicht nur die um die achtbaren oder gar die um die erbärmlichen Männer, [\[388 St.2 A\]](#) damit die, von denen wir sagen, dass wir sie zum Hüten des Landes erziehen, die Lust verlieren, es diesen gleich zu machen. Mit Recht, erwiderte er.

Wiederum denn werden wir den Homer bitten und die anderen Dichter, nicht den Göttersohn Achilleus darzustellen, weder

*Bald auf die Seite sich legend, ein anderes Mal auf den Rücken,
Auf das Gesiebt alsdann,
bald aber vom Lager sich aufrichtend und
Schweifend verworrenen Geistes am öden Gestade des Meeres,*

[B] noch

*Rußige Asche mit beiden Händen fassend und über das Haupt sie
Streuend,*

noch sonst so viel und in solcher Weise weinend und jammernd, wie jener ihn dargestellt hat, noch auch den Priamos, der den Göttern nahe steht, flehentlich bittend und

*umher sich wälzend im Staube,
Jedlichen Mann beim Namen mit jammernder
Stimme benennend.*

Noch viel weniger werden wir gar Götter jammernd darstellen und sprechend

Weh mir, o weh mir Armer, mir Unglücksmutter des Helden!

Und wenn überhaupt Götter, so werden wir jedenfalls den größten der Götter nicht wagen so unähnlich zu schildern, dass er „Wehe“ ausruft,

[C] *Wehe, gejagt um die Stadt seh' dort ich mit eigenen Augen
Den Mann, welchen ich lieb, es schmerzt mich bitter im Herzen;*

und

*Ach, ach, wenn das Geschick mir den liebsten der Männer, Sarpedon,
Von des Menoitios Sohne, Patrokles, lässt erschlagen!*

Denn wenn uns, mein lieber Adeimantos, die Jünglinge dergleichen [D] ernsthaft anhören und es nicht belachen als eine unwürdige Darstellung, so wird wohl schwerlich jemand es unter seiner Würde als Mensch finden und sich selbst schelten, wenn es auch ihm in den Sinn kommt, etwas Derartiges zu sagen oder zu tun, vielmehr wird er, ohne irgend sich zu schämen und standhaft auszuharren, bei kleinen Leiden große Jammerlieder und Wehklagen anstimmen.

Du hast ganz recht, sagte er.

Das darf aber nicht sein, wie uns eben die Erörterung gezeigt hat; dieser müssen wir glauben, bis uns jemand mit einer anderen, besseren überzeugt.

[E] Allerdings darf es nicht sein.

Aber auch nicht lachsüchtig soll man sein, denn wenn man sich heftigem Lachen überlässt, so zieht es gewöhnlich auch eine heftige Umwendung nach sich.

Ich denke, erwiderte er.

Weder also, wenn jemand bedeutende Menschen vom Lachen überwältigt darstellt, darf man es gelten lassen, viel weniger aber, [\[389 St.2 A\]](#) wenn er Götter so darstellt.

Allerdings, versetzte er.

So darf man also dem Homer auch Worte wie folgende nicht gelten lassen in Bezug auf Götter:

*Unauslöschliches Lachen befel die unsterblichen Götter,
Als den Hephaistos sie sahen geschäftig das Haus durchschnaufen.*

Nicht gelten lassen dürfen wir sie nach deiner Auseinandersetzung.

Allerdings nicht, wenn du sie als die meinige bezeichnen willst. Wir dürfen das nicht durchgehen lassen.

[B] Ferner muss man auch die Wahrheit hochachten. Ist nämlich die Behauptung richtig, die wir soeben aufgestellt haben, und ist wirklich die Lüge für die Götter unnütz, für die Menschen aber als Heilmittel nützlich, so ist es klar, dass man dergleichen den Ärzten anheimgeben muss, Laien aber es nicht berühren lassen darf.

Das ist klar.

Wenn also irgendjemandem, so kommt es der Regierung des Gemeinwesens zu, der Feinde oder der Bürger wegen zu lügen zum Vorteil des Gemeinwesens, die andern alle aber dürfen sich damit nicht befassen; sondern solchen Regierenden gegenüber zu lügen werden wir bei einem Bürger als eine ebenso große oder noch größere Verfehlung bezeichnen als bei einem Kranken, wenn er dem Arzt, [C] oder bei einem Turner, wenn er dem Turnmeister in Bezug auf seine Körperzustände nicht die Wahrheit sagt, oder wenn jemand dem Steuermann in Betreff des

Schiffes und der Mitfahrenden nicht den wirklichen Sachverhalt sagt, wie es bei ihm selbst oder einem der Mitfahrenden stehe.

Sehr wahr, bemerkte er.

Falls er also einen andern in dem Gemeinwesen über einer Lüge ertappt, einen von denen,

so Meister genannt sind,

Seher und Ärzte von Leiden und Zimm'rer von Balken und Holzwerk,

so wird er ihn bestrafen, weil [D] er ein Tun einführe, das einem Staate wie einem Schiffe Umsturz und Verderben bringt.

Wofern wenigstens, erwiderte er, geschieht, was vernünftigerweise geschehen sollte.

Und wie? Werden unsere Jünglinge nicht auch der Mäßigung bedürfen?

Freilich.

Ist in Bezug auf die Mäßigung nicht, wenigstens für die Menge, das Wichtigste, dass man der Obrigkeit untertan sei und selbst in Bezug auf die Genüsse des Trinkens, der Liebe und des Essens sich zu beherrschen wisse?

Ich glaube, ja.

[E] So werden wir also, denke ich, sagen, dass derartiges gut gesprochen sei, wie bei Homer Diomedes spricht:

Setze dich still, mein Lieber, und folge du meiner Ermahnung!

und was darauf folgt:

Es zog mutatmend das Heer der Achaier

Schweigend aus Furcht vor den Führern,

und was sonst sich derartiges findet.

Richtig.

Wie aber? Das folgende:

Trunkener du, mit den Augen des Hunds und dem Mute des Hirsches!

[\[390 St.2 A\]](#) und was daran sich anschließt, und überhaupt alles, was jemand in Erzählungen oder Gedichten je Bürger gegen Regierungen hat Übermütiges sagen lassen, werden wir es schön finden?

Nein.

Denn es ist, glaube ich, hinsichtlich der Erziehung zur Mäßigung für junge Leute nicht passend zu hören. dass es aller sonst Vergnügen macht, ist kein Wunder. Oder wie kommt es dir vor?

Ebenso, erwiderte er.

Und wie? Den weisesten Mann sagen zu lassen, dass ihm das Allerschönste scheine, wenn die Tische [B] alle beladen

Sind mit Brot und mit Fleisch, und der Mundschenke schöpft aus dem Mischkrug

Lauteren Wein und trägt ihn umher und füllet die Becher,

scheint dir das für einen Jüngling in Bezug auf Selbstbeherrschung geeignet zum Hören? Oder:

Hungers zu sterben jedoch ist wahrlich das kläglichste Schicksal,

oder dass Zeus dasjenige, was er, während die andern Götter und die Menschen schlummern, als der allein Wachende beschlossen hat, das alles ohne Schwierigkeit vergisst aus Begierde nach Liebesgenuss, und dass er beim Anblick der [C] Hera so außer sich gerät, dass er nicht einmal ins Gemach gehen mag, sondern gleich da auf dem Boden ihr beiwohnen will und sagt, dass er so voll Verlangens sei, wie er es sogar damals nicht gewesen, als sie das erste mal zusammenkamen

hinter dem Rücken der Eltern;

auch nicht die Fesselung des Ares und der Aphrodite durch Hephaistos wegen eines anderen ähnlichen Falles.

Nein, bei Zeus, erwiderte er: das scheint mir nicht passend.

Aber wenn irgendwo, fuhr ich fort, angesehene Männer Ausdauer in aller Gefährlichkeit durch Wort und Tat beweisen, da muss man zuschauen und zuhören, wie:

[D] *Aber er schlug an die Brust und redete scheltend sich selbst zu:
Dulde du nur, mein Herz, schon Schnöderes hast du erduldet!*

Allerdings, bemerkte er.

Ferner darf man doch nicht als übenswert hinstellen, dass die Männer bestechlich seien und geldgierig.

Durchaus nicht.

So darf man ihnen auch nicht vorsingen:

Schenken gewinnt die Götter, gewinnt die erhabenen Herrscher;

[E] noch auch darf man des Achilleus Erzieher Phoinix loben, dass er recht gesprochen habe, indem er jenem den Rat gab, wenn er Geschenke bekomme, den Achaïern Hilfe zu leisten, ohne Geschenke aber sein Zürnen nicht aufzugeben. Auch von Achilleus selbst werden wir nicht für passend halten und nicht zugeben, dass er so geldgierig sei, dass er Geschenke von Agamemnon nehme und nur gegen Bezahlung den Leichnam Hectors ausliefern wolle, [\[391 St.2 A\]](#) sonst aber nicht.

Es ist allerdings nicht recht, versetzte er, dergleichen zu loben.

Doch um Homers willen, bemerkte ich, nehme ich Anstand zu sagen, dass es sogar eine Sünde ist, solches gegen Achilleus auszusagen und anderen, die es behaupten, es zu glauben, ebenso, dass er zu Apollon gesagt habe:

*Hast mir Schaden getan, Fernwirkender, Schlimmster der Götter!
Hätt' ich dazu die Gewalt, dann würd' ich's dir sicher vergelten!*

und dass er gegen den Fluss, einen Gott, ungehorsam und mit ihm zu kämpfen bereit war; ferner, dass er in Bezug auf das dem anderen Flussgott, dem Spercheios, geheiligte Haar gesagt:

[B] *Sei denn die Locke verlieh'n als Gabe dem Helden Patrokles,*

der doch tot war, und dass er das ausgeführt habe, ist nicht zu glauben. Und dann das Schleppen des Hektor um das Grabmal des Patrokles und das Schlachten der Gefangenen an dem Scheiterhaufen, alles dies zusammen werden wir für nicht wahr gesprochen erklären, auch nicht zugeben, dass man die Unsern glauben mache, Achilleus, der Sohn der Göttin und des Peleus, des besonnensten Mannes, und eines Enkels von Zeus, der Zögling des weisen Cheiron, sei so zerrütteten Geistes gewesen, dass er in sich zwei einander entgegengesetzte Krankheiten hatte, niedrige Denkart nebst Geldgier, [C] und andererseits Übermut gegenüber Göttern und Menschen.

Du hast recht, erwiderte er.

Also ja nicht, fuhr ich fort, wollen wir auch folgendes glauben und auch nicht zu sagen gestatten, dass Theseus, Poseidons Sohn, und Peirithoos, Zeus' Sohn, auf so wilden Raub ausgegangen seien, noch dass irgend ein anderer Göttersohn und Heros gewagt hätte, Schreckliches und Gottloses zu tun, dergleichen man ihnen jetzt verleumderisch beilegt; sondern wir wollen die Dichter nötigen, entweder es nicht als Werke von ihnen zu bezeichnen oder sie nicht als Göttersöhne, [D] beides zusammen aber dürfen sie nicht behaupten, noch uns einen Versuch machen, die jungen Leute zu bereden, dass die Götter Schlechtes erzeugten und Heroen um nichts besser seien als Menschen. Denn, wie wir früher ausgeführt haben, ist dies eine Sünde und eine Unwahrheit; denn wir haben ja gezeigt, dass von Göttern unmöglich Schlechtes kommen kann.

Natürlich.

Überdies ist es nachteilig für die, die es hören; denn jedermann wird sich's verzeihen, [E] dass er schlecht ist, wenn er die Überzeugung hat, dass ja Ähnliches getan haben und noch tun

*der Götter jüngste Saat,
Des Zeus Verwandte, denen auf des Ida Höb'n
Des väterlichen Zeus Altar im Äther steht,
Und noch verrann in ihnen nicht das Götterblut.*

Darum muss man solchen Märchen ein Ende machen, damit sie uns nicht [\[392 St.2 A\]](#) bei der Jugend die Schlechtigkeit zu etwas ganz Geläufigem machen.

Sehr wohl, bemerkte er.

Was wäre uns nun, begann ich wieder, noch für eine Art übrig bei der Bestimmung, welche Arten von Reden zulässig sind und welche nicht? Denn wie man von den Göttern zu sprechen habe, ist gesagt, ebenso wie von den Dämonen und den Heroen und der Unterwelt.

Allerdings.

Wäre nun nicht übrig, auch in Bezug auf die Menschen es auszuführen?

Offenbar.

Aber, mein Lieber, das können wir ja unmöglich [B] jetzt schon beurteilen.

Wieso?

Weil ich glaube, dass wir sagen werden, dass die Dichter und Erzähler in Bezug auf die Menschen die wichtigsten Behauptungen fälschlich aufstellen, dass nämlich viele zwar ungerecht, aber glücklich seien, und Gerechte unglücklich, und dass das Unrecht nütze, wenn es unentdeckt bleibe, und dass die Gerechtigkeit das Beste anderer und der eigene Nachteil sei; [C] und ich glaube, wir werden verbieten, derartiges zu sagen, und werden vorschreiben, das Gegenteil davon zu singen und zu erzählen. Oder meinst du nicht?

Ei, das weiß ich gewiss, antwortete er.

Falls du also zugibst, dass ich darin Recht habe, so werde ich sagen, du habest das zugegeben, wonach wir schon lange forschen?

Richtig vermutet, bemerkte er.

Also dass man in Bezug auf die Menschen derartige Reden führen muss, darüber werden wir erst dann vollständig mit einander ins Reine kommen, wenn wir gefunden haben, von welcher Art die Gerechtigkeit ist, und wie sie ihrem Wesen nach dem nützt, der sie hat, mag er nun gerecht zu sein scheinen oder nicht?

Sehr wahr, erwiderte er.

[D] Damit sei denn die Erörterung über die Reden zu Ende, jetzt ist, denke ich, hiernach noch der Vortrag in Erwägung zu ziehen, und dann werden wir vollständig untersucht haben, was und wie man reden muss.

Adeimantos versetzte: Das verstehe ich nicht, wie du es meinst.

Aber du solltest es doch, erwiderte ich. Vielleicht indessen wirst du auf folgende Weise es eher verstehen: Ist nicht alles, was von Märchenerzählern oder Dichtern gesprochen wird, Darstellung von Vergangenen oder Gegenwärtigen oder Zukünftigen?

[E] Was sonst? versetzte er.

Bringen sie nun dabei nicht entweder einfache Erzählung zur Anwendung, oder durch Nachahmung erfolgende, oder beides zugleich?

Auch dies, antwortete er, wünschte ich noch deutlicher gesagt.

Ich scheine, bemerkte ich, ein lächerlicher und unverständlicher Lehrer zu sein. So will ich denn, wie solche, die nicht zu sprechen vermögen, nicht im Ganzen reden, sondern einen Teil

herausgreifen und versuchen, dir daran zu zeigen, was ich meine. Sage mir, kennst du den Anfang der Ilias, [\[393 St.2 A\]](#) wo der Dichter sagt, Chryses habe den Agamemnon gebeten, seine Tochter freizugeben, dieser aber sei in Zorn geraten, und jener habe, als seine Bitte nicht erfüllt wurde, den Gott um Unheil für die Achaier angefleht?

Jawohl.

Du weißt also, dass bis zu den Worten:

*und er flehte zu allen Achaïern,
Aber zumeist den Atreiden, den zwei Heerführern der Völker,*

der Dichter selbst spricht und keinen Versuch macht, unsere Gedanken anderswohin zu wenden, als spräche ein anderer denn er selbst, das Folgende aber spricht er, als wäre er selbst Chryses, [B] und sucht uns möglichst glauben zu machen, dass nicht Homer der Sprechende sei, sondern der alte Priester. Und so ungefähr hat er die ganze übrige Erzählung eingerichtet von den Vorgängen in Ilion und den Erlebnissen auf Ithaka und in der ganzen Odyssee.

Freilich, erwiderte er.

Nun ist aber Erzählung sowohl, wenn er jedesmal das Gesprochene, als wenn er das zwischen dem Gesprochenen Liegende darstellt?

Natürlich.

Aber wenn er etwas Gesprochenes darstellt, als wäre er ein anderer, werden wir dann nicht sagen, dass er alsdann seine Rede jedem, den er als sprechend ankündigt, möglichst ähnlich mache?

Natürlich werden wir das sagen.

[C] Sich einem andern ähnlich machen in Stimme oder Gestalt heißt nun aber doch, den nachahmen, dem man sich ähnlich macht?

Sehr wohl.

In solchem Falle also, scheint es, erfolgt bei ihm und den andern Dichtern die Erzählung durch Nachahmung?

Allerdings.

Wenn aber der Dichter sich nirgends verberge, so würde seine ganze Dichtung und Darstellung ohne Nachahmung erfolgen. Damit du aber nicht sagst, du verstehst es wieder nicht, wie dies stattdessen, will ich es sagen. Wenn nämlich Homer, nachdem er gesagt hat, dass Chryses kam mit Lösegeld für seine Tochter und [D] um die Achaier anzuflehen, zumeist aber die Fürsten, alsdann nicht als Chryses spräche, sondern noch als Homer, so weißt du, dass es keine Nachahmung wäre, sondern einfache Erzählung und ungefähr so lauten würde, ich will es in ungebundener Rede anführen, denn ich habe keine Dichtergabe:

Angekommen wünschte der Priester ihnen, dass die Götter ihnen verleihen, Troia zu erobern und selbst ungefährdet davonzukommen, und dass sie seine Tochter freigegeben gegen ein Lösegeld und aus Scheu vor dem Gotte. Als er so gesprochen, [E] fühlten die anderen fromme Scheu und zeigten sich einverstanden, Agamemnon aber wurde wild und befahl ihm zu gehen und nicht wieder zu kommen, sonst würden ihm Zepter und die Binden des Gottes nichts helfen, ehe seine Tochter freigegeben werde, solle sie in Argos an seiner Seite alt werden. Dann hieß er ihn gehen und ihn nicht reizen, damit er ohne Schaden nach Hause komme. [\[394 St.2 A\]](#) Wie das der Alte hörte, fürchtete er sich und entfernte sich schweigend, wie er aber aus dem Lager weg war, flehte er inständig zu Apollon, indem er den Gott bei seinen Beinamen anrief und ihn erinnerte und mahnte, wofern er je ihm durch Erbauung von Tempeln oder Schlachten von Opfern etwas Angenehmes geschenkt habe, um dessen willen, flehte er, möchten die Achaier für seine Tränen büßen durch des Gottes Pfeile.

[B] So, mein Freund, bemerkte ich, ist es einfache Erzählung ohne Nachahmung.

Ich verstehe, erwiderte er.

Nun, so verstehe auch, sagte ich, dass andererseits das Gegenteil hiervon ist, wenn man die Worte des Dichters zwischen dem Gesprochenen wegnähme und nur die Wechselreden übrig ließe.

Auch das, antwortete er, verstehe ich: die Trauerspiele sind von dieser Art.

Getroffen, versetzte ich, und jetzt, glaube ich, ist dir klar, was ich vorher nicht klar machen konnte, dass von der Dichtung und Märchenerzählung eine Art [C] ganz durch Nachahmung bewerkstelligt wird, das Trauerspiel und das Lustspiel, wie du sagst, eine andere durch Auftreten des Dichters selbst, du findest diese vorzugsweise in Dithyramben, eine dritte Art durch beides, in dem erzählenden Gedicht und auch sonst oft, wofern du mich verstehst.

O, ich verstehe wohl, erwiderte er, was du vorhin sagen wolltest. Nun erinnere dich auch an das, was wir vorher gesagt haben: [D] dass jetzt besprochen sei, was man reden müsse, und nun noch zu untersuchen sei, wie man es tun müsse.

Ich erinnere mich wohl. Nun, das eben war es, wovon ich meinte, dass wir uns darüber verständigen müssen, ob wir den Dichtern gestatten werden, ihre Darstellungen durch Nachahmung zu bewerkstelligen, oder das eine durch Nachahmung, anderes aber nicht, und welches allemal, oder ob sie gar nicht nachahmen dürfen.

Ich ahne, fiel er ein, du erwägst, ob wir das Trauerspiel und Lustspiel in unseren Staat aufnehmen sollen oder nicht.

Vielleicht, erwiderte ich, noch mehr als dies; denn ich weiß es noch nicht, sondern in welcher Richtung uns gleichsam der Wind der Rede treibt, in der müssen wir gehen.

[E] Und du hast auch recht, versetzte er.

So sieh denn zu, Adeimantos, ob unsere Wächter im Nachahmen geschickt sein dürfen oder nicht, oder folgt auch dies aus dem früher Aufgestellten, dass jeder einzelne nur eine einzige Beschäftigung gut betreiben könne, viele aber nicht, sondern dass ihm, wenn er dies versucht und mit vielem sich befasst, alles misslingt und er in nichts ausgezeichnet ist?

Wie sollte es nicht?

Also gilt auch von der Nachahmung derselbe Satz, dass der nämliche nicht imstande ist, vieles gut nachzuahmen wie ein Einziges?

Allerdings.

[\[395 St.2 A\]](#) Schwerlich also wird er gleichzeitig eine der achtenswerten Beschäftigungen treiben und vieles nachahmen und ein geschickter Nachahmer sein, da ja nicht einmal die scheinbar nahe an einander grenzenden zwei Arten der Nachahmung dieselben Menschen gleichzeitig gut besorgen können, indem sie Lustspiele und Trauerspiele dichten. Oder hast du nicht vorhin diese beiden als Arten der Nachahmung bezeichnet?

O ja, und du hast recht, dass nicht dieselben es vermögen.

Und ebenso wenig ist man gleichzeitig Sänger und Schauspieler.

Allerdings.

Ja, nicht einmal zugleich Schauspieler für die Komödie [B] und für die Tragödie, denn alles das sind Arten der Nachahmung; oder nicht?

Freilich.

Und noch in kleinere Teile als diese scheint mir, Adeimantos, die menschliche Natur zerlegt zu sein, so dass sie unfähig ist, vieles gut nachzuahmen oder eben das zu tun, dessen Abbild die Nachahmung ist.

Ganz richtig, erwiderte er.

Wenn wir also unsern ersten Satz festhalten, dass uns die Wächter, von aller sonstigen Dienstleistung befreit, ganz vollkommene Diener der Unabhängigkeit des Staates sein müssen [C] und nichts anderes treiben, was nicht darauf führt, so dürften sie nichts sonstiges tun noch nachahmen, falls sie aber nachahmen, so müssen sie schon von Kindheit an das darauf Bezügliche nachahmen, tapfere, besonnene, fromme, freie Männer und alles Derartige; das Unfreie aber dürfen sie weder tun noch nachzuahmen geschickt sein, ebenso wenig sonst etwas

Schimpfliches, damit sie nicht infolge des Nachahmens etwas davon wirklich werden. [D] Oder hast du nicht bemerkt, dass die Nachahmungen, wenn man sie von Jugend an lange forttreibt, zu Gewohnheiten und zur Natur werden, sowohl in Bezug auf den Leib und die Sprache als in Bezug auf die Gesinnung?

O freilich, antwortete er.

Wir werden also, fuhr ich fort, denen, von welchen wir sagen, dass sie uns am Herzen liegen, und dass sie gute Männer werden müssen, nicht gestatten, als Männer eine Frau nachzuahmen, eine junge oder eine ältere, die auf ihren Mann schmählt [E] oder Göttern gegenüber streitet und sich brüstet, weil sie sich für glücklich hält, oder die von Unglück und Trauer und Leid gedrückt ist; vollends aber eine kranke oder verliebte oder kreißende gar nicht.

Natürlich, erwiderte er.

Auch nicht Bedienstete, wie sie alles tun, was Bedienstetensache ist.

Auch das nicht.

Auch nicht, wie es scheint, schlechte Männer, feige und solche, die das Gegenteil tun von dem, was wir eben gesagt, die einander verleumden und verhöhnen und schmutzige Reden führen, trunken oder auch nüchtern, und womit sonst [\[396 St.2 A\]](#) noch solche in Worten und Handlungen sich gegen sich und andere verfehlen. Ich denke, auch Wahnsinnigen in Reden oder auch in Handlungen sich ähnlich zu machen sollen sie sich nicht gewöhnen; kennenlernen müssen sie zwar Wahnsinnige und schlechte Männer und Frauen, selbst tun oder nachahmen aber nichts von diesen.

Sehr wahr, versetzte er.

Und weiter, sagte ich, sollen sie Schmiede oder sonstige Handwerker oder Trierenruderer oder deren Aufseher oder überhaupt etwas dieser Art nachahmen?

Wie sollten sie, erwiderte er, [B] da ihnen ja nicht einmal gestattet sein wird, auf irgendetwas derartiges zu achten?

Und dann das Wiehern von Pferden, das Brüllen von Stieren, das Rauschen von Flüssen und das Tosen des Meeres und den Donner und all das derartige, werden sie es nachahmen?

Es ist ihnen ja verboten, erwiderte er, toll zu sein oder Tollen sich ähnlich zu machen.

Wenn ich also, fuhr ich fort, verstehe, was du meinst, so gibt es eine Art des Vertrags und der Darstellung, in der der wahrhaft Edle und Gute darstellen wird, wenn er etwas zu sprechen hat, und andererseits eine dieser unähnliche Art, an die der durch Natur und Erziehung [C] jenem Entgegengesetzte sich immer halten und in der er darstellen wird.

Und worin bestehen diese? fragte er.

Ich denke, versetzte ich, der rechtschaffene Mann wird, wenn er in der Darstellung an eine Rede oder Tat eines guten Mannes kommt, gern es so vortragen, als wäre er selbst jener, und wird sich nicht solcher Nachahmung schämen und wird dabei am liebsten den Guten nachahmen, wie er sicher und verständig handelt, weniger und in geringerem Maße aber, wie er infolge von Krankheiten oder Verliebtheit strauchelt oder auch aus Trunkenheit oder wegen eines anderen Unfalls. [D] Gelangt er aber an einen seiner Unwürdigen, so wird er nicht Lust haben, im Ernste sich dem Schlechteren ähnlich zu machen, außer etwa auf kurze Zeit, wenn dieser etwas Rechtschaffenes tut; sondern er wird sich schämen, teils, weil er ungeübt ist, derartige Leute nachzuahmen, teils auch, weil es ihm zu wider ist, sich in das Gepräge der Schlechteren zu formen und hineinzusetzen, indem er es innerlich verachtet, außer etwa Scherzes halber.

Natürlich, sagte er.

So wird er also eine Darstellung anwenden, wie wir sie kurz zuvor beschrieben haben in Bezug auf die homerischen Gedichte, [E] und sein Vortrag wird von beidem etwas an sich haben, von der Nachahmung wie von der andern Darstellung, der einfachen Erzählung, aber von der Nachahmung nur einen kleinen Teil in einer langen Dichtung, oder habe ich nicht recht?

O ja, erwiderte er, wie wenigstens notwendig das Gepräge eines solchen Redners beschaffen sein muss.

[\[397 St.2 A\]](#) So wird denn also, fuhr ich fort, wer nicht von dieser Art ist, je schlechter er ist, umso eher alles darstellen und nichts für seiner unwürdig halten, daher wird er alles nachzuahmen versuchen, und zwar im Ernste und vor vielen, auch was wir soeben aufgezählt haben, den Donner und das Geräusch von Winden und von Schlössern und Wagenachsen und Flaschenzügen und die Töne von Trompeten und Flöten und Pfeifen und allen Instrumenten, und auch die Laute von Hunden und Schafen und Vögeln, und so wird sein Vortrag ganz in Nachahmung bestehen durch Stimme und Gebärden oder nur ein wenig von Erzählung an sich haben.

[B] Auch das ist notwendig, versetzte er.

Das also, sagte ich, sind die beiden Arten des Vertrags, die ich meinte.

So ist's auch, antwortete er.

Von diesen beiden nun hat die eine wenig Abwechslung, und wenn man dem Vortrage die angemessene Harmonie und seinen Rhythmus gibt, so findet bei dem, der richtig spricht, das Sprechen immer fast nach derselben Art und in der nämlichen Harmonie statt, denn die Abwechslungen sind klein, und ebenso in einem ähnlichen Rhythmus.

Sehr wohl verhält es sich so, erwiderte er.

Dann aber die andere Art, bedarf sie nicht das Entgegengesetzte, [C] wenn sie nach ihrer Eigentümlichkeit gesprochen werden soll, aller Harmonien und aller Rhythmen, weil sie mannigfaltige Formen der Abwechslung hat?

Freilich ist es so.

Bedienen sich nun nicht alle Dichter und jeder, der etwas spricht, entweder der einen von diesen Arten des Vertrags, oder der andern, oder einer aus beiden gemischten?

Notwendig, versetzte er.

Was werden wir nun tun? fragte ich, werden wir in unsern Staat alle diese aufnehmen, oder nur die eine der ungemischten, oder die gemischte?

[D] Wenn es auf mich ankommt, die ungemischte, welche das Schickliche nachahmt.

Aber, mein Adeimantos, auch die gemischte ist angenehm, bei weitem die angenehmste aber für Kinder und deren Begleiter und für den größten Haufen ist die der von dir gewählten entgegengesetzte.

So ist's freilich.

Aber vielleicht, fuhr ich fort, behauptest du, dass sie nicht zu unserer Verfassung stimme, weil bei uns es keinen doppelten oder vielfältigen Mann gibt, da jeder nur eines treibt?

[E] Allerdings stimmt sie nicht.

Daher werden wir nur in einem so eingerichteten Staate den Schuster als Schuster finden und nicht als Steuermann neben dem Schusterhandwerk, und den Landmann als Landmann und nicht als Richter neben dem Ackerbau, und den Krieger als Krieger und nicht als Geldspekulanten neben der Kriegskunst, und bei allen ebenso?

Du hast recht, erwiderte er.

Einen Mann also, scheint es, der infolge [\[398 St.2 A\]](#) seines Könnens alles mögliche werden und alle Dinge nachahmen könnte, werden wir, wenn er in unseren Staat kommt samt seinen Kunstwerken in der Absicht sich zu zeigen, verehren als heilig und bewundernswert und angenehm, werden aber sagen, dass es einen solchen Mann in unserem Staat nicht gebe und nicht geben dürfe, und wir werden ihn in einen anderen Staat schicken, nachdem wir Salbe über sein Haupt gegossen und es mit Wolle bekränzt haben, und wir werden selbst uns des Vorteils wegen an den herberen und unangenehmeren Dichter und Märchenerzähler halten, [B] der uns die

Redeweise des Schicklichen nachahmt und das, was er spricht, nach jenen Regeln spricht, die wir gleich anfangs als Gesetz aufgestellt haben, als wir die Krieger zu bilden unternahmen.

Allerdings werden wir es so machen, wenn es auf uns ankommt, erwiderte er.

Nunmehr, sagte ich, mein Freund, scheint es, dass wir den auf Reden und Märchen bezüglichen Teil der Musenkunst vollständig erschöpft haben; denn was und wie man zu sprechen habe, ist erörtert.

Ich glaube selbst auch, bemerkte er.

[C] Es ist nun also nach diesem, sagte ich, das die Gesangesweise und die Lieder Betreffende noch übrig?

Offenbar.

Werden nun nicht nachgerade alle finden können, was wir über jene zu sagen haben hinsichtlich der Beschaffenheit, die sie an sich tragen müssen, wofern wir mit dem vorher Gesagten in Übereinstimmung bleiben wollen?

Da sagte Glaukon unter Lachen: Nun, so scheine ich, o Sokrates, zu den „allen“ nicht zu gehören, wenigstens bin ich im Augenblicke nicht imstande, mir zusammenzureimen, welche Beschaffenheit wir angeben müssen, ohne es jedoch.

Auf jeden Fall bist du aber doch wohl, versetzte ich, imstande, fürs erste das zu sagen, dass das Lied aus dreierlei zusammengesetzt ist: [D] aus Text, Harmonie und Rhythmus.

Das allerdings, antwortete er.

Soviel nun daran Rede, Text, ist, unterscheidet sich doch wohl in nichts von der nicht gesungenen Rede, in der Beziehung dass es in dem gleichen Gepräge und der gleichen Weise gehalten sein muss, wie wir eben zuvor aufgestellt haben?

Das ist wahr, versetzte er.

Und die Harmonie und der Rhythmus müssen sich doch in Einklang mit dem Text stehen?

Natürlich.

Nun haben wir aber doch gesagt, dass wir Klagen und Jammer in den Reden nicht brauchen?

Allerdings nicht.

Welches sind nun klagende Tonarten? Sage es mir, denn du bist ein Musikverständiger.

Die gemischte lydische, erwiderte er, und die hochlydische und einige andere dieser Art.

Diese also, sprach ich, müssen beseitigt werden; denn sie sind unbrauchbar schon für Frauen, die wacker sein sollen, geschweige denn für Männer.

Allerdings.

Ferner aber ist doch Trunkenheit für Wächter gewiss höchst unziemlich, sowie Weichlichkeit und Müßiggang?

Begreiflich.

Welche unter den Tonarten, den Harmonien, sind nun weichlich und für Trinkgelage geeignet?

Die ionische, war seine Antwort, und die lydische, welche schlaff genannt werden.

[\[399 St.2 A\]](#) Wirst du nun diese, mein Lieber, bei kriegerischen Männern brauchen können?

Keineswegs, antwortete er, sondern es scheint, du behältst die dorische und die phrygische übrig.

Ich verstehe mich nicht auf die Tonarten, sagte ich, aber ich behalte diejenige Tonart übrig, die in angemessener Weise die Lautfärbung und Betonung eines Mannes nachahmen würde, der in kriegerischem Handeln und überhaupt gewaltsamer Tätigkeit begriffen ist und vom Glücke im Stiche gelassen, in Wunden oder in den Tod gehend oder in irgend ein anderes Missgeschick geraten, in allen diesen Lagen [B] wohlgerüstet und standhaft gegen das Schicksal sich zur Wehr setzt, und daneben eine andere für einen Mann, der in friedlicher und nicht gewaltsamer, sondern

zwangloser Tätigkeit begriffen ist und entweder jemand zu etwas beredet und bittet, entweder durch Flehen einen Gott oder durch Belehrung und Ermahnung einen Menschen, oder umgekehrt einem andern, der bittet oder belehrt oder umzustimmen sucht, sein Ohr leiht und in folgedessen seine Wünsche erfüllt sieht und nicht übermütig sich benimmt, sondern besonnen und gemäßigt in allen diesen Lagen verfährt und mit dem, was kommt, zufrieden ist. [C] Diese zwei Tonarten, die gewaltsame und die zwanglose, die der vom Glück Verfolgten und Begünstigten, der Besonnenen und Mannhaften Lautfärbung am schönsten nachahmen werden, diese lass übrig!

Aber, versetzte er, damit wünschst du keine anderen übrig gelassen als die, die ich soeben genannt habe.

Nicht also, fuhr ich fort, werden wir Vielheit der Saiten oder auch Werkzeuge mit allen Tonarten brauchen bei den Gesängen und Liedern?

Es scheint mir nicht, [D] erwiderte er.

Meister des Trigonons also und der Pektis und aller der Werkzeuge, die viele Saiten und viele Tonarten haben, werden wir nicht ernähren?

Offenbar nicht.

Wie aber: Flötenmacher oder Flötenbläser, wirst du sie in das Gemeinwesen aufnehmen? Oder ist dieses Instrument nicht das umfangreichste, und sind eben die allstimmigen nicht gerade Nachahmungen der Flöte?

Das ist ja klar, erwiderte er.

Die Lyra bleibt dir also übrig, sagte ich, und die Kithara, und zwar als brauchbar in der Stadt; [E] und dann auf dem Lande für die Hirten wäre eine Art Rohrpfife brauchbar.

Darauf führt uns wenigstens, versetzte er, das Gesagte.

Da tun wir, fuhr ich fort, nichts Neues, mein Lieber, indem wir dem Apollon und den Instrumenten des Apollon den Vorzug zuerkennen vor Marsyas und dessen Instrumenten.

Beim Zeus, erwiderte er, wir tun es offenbar nicht.

Und beim Hunde, sprach ich, unvermerkt sind wir wieder daran, den Staat zu säubern, den wir eben erst in Üppigkeit fanden.

Das ist verständig von uns, bemerkte er.

Auf denn, sagte ich, so wollen wir auch das Übrige säubern! Denn das Nächste nach den Tonarten wird uns ja wohl sein das die Zeitmaße, die Rhythmen, Betreffende, dass wir bei diesen nicht dem Bunten nachgehen oder auch allerlei Gangarten, sondern darauf sehen, welches das Maß eines geordneten und mannhaften Lebens ist, [\[400 St.2 A\]](#) im Hinblick auf dieses muss man den Takt und die Melodie nötigen, sich nach der Rede eines solchen zu richten, nicht aber die Rede nach dem Takt und der Melodie. Welches nun diese Zeitmaße wären, das anzugeben ist deine Sache, wie bei den Tonarten.

Aber, beim Zeus, entgegnete er, ich weiß es nicht zu sagen. Denn dass es ungefähr drei Arten sind, aus deren Verflechtung die Gangarten gebildet werden, wie bei den Tönen viererlei, woraus sämtliche Tonarten hervorgehen, das kann ich aus meiner Anschauung berichten, welches aber die Nachahmungen eines Lebens seien, und welchen Lebens, [B] das weiß ich nicht anzugeben.

Nun, dies, sagte ich, wollen wir noch mit Damon beraten, welches die für Frechheit und Ausgelassenheit oder für Tollheit und sonstige Schlechtigkeit angemessenen Gangarten sind, und welche Zeitmaße für das Entgegengesetzte übriggelassen werden müssen. Ich erinnere mich dunkel, gehört zu haben, wie er ein zusammengesetztes waffentanzartig nannte und ein daktylisches und besonders heroisches und es, ich weiß nicht wie, ordnete und oben und unten gleichstellte, [C] indem es kurz und lang wurde, und auch einen Iambos, wie ich glaube, nannte und Trochaios einen anderen, und er fügte Längen und Kürzen an. Und an einigen von diesen, glaube ich, tadelte und lobte er die Ausführung des Versfußes nicht minder als die Maße selbst,

oder auch etwas dies beides Umfassendes; denn ich weiß es nicht anzugeben. Aber dies soll, wie gesagt, für Damon aufgespart sein, denn es ins reine zu bringen erfordert [D] nicht wenig Worte, oder meinst du nicht auch?

Freilich, beim Zeus.

Aber das kannst du doch ins reine bringen, dass die Eigenschaft der Wohlanständigkeit abhängt von dem Wohlgemessenen und dem Schlechtgemessenen?

Natürlich.

Aber das Wohlgemessene und das Schlechtgemessene richtet sich doch wohl, jenes nach der schönen Rede, der es gleichgemacht ist, dieses nach der entgegengesetzten, und das Wohlgestimmte und Schlechtgestimmte der Tonart ebenso, wofern das Zeitmaß und die Tonart [E] nach der Rede sich richtet, wie vorhin gesagt wurde, nicht aber die Rede sich nach diesen.

Freilich, sagte er, müssen diese von der Rede abhängen.

Wie ist es aber mit der Art und Weise des Redens, fragte ich, und dem Inhalte? Richten sie sich nicht nach dem sittlichen Charakter der Seele?

Natürlich.

Und das übrige richtet sich nach dem Reden?

Ja.

Wohlberedtheit also und Wohlgestimmtheit und Wohlanständigkeit und Wohlgemessenheit hängt ab von der Wohlgesittetheit, nicht derjenigen, die in Wahrheit Unverstand ist und nur aus freundlicher Nachsicht von uns als Wohlgesittetheit bezeichnet wird, sondern der wahrhaft nach Sitte wohl und schön bestellten Gesinnung?

Allerdings, versetzte er.

Müssen nun die Jünglinge nicht allenthalben diesem nachgehen, wenn sie ihre Pflicht tun wollen?

Freilich müssen sie.

Es ist nun aber doch wohl die Malerei dessen voll und alle derartige [\[401 St.2 A\]](#) Kunsttätigkeit, voll auch die Weberei und die Stickerei und die Baukunst und dann die gesamte Verfertigung der übrigen Geräte, und überdies die Natur der Leiber und der übrigen Naturerzeugnisse, denn bei diesen allen findet sich Wohlanständigkeit oder Unanständigkeit. Die Unanständigkeit nun und die Ungemessenheit und die Ungestimmtheit sind verschwistert mit der Übelberedtheit und der Übelgesittetheit, das Gegenteilige aber mit dem Gegenteiligen, der züchtigen und guten Sitte, verschwistert und dessen Nachahmung.

Vollkommen freilich, sagte er.

Müssen wir also allein die Dichter überwachen und nötigen, [B] das Bild der guten Sitte in ihren Dichtungen darzustellen oder überhaupt nicht bei uns zu dichten, oder müssen wir auch die übrigen Künstler überwachen und hindern, dieses Schlimmgesittete und Zuchtlose und Gemeine und Unanständige weder in Bildern lebender Wesen noch in Gebäuden noch in irgend einem sonstigen Werke der Kunst darzustellen, oder dürfen wir dem, der es nicht vermag, nicht gestatten, bei uns zu arbeiten, damit uns nicht die Wächter, unter Bildern der Schlechtigkeit aufgezogen, [C] wie unter schlechtem Kraut, jeden Tag allmählich von vielen vieles pflückend und zu sich nehmend, unvermerkt ein großes Übel in ihrer Seele zu einem Ganzen vereinigen? Vielmehr müssen wir solche Künstler suchen, die mit schöner Begabung die Natur des Schönen und Anständigen aufzuspüren imstande sind, damit die Jünglinge, wie an gesundem Orte wohnend, [D] Nutzen aus allem ziehen, von welcher Seite immer etwas von den schönen Werken her in ihr Auge oder Ohr fällt, einem Luftzug ähnlich, der aus heilsamen Gegenden Gesundheit bringt und schon von Kindheit auf unvermerkt sie zur Ähnlichkeit, Freundschaft und Übereinstimmung mit dem Schönen treibt?

So, erwiderte er, würden sie auf die bei weitem schönste Art erzogen.

So ist also, mein Glaukon, fuhr ich fort, die Erziehung durch Musik [E] darum die vorzüglichste, weil der Rhythmus und die Harmonie am meisten in das Innerste der Seele dringt und am stärksten sie erfasst und Anstand bringt und anständig macht, wenn jemand darin richtig erzogen wird, wo nicht, das Gegenteil? Und weil hinwiederum der, welcher hierin erzogen ist, wie es sein soll, das Übersehene und von der Kunst oder der Natur nicht schön Ausgeführte am schärfsten wahrnimmt und mit gerechtem Widerwillen vor diesem das Schöne lobt und mit Freuden es in seine Seele aufnimmt und daran sich nährt und schön und gut wird, [\[402 St.2 A\]](#) dagegen das Hässliche mit Recht tadelt und hasst schon, wenn er jung ist, ehe er noch Vernunft zu fassen imstande ist, wenn aber diese kommt, sie willkommen heißt, indem er sie wegen seiner Verwandtschaft mit ihr am ehesten erkennt, wenn er so erzogen ist?

Mir wenigstens scheint es, erwiderte er, dass um deswillen die Erziehung in der Musik stattfindet. Gerade also, bemerkte ich, wie wir mit der Schrift damals genügend bekannt waren, als wir die wenigen Buchstaben in allem, worin sie vorkommen, zu erkennen wussten und weder in Kleinem noch in Großem sie missachteten, [B] als brauchte man sie nicht zu bemerken, sondern überall uns bemühten, sie zu unterscheiden, weil wir nicht eher Schriftkundige wären, bis wir uns auf dieser Stufe befänden.

Richtig.

Also auch die Bilder von Schriftzeichen, wenn sie uns etwa im Wasser oder in einem Spiegel sichtbar würden, werden wir nicht eher kennen, bis wir sie selbst kennen, sondern es gehört dies zu derselben Fertigkeit und Übung?

Allerdings.

So werden wir also, was ich meine, auf diese Weise, bei den Göttern, auch nicht eher musisch gebildet sein, [C] weder wir selbst noch auch die, von welchen wir sagen, dass wir sie bilden müssen, die Wächter, bis wir die Gestalten der Mäßigung und der Tapferkeit und des Freisinns und der Hochherzigkeit und alles, was diesen verschwistert ist, und andererseits das Gegenteil von diesen, überall, wo es vorkommt, erkennen und, wenn sie in etwas anderem sind, sie wahrnehmen, sowohl sie selbst als ihre Abbilder, und weder in Kleinem noch in Großem sie missachten, sondern glauben, dass dies zu derselben Fertigkeit und Übung gehöre?

Das ist ganz notwendig, bemerkte er.

[D] Bei wem also, fuhr ich fort, es sich trifft, dass in seiner Seele schöne Sitten sind und in seiner Gestalt diesen Entsprechendes und damit Übereinstimmendes, zu demselben Gepräge Gehöriges, der wäre der schönste Anblick für den, der sehen kann?

Bei weitem.

Nun ist aber das Schönste doch wohl das Liebenswertigste?

Natürlich.

Die Menschen also, die möglichst so beschaffen sind, wird der musisch Gebildete lieben, wenn aber jene Übereinstimmung nicht vorhanden ist, dann wird er nicht lieben?

Wenn, erwiderte er, [E] an der Seele ein Mangel ist, wenn aber am Leibe, so wird er es ertragen, so dass er ihm dennoch freundlich sein mag.

Ich verstehe, sagte ich, du hast oder hattest einmal einen solchen Geliebten, und ich gebe es zu. Aber sage mir dies: Hat Besonnenheit Gemeinschaft mit übermäßiger Lust?

Wie sollte sie, antwortete er, da sie von Sinnen bringt nicht minder als die Trauer?

Aber mit sonstiger Tugend?

Keineswegs.

[\[403 St.32 A\]](#) Wie aber mit Übermut und Zuchtlosigkeit?

Gar sehr.

Kannst du mir aber eine größere und heftigere Lust nennen als die der Liebe?

Nein, versetzte er, und auch keine wahnsinnigere.

Die rechte Liebe aber ist ihrem Wesen nach, einen Gesitteten und Schönen besonnen und musisch zu lieben?

Jawohl, sagte er.

Man darf also nichts Tolles und mit Zuchtlosigkeit [B] Verwandtes zu der rechten Liebe hinzubringen?

Nein.

So darf man also diese Lust nicht hinzubringen, und es dürfen an dieser keinen Teil haben Liebhaber und Geliebte, die recht lieben und geliebt werden?

Nein, bei Zeus, Sokrates, man darf sie nicht hinzubringen, antwortete er.

Das also, scheint es, wirst du als Gesetz aufstellen in dem Staate, der gegründet wird, dass der Liebhaber den Geliebten küssen dürfe und mit ihm Zusammensein und ihn berühren wie einen Sohn, [C] um der Schönheit willen, wenn er ihn dazu bewegen kann, dass man im Übrigen aber mit dem, den man verehere, so umzugehen habe, dass das Verhältnis nicht weiter als bis zu dieser Grenze zu gehen scheine, wo nicht, so treffe ihn der Vorwurf der musischen Unfeinheit und der Unempfindlichkeit für das Schöne.

Sei's denn, erwiderte er.

Glaubst du nun nicht auch, bemerkte ich, dass unsere Erörterung über die Musenkunst zu Ende sei? Wenigstens das Ende, zu dem sie kommen muss, hat sie erreicht: es muss nämlich die Musenkunst enden in der Liebe des Schönen.

Einverstanden, erklärte er.

[D] Nach der Musenkunst also muss man die Jugend erziehen durch Turnkunst.

Ganz gewiss.

Nun muss zwar auch diese von Kindheit an das ganze Leben lang sorgfältig getrieben werden, es verhält sich aber damit, wie ich glaube, folgendermaßen: Besinne auch du dich, denn mir scheint es nicht, als ob ein tüchtiger Leib durch seine eigene Tüchtigkeit die Seele gut machte, sondern dass umgekehrt eine gute Seele durch ihre Tüchtigkeit den Leib so gut wie möglich hinstellt. Wie kommt es aber dir vor?

[E] Ebenso, antwortete er.

Wenn wir also, nachdem wir die Gesinnung gehörig gepflegt, ihr überlassen, in Betreff des Leibes die genaueren Bestimmungen zu treffen, und selbst nur die Umrisse angäben, um nicht weitläufig zu werden, so würden wir wohl richtig verfahren?

Allerdings.

Von der Trunkenheit nun also, haben wir gesagt, müssen die Wächter sich fernhalten, denn jedem eher als einem Wächter kann man gestatten, dass er vor Trunkenheit nicht weiß, wo zu Lande er ist.

Freilich, bemerkte er, ist es lächerlich, wenn der Wächter selbst einen Wächter braucht.

Und dann, wie steht es in Betreff der Nahrung? Denn die Männer sind ja Ringer in dem größten Wettkampfe, oder nicht?

O ja.

Wäre nun wohl die Lebensweise dieser bei [\[404 St.2 A\]](#) ihren Übungen angemessen für jene? Vielleicht.

Aber, wendete ich ein, diese macht ja schläfrig und was die Gesundheit betrifft wandelbar, oder siehst du nicht, wenn diese Ringer ihr Leben lang schlafen und, wenn sie nur ein wenig die vorgeschriebene Lebensart überschreiten, schwer und heftig erkranken?

Allerdings.

So bedarf es also, fuhr ich fort, einer besseren Vorbereitung für die kriegerischen Wettkämpfer, die ja wie Hunde wachsam sein müssen und ein möglichst scharfes Gesicht und Gehör haben und bei dem vielen Wechsel des Wassers und der übrigen Nahrungsmittel und [B] der Hitze und Kälte, der sie in den Feldzügen ausgesetzt sind, keine leichtgefährdete Gesundheit haben dürfen.

Das ist mir klar.

So wäre denn also wohl die beste Turnkunst verschwistert mit der Musenkunst, die wir kurz zuvor beschrieben haben?

Wie meinst du das?

Halt eine einfache und geeignete Turnkunst, und besonders in dem, was sich auf den Krieg bezieht.

Wieso?

Schon von Homer, antwortete ich, kann man in dieser Beziehung lernen. Denn du weißt, dass er im Kriege die Helden bei ihren Schmausereien weder mit Fischen bewirtet, obgleich sie sich am Meere im Hellespontos befinden, [C] noch mit gesottenem Fleisch, sondern ausschließlich mit gebratenem, was natürlich für Krieger am leichtesten zu bekommen sein wird, denn so ziemlich überall geht es leichter, das Feuer allein anzuwenden, als Gefäße mit herumzutragen.

Freilich.

Auch Gewürze, glaube ich, hat Homer nie erwähnt, oder wissen das nicht auch die andern Sportsleute, dass ein Leib, der sich wohlbefinden will, [D] alles Derartigen sich enthalten muss?

Und sie tun recht daran, versetzte er, dass sie es wissen und sich enthalten.

Einen syrakusischen Tisch dagegen, mein Freund, und eine sizilische Mannigfaltigkeit von Gerichten lobst du, scheint es, nicht, wenn du glaubst, dass jene daran recht tun.

Ich glaube nicht.

Du tadelst es also auch, wenn Männer, die eine gute Leibesbeschaffenheit haben sollen, ein korinthisches Mädchen liebhaben?

Allerdings.

Also auch [E] die wohlbekannten Leckereien des attischen Backwerkes lehnt du ab?

Notwendig.

Denn ich glaube, wenn wir diese ganze Kost und Lebensart mit der Tonsetzung und dem Gesang vergleichen, der alle Harmonien und alle Rhythmen aufbietet, so werden wir sie richtig vergleichen.

Sicherlich.

Dort nun hat die Mannigfaltigkeit Zügellosigkeit erzeugt und hier Krankheit, die Einfachheit aber in Bezug auf die Musik in der Seele Mäßigung, und in Bezug auf die Turnkunst in dem Leibe Gesundheit.

Ganz richtig, versetzte er.

Wenn nun aber [\[405 St.2 A\]](#) in einem Staate Zügellosigkeit und Krankheiten überhandnehmen, tun sich da nicht viele Gerichtsstätten und Arzneiläden auf, und bekommt die Rechtskenntnis und Heilkunde Bedeutung, wenn sich auch viele Freie, und sehr angelegentlich, damit beschäftigen?

Wie sollten sie nicht?

Kann es aber einen schlagenderen Beweis von der schlechten und schimpflichen Erziehung in einem Gemeinwesen geben, als dass vorzügliche Ärzte und Richter nötig sind nicht allein für die unteren Stände und die Handwerker, [B] sondern auch für solche, die dafür gelten wollen, dass sie auf eine eines Freien würdige Weise erzogen seien? Oder scheint es nicht schimpflich und ein schlagender Beweis von mangelnder Bildung, wenn man sich genötigt sieht, von andern, als seinen Gebietern und Richtern, Recht zu holen und daran sich zu halten, und das aus Mangel an eigenem?

Allerdings, erwiderte er, ist das die allergrößte Schande.

Scheint dir dies, fragte ich, noch schimpflicher als das, wenn einer nicht allein den größten Teil seines Lebens in Gerichtssälen als Angeklagter und Ankläger sich herumtreibt, [C] sondern vor Ungeschliffenheit sogar noch sich einbildet, damit großtun zu können, dass er stark sei im Unrecht tun und geschickt, alle Schliche und Kniffe in Anwendung zu bringen und sich schlau hinauszuwinden, ohne bestraft zu werden, und das um kleiner und nichtswürdiger Dinge willen, ohne zu ahnen, wie viel schöner und besser es sei, [D] sein Leben so einzurichten, dass man eines halbweisen Richters nicht bedarf?

Nein, antwortete er, sondern das letztere ist noch schimpflicher als jenes.

Und dann, fuhr ich fort, der Heilkunde zu bedürfen, nicht etwa wegen Wunden oder Krankheiten, wie sie die Jahreszeiten bringen, sondern infolge von [E] Faulheit und einer Lebensweise, wie wir sie beschrieben haben, mit Feuchtigkeiten und bösen Dünsten angefüllt wie ein See sich zu füllen, dass die trefflichen Jünger des Asklepios genötigt sind, Dünste und Flüsse zu Namen für die Krankheiten zu machen, scheint dir das nicht schimpflich?

Allerdings, versetzte er, sind das in der Tat neue und wunderliche Krankheitsbezeichnungen.

Dergleichen es, sagte ich, zu Asklepios' Zeiten wohl nicht gab. Ich schließe das daraus, dass seine Söhne in Troia die Frau, welche dem verwundeten Eurypylos pramnischen Wein zu trinken gab, mit einem starken Zusatz von Gerstenmehl und eingeschabtem Käse vermischt, was doch für erhitzend gilt, [\[406 St.2 A\]](#) nicht tadelten, noch den Patrokles, der ihn behandelte, darob schalten.

Freilich, entgegnete er, ist das ein wunderlicher Trank bei solchem Befinden.

Doch nicht, antwortete ich, wenn du bedenkst, dass diese Erziehungskunst der Krankheiten, die heutige Heilkunst, die Jünger des Asklepios vordem nicht anwandten, wie es heißt, bis zu der Zeit des Herodikos. Herodikos nämlich, der ein Turnlehrer war und kränklich wurde, mischte die Turnkunst und Heilkunst durcheinander und quälte damit zuerst und hauptsächlich sich selbst und später dann [B] noch viele andere.

Wieso? fragte er.

Indem er, antwortete ich, sich das Sterben lang machte. Indem er nämlich dem Verlaufe der Krankheit nachging, die eine tödliche war, konnte er, glaube ich, weder sich selbst heilen, noch hatte er für etwas mehr Zeit, sondern kurierte an sich herum sein Leben lang und quälte sich ab, ob er nicht die gewohnte Lebensweise überschreite, und erreichte so, [C] infolge seiner Weisheit langsam sterbend, ein hohes Alter.

Da hat er denn einen schönen Lohn seiner Kunst davongetragen, bemerkte er.

Wie ihn der verdiente, versetzte ich, der nicht erkannte, dass Asklepios nicht aus Unwissenheit oder Unkenntnis dieser Art von Heilkunst sie seinen Nachkommen nicht gezeigt hat, sondern weil er wusste, dass bei allen, die unter guten Gesetzen leben, für jeden ein Geschäft im Staate angewiesen ist, das er notwendig treiben muss, und er keine Zeit hat, sein Leben lang krank zu sein und an sich herumkurieren zu lassen. [D] Lächerlicherweise sehen wir das bei den Handwerkern ein, bei den Reichen aber und denen, die für glücklich gelten, bemerken wir es nicht.

Inwiefern? fragte er.

Ein Zimmermann, antwortete ich, wird, wenn er krank ist, von dem Arzt einen Trank begehren, um die Krankheit herauszubringen, oder sie durch ein Abführmittel oder durch Brennen oder Schneiden los werden wollen, wenn ihm aber jemand eine kleinliche Lebensordnung vorschreibt und ihm Käppchen auf den Kopf setzt und was sonst noch dazu gehört, so wird er rasch [E] antworten, dass er keine Zeit habe, krank zu sein, noch dass er Nutzen habe von einem solchen Leben, indem er immer an die Krankheit denke und sein Geschäft versäume. Und darauf wird er einem solchen Arzt Lebewohl sagen, zu seiner gewöhnlichen Lebensweise zurückkehren, genesen und am Leben bleiben und seine Geschäfte betreiben, ist aber sein Leib nicht imstande, es auszuhalten, so stirbt er und ist aller Mühe enthoben.

Freilich für einen solchen, versetzte er, scheint es angemessen, der Heilkunst sich in dieser Weise zu bedienen.

Nicht wahr, sagte ich, weil er ein Geschäft hatte, bei dessen Versäumen [\[407 St.2 A\]](#) es für ihn nicht vorteilhaft war, am Leben zu bleiben?

Offenbar, erwiderte er.

Der Reiche dagegen hat, wie wir sagen, kein derartiges Geschäft vor sich, dass er, wenn er genötigt ist, es aufzugeben, nicht mehr leben möchte.

Wenigstens nennt man keines der Art.

Da hörst du aber nicht, wie Phokylides spricht, entgegnete ich, dass, wer reichlich zu leben habe, Tugend üben müsse.

O ich denke, auch schon vorher, bemerkte er.

Wir wollen, sagte ich, hierüber mit ihm nicht streiten, sondern uns darüber belehren, [B] ob dies der Reiche zu treiben habe und, wenn er es nicht tut, aufs Leben verzichten soll, oder ob das Pflegen der Krankheit zwar bei der Kunst des Zimmermanns und den übrigen Künsten ein Hindernis der Achtsamkeit ist, dagegen dem Gebote des Phokylides nicht im Wege steht?

O ja, beim Zeus, antwortete er, sie fast am allermeisten, diese übertriebene, über die Turnkunst hinausgehende Sorge für den Leib, denn auch für die Besorgung des Hauswesens und für Feldzüge [C] und für Ämter daheim in der Stadt ist sie hinderlich.

Die Hauptsache aber ist, dass sie auch für jede Art von Lernen und Nachdenken und geistige Übungen beschwerlich ist, indem sie immer Anstrengung der Kopfnerven und Schwindel befürchtet und behauptet, dass das die Folge des Philosophierens sei, so dass, wo jene waltet, es schlechterdings der Tugend unmöglich ist, sich zu üben und zu bewähren; denn sie macht, dass man immer krank zu sein glaubt und niemals aufhört, mit dem Leibe Nöte zu haben.

[D] Natürlich.

Wollen wir nun nicht annehmen, dass auch Asklepios dies erkannt und daher diejenigen, die in Bezug auf Natur und Lebensweise gesunden Leibes sind, nur aber eine Krankheit abgesondert in sich haben, für diese und für eine solche Beschaffenheit die Heilkunst gelehrt, durch Arzneimittel und Schneiden die Krankheiten auszutreiben und ihnen ihre gewöhnliche Lebensweise zu verordnen, um ihnen nicht in bürgerlicher Hinsicht Nachteil zu bringen, [E] dass er dagegen nicht versucht, Leiber, die innerlich durch und durch krank sind, durch diätetische Behandlung allmählich abzuschöpfen und wieder aufzugießen und so dem Menschen ein langes und schlechtes Leben zu bereiten und Kindern von ihnen zur Welt zu helfen, die natürlich von derselben Beschaffenheit sind, sondern solche, die nicht imstande wären, in der Welt, wie sie ist, zu leben, nicht heilen zu dürfen glaubt, da es weder ihnen noch einem Staate fromme?

Als einen rechten Staatsmann beschreibst du da den Asklepios, bemerkte er.

Offenbar, versetzte ich, und seine Söhne dürften beweisen, dass er ein solcher war. Oder siehst du nicht, wie sie sich auch in Troia als tapfere Krieger [\[408 St.2 A\]](#) bewährten und die Heilkunst so, wie ich sage, anwandten? Oder erinnerst du dich nicht, dass sie auch dem Menelaos infolge der Wunde, die ihm Pandaros beigebracht,

*Erst aussogen das Blut und mit linderndem Kraut
sie bestrichen;*

was er aber nachher essen oder trinken solle, haben sie ihm ebenso wenig als dem Eurypylos vorgeschrieben, in der Überzeugung, dass die Arzneimittel hinreichend seien, um Männer zu heilen, die vor der Verwundung gesund und in ihrer Lebensweise geordnet gewesen, auch wenn [B] sie etwa im Augenblick einen Mischtrank getrunken hätten? dass aber ein von Natur Kränklicher und Zügelloser am Leben bleibe, das, glaubten sie, fromme weder diesen selbst noch den übrigen, und für diese dürfe ihre Kunst nicht sein und sie nicht heilen, auch wenn sie reicher wären als Midas.

Als recht herrliche Köpfe beschreibst du da die Söhne des Asklepios, bemerkte er.

Wie es recht ist, versetzte ich. Indessen behaupten im Widerspruch mit uns die Tragödiendichter und Pindaros, Asklepios sei zwar Sohn des Apollon, habe sich jedoch durch Gold bestimmen lassen, einen [C] schon dem Tode verfallenen reichen Mann zu heilen, und sei infolgedessen auch mit dem Blitze erschlagen worden. Wir aber werden ihnen nach dem bisher Gesagten nicht beides zugleich glauben, sondern wir werden sagen: War er ein Göttersohn, so war er nicht geldgierig, im andern Falle war er eben kein Göttersohn.

So ist es auch ganz richtig, sagte er. Aber was hältst du, Sokrates von folgendem: muss man nicht im Staate gute Ärzte haben, und sind solche nicht alle diejenigen, die die meisten Gesunden und die meisten Kränklichen unter den Händen gehabt haben? [D] Und andererseits als Richter ebenso diejenigen, die mit mancherlei Naturen umgegangen sind?

Allerdings, antwortete ich, meine ich gute, aber weißt du, welche ich für solche halte?

Wenn du es sagst, versetzte er.

So will ich's denn versuchen, sagte ich, du hast indessen zwei verschiedene Dinge in eine Frage zusammengeworfen.

Wieso? fragte er.

Ärzte, erwiderte ich, dürften am vollkommensten werden, wenn sie von Kindheit an neben dem Erlernen ihrer Kunst mit möglichst vielen und schlechten Leibern [E] bekannt werden und selbst auch alle möglichen Krankheiten bekommen und nicht besonders gesund von Natur sind, denn nicht mit dem Leibe, denke ich, heilen sie den Leib, sonst hätte ihr Leib ja niemals schlecht sein und werden dürfen, sondern den Leib mit der Seele, der es nicht möglich ist, wenn sie schlecht wurde und es ist, etwas gut zu heilen.

Das ist wahr, bemerkte er.

Dagegen ein Richter, mein Lieber, regiert mit der Seele die Seele, [\[409 St.2 A\]](#) und diese darf nicht von klein an unter schlechten Seelen erzogen und mit ihnen umgegangen sein und alle Ungerechtigkeiten selbst verübt und durchgemacht haben, damit sie von sich selbst her scharf die Ungerechtigkeiten anderer erkenne, wie bei dem Leibe die Krankheiten, sondern sie muss in ihrer Jugend in schlechten Sitten unerfahren und dadurch ungetrübt geblieben sein, wenn sie später als eine schöne und gute das Gerechte gesund beurteilen soll. [B] Daher erscheinen auch die Anständigen in ihrer Jugend einfältig und von den Ungerechten leicht zu betrügen, die den Bösen ähnliche Vorbilder in sich selbst haben.

So geht es ihnen allerdings in hohem Grade, versetzte er.

So darf denn auch, fuhr ich fort, der gute Richter nicht ein Junger, sondern ein Alter sein, der erst spät kennengelernt hat, was die Ungerechtigkeit für ein Ding ist, nicht indem er sie als seine eigene in seiner Seele inne wohnend erkannt hat, [C] sondern weil er sie als fremde an fremden Seelen lange Zeit hindurch studiert und sich überzeugt hat, was für ein Übel sie ist, durch Anwendung von Wissenschaft, nicht von eigener Erfahrung.

Wenigstens, sagte er, scheint ein solcher Richter der sittlichste zu sein.

Und auch ein guter, setzte ich hinzu, und danach hast du ja gefragt, denn wer eine gute Seele hat, ist gut. Jener Geschickte aber und Argwöhnische, der selbst viele Ungerechtigkeiten begangen hat und sich für abgefeimt und weise hält, scheint, wenn er [D] mit Ähnlichen zusammentrifft, geschickt, denn er ist vorsichtig, indem er auf die Vorbilder in sich selbst hinblickt, wenn er jedoch dann mit Guten und Älteren zusammenkommt, so erscheint er andererseits als unverständlich, indem er unzeitiges Misstrauen hegt und eine gesunde Denkart nicht versteht, weil er von solcher kein Vorbild in sich hat. Da er indessen häufiger mit Schlechten als mit Rechtschaffenen zu tun hat, so erscheint er mehr weise als töricht sich selbst und andern.

[E] Das ist allerdings wahr, bemerkte er.

Nicht einen solchen also, sagte ich, müssen wir als guten und weisen Richter suchen, sondern den früheren, denn die Schlechtigkeit wird nimmermehr weder die Tugend noch sich selbst kennenlernen; wohl aber wird die Tugend, wenn ihre Natur lange Zeit gebildet wird, zugleich von sich selbst und von der Schlechtigkeit Kenntnis erlangen. Weise also wird, wie mir scheint, dieser, nicht aber der Schlechte.

Auch ich bin damit einverstanden, erklärte er.

Also auch die Heilkunst, wie wir sie beschrieben haben, wirst du mit einer derartigen Richterkunst im Staate einführen, die dir die wohlgearteten Bürger an Leib und Seele heilen werden, [\[410 St.2 A\]](#) die entgegengesetzten aber, wenn sie in Bezug auf den Leib so sind, sterben lassen, und die in Bezug auf die Seele schlechtgearteten und unheilbaren selbst töten werden?

Wenigstens wäre das, meinte er, offenbar das Beste, sowohl für die selbst, die es erleiden, als für den Staat.

Die Jünglinge aber, fuhr ich fort, werden sich offenbar sorgsam davor hüten, [B] die Richterkunst zu benötigen, indem sie sich an jene einfache Musik halten, von der wir ja gesagt haben, dass sie Besonnenheit erzeuge.

Sicherlich, erwiderte er.

Wird nun nicht der Musikkundige, auf diesen nämlichen Spuren der Turnkunst nachgehend, falls er will, es dahin bringen, dass er in nichts der Heilkunst bedarf, außer wo es notwendig ist!

Mir scheint es so.

Die Übungen selbst aber und die Anstrengungen wird er mehr im Hinblick auf das Muthafte seines Wesens und dieses weckend betreiben als im Hinblick auf Körperkraft, nicht aber wird er, wie sonst die Wettkämpfer, Nahrung zu sich und Anstrengungen auf sich nehmen, um stark zu werden.

[C] Vollkommen richtig, sagte er.

Haben nun also, sprach ich, o Glaukon, auch die, welche die Bildung durch Musenkunst und Turnkunst einführten, dies nicht aus dem Grunde eingeführt, den einige für den richtigen halten, damit die zu Erziehenden durch die eine am Leibe, durch die andere an der Seele gepflegt würden?

Aber warum denn? fragte er.

Sie scheinen, bemerkte ich, beides in der Hauptsache um der Seele willen eingeführt zu haben.

Wieso?

Bemerkst du nicht, sprach ich, wie eben an Gesinnung diejenigen werden, die ihr Leben lang mit der Turnkunst sich befasst, Musik aber nicht berührt haben? [D] Oder welche in der entgegengesetzten Lage waren?

In welcher Beziehung meinst du? fragte er.

In Bezug auf Heftigkeit und Härte einerseits, und andererseits auf Weichheit und Milde, versetzte ich.

Freilich, erwiderte er, die, welche sich an die Turnkunst ungemischt halten, fallen davon heftiger aus, als recht ist, andererseits die, welche sich nur an die Musik halten, werden weichlicher, als wie es für sie schön ist.

Und wirklich, versetzte ich, wird das Raue von dem Muthaften der Naturanlage ausgehen und, recht gezogen, Mannhaftigkeit sein, über die Gebühr aber angespannt begreiflicherweise [E] Härte und Heftigkeit werden.

Einverstanden, erwiderte er.

Und wie? Das Milde, wird es nicht der weisheitsliebenden Naturanlage anhaften? Und wenn es zu sehr abgespannt wird, so wird es über Gebühr weichlich sein, gehörig gezogen aber mild und anständig?

So ist's.

Von den Wächtern nun sagen wir, dass sie diese beiden Naturanlagen haben müssen?

Freilich müssen sie.

Also müssen sie zu einander in das rechte Verhältnis gesetzt werden?

Natürlich.

Und bei wem sie im rechten Verhältnisse sind, dessen Seele ist besonnen und mannhaft?

Allerdings.

Bei wem sie aber nicht im rechten Verhältnisse sind, bei dem ist sie [\[411 St.2 A\]](#) feig und ungeschliffen?

Sicherlich.

Wenn nun also jemand der Musik gestattet, seine Seele durch die Ohren wie durch einen Trichter zu übergießen und zu überflöten mit den soeben von uns genannten süßen und weichlichen und klagenden Tonarten, und wenn er sein ganzes Leben wimmernd und durch den Gesang in Entzücken versetzt hinbringt, so wird ein solcher zuerst das Muthafte, was er etwa hat, wie Eisen erweichen und aus einem Unbrauchbaren und Harten zu einem Brauchbaren machen, [B] wenn er aber nicht ablässt, darauf zu hören, sondern in ihrem Zauber bleibt, da beginnt schon ein Schmelzen und Zerlassen, bis er den Mut herausgeschmolzen und aus seiner Seele gleichsam die Sehnen herausgeschnitten und einen weichlichen Kriegermann hervorgebracht hat.

Allerdings, versetzte er.

Und falls er nun, fuhr ich fort, von Anfang an eine von Natur mutlose Seele bekommen hat, so wird er dies schnell zustande bringen, falls aber eine muthafte, so macht er den Mut schwächlich und bringt ihn aus dem Gleichgewicht, so dass der Mut aus Anlass von Kleinigkeiten rasch gereizt und rasch gelöscht wird, [C] leidenschaftlich und jähzornig sind sie dann aus einem Muthaften geworden, voll mürrischen Wesens.

Allerdings vollkommen.

Und wie? Wenn er andererseits mit der Turnkunst sich viel anstrengt und das Essen sich tüchtig schmecken lässt, mit Musenkunst aber und Weisheitsliebe sich nicht befasst, wird er nicht zuerst bei körperlichem Wohlbefinden voll Entschlossenheit und Mutes werden und an Mannhaftigkeit sich selbst überbieten?

Allerdings.

Wie aber? Wenn er nichts anderes tut und mit der Muse sich in keinerlei Gemeinschaft setzt, wird nicht das Lernbegierige in seiner Seele, wenn dergleichen überhaupt darin vorhanden war, infolge davon dass es weder einen Wissensgegenstand irgend zu kosten bekommt [D] noch eine Untersuchung, und weder einer Rede teilhaftig wird noch sonst einer Musenkunst, schwach und taub und blind werden, weil es nicht geweckt und genährt und auch ihren Empfindungen keine Läuterung zuteil wird?

So ist es, versetzte er.

Ein Feind der Rede wird denn also, glaube ich, ein solcher werden, und den Musen abgekehrt, und von der Überredung durch Worte macht er in nichts mehr Anwendung, [E] sondern mit Gewalt und Heftigkeit, gleich einem wilden Tiere, geht er bei allem zu Werke und lebt in Unwissenheit und Plumpheit, ohne Ebenmaß und Anmut.

Vollkommen, bemerkte er, verhält es sich so.

Für dieses beides also, wie es scheint, möchte ich behaupten, dass ein Gott den Menschen die beiden Künste gegeben habe, die Musenkunst und die Turnkunst, für das Muthafte und Weisheitsliebende, nicht für Seele und Leib, außer etwa nebenbei, sondern für jene beiden, damit sie zu einander in das rechte Verhältnis gesetzt werden, [\[412 St.2 A\]](#) durch Anspannen und Nachlassen bis zu dem gehörigen Maße.

So scheint es allerdings, sagte er.

Von demjenigen also, der am schönsten die Turnkunst mit der Musenkunst mischt und sie in dem besten Maße der Seele zuführt, von dem werden wir mit vollstem Rechte sagen, er sei vollkommen im höchsten Grade musikkundig und wohlgestimmt, viel mehr als derjenige, der die Saiten untereinander zusammenordnet?

Natürlich, o Sokrates, erwiderte er.

So werden wir also, mein Glaukon, auch in dem Staate immer eines solchen Vorstehers bedürfen, wenn die Verfassung bestehen bleiben soll?

Freilich werden wir seiner bedürfen, so sehr als nur möglich.

Dies wären denn also die Richtlinien [B] für die Bildung und Erziehung. Denn die Reigentänze von solchen Leuten, wozu sollte man sie durchgehen, und ihre Jagden und Tierhetzen und ihre Wettkämpfe zu Fuß und zu Ross? Denn es ist doch wohl so ziemlich klar, dass sie jenem entsprechend sein müssen, und es ist nicht mehr schwierig, sie zu finden.

Vermutlich, bemerkte er, sind sie nicht schwierig.

Gut denn, sagte ich, was werden wir nun wohl nach diesem zu bestimmen haben? Nicht das, wer unter eben diesen regieren und sich regieren lassen wird?

Sicherlich.

Dass nun [C] Ältere die Regierenden sein müssen, Jüngere aber die Regierten, ist klar?

Allerdings.

Und dass es die Vorzüglichsten unter ihnen sein müssen?

Auch dies.

Unter den Landleuten sind da die vorzüglichsten nicht die im Ackerbau geschicktesten?

Ja.

Jetzt aber, da es ja unter den Wächtern die Vorzüglichsten sein müssen, nicht die im Bewachen des Staates Geschicktesten?

Ja.

Müssen sie nicht also für diesen Zweck Einsicht haben und Fähigkeit und überdies Sorgsamkeit für den Staat?

[D] Es ist so.

Sorgsamkeit aber wird einer am meisten für dasjenige haben, was er liebt?

Notwendig.

Und lieben wird einer am meisten dasjenige, von dem er glaubt, dass diesem das nämliche förderlich sei wie ihm selbst, und wenn bei dessen Wohlbefinden er selbst auch am meisten Wohlbefinden zu erlangen glaubt, wo nicht, so das Gegenteil?

So ist es, sprach er.

Auslesen muss man also aus den übrigen Wächtern solche Männer, [E] von denen wir bei näherer Betrachtung gewahren, dass sie am ehesten ihr ganzes Leben lang dasjenige, was sie dem Staate für förderlich halten, mit allem Eifer tun, was aber nicht förderlich ist, das in keiner Weise ausführen möchten.

Freilich sind solche geeignet, bemerkte er.

Es scheint mir nun, man müsse sie beobachten auf allen Altersstufen, ob sie geschickt sind, diesen Grundsatz zu bewachen und weder durch Bezauberung noch durch Gewalttat den Glauben, dass sie tun müssen, was für den Staat das Beste ist, vergessen und aus der Seele verstoßen.

Was meinst du mit diesem Verstoßen? fragte er.

Ich will es dir sagen. Es scheint mir, dass eine Ansicht aus dem Sinne gehe entweder freiwillig oder unfreiwillig, freiwillig die falsche, wenn man eines Besseren belehrt wird, [\[413 St.2 A\]](#) unfreiwillig aber jede wahre.

Das von der freiwilligen, sagte er, verstehe ich, dagegen das von der unfreiwilligen wünsche ich verstehen zu lernen.

Wie ist's denn? sprach ich, bist nicht auch du der Meinung, dass des Guten die Menschen unfreiwillig beraubt werden, des Schlechten aber freiwillig? Oder ist es nicht etwas Schlechtes, um die Wahrheit getäuscht zu sein, die Wahrheit zu besitzen aber ist etwas Gutes? Oder meinst du nicht, das, was wirklich ist, sich vorzustellen, heiße die Wahrheit besitzen?

Du hast freilich recht, erwiderte er, und ich glaube, dass sie nur unfreiwillig der wahren Ansicht beraubt werden.

Sind sie nun nicht in dieser Lage, wenn sie bestohlen [B] oder bezaubert werden oder Gewalt erleiden?

Noch immer, sagte er, verstehe ich nicht.

Es scheint, versetzte ich, ich rede im Tragödienstile. Mit dem Bestohlenwerden meine ich, dass man auf eine andere Ansicht gebracht wird oder vergisst, weil in dem einen Falle die Zeit, im andern die Rede unvermerkt etwas wegnimmt. Jetzt verstehst du doch wohl?

Ja.

Nun denn, mit dem Gewalterleiden meine ich, dass ein Leiden oder Schmerz sie auf eine andere Ansicht bringt.

Auch das, erklärte er, habe ich verstanden und gebe dir recht.

[C] Als bezaubert aber wirst wohl auch du, denke ich, diejenigen erkennen, die ihre Ansicht ändern entweder infolge einer Lust, die sie berückt, oder infolge von Angst, indem sie etwas fürchten.

Es scheint allerdings, versetzte er, dass alles, was irgend betrügt, bezaubert.

Was ich nun also vorhin sagte, man muss suchen, welches die vorzüglichsten Wächter sind für den bei ihnen waltenden Grundsatz, dass dasjenige zu tun sei, was sie immer für den Staat als das Beste für sie zu tun erkennen. Beobachten muss man sie denn gleich von Kindheit auf, indem man ihnen Handlungen aufgibt, bei denen man am ehesten wohl [D] etwas Derartiges vergessen und darum betrogen werden könnte, und denjenigen, der es behält und sich schwer betrügen lässt, muss man auswählen, wer aber nicht, den muss man verwerfen, nicht wahr?

Ja.

Und andererseits, Beschwerden und Schmerzen und Kämpfe muss man ihnen festsetzen, bei denen dieses nämliche beobachtet werden muss.

Richtig, sagte er.

So muss man also, fuhr ich fort, auch in der dritten Gattung, der Bezauberung, ihnen einen Wettkampf veranstalten und dabei zuschauen, wie man junge Rosse zu Geräusch und Lärm führt und zusieht, [E] ob sie schreckhaft sind, so auch jene in ihrer Jugend in irgendwelche Schrecknisse bringen und andererseits in Genüsse versetzen, indem man sie prüft, weit strenger als das Gold im Feuer, ob einer schwer zu bezaubern ist und von guter Haltung sich bei allem erweist, als ein guter Wächter von sich selbst und von der Musik, die er gelernt hat, indem er sich in allen diesen Lagen wohl gemessen und wohl gestimmt zeigt, so wie er ja sich selbst sowohl wie dem Staate den größten Vorteil bringen würde. Und den, der immer, unter den Knaben und den Jünglingen und den Männern, die Probe besteht und sich als echt ergibt, [\[414 St.2 A\]](#) den muss man zum Lenker des Staates bestellen und zum Wächter, und ihn mit Ehren begaben im Leben und nach seinem Tode, indem man ihm mit Grabstätten und sonstigen Denkmälern die höchsten Auszeichnungen zuerteilt, wer aber nicht von dieser Art ist, den muss man verwerfen. Von dieser Art ungefähr, sagte ich, scheint mir, o Glaukon, die Auswahl und Bestellung der Regierenden und Wächter zu sein, um es in den allgemeinen Umrissen, nicht im genauen Einzelnen, darzustellen.

Auch mir, versetzte er, kommt es so etwa vor.

Ist es nun nicht in Wahrheit ganz richtig, diese als vollkommene Wächter zu bezeichnen, sowohl der Feinde von außen [B] als der Befreundeten innen, damit diese nicht Lust, jene nicht Macht bekommen Schlechtes zu tun, die Jünglinge aber, die wir soeben Wächter nannten, als Beistände und Helfer für die Beschlüsse der Regierenden?

Mir scheint es so, versetzte er.

Was hätten wir nun, sagte ich, für eine Möglichkeit, um einer recht tüchtigen Lüge aus der Gattung der erlaubten, von denen wir früher sprachen, Glauben zu verschaffen am liebsten bei den Regierenden selbst, wo nicht, so beim übrigen Staate?

[C] Was für einer? fragte er.

Ja nichts Neues, antwortete ich, sondern etwas Phoinikisches, das schon früher oftmals vorgekommen ist, wie die Dichter sagen und dabei Glauben gefunden haben, was aber zu unserer Zeit nicht vorgekommen ist, und ich weiß auch nicht, ob es vorkommen könnte, und davon zu überzeugen erfordert große Überredungskunst.

Sieht es doch aus, bemerkte er, als ob du dich scheuest zu sprechen!

Du wirst aber, versetzte ich, sagen, dass ich ganz mit Recht mich scheue, [D] sobald ich es ausspreche.

Sprich nur, sagte er, und fürchte dich nicht!

So will ich's denn sagen, wiewohl ich nicht weiß, wo ich die Kühnheit oder die Worte dazu hernehmen soll, und ich will versuchen, zuerst die Regierenden selbst zu überreden und die Krieger, dann auch den übrigen Staat, dass alles, was wir zu ihrer Erziehung und Bildung taten, wie im Traume ihnen zu widerfahren und an ihnen vorzugehen schien, während sie in Wirklichkeit unter der Erde innen geformt und aufgezogen wurden, sie selbst und ihre Waffen und das übrige Gerät von des Werkmeisters Hand, und dass, als sie ganz fertig waren, [E] die Erde, ihre Mutter, sie heraufsandte, und dass sie nun dem Lande, in dem sie sind, als ihrer Mutter und Erzieherin, mit Rat und Tat beistehen müssen, wenn jemand es angreift, und gegen die übrigen Bürger müssten sie wie gegen ihre Brüder und ebenfalls Erdentsprossene gesinnt sein.

Nicht ohne Grund, versetzte er, hast du dich so lange geschämt, die Lüge vorzutragen.

Freilich mit Recht, erwiderte ich, [\[415 St.2 A\]](#) dennoch höre auch noch den Rest des Märchens! Ihr seid nun zwar alle, die ihr in dem Gemeinwesen seid, Brüder, so werden wir in dem Märchen fortfahrend zu ihnen sprechen, aber der Gott, der euch formte, hat denen, welche zu regieren geschickt sind, bei ihrem Werden Gold beigemischt, und deswegen haben sie vorzüglichen Wert, allen Helfen aber Silber, und Eisen und Erz den Landleuten und übrigen Handwerkern. Als Stammesgenossen werdet ihr meist euch selbst ähnliche Kinder zeugen, manchmal kann aber auch aus Gold [B] ein silberner Nachkomme und aus Silber ein eherner gezeugt werden, und so

auch die andern alle voneinander. Den Regierenden nun gebietet der Gott zuerst und zumeist, dass sie über nichts so gute Wächter seien und auf nichts so sorgfältig achten wie auf ihre Nachkommen, was von diesen Stoffen ihren Seelen beigemischt ist, und falls ein Nachkomme von ihnen erzthaltig oder eisenhaltig geworden, so werden sie schlechterdings kein Mitleid mit ihm haben, sondern ihm die seiner Natur zukommende Stellung zuteilen und ihn unter die Handwerker oder Landleute stoßen, [C] und wenn andererseits aus deren Mitte ein gold- oder silberhaltiger geboren wird, so werden sie ihn ehren und teils unter die Wächter, teils unter die Helfer befördern, weil ein Götterspruch besage, dass dann das Gemeinwesen verloren sei, wenn Eisen oder Erz es bewache. dass nun dieses Märchen bei ihnen Glauben fände, siehst du dazu eine Möglichkeit?

Bei diesen selbst, erwiderte er, schlechterdings nicht, [D] jedoch bei ihren Söhnen und deren Nachkommen und den anderen Menschen der Zukunft.

Aber auch dies, versetzte ich, wäre gut, in der Hinsicht, dass sie mehr für das Gemeinwesen und für einander Sorge trügen, denn ich verstehe ungefähr, was du meinst. Nun, dies wird gehen, wie die Sache es leiten wird. Wir aber wollen diese Erden sprossen bewaffnen und vorführen, die Regierenden an ihrer Spitze. Angekommen sollen sie zusehen, welcher Ort in der Stadt zum Lagern am geeignetsten ist, [E] von wo aus sie die drinnen am ehesten im Zaume halten können, wenn einer den Gesetzen nicht gehorchen will, und den von außen Kommenden abwehren, wenn ein Feind wie ein Wolf die Herde angreifen sollte. Haben sie ein Lager aufgeschlagen und geopfert, wem sich's gebührt, so sollen sie sich Liegestätten errichten, oder was sonst?

Dieses, erwiderte er.

Also solche, die zureichend sind, im Winter und Sommer Schutz zu gewähren?

Natürlich, versetzte er, denn Behausungen scheinst du mir zu meinen.

Ja, antwortete ich, aber für Krieger, nicht für Geldmänner.

Wie meinst du hinwiederum, [\[416.St.2 A\]](#) dass diese sich von jenen unterscheiden? fragte er.

Ich will versuchen, es dir zu sagen, war meine Antwort. Das Allerärgste und die größte Schande für Hirten ist wohl, wenn sie als Helfer der Herde solche Hunde und in solcher Weise halten, dass diese aus Zügellosigkeit oder Hunger oder einer sonstigen Übeln Angewöhnung selbst den Schafen Böses anzutun suchen und Wölfen gleichen, statt Hunden?

Freilich ist das arg, versetzte er.

So muss man denn auf alle Weise darauf achten, dass uns die Helfer es nicht den Bürgern so machen, weil sie diesen überlegen sind, und statt wohlwollender Bundesgenossen wilden Herrschern ähnlich werden?

Das muss man, antwortete er.

Nun wären sie aber doch [B] wohl mit der größten möglichen Vorsicht ausgestattet, wenn sie in Wahrheit gut gebildet sind?

Aber sie sind es ja doch, bemerkte er.

Da sagte ich: Das dürfen wir nicht so fest behaupten, mein lieber Glaukon, was wir jedoch eben aufstellten, [C] das dürfen wir, dass sie die rechte Bildung erhalten müssen, mag diese sein, welche sie will, wenn sie die Hauptsache besitzen sollen in Bezug auf das Mildsein unter sich und gegen die von ihnen Bewachten.

Das ist richtig, versetzte er.

Außer dieser Bildung nun wird ein Verständiger behaupten, dass auch ihre Behausungen und das, was sie sonst haben, so eingerichtet sein müssen, dass es weder die Wächter selbst hindert, möglichst gut zu sein, noch sie verführt, den übrigen Bürgern Schlechtes zu tun.

Und das wird er mit Recht behaupten.

So sich denn zu, fuhr ich fort, ob sie in folgender Weise etwa wohnen und leben möchten, wenn sie so beschaffen sein sollen: [D] Fürs erste soll keiner irgendetwas als sein Eigentum besitzen, wofern es nicht ganz notwendig ist, sodann soll keiner eine solche Wohnung und Vorratskammer haben, in die nicht jeder, der will, einträte, [E] alles zum Leben Erforderliche aber, was besonnene und tapfere für den Krieg bestimmte Kämpfer bedürfen, sollen sie ratenweise von den übrigen Bürgern empfangen als Lohn des Bewachens, in solchem Maße, dass sie weder für das Jahr etwas übrig haben noch Mangel leiden, und sie sollen gemeinsame Mahlzeiten besuchen und, wie auf einem Feldzuge befindlich, gemeinschaftlich leben. Gold und Silber aber, soll man ihnen sagen, haben sie göttliches von Göttern immer in ihrer Seele und bedürfen des menschlichen nicht, auch sei es eine Sünde, den Besitz von jenem mit dem des sterblichen Goldes zu vermischen und zu besudeln, [\[417 St.2 A\]](#) weil viel Sündhaftes mit dem gewöhnlichen Gelde geschehen sei, das in ihnen aber unbefleckt sei, vielmehr soll ihnen allein im Staate nicht erlaubt sein, Gold und Silber in die Hand zu nehmen und zu berühren noch unter einem Dach damit zu sein oder es sich umzuhängen, noch aus Silber oder Gold zu trinken. Und auf diese Weise könnten sie erhalten werden und den Staat erhalten, wenn sie aber selbst eigenes Land und Häuser und Geld besitzen, [B] so werden sie Hauswirte und Ackerbauer sein, statt Wächter, und werden den übrigen Bürgern feindselige Herrscher werden, statt Bundesgenossen, und werden denn hassend und gehasst, Nachstellungen bereitend und Nachstellungen erleidend ihr ganzes Leben verbringen, viel häufiger und mehr die inneren als die äußern Feinde fürchtend, und dann schon ganz nahe am Verderben hinrennen, [C] sie selbst und der übrige Staat. Wollen wir nun, sprach ich, aus allen diesen Gründen behaupten, dass die Wächter so eingerichtet sein müssen in Bezug auf Wohnung und das übrige, und wollen wir das als Gesetz aufstellen oder nicht? Allerdings, antwortete Glaukon.

VIERTES BUCH

[\[419 St.2 A\]](#) Da nahm Adeimantos das Wort und sagte: Womit wirst du dich nun verteidigen, Sokrates, wenn jemand sagt, dass du diese Männer nicht gerade sehr glücklich machst, und das durch ihre eigene Schuld, da ihnen das Gemeinwesen in Wahrheit gehört, sie aber genießen von ihm nichts Gutes, wie andere, indem sie Äcker besitzen und schöne große Häuser sich bauen und eine diesen entsprechende Einrichtung haben und den Göttern eigene Opfer darbringen und Gäste beherbergen und dann auch, wovon du eben gesprochen, Gold und Silber besitzen und alles, was sonst gebräuchlich ist bei solchen, die glücklich sein sollen? Vielmehr, wird er sagen, scheinen sie recht eigentlich wie gedungene Helfer im Staate zu sitzen und [\[420 St.2 A\]](#) nichts zu tun als bewachen.

Ja, versetzte ich, und das um die Kost, und sie empfangen nicht einmal Lohn zu der Kost, wie die andern, so dass sie nicht einmal, wenn sie für sich eine Reise machen wollen, es können, noch einem Mädchen etwas schenken können, noch sonst für etwas Ausgaben machen, falls sie etwa Lust hätten, wie diejenigen machen, die für glücklich gelten. Diese und noch viele andere derartige Klagpunkte lässt du weg.

Nun, erwiderte er, so seien denn auch diese vorgebracht.

[B] Womit wir uns verteidigen werden, fragst du?

Ja.

Wenn wir auf demselben Pfade fortwandeln, versetzte ich, werden wir, denke ich, finden, was zu sagen ist. Wir werden nämlich sagen, dass es kein Wunder wäre, wenn auch diese dabei sich am glücklichsten fühlten, dass wir aber bei unserer Staatsgründung nicht das im Auge haben, dass ein Stand in besonderem Maße glücklich wäre, sondern so viel als möglich der ganze Staat. Denn in einem so beschaffenen glaubten wir am ehesten die Gerechtigkeit zu finden, und andererseits in dem am schlechtesten eingerichteten [C] die Ungerechtigkeit, und wenn wir diese zu Gesicht bekommen, würden wir lernen, das zu entscheiden, wonach wir schon lange forschen. Für jetzt, meine ich, bilden wir ihn als glücklich nicht in einem Teile, indem wir einige wenige in ihm als solche setzen, sondern als Ganzes, sogleich nachher aber werden wir den entgegengesetzten betrachten. Gerade wie wir, wenn jemand zu uns hinzu treten würde, während wir Menschenbilder malten, und es tadelte, dass wir nicht für das Schönste an den lebenden Wesen die schönsten Farben anwenden, denn die Augen, das Schönste, seien nicht mit Purpur gemalt, sondern mit Schwarz, [D] alsdann uns ordentlich gegen ihn verteidigen werden und sagen: „Wunderlicher, glaube doch nicht, dass wir die Augen so schön malen müssen, dass sie gar nicht als Augen erscheinen, noch auch die übrigen Teile, sondern sieh zu, ob wir jedem Teile gegeben haben, was ihm gehört, und ob wir dadurch das Ganze schön gemacht haben!“ Und so nötige auch du uns jetzt nicht, den Wächtern ein solches Glück beizulegen, das sie zu allem eher machen wird als zu Wächtern. Denn wir könnten [E] auch die Landleute in Prachtgewänder kleiden und ihnen Gold anlegen und sie nach Lust den Boden bearbeiten heißen, und den Töpfern sagen, sie sollen sich lagern und rechts herum am Feuer zechen und schmausen, ihre Scheibe beiseite stellen und nur so viel Töpfe machen, als sie Lust haben, und auch die andern alle könnten wir auf solche Weise glücklich machen, damit ja der ganze Staat glücklich wäre, aber uns musst du nicht so belehren! Denn würden wir dir folgen, so wird der Ackersmann [\[421 St.2 A\]](#) nicht Ackersmann sein, und der Töpfer nicht Töpfer, noch sonst wird ein anderer irgendetwas vorstellen, woraus ein Gemeinwesen wird. Indessen von den andern ist weniger die Rede, denn wenn Schuhflicker schlecht sind und liederlich und sich für Schuhflicker ausgeben, ohne es zu sein, ist es für den Staat nichts Gefährliches, wenn aber die Wächter der Gesetze und des Staates dies nicht wirklich sind, sondern nur scheinbar, so siehst du, dass sie den ganzen Staat von Grund aus verderben [B] und andererseits allein Gelegenheit haben, sich gut zu betten und glücklich zu sein. Wenn wir also wirkliche Wächter machen, so am wenigsten solche, die dem

Staate Schaden bringen, wer aber jenes sagt und sie zu einer Art von Ackersleuten macht und zu vergnüglichen Schmausern, als wären sie bei einem Volksfeste und nicht in einem Staate, der wird etwas anderes meinen als einen Staat. Wir müssen nun untersuchen, ob wir die Wächter aufzustellen haben mit Rücksicht darauf, dass ihnen möglichst viel Glück zuteil werde, [C] oder ob wir diese Rücksicht auf den ganzen Staat nehmen und zusehen müssen, ob es diesem zuteil wird, dagegen diese Helfer und die Wächter nötigen und überreden, danach zu trachten, dass sie möglichst vorzügliche Meister in ihrem Geschäfte seien, und die andern alle ebenso, und wenn der Staat im ganzen groß wird und schön eingerichtet ist, der Natur es überlassen, wie sie jedem Stande seinen Anteil an der Glückseligkeit zumisst.

Du scheinst mir vollkommen recht zu haben, entgegnete er.

[D] Wirst du nun aber auch glauben, dass ich in dem hiermit Verwandten nicht unrecht habe? Worin denn?

Erwäge nun auch, ob die übrigen Arbeiter dies verdirbt, so dass sie wirklich schlecht werden?

Was meinst du darunter?

Reichtum, antwortete ich, und Armut.

Wieso?

Folgendermaßen: Glaubst du, dass ein Töpfer, wenn er reich geworden ist, sich noch seiner Kunst wird annehmen wollen?

Keineswegs, erwiderte er.

So wird er faul und nachlässig werden mehr als er war?

Bei weitem.

So wird er also ein schlechterer Töpfer werden?

Auch das gewiss, versetzte er.

[E] Und dann auch, wenn er vor Armut sich keine Geräte anschaffen kann oder sonst etwas, das zu seiner Kunst gehört, so wird er seine Arbeiten schlechter machen und auch seine Söhne, oder andere, die er in der Lehre hat, zu minder guten Meistern heranziehen?

Natürlich.

Von beidem also, von der Armut und von dem Reichtum, werden die Werke der Künste und die Werkleute selbst schlechter?

Offenbar.

So haben wir denn, wie es scheint, etwas Weiteres für die Wächter gefunden, worauf sie auf alle Weise acht haben müssen, dass es nicht einmal von ihnen unbemerkt sich in den Staat einschleicht.

Was ist dies?

Reichtum, antwortete ich, und Armut, [\[422 St.2 A\]](#) weil das eine Üppigkeit und Trägheit und Unzufriedenheit erzeugt, das andere außer der Unzufriedenheit noch niedrige Denkart und schlechtes Arbeiten.

Allerdings, erwiderte er; aber bedenke dies, Sokrates: Wie wird nur der Staat imstande sein Krieg zu führen, wenn er nicht Geld besitzt, zumal wenn er genötigt ist, mit einem großen und reichen Staate Krieg zu führen?

Offenbar, entgegnete ich, ist dies gegen einen schwieriger, gegen zwei derartige aber leichter.

[B] Wie sagtest du? sprach er.

Nun, fürs erste, antwortete ich, wenn sie zu kämpfen haben, werden sie nicht mit reichen Männern kämpfen, während sie selbst Meister des Kriegshandwerks sind?

Das freilich, sagte er.

Was glaubst du nun, Adeimantos, sprach ich, wird ein einziger Faustkämpfer, der hierin möglichst gut eingeübt ist, mit zwei Nichtfaustkämpfern, die reich und fett sind, nicht leicht fertig werden?

Mit beiden zugleich vielleicht nicht, meinte er.

Auch nicht, versetzte ich, wenn es ihm möglich wäre, scheinbar die Flucht zu ergreifen und dann umzukehren und allemal dem Vordersten, [C] der ihm zu nahe kommt, eines zu versetzen, und wenn er das oftmals täte im Sonnenschein und bei großer Schwüle? Wird ein solcher nicht noch mehrere derartige bezwingen?

Allerdings, antwortete er, wäre es kein Wunder.

Aber glaubst du nicht, dass von der Kunst des Faustkämpfens die Reichen durch Wissenschaft und Erfahrung immer noch mehr verstehen als von der des Krieges?

Allerdings, erwiderte er.

So werden uns also die Kriegsmänner leichtlich mit doppelt und dreifach so vielen, als sie selbst sind, fertig werden.

Ich will es dir zugeben, sagte er; denn du scheinst mir recht zu haben.

Und wie? Wenn sie in den anderen Staat eine Gesandtschaft schickten und der Wahrheit gemäß sprächen: „Wir machen keinen Gebrauch von Gold und Silber, auch ist es uns nicht [D] erlaubt, wohl aber euch, so helft denn uns im Kriege mit und nehmt für euch das Eigentum der andern“, glaubst du, wer das hört, werde lieber gegen zähe und magere Hunde Krieg führen wollen als in Gemeinschaft mit den Hunden gegen fette und zarte Schafe?

Ich glaube nicht, entgegnete er, aber wenn in einem einzigen Staate die Schätze der andern zusammengehäuft sind, so sieh zu, ob das nicht Gefahr bringt dem nicht reichen.

Du bist zu beneiden, war meine Antwort, dass du glaubst, man dürfe irgend [E] einem andern Staate diesen Namen geben als einem solchen, dergleichen wir einen bauen.

Wieso? fragte er.

Einen großen Namen, antwortete ich, muss man den andern geben, denn jeder von ihnen bildet viele Staaten, nicht aber einen Staat, um mich auszudrücken wie im Spiel. Denn zwei sind es auf jeden Fall, die einander feindlich gegenüber stehen, einer der Armen und einer der Reichen, in jedem [\[423 St.2 A\]](#) von diesen aber sind sehr viele, wenn du nun gegen diese als gegen einen einzigen auftrittst, so scheiterst du völlig, wofern aber als gegen viele, so dass du das Eigentum der einen den andern gibst, Schätze und Vermögen oder auch sie selbst, so wirst du immer viele Bundesgenossen haben und wenige Feinde. Und solange unser Staat nur besonnen eingerichtet ist, so wie es eben aufgestellt wurde, wird er groß sein, nicht durch glänzenden Anschein, meine ich, sondern wahrhaft groß, auch wenn er nur aus tausend Verteidigern bestünde, [B] denn einen einzigen so großen wirst du nicht leicht finden weder unter den Hellenen noch unter den Barbaren, wohl aber viele, die es scheinbar sind und vielmal größer als ein solcher. Oder bist du anderer Ansicht?

Nein, bei Gott, versetzte er.

Das wäre denn also, fuhr ich fort, auch die schönste Bestimmung für unsere Regierenden, wie groß sie hinsichtlich des Umfangs den Staat machen müssen und wie groß er sein muss, damit ein bestimmtes Stück Land abgegrenzt und das übrige fahren gelassen werden darf.

Welches ist diese Bestimmung? fragte er.

Ich denke, antwortete ich, folgende, [C] solange er im Wachsen eine Einheit sein will, so lange ihn wachsen zu lassen, darüber hinaus aber nicht.

So ist's schön, versetzte er.

So werden wir also diesen weiteren Auftrag den Wächtern geben, auf alle Weise zu wachen, dass der Staat weder zu klein noch zu groß scheine, sondern zureichend und einheitlich.

Da werden wir ihnen wohl etwas Geringes auftragen, bemerkte er.

Noch geringer als dies, versetzte ich, ist das Folgende, dessen wir schon im Früheren gedacht haben, indem wir sagten, dass, [D] wenn ein Sohn der Wächter schlecht gerate, man ihn unter die andern versetzen müsse, und ebenso wenn einer der übrigen tüchtig, diesen unter die Wächter. Dies wollte andeuten, dass man auch die übrigen Bürger jeden zu dem Geschäfte, zu dem er geschaffen ist, verwenden müsse, damit jeder, wenn er das eine treibt, was sein ist, nicht zu vielen, sondern einer werde und so das gesamte Gemeinwesen eines sei, aber nicht viele.

Das ist freilich, sagte er, noch geringer als jenes.

[E] Fürwahr, mein lieber Adeimantos, versetzte ich, nicht viele und große Dinge sind es, die wir ihnen hier auftragen, wie jemand glauben könnte, sondern lauter geringe, wofern sie auch für das noch zu Nennende nicht das Große oder das weniger Große, sondern das Angemessene bewahren.

Und was ist dies? fragte er.

Die Bildung, antwortete ich, und die Erziehung. Werden sie nämlich infolge guter Erziehung ordentliche Männer, so werden sie alles das leicht erkennen und noch vieles andere, das wir jetzt übergehen, den Besitz der Frauen und der Ehen und der Kindererzeugung, nämlich dass man in Bezug auf dies [\[424 St.2 A\]](#) alles nach dem Sprichwort möglichst ‚Freundesgut gemeinsam Gut‘ machen müsse.

So wird es allerdings am richtigsten sein, sprach er.

Und in der Tat, sagte ich, wenn einmal die Staatsverfassung einen guten Anlauf hat, so wächst sie wie ein Kreis im Fortschreiten. Denn tüchtige Erziehung und Bildung, wenn sie bewahrt wird, schafft gute Naturen; und andererseits tüchtige Naturen, wenn sie an einer solchen Bildung festhalten, werden noch besser als die früheren wie zu den andern Dingen so auch zum Zeugen, [B] gerade wie auch bei den andern Geschöpfen.

Natürlich, versetzte er.

Um mich also kurz zu fassen: darauf müssen die Berater des Gemeinwesens halten, dass es nicht ohne ihr Vorwissen verdorben werde, sondern vor allem darüber wachen, dass keine ordnungswidrigen Neuerungen vorkommen in Bezug auf Turnkunst und Musenkunst, sondern dass es möglichst beim Alten bleibe, aus Besorgnis, wenn jemand spräche, dass demjenigen Gesang ganz besonders die Menschen das Herz zuwenden,

[C] *Der als der neueste je in dem Kreise der Sänger erschallet,*

so könnte manchmal einer meinen, der Dichter spreche nicht von neuen Gesängen, sondern von einer neuen Sangesweise, und könnte dies loben. Man darf aber derartiges weder loben noch als den Sinn des Dichters annehmen, denn eine neue Art von Musik einzuführen muss man sich hüten, weil es das Ganze gefährden heißt, [D] denn nirgends wird an den Weisen der Musik gerüttelt, ohne dass die wichtigsten Gesetze des Staates mit erschüttert würden, wie Damon sagt und ich überzeugt bin.

So zähle denn auch mich zu den Überzeugten, sagte Adeimantos.

Das Wachthaus also, sagte ich, hätten, wie es scheint, die Wächter ungefähr hier zu bauen, in der Musik.

Wenigstens, versetzte er, schleicht eine Gesetzwidrigkeit auf diesem Gebiete sich leicht unbemerkt ein.

Ja, sagte ich, [E] weil in Gestalt eines Spieles und unter dem Scheine, dass sie nichts Böses anrichte.

Sie richtet auch nichts an, bemerkte er, als dass sie allmählich sich festsetzt und in aller Stille unter der Hand sich an die Sitten und Beschäftigungen heranmacht, von diesen aus in größerem Maße im gegenseitigen Verkehr zutage tritt und dann vom Verkehr aus an die Gesetze und

Staatseinrichtungen geht mit großer Frechheit, Sokrates, bis sie zuletzt alles in den persönlichen und öffentlichen Verhältnissen umstürzt.

Wirklich, sagte ich, verhält sich's so damit?

Ich glaube, erwiderte er.

So müssen denn also, wie wir von Anfang an gesagt haben, unsere Knaben gleich an einem gesetzmäßigeren Spiele sich beteiligen, weil, wenn dies gesetzwidrig wird und dadurch die Knaben gleichfalls, es unmöglich ist, [\[425 St.2 A\]](#) dass gesetzmäßige und ernsthafte Männer aus ihnen heranwachsen?

Allerdings, versetzte er.

Wenn nun also die Knaben in rechter Weise zu spielen angefangen und Gesetzmäßigkeit mittels der Musik in sich aufgenommen haben, so begleitet sie diese, ganz im Gegenteil wie bei jenen, überallhin und verschafft Gedeihen, indem sie wieder aufrichtet, was etwa früher im Gemeinwesen darniederlag.

Das ist sicher wahr, bemerkte er.

Auch die scheinbar kleinen Gesetzlichkeiten also, fuhr ich fort, welche die Früheren samt und sonders verloren hatten, [B] finden diese wieder auf.

Welche?

Die folgenden: das Schweigen der Jüngeren im Beisein von Älteren nach Gebühr, und das Niedersetzen und Aufstehen und die Verehrung der Erzeuger, und das Haarschneiden und die Gewandung und Beschuhung, und das ganze Äußere des Körpers, und was noch sonst alles von dieser Art ist. Oder meinst du nicht?

O ja.

[C] Aber hierüber Gesetze zu geben halte ich für einfältig; denn sie würden weder befolgt noch irgend Bestand haben, wenn sie mündlich oder schriftlich als Gesetze aufgestellt werden.

Wie sollten sie auch?

Wenigstens scheint es, versetzte ich, o Adeimantos, dass der Richtung, die einer von Kindheit auf erhalten hat, auch das Weitere entspricht; oder ruft nicht immer das Ähnliche Ähnliches hervor?

Was sonst?

Und am Ende dann, meine ich, werden wir sagen, gehe ein vollendetes und kräftiges Ganzes daraus hervor, entweder im Guten oder auch im Gegenteil.

Wie sollte es nicht? sprach er.

Aus diesem Grunde nun also, fuhr ich fort, möchte ich nicht weiter versuchen, über dergleichen Gesetze zu geben.

Und mit Recht, bemerkte er.

Nun aber, bei den Göttern, sagte ich, die Marktangelegenheiten in Betreff des Verkehrs auf dem Markt, [D] den die Einzelnen mit einander haben, und, wenn du willst, auch in Betreff des Handwerksverkehrs und der Ehrenkränkungen und Misshandlungen und die Einleitungen von Klagen und Bestellungen von Geschworenen, und wenn etwa das Erheben oder Auflegen von Abgaben notwendig ist entweder auf den Märkten oder in den Häfen, oder auch überhaupt, was zum Markt-, Stadt- oder Hafenrecht gehört, oder was sonst noch von dieser Art ist, werden wir wagen, über etwas von diesem Gesetze zu geben?

Nein, antwortete er; es ist nicht angemessen, rechten Männern darüber Befehle zu erteilen, denn das meiste daran, was irgend der Gesetzgebung bedürfte, werden sie wohl leicht selbst finden.

Ja, mein Lieber, sprach ich, wenn ihnen der Gott [E] die Beständigkeit der Gesetze schenken, die wir vorhin durchgegangen haben.

Wo nicht, sagte er, so werden sie ihr Leben damit zubringen, fortwährend vieles Derartige aufzustellen und nachzubessern, in der Meinung, des Besten habhaft zu werden.

Du sagst, bemerkte ich, solche werden ein Leben führen wie Leute, die krank sind und aus Mangel an Selbstbeherrschung von ihrer schlechten Lebensweise sich nicht trennen mögen.

Allerdings.

In der Tat, [\[426 St.2 A\]](#) diesen geht es fortwährend recht gut, denn mit ihrem Heilenlassen richten sie nichts aus, als dass sie die Krankheiten mannigfaltiger und größer machen, und das tun sie immer in der Hoffnung, dass jemand ihnen noch ein Mittel anrät, davon gesund zu werden.

Allerdings, versetzte er, geht es Kranken dieser Art in solcher Weise.

Und weiter, fuhr ich fort, ist das nicht unschön und ungünstig an ihnen, dass sie für den allergrößten Feind denjenigen halten, der die Wahrheit sagt, dass, ehe sie aufhören, sich zu betrinken und vollzuessen und Weibern nachzulaufen und müßig zu gehen, weder Arzneien noch Brennen noch Schneiden [B] und auch nicht Zaubersprüche oder Amulette oder sonst etwas Derartiges ihnen etwas nützen?

Schön ist das gar nicht, erwiderte er; denn auf jemand böse zu sein, der es wohlmeint und Recht hat, ist keine Manier.

Ein Lobredner von solchen Leuten bist du, sagte ich, wie es scheint, nicht.

Nein, wahrlich, beim Zeus.

Auch wenn der ganze Staat also, wie wir vorhin sagten, in solcher Art erwächst, wirst du es nicht loben. Oder findest du nicht, dass ebenso wie jene alle diejenigen Staaten verfahren, welche in schlechter Verfassung sind und nun ihren Angehörigen gebieten, die Einrichtung des Staates im ganzen [C] nicht anzurühren, indem sterben müsse, wer das tue, wer aber ihnen bei dieser ihrer Verfassung am angenehmsten den Hof macht und durch Gefälligkeit sich einschmeichelt und ihnen ihre Wünsche an den Augen absieht und sie zu erfüllen imstande ist, der soll dann ein braver Mann sein und zu wichtigen Dingen geschickt und von ihnen geehrt werden?

Dasselbe freilich, antwortete er, scheinen sie mir zu tun, und ich lobe es [D] schlechterdings nicht.

Wie aber auf der anderen Seite, diejenigen, welche Lust und Entschlossenheit haben, solchen Staaten zu dienen, bewunderst du sie nicht um ihren Mut und ihre Gewandtheit?

O ja, versetzte er, nur aber nicht alle diejenigen, die von ihnen sich betrügen lassen und in Wahrheit Staatsmänner zu sein glauben, weil sie von der Menge gelobt werden.

Wie sagst du? erwiderte ich, hast du nicht Nachsicht mit den Männern? Oder glaubst du, es sei für einen Mann, der sich nicht aufs Messen versteht, möglich, wenn viele andere der gleichen Art sagen, er sei vier Ellen groß, dies nicht selbst von sich zu glauben?

Das nun freilich nicht, [E] war seine Antwort.

So sei denn also nicht böse, denn die Leute dieser Art benehmen sich wohl am allerwunderlichsten, indem sie durch das Geben von Gesetzen in der eben von uns beschriebenen Weise und durch ewiges Nachbessern es zu einem Ende zu bringen glauben in Bezug auf die Schlechtigkeiten im Verkehr und in Bezug auf das eben erst von mir Genannte, ohne zu wissen, dass sie in Wahrheit gleichsam der Hydra den Kopf abschlagen.

[\[427 St.2 A\]](#) Und in der Tat, sagte er, etwas anderes tun sie nicht.

Ich wäre nun also, fuhr ich fort, der Meinung, dass mit dieser Gattung von Gesetzen und Verfassung weder in einem schlecht noch in einem gut eingerichteten Staat der wahre Gesetzgeber sich befassen dürfe, in dem einen, weil das alles nutzlos ist und nichts dabei herauskommt, im andern, weil den einen Teil auch der nächste Beste zu finden vermag und der zweite von selbst sich einstellen wird infolge der vorausgegangenen Weise der Tätigkeit.

Was wäre nun also, fragte er, [B] uns noch übrig von der Gesetzgebung?

Und ich antwortete: Für uns nichts mehr, wohl aber für den delphischen Apollon die größten und schönsten und ersten Gegenstände der Gesetzgebung.

Welche denn? sagte er.

Das Gründen von Heiligtümern und der sonstige Kult von Göttern und Dämonen und Heroen, andererseits die Bestattung der Gestorbenen, und was man alles denen im Jenseits erweisen muss, um sie gnädig zu haben. Denn die Sachen dieser Art verstehen wir weder selbst, noch werden wir beim Gründen des Staates, falls wir verständig sind, irgend einem anderen Glauben schenken oder als Führer und Deuter folgen, [C] als nur dem der unseren Vätern heilig war; denn dieser Gott ist es doch wohl, der über solche Dinge allen Menschen als angestammter Berater, in der Mitte der Erde auf dem Nabel sitzend, Auskunft gibt.

Und du hast recht, versetzte er, und so muss man es machen.

Gegründet wäre dir denn also, begann ich wieder, nunmehr der Staat, Sohn des Ariston, jetzt verschaffe dir irgendwo ein tüchtiges Licht und suche in ihm selber und fordere auch deinen Bruder dazu auf [D] und den Polemarchos und die übrigen, ob wir irgend entdecken, wo wohl die Gerechtigkeit ist und wo die Ungerechtigkeit, und wie sie sich voneinander unterscheiden, und welches von beiden besitzen muss, wer glücklich sein will, mag er nun vor allen Göttern und Menschen verborgen sein oder nicht.

Es hilft dir nichts, entgegnete Glaukon, denn du hast dich anheischig gemacht zu suchen, weil es eine Sünde für dich wäre, der Gerechtigkeit nicht nach Kräften auf alle Weise beizustehen.

Es ist so, wie du erinnerst, sagte ich, und ich muss es denn so machen, aber auch ihr müsst mithelfen.

Das wollen wir tun, erwiderte er.

Ich hoffe nun, sprach ich, auf folgende Weise es zu finden: [E] Ich glaube, dass uns der Staat, wofern er richtig gegründet ist, vollkommen gut ist.

Notwendig, sagte er.

So ist also offenbar, dass er weise ist und tapfer und besonnen und gerecht?

Offenbar.

Also, was immer davon wir in ihm finden werden, das, was übrig bleibt, wird das Nichtgefundene sein?

Was sonst?

Gerade nun wie bei vier Größen in Proportion, wenn wir eines derselben [\[428 St.2 A\]](#) als irgendetwas anderes finden würden, und wir dieses zuerst erkennen würden, so wären wir zufrieden, hätten wir aber die drei vorher erkannt, so wäre eben damit das Gesuchte erkannt, denn offenbar wäre es nichts anderes mehr als das übriggebliebene.

Du hast recht, bemerkte er.

So muss man denn auch in Bezug auf diese, da sie geradezu vier sind, ebenso suchen?

Natürlich.

Und das erste nun, was davon sichtbar ist, scheint mir die Weisheit zu sein, und [B] in Bezug auf sie kommt etwas Seltsames zutage.

Was? fragte er.

Weise scheint mir der beschriebene Staat in Wirklichkeit zu sein, denn er ist wohlberaten, nicht wahr?

Ja.

Und dies selbst, die Wohlberatenheit, ist doch offenbar eine Wissenschaft? Denn nicht durch Unkenntnis, sollte ich meinen, sondern durch Wissenschaft berät man sich wohl.

Offenbar.

Nun sind aber viele und vielerlei Wissenschaften in dem Staate.

Wie sollten sie nicht?

Ist nun etwa wegen der Wissenschaft der Zimmerleute der Staat [C] als weise und wohlberaten zu bezeichnen?

Keineswegs, antwortete er, wegen dieser, sondern als bauverständig.

Nicht also wegen der Wissenschaft von den Holzarbeiten, weil er ihn in dieser Beziehung bestmöglich berät, ist der Staat als weise zu bezeichnen.

Nein, wahrlich nicht.

Wie aber, vielleicht wegen der von den Metallarbeiten oder einer anderen dieser Art?

Keineswegs wegen irgendeiner.

Auch nicht wegen der von der Erzeugung des Getreides aus der Erde, sondern dann wäre er landbaukundig?

Es scheint mir.

Wie aber? fragte ich, gibt es in dem eben von uns [D] gegründeten Staat bei irgend einer Klasse seiner Angehörigen eine Wissenschaft, die nicht über irgendwelches Einzelne in dem Staate berät, sondern über ihn selbst im Ganzen, in welcher Weise er am besten mit sich selbst und mit den andern Staaten verkehren würde?

Allerdings gibt es eine.

Welche ist sie, fragte ich, und wer hat sie?

Die hier, antwortete er, die der Bewachung, und bei diesen Regierenden da, die wir soeben vollkommene Wächter genannt haben.

Wie benennst du nun den Staat wegen dieser Wissenschaft?

Wohlberaten, versetzte er, und wahrhaft weise.

Glaubst du nun, fuhr ich fort, dass wir im Staate Metallarbeiter in größerer Zahl haben werden [E] oder diese wahren Wächter?

Bei weitem, versetzte er, Metallarbeiter.

So werden auch, sagte ich, unter den übrigen, so viel ihrer Wissenschaft haben und einen Namen tragen, unter diesen allen jene die am wenigsten Zahlreichen sein?

Bei weitem.

Durch den kleinsten Stand und Teil von ihm also und die diesem innewohnende Weisheit, durch den vorstehenden und regierenden, wird der ganze Staat, wenn er naturgemäß gegründet ist, weise, und wie es scheint, ist von Natur diese Gattung am wenigsten zahlreich, der es zukommt, an derjenigen Wissenschaft teilzuhaben, [\[429 St.2 A\]](#) die allein unter den übrigen Wissenschaften Weisheit genannt werden darf.

Du hast ganz recht, versetzte er.

Da haben wir denn nun eines von den vieren, ich weiß nicht wie, gefunden, es selbst sowohl als den Ort, wo es im Staate seinen Sitz hat.

Mir meinstest, erwiderte er, kommt es vor, als würde das Gefundene genügen.

Nun weiter die Tapferkeit, was sie selbst ist und in welchem Teile des Staates sie sich befindet, um dessen willen der Staat so zu benennen ist, ist durchaus nicht schwierig zu erkennen.

Wieso?

Wer wird, versetzte ich, wenn er einen Staat [B] als feige oder mutig bezeichnen soll, auf etwas anderes sehen als auf denjenigen Teil, der für ihn Krieg führt und zu Felde zieht?

Kein Mensch, sagte er, wird auf etwas anderes sehen.

Denn ich meine, bemerkte ich, nicht von den andern, welche in ihm entweder feige oder tapfer sind, hängt es ab, ob er so ist oder so.

Allerdings nicht.

Auch tapfer also ist ein Staat durch einen Teil seiner selbst, weil er in jenem eine Kraft besitzt, die unter allen Umständen die Ansicht über das Schreckliche bewahren wird, dass es dasjenige und von der Art sei, als was und [C] von welcher Art der Gesetzgeber bei der Erziehung es vorgeschrieben hat. Oder nennst du das nicht Tapferkeit?

Ich habe nicht recht verstanden, entgegnete er, was du sagtest. Sage es noch einmal!

Eine Bewahrung, versetzte ich, ist, wie ich behaupte, die Tapferkeit.

Was für eine Bewahrung denn?

Die der vom Gesetze mittels der Erziehung eingepflanzten Ansicht über das Schreckliche, was es sei und von welcher Art. Die Bewahrung unter allen Umständen aber, von der ich sprach, ist, dass jene bewahrt wird, wenn man in Bekümmernissen ist und [D] in sinnlichen Genüssen und in Begierden und in Ängsten und sie nicht verliert. Womit es aber eine Ähnlichkeit zu haben scheint, damit will ich es vergleichen, wenn dir's recht ist.

Ja, mir ist's recht.

Nun, weißt du, sagte ich, dass Färber, wenn sie ein Stück Wolle purpurrot zu färben beabsichtigen, zuerst aus den vielen Farben die eine Gattung der weißen auslosen, sodann es mit nicht wenigen Vorkehrungen zuvor zurichten und behandeln, dass es den Farbenglanz so sehr wie möglich annehme, und dann erst es färben? Und was in solcher Weise gefärbt worden ist, dessen Färbung wird zu einer echten und dauerhaften, und das Waschen sowohl ohne Lauge als mit Lauge kann ihm den Farbenglanz nicht nehmen, was aber nicht auf diese Weise gefärbt ist, von dem weißt du ja, wie es wird, falls es einer mit anderen Farben färbt, oder auch mit dieser, ohne vorausgehende Behandlung.

Ich weiß es, versetzte er, verwaschen und lächerlich.

Etwas Derartiges nun, fuhr ich fort, nimm an, dass auch wir nach Kräften taten, als wir die Krieger uns auslasen und sie erzogen durch Musenkunst und Turnkunst, [\[430 St.2 A\]](#) du darfst glauben, dass wir nichts anderes zu bewerkstelligen suchten, als dass sie uns aus freier Überzeugung so schön als möglich die Gesetze annähmen wie eine Farbe, damit echt und dauerhaft werde ihre Ansicht sowohl über das Gefährliche als über das andere, weil sie die geeignete Naturanlage und Erziehung erhalten haben und ihre Farbe nicht ausgewaschen wird durch jene Laugen, die sonst zum Abspülen kräftig sind, den Sinnengenuss, der mehr Kraft hat, dies zu tun als [B] alle Soda und Aschenlauge, und die Bekümmernis und Furcht und Begierde, mehr als alle anderen Laugen. Diese Kraft denn also und die durchgängige Bewahrung der richtigen und gesetzmäßigen Ansicht über das, was schrecklich ist und was nicht, bezeichne und betrachte ich als Tapferkeit, wofern nicht du etwas anderes meinst.

Nein, ich meine nichts anderes, versetzte er, denn mir scheint, als würdest du die richtige Ansicht über die gleichen Dinge, wenn sie ohne Bildung entstanden ist, so wie die tierische und knechtische, einmal nicht für völlig gesetzmäßig halten [C] und dann sie etwas anderes nennen als Tapferkeit.

Du hast vollkommen recht, erwiderte ich.

So nehme ich denn an, dass dies Tapferkeit sei.

Nimm es nur an, sagte ich, wenigstens als die bürgerliche, und du wirst es richtig annehmen. Ein andermal aber wollen wir darüber, wenn es dir recht ist, eine noch bessere Erörterung anstellen, denn jetzt haben wir nicht danach gesucht, sondern nach der Gerechtigkeit, für die Untersuchung von jenem nun genügt dies, wie ich glaube.

Du hast recht, sagte er.

Zweierlei also, fuhr ich fort, ist noch übrig, was man im Staate [D] betrachten muss, die Besonnenheit und das, um dessen willen wir ja die ganze Untersuchung anstellen, die Gerechtigkeit.

Allerdings.

Wie könnten wir nun die Gerechtigkeit finden, damit wir uns nicht weiter zu bemühen brauchen um die Besonnenheit?

Ich meinesteils nun also, entgegnete er, weiß es weder noch möchte ich auch, dass es vorher zutage käme, wofern wir alsdann die Besonnenheit nicht mehr in Betracht ziehen, vielmehr, wenn du mir einen Gefallen tun willst, so betrachte diese vor jener!

Nun ja, versetzte ich, Lust habe ich, es wäre ja sonst unrecht von mir.

So betrachte es denn, sagte er.

[E] Es soll geschehen, erwiderte ich, und so viel wenigstens von hier aus zu sehen ist, gleicht sie mehr als das Frühere einer Übereinstimmung und einem Einklang.

Inwiefern?

Ein gewisses Wohlverhalten, antwortete ich, ist die Besonnenheit, und eine Beherrschung gewisser Lüste und Begierden, wie man sagt. So spricht man ja von einem „Herrsein seiner selbst“ und von anderem Derartigen, was gleichsam Spuren von ihr seien, nicht wahr?

Ganz wohl, antwortete er.

Ist nun aber das „Herrsein seiner selbst“ nicht lächerlich? Denn der Herr seiner selbst wäre auch Knecht seiner selbst, und der Knecht Herr, [\[431 St.2 A\]](#) denn von der gleichen Person ist in allen diesen Beziehungen die Rede.

Natürlich.

Aber, fuhr ich fort, mir scheint dieser Ausdruck besagen zu wollen, dass es in dem Menschen selbst an der Seele ein Besseres gibt und ein Schlechteres, und wenn das von Natur Bessere über das Schlechtere herrscht, dies als „Herr seiner selbst“ bezeichnet wird, denn ein Lob ist es ja, wenn aber infolge schlechter Erziehung oder irgend welchen Umganges [B] das kleinere Bessere von der Menge des Schlechteren beherrscht wird, so scheint man dies wie zur Schmach zu tadeln und den in solchem Zustande Befindlichen „Knecht seiner selbst“ und zügellos zu nennen.

So scheint es freilich, sagte er.

Blicke nun, sprach ich, auf unseren neuen Staat hin, und du wirst finden, dass in ihm das eine von diesen vorhanden ist, denn du wirst sagen, dass er mit Recht als Herr seiner selbst bezeichnet werde, wofern dasjenige, dessen Besseres über das Schlechtere herrscht, besonnen und Herr seiner selbst genannt werden muss.

Nun, ich überblicke es, erwiderte er, und du hast recht.

Und sicher wird man auch die vielen und vielerlei Begierden und [C] Lüste und Kümmernisse vorzugsweise bei Kindern finden und Weibern und Dienstboten, und unter den sogenannten Freien bei der großen Menge und den unteren Ständen.

Allerdings.

Dagegen die einfachen und gemäßigten, die ja mit Verstand und richtiger Ansicht durch Überlegung geleitet werden, wirst du bei wenigen antreffen, und zwar bei denjenigen, denen die besten Naturanlagen und die beste Erziehung zuteil geworden sind.

Freilich, sagte er.

Siehst du nun nicht, wie auch das in deinem Staate vorhanden ist, und wie hier die Begierden in der Menge und in den unteren Ständen beherrscht werden von den Begierden und der Einsicht in den Wenigeren und Verständigeren?

O ja, erwiderte er.

Wenn man also einen Staat als Herren der Lüste und Begierden und seiner selbst bezeichnen darf, [D] so darf man auch diesen unsern Staat so benennen?

Jedenfalls, versetzte er.

Nicht also auch besonnen in Rücksicht auf dieses alles?

Allerdings, sagte er.

Und sicher, wenn andererseits in einem anderen Staate dieselbe Ansicht vorhanden ist bei den Regierenden und Regierten in Bezug auf die Frage, wer zu regieren habe, so wäre auch in unserem dies vorhanden, [E] oder meinst du nicht?

O ja, erwiderte er, vollkommen.

Von welchen der Staatsglieder nun wirst du, falls sie so beschaffen sind, sagen, dass in ihnen das Besonnensein vorhanden sei? Von den Regierenden oder von den Regierten?

Von beiden, denke ich, antwortete er.

Siehst du nun, sagte ich, dass wir richtig vorhin prophezeit haben, die Besonnenheit sei einer Art Einklang ähnlich?

Wieso?

Weil sie nicht wie die Tapferkeit und die Weisheit ist, deren jede sich in einem Teile befand und dadurch [\[432 St.2 A\]](#) den Staat auf die eine weise, auf die andere tapfer machte, sie, die Besonnenheit ist vielmehr recht eigentlich über das Ganze verbreitet, indem sie durch alle Töne hin gleich übereinstimmend macht die Schwächsten und die Stärksten und die Mittleren, wenn du willst an Einsicht oder auch an Stärke oder auch an Menge oder an Besitz oder an irgendetwas anderem von dieser Art, so dass wir mit vollstem Rechte diese Gleichgesinntheit Besonnenheit nennen können, [B] die Übereinstimmung des von Natur Schwächeren und des Besseren darüber, welcher von beiden zu regieren habe sowohl in einem Staate als in jedem Einzelnen.

Vollkommen bin ich einverstanden, sagte er.

Gut, versetzte ich, die drei Arten hätten wir nun im Staate entdeckt, soweit es wenigstens den Anschein hat. Die noch übrige aber, durch die der Staat noch teil hätte an der Tugend, was wäre wohl diese? Denn offenbar ist dies die Gerechtigkeit.

Offenbar.

Jetzt also, Glaukon, müssen wir [C] wie Jäger den Busch rings umstellen und aufmerken, damit uns die Gerechtigkeit nicht etwa entwischt, sich unsichtbar macht und unserem Auge entwindet, denn es ist offenbar, dass sie hier irgendwo ist. So gib denn acht und strenge dich an, sie zu entdecken, ob du sie noch vor mir siehst und mir's sagen kannst!

Da wäre ich froh, versetzte er; vielmehr behandle mich als einen, der nachzufolgen und das, was man ihm zeigt, zu sehen imstande ist, dann wirst du mich ganz angemessen behandeln.

So folge denn, sprach ich, nachdem du mit mir Segen erfleht hast!

[D] Ich will das tun, antwortete er, aber nur voran!

Fürwahr, sagte ich, der Ort scheint schwer zugänglich zu sein und in Schatten gehüllt, wenigstens ist er dunkel und schwer zu durchforschen, indessen, man muss dennoch drauflosgehen!

Das muss man, erwiderte er.

Ich sah etwas und rief aus: Hoi, hoi, Glaukon, ich glaube eine Spur zu haben, und ich denke, sie kann uns schlechterdings nicht entwischen.

Eine frohe Botschaft, bemerkte er.

In der Tat, sagte ich, uns ist etwas Einfältiges begegnet.

Was denn?

Schon längst, mein Bester, scheint sie von Anfang an zu unsern Füßen zu rollen, [E] und wir haben sie nur nicht gesehen, sondern waren höchst närrisch. Wie manchmal Leute, die etwas in Händen haben, das, was sie haben, suchen, so haben auch wir nicht auf es selbst gesehen, sondern weit weg wo anders hin, und darum ist es uns wohl auch verborgen geblieben.

Wie meinst du das? fragte er.

So, antwortete ich, dass es mir vorkommt, als ob wir schon lange es nannten und hörten, ohne uns selbst zu verstehen, dass wir es gewissermaßen genannt haben.

Eine lange Vorrede, bemerkte er, für einen Hörbegierigen.

So höre denn zu, [\[433 St.2 A\]](#) sagte ich, ob ich recht habe. Was wir nämlich von Anfang an, als wir den Staat gründeten, als überall erforderlich aufstellten, das, oder eine Art davon, ist, wie mir scheint, die Gerechtigkeit. Wir haben ja aufgestellt und, wenn du dich recht Erinnerst, oft gesagt, dass jeder Einzelne von dem, was zum Staat gehört, ein einziges Geschäft treiben müsse, zu dem seine Natur am geschicktesten angelegt sei.

Das haben wir allerdings gesagt.

Und auch, dass das Seinige tun und nicht vielerlei zu treiben, Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen andern gehört [B] und selbst oft gesagt.

Freilich haben wir's gesagt.

Dies nun, mein Freund, sprach ich, dass man das Seinige tut, scheint mir, wenn es auf eine gewisse Weise geschieht, die Gerechtigkeit zu sein. Weißt du, woraus ich's schließe?

Nein, sondern sage es, erwiderte er.

Es scheint mir, versetzte ich, das, was im Staate noch zurückbleibt nach dem, was wir betrachtet haben, der Besonnenheit, Tapferkeit und Einsicht, das zu sein, was allen jenen die Möglichkeit verlieh, darin zu entstehen, und den entstandenen Heil zu gewähren, solange es darin ist. Nun aber haben wir gesagt, dass die Gerechtigkeit sein werde, was nach jenen übrig bleibt, wenn wir die drei gefunden hätten.

Das ist auch notwendig, [C] sagte er.

Indessen, fuhr ich fort, wenn wir zu entscheiden hätten, was von diesen den Staat, wenn es in ihm ist, am meisten gut machen wird, so wird es uns schwer fallen zu entscheiden, ob das Gleichgesinntsein der Regierenden und der Regierten, oder dass die Krieger die gesetzliche Ansicht über das, was schrecklich sei und nicht, in sich bewahren, oder die den Regierenden einwohnende Einsicht und Wachsamkeit, oder ob das besonders sie gut macht, [D] wenn es in dem Kind und dem Weibe und dem Knecht und dem Freien und dem Handwerker und dem Regierenden und Regierten vorhanden ist, dass jeder Einzelne sein einzelnes Geschäft verrichtete und nicht vielerlei trieb.

Immerhin ist es schwer zu entscheiden, sagte er.

So kann denn also, wie es scheint, hinsichtlich der Tüchtigkeit eines Staates mit seiner Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit wetteifern die Fähigkeit, dass jeder in ihm das Seinige tut.

Allerdings, versetzte er.

So setzest du also wohl die Gerechtigkeit als mit diesen wetteifernd hinsichtlich der Tüchtigkeit eines Staates?

[E] Jawohl.

Betrachte es nun auch auf folgende Weise, ob es dir so scheinen wird: Du wirst wohl dem Regierenden in dem Staate die Rechtspflege übertragen?

Wem sonst?

Werden sie nun als Richter etwas anderes mehr erstreben als dies, dass keiner weder Fremdes inne habe noch seines Eigenen beraubt werde?

Nein, sondern dies.

Weil es gerecht ist?

Ja.

Auch auf diese Weise also wäre zugestanden, dass das Haben und Tun des Eigenen und Seinigen [\[434 St.2 A\]](#) Gerechtigkeit ist.

So ist's.

Sieh nun, ob du mit mir einverstanden bist. Ein Zimmermann, der eines Schusters, oder ein Schuster, der eines Zimmermanns Arbeiten machen wollte, entweder indem sie die Werkzeuge oder Ehren von einander umtauschten, oder auch indem der nämliche beides zugleich verrichten wollte, und wenn auch alles übrige vertauscht würde, glaubst du, dass es der Gemeinde großen Schaden brächte?

Nicht besonders, erwiderte er.

Wenn aber, denke ich, einer, der von Natur Handwerker ist oder sonst ein Geschäftsmann, übermütig gemacht durch Reichtum oder Anhang oder Stärke oder etwas anderes Derartiges, [B] in den Kriegerstand eintreten will, oder einer der Krieger in den der Berater und Wächter, ohne dessen würdig zu sein, und diese die Werkzeuge und Ehren von einander umtauschen, oder wenn derselbe alles dieses gleichzeitig betreiben will, dann, denke ich, glaubst auch du, dass solcher Tausch von diesen und solche Vielgeschäftigkeit ein Verderben für die Gemeinde ist?

Allerdings.

Die Vielgeschäftigkeit der drei verschiedenen Stände also [C] und ihr Umtauschen unter einander wäre der größte Schaden für den Staat und würde ganz mit Recht am ehesten als Verbrechen gegen ihn bezeichnet?

Freilich, vollkommen.

Das größte Verbrechen gegen seinen Staat wirst du aber die Ungerechtigkeit nennen?

Allerdings.

Das wäre also die Ungerechtigkeit. Umgekehrt aber müssen wir sagen: Wenn der [D] gelderwerbende, hilfeleistende, wachende Stand jeder seine Pflicht im Staate erfüllt, so wird diese Pflichterfüllung, als Gegenteil von jenem, Gerechtigkeit sein und den Staat gerecht machen.

Nicht anders scheint es mir sich zu verhalten als so, erklärte er.

Wir wollen es noch nicht ganz fest nennen, sagte ich, sondern erst wenn uns, auch auf jeden einzelnen Menschen angewendet, dieser Begriff auch dort als Gerechtigkeit anerkannt wird, dann wollen wir es einräumen, [E] denn was können wir sonst sagen? Wo nicht, so wollen wir etwas anderes in Betracht ziehen. Jetzt aber wollen wir die Untersuchung zu Ende führen, von der wir glaubten, dass wir, wenn wir die Gerechtigkeit zuerst in einem Größeren, das sie besitzt, zu beschauen versuchen, dann leichter an dem einzelnen Menschen gewahren, welcher Art sie ist. Und ein solches schien uns nun ein Staat zu sein, und so haben wir denn einen möglichst guten gegründet, da wir wohl wussten, dass in dem guten sie sei. Was nun dort sich uns gezeigt hat, wollen wir auf den Einzelnen übertragen: Stimmt es überein, so ist es gut, falls aber an dem Einzelnen sich etwas anderes ergibt, so wollen wir wieder auf den Staat zurückkommen und eine Prüfung anstellen. [\[435 St.2 A\]](#) Und vielleicht, wenn wir sie aneinander betrachten und reiben, können wir, wie aus zwei Hölzern die Flamme, die Gerechtigkeit aufleuchten machen, und wenn sie sichtbar geworden ist, wollen wir sie bei uns befestigen.

Wirklich, versetzte er, dein Verfahren ist ein geordnetes, und man muss es so machen.

Ist nun wohl, fuhr ich fort, dasjenige, was man „gleich“ benennt, Größeres wie Kleineres, unähnlich in der Beziehung, in welcher es als „gleich“ bezeichnet wird, oder ähnlich?

Ähnlich, antwortete er.

So wird denn also auch ein gerechter Mann sich von einem gerechten Staate eben in Bezug auf die Erscheinung der Gerechtigkeit in nichts unterscheiden, sondern ihm ähnlich sein?

Allerdings, antwortete er.

Aber ein Staat schien nun doch gerecht zu sein, wenn in ihm dreierlei Klassen von Naturen sind und jede [B] das Ihrige tut, besonnen aber und tapfer und weise wegen gewisser anderer Zustände und Beschaffenheiten dieser nämlichen Klassen?

Das ist wahr, sagte er.

Auch von dem Einzelnen also, mein Lieber, werden wir in dieser Weise für angemessen halten, dass er diese nämlichen Arten in seiner Seele hat und wegen der nämlichen Zustände wie jene billigerweise die nämlichen Namen zu bekommen habe wie der Staat?

Ganz notwendig, [C] erwiderte er.

Auf eine unbedeutende Untersuchung, mein Bester, fuhr ich fort, in Betreff der Seele sind wir wieder geraten, ob sie diese drei Arten in sich hat oder nicht?

Es kommt mir gar nicht vor, als wäre sie unbedeutend, entgegnete er, denn vielleicht, o Sokrates, ist wahr, was man zu sagen pflegt, dass das Schöne schwer ist.

Es sieht so aus, versetzte ich. Und wisse nur, Glaukon, wie mir es vorkommt, werden wir auf solchen Wegen, wie wir sie gegenwärtig in den Untersuchungen wandeln, genau dies nimmermehr erfassen, denn ein anderer, größerer und längerer Weg ist es, der hierzu führt, [D] vielleicht indessen steht es im richtigen Verhältnisse zu dem vorher Gesagten und Untersuchten.

Könnte man sich das nicht ganz wohl gefallen lassen? erwiderte er, denn wir meinsten es würde es vorläufig recht sein.

Nun ja, sagte ich, für mich wird es sogar vollkommen genügen.

So lasse dich also nicht durch Müdigkeit davon abhalten, versetzte er, sondern betrachte!

Müssen wir nun nicht, begann ich, ganz notwendig zugeben, dass die nämlichen Arten und Sitten in jedem von uns sind wie im Staate? [E] Denn anderswoher sind sie doch nicht dahin gekommen. Denn es wäre lächerlich, wenn jemand glauben würde, das Zornmütige rühre in den Staaten nicht von den Einzelnen her, denen man das ja nachsagt, wie denen in Thrakien und Skythien und so ziemlich denen in den nördlichen Gegenden, oder das Wissbegierige, was man ja am ehesten unseren Gegenden nachsagen könnte, [\[436 St.2 A\]](#) oder das Geldbegierige, was man nicht zum mindesten an den Phöniziern und den Ägyptern entdecken könnte.

Allerdings, erwiderte er.

Dies verhält sich nun also, sagte ich, in solcher Weise und ist nicht schwierig zu erkennen.

Gewiss nicht.

Folgendes aber ist nunmehr schwierig, ob es dieses nämliche ist, womit wir das Einzelne verrichten, oder ob drei und mit jedem etwas anderes? Ob wir mit dem einen von dem, was in uns ist, lernen, mit dem andern zornig sind und dann mit einem dritten Begierde haben nach den auf Nahrung und Zeugung bezüglichen Genüssen und was sonst noch damit verwandt ist, oder ob wir mit der ganzen Seele jedes Einzelne davon verrichten, [B] wenn wir dazu den Anlauf genommen haben? Dies ist es, was schwierig ist in angemessener Weise zu bestimmen.

Auch mir kommt es so vor, bemerkte er.

In folgender Weise nun wollen wir versuchen es zu bestimmen, ob es unter sich das nämliche ist oder Verschiedenes.

Wie denn?

Offenbar ist, dass Ein und dasselbe keine Lust haben wird, das Entgegengesetzte gleichzeitig in einer und derselben Beziehung und einer und derselben Richtung zu tun oder zu leiden, daher

wir, wenn wir einmal an ihnen dies erfolgt finden, wissen werden, dass es nicht Ein und dasselbe war, sondern Mehreres.

Gut.

Betrachte denn, was ich sage!

Sag's nur, sprach er.

Ist es also möglich, fuhr ich fort, [C] dass Ein und dasselbe in einer und derselben Beziehung gleichzeitig stillstehe und sich bewege?

Keineswegs.

Noch genauer wollen wir uns denn verständigen, damit wir nicht etwa im weiteren Verlaufe zweifelhaft werden. Wenn nämlich jemand von einem Menschen, der stille steht, aber seine Hände und den Kopf bewegt, sagen würde, dass Ein und dasselbe gleichzeitig stillstehe und sich bewege, so würden wir, glaube ich, der Ansicht sein, dass man nicht so sagen dürfe, sondern dass das eine an ihm stillstehe, das andere aber sich bewege. Ist's nicht so?

Ja, es ist so.

Also auch wenn derjenige, der dieses sagte, noch mehr scherzen und witzig bemerken würde, dass die Kreisel ja mit allen ihren Teilen gleichzeitig stillstehen und sich bewegen, wenn sie, ihre Spitze auf demselben Punkte fest aufsetzend, sich umdrehen, [D] oder dass auch etwas anderes, das auf derselben Stelle im Kreise herumgeht, dies tue, so würden wir es nicht gelten lassen, weil in diesem Falle dergleichen Dinge nicht in Bezug auf die nämlichen Teile an sich ruhig bleiben und in Bewegung sind, sondern wir würden sagen, sie haben Gerades und Rundes an sich, und mit dem Geraden stehen sie still, da sie sich ja nach keiner Seite hin neigen, mit dem Runden aber drehen sie sich im Kreise, wenn es aber gleichzeitig mit der Umdrehung die gerade Haltung nach rechts oder nach links oder nach vorne oder nach hinten neigt, [E] dann findet schlechterdings kein Stillstehen statt.

Und mit gutem Grunde, versetzte er.

Keine Bemerkung dieser Art wird uns also, wenn man sie uns macht, in Verwirrung bringen, noch auch uns mehr glauben machen, dass jemals etwas, das wirklich ein und dasselbe ist, [\[437 St.2 A\]](#) gleichzeitig in ein und derselben Beziehung und Richtung das Entgegengesetzte leide, oder sei oder auch tue.

Mich jedenfalls nicht, erwiderte er.

Gleichwohl indessen, fuhr ich fort, damit wir nicht genötigt werden, mit dem Durchgehen aller solcher Zweifel und der Feststellung, dass sie nicht gegründet seien, uns aufzuhalten, wollen wir annehmen, dass sich dies so verhalte, und wir wollen weiter gehen, indem wir uns dahin verständigen, falls dies einmal anders erscheinen sollte als auf die angegebene Weise, so wollen wir alle daraus gezogenen Folgerungen als aufgehoben betrachten.

Nun ja, versetzte er, so muss man es machen.

[B] Würdest du nun wohl, sagte ich, das Genehmigen dem Ablehnen, und das Streben etwas zu erlangen dem Abweisen, und das Ansichziehen dem Vonsichstoßen, würdest du alles Derartige zu dem einander Entgegengesetzten rechnen, sei es ein Tun oder ein Leiden? Denn das wird keinen Unterschied machen.

Freilich, erwiderte er, zu dem Entgegengesetzten.

Wie nun? fuhr ich fort, das Dürsten und Hungern und überhaupt die Begierden, und andererseits das Mögen und das Wollen, wirst du nicht alles dieses irgendwie unter jene eben genannten Arten rechnen? Wirst du, zum Beispiel, nicht von der Seele des Begehrenden immer sagen, dass sie entweder strebe nach dem, was sie begehrt, oder an sich ziehe dasjenige, [C] was sie will, dass es ihr werde, oder andererseits, soweit sie möchte, dass ihr etwas gewährt werde, sie genehmige dies für sich, wie auf eine geschehene Anfrage, indem sie darauf aus ist, dass es werde!

Allerdings.

Wie aber? Das Nichtwollen und Nichtmögen und Nichtbegehren, werden wir es nicht zu dem Wegstoßen und Wegtreiben von ihr und zu allem demjenigen rechnen, was dem Genannten entgegengesetzt ist?

Warum denn nicht?

Wenn sich also dies so verhält, werden wir sagen, dass die Begierden eine Gattung bilden und dass die bestimmtesten unter diesen selbst die seien, die wir Durst und die wir Hunger nennen?

Wir werden das tun, erwiderte er.

Doch wohl die eine [D] eine Begierde nach Trunk, die andere eine Begierde nach Essen?

Ja.

Wäre nun wohl beim Durst als solcher Begierde nach etwas Weiterem als dem Genannten in der Seele? Ist der Durst etwa nach warmem Getränk oder nach kaltem, oder nach vielem oder nach wenigem, oder auch mit einem Worte nach einem irgendwie beschaffenen Getränk? Oder wird erst, wenn eine Wärme zum Durste hinzutritt, dieselbe die Begierde nach dem Warmen hinzufügen, und wenn eine Kälte, die nach dem Kalten? Und wenn wegen des Vorhandenseins von Vielheit der Durst viel ist, wird sie die Begierde nach dem Vielen machen, und, wenn wenig, die nach dem Wenigen? Das Dürsten selbst aber wird nimmermehr eine Begierde nach etwas anderem sein, als worauf es seinem Wesen nach gerichtet ist, nach dem Trunke selbst, und andererseits das Hungern eine Begierde nach dem Essen?

[E] So ist es, versetzte er, jede Begierde für sich selbst bezieht sich einzig auf jeden Gegenstand an sich, worauf sie ihrem Wesen nach gerichtet ist, auf dessen nähere Beschaffenheit aber das Hinzukommende.

[\[438 St.2 A\]](#) dass uns also, fuhr ich fort, nur nicht jemand unversehens in die Quere kommt mit der Bemerkung, dass niemand Getränk überhaupt begehre, sondern gutes Getränk, und nicht Speise überhaupt, sondern gute Speise, denn alle begehren ja das Gute. Wenn nun der Durst eine Begierde ist, so wäre er es nach einem guten Getränk oder sonst etwas, worauf die Begierde gerichtet ist, und die anderen ebenso.

Drum wäre möglich, bemerkte er, dass, wer dies behauptete, nicht ganz unrecht hätte.

Nun ist aber doch wohl, sagte ich, alles, was die Eigentümlichkeit hat, etwas von etwas zu sein, teils, wie mir scheint, ein irgendwie Beschaffenes von einem irgendwie Beschaffenen, [B] teils jedes für sich allein betrachtet von einem jeden für sich.

Das habe ich nicht verstanden, versetzte er.

Du hast nicht verstanden, erwiderte ich, dass das, was größer ist, die Eigentümlichkeit hat, das Größere von etwas zu sein?

Allerdings.

Doch wohl von dem Kleineren?

Ja.

Und das viel Größere von dem viel Kleineren, nicht wahr?

Ja.

Also auch wohl das einstmals Größere von dem einstmals Kleineren, und das künftig Größere von dem künftig Kleineren?

Versteht sich, erwiderte er.

Und das Mehrere dann zu dem Wenigem und das Doppelte zum Halben und alles Derartige, und andererseits das Schwerere zum Leichterem und das Schnellere zum Langsameren, und weiter das Warme zum Kalten und alles diesem Ähnliche, verhält es sich nicht ebenso?

Freilich vollkommen.

[C] Wie ist es aber bei den Wissenschaften? Hat es nicht dieselbe Bewandtnis? Wissenschaft an sich ist Wissenschaft von Lernbarem an sich oder wovon sonst man sie als Wissenschaft setzen muss, eine bestimmte Wissenschaft aber ist Wissenschaft von einer bestimmten Beschaffenheit. Ich meine es aber folgendermaßen: Seitdem eine Wissenschaft der Verfertigung eines Hauses entstanden ist, hat sie sich von den andern Wissenschaften unterschieden, so dass sie Bauwissenschaft genannt worden ist?

Freilich.

Aus dem Grunde, weil sie von bestimmter Beschaffenheit ist, wie keine andere der übrigen?

Ja.

Seitdem sie also Wissenschaft von etwas [D] mit bestimmter Beschaffenheit geworden ist, ist sie selbst auch etwas mit bestimmter Beschaffenheit geworden? Und die übrigen Künste und Wissenschaften ebenso?

So ist's wirklich.

Dies denn also, fuhr ich fort, nimm an als dasjenige, was ich vorhin sagen wollte, wofern du wirklich jetzt es verstanden hast, als ich sagte, dass alles, was die Eigentümlichkeit hat, etwas von etwas zu sein, einerseits für sich allein etwas von einem für sich allein ist, andererseits aber etwas irgendwie Beschaffenes von etwas irgendwie Beschaffenem ist. Und ich meine nicht etwa, dass es selbst von der gleichen Beschaffenheit ist wie dasjenige, von welchem es etwas ist, dass also die Wissenschaft vom Gesunden und Krankhaften gesund und krankhaft sei, und die vom Schlechten und Guten schlecht und gut, [E] vielmehr, da sie ja nicht Wissenschaft von eben dem geworden ist, wovon sie Wissenschaft ist, sondern die von etwas irgendwie Beschaffenem, und da dies das Gesunde und Krankhafte war, so hat es sich denn getroffen, dass sie selbst auch eine bestimmte Beschaffenheit erhalten hat, und dies hat gemacht, dass sie nicht mehr einfach Wissenschaft genannt wird, sondern, infolge des Hinzutritts des bestimmt Beschaffenen, Heilwissenschaft.

Ich hab's verstanden, sagte er, und es scheint mir sich so zu verhalten.

[\[439 St.2 A\]](#) Den Durst denn also, sprach ich, wirst du ihn nicht unter dasjenige rechnen, was das, was es ist, von etwas ist? Und Durst ist doch wohl Durst nach etwas?

Freilich, fiel er ein, nach Getränk.

So ist also von einem irgendwie beschaffenen Getränk das irgendwie Beschaffene auch der Durst, der Durst an sich aber jedenfalls ein Durst weder von vielem noch von wenigem, weder vom Guten noch vom Schlechten, noch mit einem Worte von einem irgendwie Beschaffenen, sondern Durst an sich ist er nur von dem Getränk an sich?

Jawohl, vollkommen.

Des dürstenden Seele also will, soweit sie dürstet, nichts anderes als trinken, [B] und danach trachtet sie und danach strebt sie.

Offenbar.

Wenn also einmal etwas sie, wenn sie dürstet, nach einer anderen Seite zieht, so wäre wohl in ihr etwas anderes, das verschieden ist von dem Dürstenden selbst und von dem, was sie wie ein Tier zum Trinken treibt? Denn nicht tut ja, sagen wir, Ein und Dasselbe mit Ein und Demselben von sich in einer und derselben Beziehung gleichzeitig das Entgegengesetzte.

Freilich nicht.

Wie es ja, denke ich, in Bezug auf den Bogenschützen nicht richtig ist zu sagen, dass seine Hände gleichzeitig den Bogen von sich stoßen und an sich ziehen, sondern dass eine andere die wegstoßende Hand ist und eine verschiedene die an sich ziehende.

Jawohl, vollkommen, erwiderte er.

[C] Wollen wir nun sagen, dass manche bisweilen, wenn sie dürsten, nicht trinken mögen?

Jawohl, antwortete er, viele und vielmals.

Was wird man nun, fragte ich, in Bezug auf diese sagen? Nicht, dass in ihrer Seele zwar vorhanden sei das zu trinken Gebietende, aber vorhanden auch das zu trinken Verbietende, als ein vom Gebietenden Verschiedenes und es Bezwingendes?

Mir kommt es so vor, versetzte er.

Wird nun nicht das dergleichen Verbietende, wenn es darin sich zeigt, durch Überlegung erzeugt, dagegen das Treibende und Ziehende durch Zustände des Leidens und Krankseins hervorgebracht?

Es scheint so.

[D] Nicht ohne Grund also, fuhr ich fort, werden wir die Ansicht hegen, dass es ein Doppeltes und von einander Verschiedenes sei, indem wir das, womit sie überlegt, das vernünftig Überlegende der Seele nennen, das aber, womit sie verliebt ist und hungert und dürstet oder sonst etwas leidenschaftlich begehrt, das Unvernünftige und Begehrende, das gewisse Erfüllungen und Genüsse liebt?

Nein, vielmehr mit Recht, versetzte er, werden wir dies annehmen.

Damit seien uns denn, sagte ich, zwei in der Seele befindliche Arten bestimmt. [E] Der Zorn nun aber und das, womit wir zornig sind, ist es ein Drittes? Oder mit welchem von jenen beiden wäre es gleichartig?

Vielleicht, antwortete er, mit dem Zweiten, dem Begehrenden.

Aber, entgegnete ich, ich habe einmal etwas gehört und glaube daran, dass nämlich Leontios, Aglaions Sohn, wie er vom Peiraieus her die nördliche Mauer entlang außen heraufging und bemerkte, dass bei dem Scharfrichter Leichname liegen, einerseits sie zu sehen beehrte und andererseits doch Abscheu empfand und sich abwandte und eine Weile kämpfte und sich verhüllte, [\[440 St.2 A\]](#) zuletzt dann aber, von der Begierde überwältigt, mit weit aufgerissenen Augen zu den Leichnamen hinlief und ausrief: „Da habt ihr's denn, ihr Unseligen! Seht euch satt an dem schönen Anblick!“

Ich habe es gleichfalls gehört, versetzte er.

Diese Erzählung, bemerkte ich, zeigt denn doch, dass der Zorn manchmal mit den Begierden im Kampfe liege, als ein anderes mit einem anderen.

Allerdings zeigt sie's, sagte er.

Machen wir nun, fuhr ich fort, nicht auch sonst oftmals, wenn einen die Begierden seiner Überlegung zuwider nötigen, die Wahrnehmung, dass er sich selber schilt und auf das in ihm, was ihn nötigt, zornig ist und dass, wie bei einem Kampf [B] zwischen zweien, der Zorn eines solchen sich mit der Vernunft verbündet? dass er aber mit der Begierde gemeinsame Sache machte und, wenn die Vernunft sagt, er dürfe nicht, ihr zuwiderhandelte, etwas Derartiges wirst du, glaube ich, nicht behaupten, je an dir selbst wahrgenommen zu haben, und ich glaube auch nicht, an einem anderen.

Nein, beim Zeus, antwortete er.

Wie nun? sagte ich, wenn einer Unrecht zu tun glaubt, ist er nicht, je edler er ist, umso weniger imstande zornig zu werden, wenn er hungert und friert und irgend sonst etwas Derartiges erleidet durch denjenigen, von dem er glaubt, dass er mit Recht ihm das antue, [C] und mag sich das an ihm, wovon ich rede, der Zorn, gegen diesen nicht erheben?

Das ist wahr, versetzte er.

Wie aber? Wenn einer glaubt, Unrecht zu leiden, braust er nicht darüber auf und grollt und steht dem vermeinten Rechte bei wegen des Hungerns und Frierens und Erleidens von allem Derartigen und hält siegreich stand und lässt vom Edlen nicht ab, bis er es entweder durchsetzt

oder sein Ende findet oder, [D] wie ein Hund vom Hirten, von der Vernunft, die in ihm ist, zu sich gerufen und besänftigt wird?

Freilich ganz, erwiderte er, gleicht er dem von dir Beschriebenen; und wir haben ja in unserem Staate die Helfer gleichsam als Hunde aufgestellt, gehorsam den Regierenden, gleichsam den Hirten des Staates.

Schön, sagte ich, verstehst du, was ich sagen will, aber sieh zu, ob du außerdem auch das Folgende einsiehst.

Was denn?

Dass wir jetzt das Gegenteil von vorhin in Betreff des Zornartigen meinen: Denn damals glaubten wir, es sei etwas Begehrendes, [E] jetzt aber sagen wir, es sei davon weit entfernt und schlage sich beim inneren Streite der Seele vielmehr auf die Seite des Vernünftigen.

Allerdings, versetzte er.

Ist es nun etwas Verschiedenes auch von diesem? Oder ist es eine Art des Vernünftigen, so dass nicht drei, sondern zwei Arten in der Seele wären, ein Vernünftiges und ein Begehrendes? Oder wie es ja im Staate der diesen zusammenhaltenden Klassen drei waren, [\[441 St.2 A\]](#) die erwerbende, helfende und beratende, ist so auch in der Seele dies, das Zornartige, als drittes, ein Gehilfe des Vernünftigen von Natur, wofern es nicht durch schlechte Erziehung verdorben worden ist?

Notwendig das dritte, war seine Antwort.

Ja, sagte ich, wofern es sich als verschieden von dem Vernünftigen erweist, wie es sich als verschieden von dem Begehrenden erwiesen hat.

Das wird sich ohne Schwierigkeit erweisen, versetzte er; denn auch an den Kindern kann man dies sehen, [B] dass von Zorn sie gleich nach ihrer Geburt voll sind, der Vernunft dagegen werden einige, wie mir's scheint, niemals teilhaftig, die meisten aber erst spät.

Ja, beim Zeus, bemerkte ich, da hast du schön gesprochen. Auch an den Tieren kann man das sehen, was du sagst, dass es wirklich so sich verhält. Überdies wird auch das oben einmal angeführte Wort des Homer es bezeugen:

Aber er schlug an die Brust und redete scheltend sich selbst zu;

denn hier lässt ja Homer deutlich das über das Bessere und Schlechtere Nachdenkende auf das unvernünftig Zürnende als ein von sich Verschiedenes schelten.

Du hast vollkommen recht, erwiderte er.

Über diesen Strom wären wir also, begann ich wieder, glücklich hinübergeschwommen, und wir haben uns gehörig verständigt, dass die nämlichen Gattungen und gleich viele sowohl im Staate als andererseits in der Seele jedes Einzelnen vorhanden sind.

So ist es.

Nunmehr ist doch wohl eine notwendige Folge, dass, wie und wodurch der Staat weise war, so und dadurch auch der Einzelne weise ist?

Freilich.

Und wodurch und wie ein Einzelner tapfer ist, dadurch und so auch ein Staat tapfer ist, und in Bezug auf das übrige alles, [D] was zur Tugend gehört, beide sich gleicherweise verhalten?

Notwendig.

Auch gerecht also, mein Glaukon, werden wir, denke ich, sagen, dass ein Mann sei durch dieselbe Beschaffenheit, durch die auch ein Staat gerecht war?

Auch dies ist ganz notwendig.

Aber sicher haben wir noch nicht vergessen, dass jener gerecht war dadurch, dass von den drei Ständen in ihm jeder das Seinige tat?

Ich glaube nicht, dass wir's vergessen haben, war seine Antwort.

Wir müssen also im Gedächtnis behalten, dass auch von uns ein jeder, bei dem jedes von dem, was er in sich hat, das Seinige tut, [E] gerecht sein wird und das Seinige tut.

Allerdings, versetzte er, muss man es im Gedächtnis behalten.

Gebührt es nun aber nicht dem vernünftigen Teile zu regieren, da er weise ist und die Vorsorge für die ganze Seele hat, dem zornartigen Teile aber, jenem gehorsam und verbündet zu sein?

Freilich.

Wird nun nicht, wie wir gesagt haben, die Vermischung von Musenkunst und Turnkunst sie einstimmig machen, indem sie das eine anspannt und [\[442 St.2 A\]](#) großzieht durch schöne Reden und Lehrgegenstände, das andere dagegen herabstimmt durch beschwichtigende Zureden und mildert durch Harmonie und Rhythmus?

Vollkommen, antwortete er.

Und wenn diese beiden denn in dieser Weise erzogen sind und in Wahrheit das Ihrige gelernt haben und dafür gebildet sind, so werden sie die Aufsicht führen über das Begehrende, das ja den größten Teil der Seele in jedem ausmacht und von Natur ganz unersättlich ist an Besitztümern. Dies werden sie hüten, dass es nicht, wenn es infolge der Erfüllung mit den sogenannten sinnlichen Genüssen stark und mächtig geworden ist, seinerseits nicht das Seinige tue, sondern zu [B] knechten und zu beherrschen versuche ein Geschlecht, bei dem ihm das nicht zukommt, und das gesamte Leben aller zerrütte.

Freilich, versetzte er.

Werden nun wohl, fuhr ich fort, nicht auch vor den auswärtigen Feinden diese beiden am besten behüten zum Schutze der gesamten Seele und des Leibes, indem das eine beratend wirkt, das andere vorkämpfend, dabei aber dem Regierenden folgend und mit seiner Tapferkeit vollziehend, was beschlossen ist?

[C] So ist es.

Und tapfer also, denke ich, nennen wir nach diesem Teile jeden Einzelnen, wenn das Zornartige an ihm durch Schmerzen und Genüsse das von der Vernunft als schrecklich und nicht schrecklich Vorgezeichnete festhält?

Richtig, sagte er.

Weise jedoch nach jenem kleinen Teile, dem, der in ihm regierte und jenes vorschrieb, der seinerseits gleichfalls Wissenschaft in sich hat, nämlich von dem, was jedem Einzelnen und der ganzen Gesamtheit von ihnen drei zuträglich sei?

Freilich.

[D] Wie aber? Besonnen nicht wegen der Freundschaft und Zusammenstimmung von eben diesen, wenn das Regierende und die beiden Regierten der gleichen Meinung sind, dass das Vernünftige regieren müsse, und wenn sie nicht mit ihm im Streite liegen?

Besonnenheit ist allerdings, antwortete er, nichts anderes als dies, bei einem Staate wie bei einem Einzelnen.

Aber nun gerecht wird er doch sein durch das, was wir schon oft gesagt haben, und auf die angegebene Weise?

Ganz notwendig.

Wie nun? fuhr ich fort, es trübt sich uns doch nicht das Bild der Gerechtigkeit, [E] so dass sie etwas anderes zu sein scheint, als was sie sich im Staate erwiesen hat?

Mir scheint es nicht, antwortete er.

Folgendermaßen werden wir es ja, sagte ich, vollkommen feststellen, wenn in unserer Seele noch ein Zweifel vorhanden ist, indem wir das ganz Gemeine zu ihm hinzubringen.

Was denn?

Wenn wir uns zu verständigen hätten hinsichtlich des beschriebenen Staates und des ihm gleich gearteten und gleich erzogenen Mannes, ob wir glauben, dass ein solcher bei ihm hinterlegtes Gold oder Silber unterschlagen würde, wer, meinst du, könnte meinen, dass er dies eher tun würde als alle, [\[443 St.2 A\]](#) die nicht so beschaffen sind?

Wohl kein Mensch, erwiderte er.

Also auch Tempelraub und Diebstahl und Verrat, im engeren Kreis an Freunden, oder in weiterem am Staate, wird diesem fremd sein?

Jawohl.

Und sicherlich wird er auch in keiner Weise treulos sein, weder in Bezug auf Eide noch auf sonstige Vereinbarungen.

Wie sollte er auch?

Und Ehebruch und Vernachlässigung der Eltern und Versäumnis des Götterdienstes kommen sicher jedem anderen eher zu als ihm?

Gewiss jedem anderen eher, versetzte er.

Ist nun nicht [B] die Ursache von dem allem dies, dass bei ihm jedes Einzelne in ihm das Seinige tut in Bezug auf Regieren und Regiertwerden?

Das ist's freilich, und sonst nichts.

Willst du nun haben, dass die Gerechtigkeit noch etwas anderes sei als dieses Vermögen, das die Männer und Staaten von dieser Beschaffenheit liefert?

Beim Zeus, ich nicht, war seine Antwort.

In vollständige Erfüllung also ist uns der Traum gegangen, wovon wir, wie wir sagten, eine Ahnung hatten, dass wir gleich, als wir anfangen, den Staat zu gründen, von einem Gotte auf den Anfang und gleichsam Umriss der Gerechtigkeit [C] geführt worden zu sein scheinen.

Freilich vollkommen.

Es war dies also, mein Glaukon, und dies ist auch der Grunde warum es Nutzen bringt, ein Schattenbild der Gerechtigkeit, dass es das Richtige ist, wenn der von Natur zum Schustern Geschickte schustert und nichts anderes tut, und der zum Zimmern Geschickte zimmert, und so weiter.

So erweist es sich.

In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit zwar, wie es scheint, etwas von der Art, jedoch nicht in Bezug auf das äußere Tun seiner Bestandteile, sondern in Bezug auf das wahrhaft innerliche, [D] an sich selbst und dem Seinigen, indem einer keinem Teile seines Inneren gestattet, das Fremde zu tun, noch den Seelenteilen erlaubt, unter einander zwecklose Geschäftigkeit zu treiben, vielmehr in der Tat sein Haus wohl bestellt und die Herrschaft über sich selbst gewonnen und sich in Ordnung gebracht hat und sein eigener Freund geworden ist und jene drei in vollständigen Einklang gebracht hat, gleichsam die drei Hauptsaiten eines Instrumentes, [E] den Grundton, die Terz und die Quinte, und die andern, die etwa noch dazwischen liegen, diese alle unter einander verknüpft hat und vollständig Einer geworden ist aus Vielen, besonnen und rein gestimmt, und alsdann nunmehr in solcher Weise handelt, falls er handelt entweder in Bezug auf Erwerb von Besitztümern oder die Pflege des Leibes oder auch in einer Angelegenheit des Staates oder des persönlichen Verkehrs, indem er in allen diesen Verhältnissen als gerechte und schöne Handlung diejenige betrachtet und bezeichnet, welche diesen Zustand bewahrt und mitbewirkt, und als Weisheit die Wissenschaft, die dieses Handeln leitet, [\[444 St.2 A\]](#) und als ungerecht ein Handeln, das im einzelnen Falle jenen stört, und als Torheit die Meinung, die ihrerseits dieses Handeln leitet.

Vollkommen hast du recht, o Sokrates, sagte er.

Nun gut, versetzte ich, den gerechten Mann sowohl als Staat, und was die Gerechtigkeit in ihnen ist, könnten wir nun wohl behaupten gefunden zu haben, ohne dass wir, denke ich, irgend als Lügner erscheinen würden.

Das ist bei uns wahrlich nicht zu fürchten, sagte er.

Wollen wir's also behaupten?

Ja, wir wollen's.

Sei es denn, sprach ich, denn danach haben wir, denke ich, die Ungerechtigkeit in Betracht zu ziehen.

Offenbar ist's so.

Muss sie nun nicht die Ungerechtigkeit [B] ein Streit dieser drei Seelenteile sein und eine zwecklose Vielgeschäftigkeit und eine Geschäftigkeit in Fremdartigem und ein Aufstand eines Teils gegen das Ganze der Seele, mit der Absicht, in ihr zu regieren, während er dazu nicht befugt, sondern von Natur derart ist, dass es ihm geziemt, demjenigen zu dienen, der vom regierungsfähigen Geschlechte ist? Als etwas Derartiges, denke ich, und als die Unordnung und [C] Verirrung dieser Teile werden wir die Ungerechtigkeit bezeichnen und die Zuchtlosigkeit und Feigheit und Torheit und alle Schlechtigkeit zusammengekommen.

Das ist freilich so, sagte er.

Ist nun nicht, fuhr ich fort, auch das Ungerechthandeln und das Unrechttun, und andererseits das Gerechthandeln, ist nun nicht dies alles nunmehr klar, wofern die Ungerechtigkeit und die Gerechtigkeit es ist?

Wie denn?

Dass es, antwortete ich, nicht verschieden ist von dem Gesunden und dem Krankhaften, wie jenes im Leibe, so dieses in der Seele.

Inwiefern? fragte er.

Das Gesunde bewirkt doch wohl Gesundheit, [D] und das Krankhafte Krankheit?

Ja.

Bewirkt also nicht das Gerechthandeln Gerechtigkeit und das Ungerechthandeln Ungerechtigkeit?

Notwendig.

Gesundheit bewirken heißt aber, die inneren Bestandteile des Leibes naturgemäß einrichten, dass sie beherrschen und von einander beherrscht werden, Krankheit wirken aber, dass sie naturwidrig regieren und von einander regiert werden?

So ist es freilich.

Heißt also nicht andererseits, fuhr ich fort, Gerechtigkeit bewirken, die inneren Bestandteile der Seele naturgemäß einrichten, dass sie beherrschen und von einander beherrscht werden; Ungerechtigkeit aber, dass sie [E] naturwidrig regieren und von einander regiert werden?

Vollkommen, versetzte er.

Tugend also wäre, wie es scheint, eine Gesundheit und Schönheit und gute Beschaffenheit der Seele, Schlechtigkeit aber deren Krankheit und Hässlichkeit und Schwäche.

So ist es.

Führen nun nicht auch die schönen Beschäftigungen zum Besitz der Tugend, die hässlichen aber zu dem der Schlechtigkeit?

Notwendig.

Das nunmehr noch übrige ist, wie es scheint, von uns zu untersuchen, ob es nun auch nützlich ist, gerecht zu handeln [\[445 St.2 A\]](#) und schöne Beschäftigungen zu treiben und gerecht zu sein,

mag es nun verborgen bleiben oder nicht, dass man von solcher Art ist, oder das Unrecht und Ungerechtsein, vorausgesetzt dass man nicht dafür bestraft wird, noch auch durch Züchtigung besser wird.

Aber, o Sokrates, entgegnet er, mir scheint das Untersuchen nunmehr wirklich lächerlich, wenn man bei verdorbener Beschaffenheit des Leibes nicht mehr leben zu können glaubt, auch nicht mit allen Nahrungsmitteln und Getränken und allem Reichtum und aller Herrschaft, dagegen bei zerrütteter und verdorbener Beschaffenheit eben dessen, durch das wir leben, man also sollte leben können, [B] vorausgesetzt dass einer alles andere tut, was er will, ausgenommen das, wodurch er Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit loswerden, Gerechtigkeit aber und Tugend erwerben kann, da sich ja doch beides so erwiesen hat, wie wir es durchgenommen haben.

Lächerlich ist's freilich, versetzte ich, indessen, da wir einmal dahin gekommen sind, so deutlich als nur immer möglich zu erkennen, dass es sich so verhält, so dürfen wir nicht ermatten.

Am allerwenigsten, beim Zeus, erwiderte er, darf man ermatten.

So komme denn hierher, sagte ich, damit du auch siehst, wie viele Arten [C] meines Erachtens die Schlechtigkeit hat, soweit sie ja auch der Betrachtung wert sind.

Ich folge, versetzte er. Sprich nur!

Und wirklich, begann ich, nachdem wir auf diese Höhe der Betrachtung hinaufgeklommen sind und ich gleichsam auf einer Warte stehe, so kommt es mir vor, dass es von der Tugend nur eine Art gibt, unzählige aber von der Schlechtigkeit, und unter ihnen etwa vier, die überhaupt erwähnt zu werden verdienen.

Wie meinst du das? fragte er.

Soviel es, antwortete ich, Weisen von [D] Staatsverfassungen gibt, welche eigene Arten bilden, so viele scheint es auch von der Seele Weisen zu geben.

Wie viele denn?

Fünf, antwortete ich, bei Staatsverfassungen, und fünf bei der Seele.

Sage, versetzte er, welche!

Ich sage, antwortete ich, dass die von uns durchgesprochene Weise der Staatsverfassung eine zwar ist, sich aber auch doppelt benennen lässt. Wenn nämlich unter den Regierenden ein Mann ist, der sich hervortut, mag sie Königtum heißen, wenn aber mehrere, Herrschaft der Besten, Aristokratie.

Das ist wahr, versetzte er.

[E] Dies, sagte ich, erkläre ich denn also für eine einzige Art, denn ob es mehrere sind oder einer, keinesfalls ändert er etwas an den wichtigeren Gesetzen des Staates, wenn er die von uns durchgegangene Erziehung und Bildung erhalten hat.

Es ist nicht anzunehmen, sagte er.

FÜNFTES BUCH.

[\[449 St.2 A\]](#) Gut und recht eingerichtet also nenne ich einen solchen Staat und eine solche Verfassung und einen solchen Mann, schlecht aber und fehlerhaft die anderen, wofern dieser der rechte ist, sowohl in Bezug auf Einrichtungen von Staaten als auf Gestaltung der Beschaffenheit der Seele von Einzelnen, und diese zerfallen in vier Arten der Schlechtigkeit.

Welches sind denn diese? fragte er.

Schon schickte ich mich an, [B] sie alle der Reihe nach aufzuzählen, wie sie mir sich aus einander zu entwickeln schienen, als Polemarchos, der von Adeimantos etwas weiter entfernt saß, seine Hand ausstreckte, dessen Kleid oben an der Schulter fasste, ihn an sich zog, sich selbst vorbeugte und ihm etwas ins Ohr sagte, wovon wir nichts verstanden als die Worte: Wollen wir nun loslassen, oder was wollen wir tun?

Schlechterdings nicht, [C] erwiderte Adeimantos, jetzt laut sprechend.

Da fragte ich: Was denn lasst ihr nicht los?

Dich, antwortete er.

Was denn? fragte ich noch einmal.

Du scheinst uns fahrlässig zu werden, sagte er, und einen ganzen Abschnitt der Untersuchung, und nicht den geringsten, heimlich zu beseitigen, damit du ihn nicht durchgehen dürfest, und zu glauben, du werdest durchschlüpfen mit der oberflächlichen Äußerung, dass in Betreff der Weiber und Kinder jedermann einleuchte, dass Freundesgut gemeinsam Gut sein werde.

Ist das denn nicht richtig, Adeimantos? fragte ich.

O ja, versetzte er, aber dieses ‚Richtig‘ bedarf, wie das übrige, der Erörterung, welches die Art und Weise der Gemeinschaft sei, denn es sind viele möglich. [D] Lass daher nicht unbesprochen, welche du meinst, denn wir warten schon lange, in der Meinung, du werdest einmal der Kinderzeugung gedenken, wie sie es damit halten, und wie sie die Neugeborenen erziehen werden, und diese ganze Gemeinschaft der Weiber und Kinder, von der du sprichst, denn wir glauben, dass es viel, ja alles ausmacht für die Verfassung, ob es richtig geschieht oder nicht. Jetzt aber, da du zu einer andern Verfassung übergehen willst, ehe dieses genügend erörtert ist, haben wir den Beschluss gefasst, den du gehört hast, dich nicht loszulassen, [\[450 St.2 A\]](#) bis du dies alles wie das übrige durchgegangen hast.

So rechnet denn auch meine Stimme für diesen Antrag, sagte Glaukon.

Jawohl, erwiderte Thrasymachos, das darfst du als unser aller Beschluss betrachten, Sokrates.

Ach, rief ich aus, was habt ihr da gemacht, dass ihr mich anfasst! Welchen Stoff zum Reden rührt ihr da wie von vorne wieder auf in Betreff der Verfassung! Schon freute ich mich, daran vorüber zu sein, zufrieden, [B] wenn man es so gelten lasse, wie es damals gesagt wurde. Das fordert ihr jetzt heraus und wisst gar nicht, was für einen Schwarm von Reden ihr dadurch aufstört, den ich damals wohl sah und beiseite ließ, damit er uns nicht viel Ungelegenheit mache.

Wie, fuhr Thrasymachos auf, glaubst du denn, diese da seien, um Gold zu machen, jetzt hierher gekommen, und nicht um Reden zu hören?

Ja, antwortete ich, aber mit Maß.

Das Maß, Sokrates, versetzte Glaukon, solche Reden zu hören, [C] ist für Verständige das ganze Leben. Aber was uns betrifft, lass dich nicht anfechten, und werde nur du ja nicht müde, über das, was wir dich fragen, uns deine Ansicht auseinanderzusetzen, welches unter unsern Wächtern die Gemeinschaft sein werde in Bezug auf Kinder und Weiber und auf die Erziehung jener, solange sie noch klein sind, in der Zwischenzeit zwischen der Geburt und der Schule, die ja als

die [D] mühevollste betrachtet wird. Versuche nun zu sagen, in welcher Weise sie stattfinden muss!

Nicht leicht ist es, mein Bester, erwiderte ich, das auseinanderzusetzen, denn es ist vielen Zweifeln unterworfen, noch mehr als das, was wir vorher durchgegangen haben, denn sowohl ob das, was man sagt, ausführbar sei, dürfte bezweifelt werden, als andererseits, auch wenn es ganz ausführbar wäre, ob dies und in dieser Weise wirklich das Beste sei, wird man bezweifeln. Daher trage ich denn auch einige Bedenken, es zu berühren, [E] ob die Erörterung nicht als bloßer frommer Wunsch erscheine, mein lieber Freund.

Trage keine Bedenken, erwiderte er; weder Unverständige noch Zweifelsüchtige noch Übelwollende sind ja deine Zuhörer.

Darauf versetzte ich: Mein Bester, das sagst du wohl, um nur Mut einzusprechen?

Allerdings, antwortete er.

Nun, dann bewirkst du gerade das Gegenteil, sprach ich. Würde ich nämlich mir zutrauen, zu wissen, was ich sage, so wäre ein solcher Zuspruch am Platze, denn unter Verständigen und lieben Menschen über das Wichtigste und Liebste die Wahrheit, wenn man sie weiß, zu sagen ist gefahrlos und unbedenklich, aber das Wort zu führen, während man noch zweifelt und forscht, wie ich jetzt tue, ist ängstlich und gefahrvoll, [\[451 St.2 A\]](#) nicht dass man etwa ausgelacht würde, denn das ist kindisch, aber, wenn ich in Bezug auf die Wahrheit strauchle, falle ich nicht bloß allein, sondern ziehe auch die Freunde mit nach, und zwar in Angelegenheiten, bei denen man am wenigsten straucheln darf. Doch ich verbeuge mich vor der Adrasteia, Glaukon, wegen dessen, was ich sagen will. Denn ich glaube einen kleineren Fehler zu begehen, wenn ich unvorsätzlich an jemand zum Mörder werde, als zum Betrüger in Bezug auf schöne und [B] gute und gesetzliche Einrichtungen. Diese Gefahr zu wagen ist besser unter Feinden als unter Freunden, so dass mir deine Worte ein schöner Trost sind.

Da sagte Glaukon lachend: Nun, Sokrates, wenn wir von der Erörterung Nachteil erleiden, so sprechen wir dich frei, dass du von Mord rein und nicht zum Betrüger an uns geworden seist. So sprich nur getrost!

Allerdings, bemerkte ich, rein ist der Freigesprochene auch in jenem Falle, [C] wie das Gesetz sagt, und wenn in jenem, so natürlich auch in diesem.

So sprich denn, versetzte er, um deswillen!

Dann muss ich eben, sagte ich, jetzt in verkehrter Ordnung sprechen, was sonst vielleicht in der gehörigen Folge hätte gesagt werden sollen. Vielleicht ist es aber so recht, jetzt, nachdem das Männerschauspiel vollständig zu Ende geführt ist, auch das der Weiber abzumachen, zumal da du so es haben willst. Für Menschen nämlich, die geschaffen und gebildet sind, wie wir durchgegangen haben, gibt es nach meiner Ansicht keine andere richtige Weise, Kinder und Weiber [D] zu bekommen und zu behandeln, als wenn sie dem Anlaufe nachgehen, den wir von vornherein genommen haben. Wir haben aber versucht, die Männer durch unsere Rede gleichsam als Wächter einer Herde darzustellen.

Ja.

So wollen wir denn auf diesem Wege fortgehen, das Erzeugen und Aufziehen ähnlich gestalten und zusehen, ob es für uns passt oder nicht.

Wie denn? fragte er.

Folgendermaßen: Glauben wir, dass die weiblichen der hütenden Hunde mithüten müssen, was die männlichen hüten, und mitjagen und [E] das übrige gemeinschaftlich verrichten, oder dass die einen drinnen zu Hause sitzen, als untüchtig wegen des Gebärens und Aufziehens der Jungen, und sollen die andern sich abmühen und alle Sorge für die Herde haben?

Alles gemeinschaftlich, antwortete er; nur dass wir die einen als schwächer behandeln, die andern als stärker.

Ist es nun aber möglich, versetzte ich, ein Wesen zu dem Gleichen zu verwenden, wenn man ihm nicht die gleiche Erziehung und Bildung erteilt?

Nein, es ist nicht möglich.

Wenn wir also die Weiber zu dem nämlichen verwenden werden wie die Männer, so muss man sie auch in dem nämlichen unterrichten?

[\[452 St.2 A\]](#) Ja.

Jenen wurde die Musenkunst und die Turnkunst zugewiesen?

Ja.

Auch den Weibern also muss man diese beiden Künste und die Geschäfte des Kriegs zuweisen und sie auf dieselbe Weise verwenden.

Es ist natürlich nach dem, was du sagst, erwiderte er.

Da könnte vielleicht, bemerkte ich, in Bezug auf das, was jetzt gesagt wird, im Widerspruch mit der Gewohnheit vieles Lächerliche zutage kommen, wenn es so ausgeführt wird, wie angegeben wird.

Allerdings, antwortete er.

Was findest du nun am lächerlichsten darunter? fragte ich, wohl das, dass die Weiber nackt [B] auf den Ringplätzen zugleich mit den Männern Übungen vornehmen, nicht allein die jugendlichen, sondern auch die schon älteren, wie die bejahrten Männer auf den Turnplätzen, wenn sie mit ihren Runzeln und ihrem unangenehmen Aussehen dennoch aus Liebhaberei turnen?

Ja, bei Zeus, versetzte er, das würde freilich unter den obwaltenden Umständen lächerlich erscheinen.

Nun, sagte ich, da wir einmal im Zuge sind, davon zu sprechen, dürfen wir uns vor dem Spott der Witzigen nicht fürchten, wie viele und wie [C] beißende Bemerkungen sie machen werden über eine solche Veränderung in Bezug auf die Turnplätze und die Musik und nicht zum mindesten das Waffenführen und das Reiten.

Du hast recht, sagte er.

Vielmehr, da wir nun einmal zu sprechen angefangen haben, muss man den steilen Pfad des Gesetzes hinauf und diese bitten, nicht nach ihrer Gewohnheit zu verfahren, sondern ernsthaft zu sein, und sie erinnern, wie es nicht lange her ist, dass den Hellenen schimpflich und lächerlich erschien, was [D] jetzt den meisten Ausländern so erscheint, dass Männer sich nackt sehen lassen. Und als zuerst die Kreter, dann die Lakedaimonier mit den Turnplätzen begannen, da durften die Spötter jener Zeit sich über alles dieses lustig machen, oder glaubst du nicht?

O ja.

Aber als ihnen, denke ich, durch die Erfahrung deutlich wurde, dass es besser ist, sich zu entkleiden, als alles dieses zu verhüllen, da ward auch das Lächerliche für die Augen verwischt durch das für den Verstand klar gewordene [E] Vortreffliche, und dies lieferte den Beweis, dass ein Tor ist, wer etwas anderes lächerlich findet als das Schlechte oder lächerlich zu machen sucht, indem er irgend einen anderen Anblick als lächerlich betrachtet als den Unverständigen uns Schlechten, und wer andererseits für das Schöne Ernst aufbietet, indem er auf einen andern Standpunkt sich stellt als auf den des Guten.

Allerdings, versetzt er.

Müssen wir uns nun nicht zuerst darüber verständigen, ob es möglich ist oder nicht, und dem Zweifel Raum geben, wenn jemand im Scherze oder Ernste bezweifeln will ob die menschliche Natur des Weibes imstande ist, mit dem männlichen Geschlechte alles gemeinsam zu verrichten, [\[453 St.2 A\]](#) oder gar nichts, oder ob sie zu dem einen befähigt ist, zu dem andern aber nicht,

und zu welchem von diesen beiden das Geschäft des Krieges gehört? Wird man nicht auf diese Weise am besten beginnen und daher auch natürlich am besten endigen?

Bei weitem, sagte er.

Willst du nun, dass wir gegen uns selbst im Namen der Andern Einwendungen erheben, damit nicht die gegenüberstehende Sache unverteidigt angegriffen werde?

Es steht dem nichts im Wege, sagte er.

So wollen wir denn in ihren Namen sprechen: [B] „Es ist gar nicht nötig, Sokrates und Glaukon, dass andere euch Einwendungen machen, denn ihr habt ja selbst beim Anfange der Gründung, die ihr dem Staate zuteilwerden ließet, zugegeben, dass jeder Einzelne seiner Natur gemäß das eine tun müsse, was sein ist.“ - Ich denke, wir haben es zugegeben, warum auch nicht? -

„Unterscheidet sich nun das Weib vom Manne seiner Natur nach nicht sehr bedeutend?“ - Wie sollte es nicht? - „Geziemt es sich also nicht, [C] jedem von beiden auch ein anderes Geschäft aufzuerlegen, das seiner Natur gemäß ist?“ - Was sonst? - „Begeht ihr also nicht jetzt Fehler und kommt mit euch selbst in Widerspruch, indem ihr nunmehr behauptet, die Männer und Weiber müssen dieselben Geschäfte verrichten, während sie doch eine sehr verschiedene Natur haben?“ Wirst du, mein Bester, auf dieses etwas zu erwidern wissen?

So im Augenblicke, versetzte er, ist das nicht gar leicht; aber ich will dich bitten und tue es hiermit, auch den für uns sprechenden Gründen, welcher Art sie immer sind, Worte zu leihen.

Das, mein Glaukon, sagte ich, [D] und vieles andere dieser Art ist es, was ich längst voraussah, und deshalb fürchtete ich mich und zauderte, das Gesetz über das Erlangen und die Erziehung der Weiber und Kinder zu berühren.

Nein, beim Zeus, versetzte er, es sieht allerdings nicht harmlos aus.

Freilich nicht, sagte ich. Aber es verhält sich doch so: Ob jemand in einen kleinen Teich hineinfällt oder mitten in das größte Meer, dennoch schwimmt er beide Male in gleicher Weise?

Allerdings.

So müssen denn auch wir schwimmen und uns aus den Gegengründen hinaus zu retten suchen, in der Hoffnung, es werde uns entweder ein Delphin [E] auf den Rücken nehmen oder uns sonst eine wunderbare Rettung zuteilwerden.

So scheint es, sagte er.

Sehen wir denn, fuhr ich fort, ob wir irgendwo den Ausgang finden! Wir haben doch wohl zugestanden, dass verschiedene Naturen verschiedene Geschäfte treiben müssen, und dass die Naturen des Weibes und des Mannes verschieden seien, und wir sagen nun dennoch, dass die verschiedenen Naturen dasselbe treiben müssen, so lautet jene Anklage gegen uns?

Freilich.

Fürwahr, mein Glaukon, [\[454 St.2 A\]](#) sprach ich, merkwürdig ist die Kraft der Kunst des Widersprechens.

Wieso?

Weil, antwortete ich, mir viele sogar wider ihren Willen darein zu verfallen scheinen, so dass sie nicht zu streiten meinen, sondern sich zu unterreden, weil sie nicht imstande sind, bei Betrachtung des Gegenstandes die Arten auseinander zu halten, sondern nach dem bloßen Worte den Widerspruch gegen das Behauptete durchführen, indem sie einen Streit und nicht eine Unterredung mit einander haben.

Freilich [B] geht es vielen so, bemerkte er; aber es bezieht sich das doch nicht auf uns in dem jetzigen Falle?

Allerdings, antwortete ich, wenigstens scheinen wir wider Willen ins Widersprechen hineingeraten zu sein.

Wieso?

Dass die nicht gleiche Natur nicht die gleichen Beschäftigungen treiben darf, verfolgen wir sehr tapfer und streitlustig am Worte festhaltend, haben aber durchaus nicht betrachtet, welche Art der verschiedenen und der gleichen Natur wir bestimmt haben, und was dabei unsere Absicht war, als wir die verschiedenen Beschäftigungen verschiedenen Naturen und die gleichen den gleichen zuwiesen.

Allerdings haben wir's nicht betrachtet.

Infolgedessen können wir denn, [C] wie es scheint, uns selbst fragen, ob die Natur der Kahlköpfigen und der Behaarten dieselbe sei und nicht vielmehr die entgegengesetzte, und, wenn wir sie als entgegengesetzte anerkennen, dann den Behaarten nicht gestatten, zu schustern, wenn es die Kahlköpfigen tun, und wenn andererseits die Behaarten es tun, so nicht den andern es gestatten.

Das wäre doch lächerlich.

Ist es wohl aus einem andern Grunde lächerlich, als weil wir [D] damals die gleiche und die verschiedene Natur nicht im allgemeinen nahmen, sondern einzig diejenige Art der Verschiedenheit und Ähnlichkeit ins Auge fassten, die sich auf die Beschäftigungen unmittelbar bezieht? Wir haben zum Beispiel gesagt, dass ein Arzt und einer, der seiner Seele nach zum Arzte geeignet ist, dieselbe Natur habe. Oder meinst du nicht?

O ja.

Dagegen ein zum Arzt und ein zum Zimmermann Tauglicher eine verschiedene?

Jedenfalls wohl.

Wenn also, fuhr ich fort, auch das Geschlecht der Männer und der Weiber hinsichtlich einer Kunst oder einer sonstigen Beschäftigung sich verschieden zeigt, so werden wir sagen, dass man diese eben jedem von beiden zuteilen müsse, zeigen sie sich aber nur eben darin verschieden, [E] dass das Weib gebiert und der Mann zeugt, so werden wir es noch nicht als besser erwiesen betrachten, dass das Weib in Bezug auf das, wovon wir reden, vom Manne verschieden sei, sondern werden noch immer glauben, dass uns die Wächter und ihre Weiber dieselben Geschäfte treiben müssen.

Und das mit Recht, versetzte er.

So fordern wir denn infolgedessen den Verfechter der entgegengesetzten Ansicht auf, uns eben dies zu zeigen, in Bezug auf welche Kunst oder welche Beschäftigung, [\[455 St.2 A\]](#) die zur Einrichtung des Staates gehört, die Natur des Weibes und des Mannes nicht dieselbe, sondern verschieden ist.

Dazu haben wir jedenfalls das Recht.

Vielleicht aber wird nun, wie du kurz vorher gesagt hast, so auch ein anderer sprechen, dass im Augenblicke es gehörig zu sagen nicht leicht ist, nach einigem Nachdenken es aber keine Schwierigkeit habe.

Er wird wirklich so sprechen.

Wollen wir also den, der eine solche Einwendung macht, bitten, uns zu folgen, ob etwa wir ihm zeigen können, dass es hinsichtlich der Verwaltung des Staates keine dem Weibe eigentümliche Beschäftigung gibt?

[B] Allerdings.

So komm denn, wollen wir zu ihm sagen, gib uns Antwort! Meintest du, dass der eine zu etwas von Natur begabt sei, der andere nicht, in dem Sinne, dass der eine etwas leicht lernt, der andere schwer, und dass der eine nach kurzem Lernen in dem, was er gelernt, vielfach schöpferisch ist, der andere aber nach langem Lernen und Üben nicht einmal das Gelernte behält, [C] und dass bei dem einen der Leib den Geist zureichend unterstützt, bei dem andern ihm hinderlich ist? Oder ist das, wonach du den zu etwas Begabten und den Nichtbegabten unterscheidest, etwas anderes als dieses?

Niemand, fiel er ein, wird etwas anderes meinen.

Kennst du nun etwas von den Menschen Betriebenes, worin nicht in allen diesen Beziehungen das männliche Geschlecht vor dem weiblichen sich auszeichnet? Oder sollen wir [D] ausführlich werden und von der Webekunst sprechen und von der Behandlung des Backwerks und der Speisen, in denen bekanntlich das weibliche Geschlecht für stark gilt und worin es sich nicht übertreffen lassen darf, ohne überaus lächerlich zu werden?

Du hast recht, versetzte er, dass so ziemlich in allem jenes Geschlecht diesem weit überlegen ist. Zwar sind viele Frauen in vielen Beziehungen besser als viele Männer, im Ganzen aber verhält es sich so, wie du sagst.

Keines der Geschäfte also, mein Freund, aus denen die Verwaltung des Staates besteht, [E] kommt einem Weibe zu, weil sie Weib, oder einem Mann, weil er Mann ist, sondern die Begabungen sind unter beide Geschlechter gleicherweise verteilt, und an allen Geschäften hat das Weib, an allen der Mann naturgemäß Anteil, bei allem aber ist das Weib schwächer als der Mann.

Allerdings.

Werden wir also den Männern alles und dem Weibe nichts auftragen?

Unmöglich.

Vielmehr ist ja, werden wir, denke ich, sagen, auch ein Weib zur Heilkunst geschickt, das andere nicht, und das eine musikalisch und das andere unmusikalisch von Natur.

Allerdings.

Also nicht auch das eine geschickt zur Turnkunst und [\[456 St.2 A\]](#) Kriegskunst, das andere aber unkriegerisch und von Natur keine Freundin des Turnens?

So glaube ich wenigstens.

Ferner weisheitliebend und weisheit hassend? Und die eine willenskräftig, die andere mutlos?

Auch das ist der Fall.

So ist also auch ein Weib zum Bewachen geschickt, das andere nicht? Oder haben wir nicht in derselben Weise auch die Natur der zum Bewachen geschickten Männer ausgelesen?

Freilich in derselben Weise.

Beim Weibe also wie beim Manne ist dieselbe Naturanlage hinsichtlich des Bewachens eines Staates, außer soweit sie schwächer [B] oder stärker ist.

So scheint es.

Also muss man auch so beschaffene Weiber für die so beschaffenen Männer auswählen, um mit ihnen zusammen zu wohnen und zusammen zu bewachen, da sie ja dazu tüchtig und von Natur ihnen gleichartig sind?

Allerdings.

Muss man aber nicht den gleichen Naturen die gleichen Beschäftigungen zuteilen?

Freilich.

Wir sind also auf einem Umwege wieder zu unserem früheren Satze gekommen und geben zu, dass es nicht naturwidrig ist, den Weibern der Wächter die Beschäftigung mit Musenkunst und Turnkunst zuzuweisen.

Allerdings.

Wir haben also jedenfalls nichts Unmögliches [C] und einem frommen Wunsche Ähnliches als Gesetz aufgestellt, da wir ja das Gesetz der Natur gemäß gegeben haben, sondern das jetzige, diesem widerstrebende Verfahren ist vielmehr, wie es scheint, der Natur zuwider.

So scheint es.

Nun wollten wir aber doch untersuchen, ob das, was wir sprechen, möglich und das Beste sei?

Jawohl.

Dass es nun möglich ist, darüber sind wir einverstanden?

Ja.

Dass es dann aber auch das Beste ist, [D] darüber müssen wir uns nach diesem verständigen?
Offenbar.

Nun, was das Geschickwerden des Weibes zum Wächtersein betrifft, so wird uns doch nicht eine andere Bildung die Männer dazu machen und eine andere die Weiber, zumal da die nämliche Natur sie bekommt?

Keine andere.

Was hast du nun für eine Ansicht über das Folgende?

Worüber denn?

Ob du den einen Mann für besser hältst, den andern für schlechter; oder betrachtest du alle als gleich?

Keineswegs.

Im Staate nun, den wir gegründet haben, [E] wer glaubst du, dass da bessere Männer geworden sind: die Wächter, welche die Bildung erhielten, die wir durchgegangen haben, oder die Schuster, die in der Schusterkunst gebildet wurden?

Du stellst eine lächerliche Frage, erwiderte er.

Ich verstehe, sagte ich, und dann: sind unter den übrigen Staatsbürgern nicht diese die besten?

Bei weitem.

Und dann unter den Weibern werden nicht diese Weiber die besten sein?

Auch das bei weitem, antwortete er.

Gibt es aber für einen Staat etwas Besseres, als dass Weiber und Männer darin möglichst gut sind?

Unmöglich.

Dies wird aber die Musenkunst und die Turnkunst, wenn sie vorhanden sind, wie wir sie beschrieben haben, bewirken?

Gewiss.

Also nicht bloß etwas Möglichen, sondern auch das Beste haben wir für den Staat als Verordnung aufgestellt?

[\[457 St.2 A\]](#) So ist's.

So müssen sich denn die Weiber der Wächter entkleiden, da sie statt der Gewänder mit Tugend sich bekleiden werden, und müssen am Kriege und an der übrigen Bewachung für den Staat Anteil nehmen und nichts anderes tun, dabei aber muss man den Weibern Leichteres geben als den Männern, wegen der Schwäche des Geschlechtes. Der Mann aber, der über Weiber, die um des Besten willen nackt turnen, lacht, [B] bricht ungereift der Weisheit Frucht hinsichtlich des Lächerlichen und weiß, wie es scheint, nicht, worüber er lacht und was er tut, denn das ist und bleibt doch wohl der schönste Spruch, dass das Nützliche schön und das Schädliche hässlich ist.

Allerdings.

Dürfen wir nun sagen, dass das gleichsam eine Welle ist, der wir entronnen sind in unserer Erörterung über die Gesetzgebung betreffs des Weibes, ohne ganz untergesunken zu sein mit unserer Aufstellung, dass unsere Wächter und Wächterinnen alles gemeinschaftlich treiben müssen, [C] indem vielmehr die Erörterung mit sich selbst im Einklang ist, dass sie Mögliches und Nützliches behauptet?

Allerdings, erwiderte er, bist du keiner kleinen Welle entronnen.

Doch wirst du sagen, versetzte ich, sie sei nicht groß, wenn du die nachfolgende betrachtest. Sprich einmal, ich will sehen, sagte er.

An dieses, fuhr ich fort, und an die anderen früheren schließt sich, wie ich glaube, folgendes Gesetz an.

Welches?

Dass diese Weiber alle diesen Männern allen gemeinschaftlich seien und keine [D] mit keinem besonders zusammenwohne, und dass ebenso die Kinder gemeinschaftlich seien und kein Vater sein Kind kenne noch ein Kind seinen Vater.

Freilich, bemerkte er, ist diese weit größer als jene hinsichtlich der Zweifelhaftigkeit in Bezug auf die Möglichkeit und Nützlichkeit.

Ich glaube nicht, versetzte ich, dass in Betreff der Nützlichkeit Streit entstehen wird, als wäre es nicht das größte Gut, dass die Weiber und die Kinder gemeinsam seien, wofern es möglich ist. Aber ich glaube, darüber, ob es möglich sei oder nicht, werde es den meisten Streit geben.

Über beides, sagte er, wird sich sehr wohl streiten lassen.

[E] Du lässt also, sagte ich, die beiden Punkte nicht auseinander, ich aber glaubte wenigstens dem einen von beiden entrinnen zu können, wenn du die Nützlichkeit zugäbest, und es bleibe dann für mich nur noch übrig, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit abzuhandeln.

Aber es ist dir nicht gelungen, unbemerkt zu entkommen, sprach er, sondern du musst über beides Rede stehen.

Der Strafe muss ich mich unterziehen, sagte ich, doch so viel bewillige mir, gestatte mir gütlich zu tun, wie die geistig Trägen sich's selbst bequem zu machen pflegen, [\[458 St.2 A\]](#) wenn sie allein unterwegs sind! Denn auch solche pflegen ja wohl, ehe sie gefunden haben, auf welche Weise etwas von dem, was sie begehren, verwirklicht werden wird, davon abzusehen, um sich nicht mit der Beratung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu ermüden, das, was sie wünschen, als wirklich seiend zu setzen und dann gleich das übrige zu ordnen und sich damit zu vergnügen, dass sie sich ausmalen, was sie alles tun werden, wenn es sei, indem sie ihre schon vorher [B] träge Seele noch träger machen. Nunmehr spiele ich selbst den Weichlichen und wünsche jene Frage, inwiefern es möglich sei, aufzuschieben und erst nachher zu betrachten, für jetzt aber setze ich es als möglich und will, mit deiner Erlaubnis, betrachten, wie die Regierenden es ordnen werden, wenn es ist, und dass es das Allerzuträglichste wäre für den Staat und die Wächter, wenn es ausgeführt würde. Dieses will ich zuerst mit dir betrachten, wofern du es gestattest, und dann nachher jenes.

Nun, ich gestatte es, versetzte er, [C] und beginne denn die Betrachtung!

Ich glaube nun, begann ich, wofern die Regierenden wirklich dieses Namens würdig sein werden und ihre Gehilfen gleichfalls, so werden die einen das Befohlene tun wollen und die andern befehlen, indem sie teils selbst den Gesetzen gehorchen, teils nachahmen, nämlich alles, was wir ihnen überlassen haben.

Natürlich, sagte er.

Du also, fuhr ich fort, als Gesetzgeber wirst ihnen, wie du die Männer ausgewählt hast, [D] so auch die Weiber auswählen und sie so gleichgeschaffen wie möglich übergeben, da sie aber nun Wohnungen und Mahlzeiten gemeinsam haben und keiner irgendetwas derartiges abgesondert besitzt, so werden sie natürlich beisammen sein, und da sie auch auf Turnplätzen und bei dem sonstigen Unterrichte durch einander gemischt beisammen sind, so werden sie, denke ich, von der angeborenen Notwendigkeit zur Vermischung mit einander getrieben werden, oder scheint dir das, was ich sage, nicht notwendig?

Zwar nicht nach geometrischer, aber nach erotischer Notwendigkeit, antwortete er, [E] und letztere scheint für die große Menge eine durchdringendere Kraft des Überredens und Bestimmens zu haben als jene.

Allerdings, versetzte ich, aber nun weiter, lieber Glaukon, Ordnungslos sich zu vermischen oder irgendetwas anderes zu tun wäre eine Sünde in einem Staate von Glücklichen, und die Regierenden werden es nicht zugeben.

Es wäre auch nicht gerecht, bemerkte er.

So ist also klar, dass wir weiterhin nach Kräften möglichst heilige Hochzeiten einführen werden, heilig aber wären die nützlichsten.

Allerdings.

[\[459 St.2 A\]](#) Wie werden sie nun aber am nützlichsten sein? Das sage du mir, Glaukon, denn ich sehe in deinem Hause Jagdhunde und edles Geflügel in großer Zahl, hast du nun, ich bitte dich, bei deren Vermählungen und Kinderzeugung nicht etwas beachtet?

Was denn? fragte er.

Fürs erste pflegen nicht unter eben diesen, wenn sie auch edel sind, einige besonders vorzüglich zu sein und zu werden?

Freilich.

Nimmst du nun alle gleicherweise zur Zucht, oder wählst du dazu womöglich die Vorzüglichsten?

Letzteres.

Und dann, die jüngsten oder die ältesten oder möglichst die im besten Alter?

Die letzteren.

[B] Und wenn die Zucht nicht so vor sich geht, glaubst du, dass dir die Gattung von Geflügel und von Hunden viel schlechter ausfällt?

Freilich, sagte er.

Was meinst du aber von den Pferden und den übrigen Tieren? dass es sich irgendwie anders verhalte?

Das wäre denn doch ungereimt, meinte er.

Meiner Treu, mein lieber Freund, rief ich aus, wie sehr müssen da unsere Regierenden ausgezeichnet sein, [C] wofern es sich auch bei dem Menschengeschlechte ebenso verhält!

Aber es verhält sich so, versetzte er; doch was willst du damit sagen?

Dass sie viele Heilmittel in Anwendung bringen müssen, antwortete ich. Für einen Leib nun, der keiner Heilmittel bedarf, sondern nur die Befolgung einer gewissen Lebensweise angeraten haben will, genügt, glauben wir, auch ein minder guter Arzt; wofern es aber schon der Heilmittel bedarf, so wissen wir, dass ein herzhafterer Arzt nötig ist.

Es ist wahr, aber wozu sagst du das?

Zu folgendem, erwiderte ich: [D] Es scheint uns, dass die Regierenden viel Lug und Betrug werden anwenden müssen zum Besten der Regierten, denn wir haben ja gesagt, dass als Heilmittel alles Derartige nützlich sei.

Und das mit Recht, bemerkte er.

Bei den Vermählungen nun und dem Kinderzeugen scheint dieses „Recht“ nicht zum mindesten zur Anwendung zu kommen.

Wieso?

Es müssen ja nach dem Zugegebenen die besten Männer den besten Weibern möglichst oft beiwohnen, [E] und die schlechtesten Männer den schlechtesten Weibern möglichst selten, und die Kinder der einen muss man aufziehen, die der andern aber nicht, wenn die Herde möglichst vorzüglich sein soll, und alles dies muss geschehen, ohne dass es jemand außer den Regierenden

selbst bemerkt, wenn andererseits die Herde der Wächter möglichst frei von innerem Zwist sein soll.

Ganz richtig, sagte er.

Es werden denn gewisse Feste vorzuschreiben sein, bei denen wir die Bräute und die Bräutigame zusammenbringen werden, und Opfer, und unsere Dichter werden für die Vermählungen [\[460 St.2 A\]](#) passende Gesänge zu machen haben. Die Zahl der Vermählungen aber werden wir die Regierenden bestimmen lassen, damit sie möglichst die gleiche Zahl von Männern erhalten, indem sie auf Kriege und Krankheiten und alles Derartige Rücksicht nehmen, so dass uns der Staat womöglich weder zu groß noch zu klein werde.

Richtig, sagte er.

Da werden dann, glaube ich, kluge Lose zu machen sein, damit jener Schlechte bei jeder Verbindung der Paare auf den Zufall, aber nicht auf die Regierenden die Schuld schiebe.

[B] Allerdings, versetzte er.

Und denjenigen unter den jungen Männern, die im Kriege oder sonst wo sich tüchtig erweisen, muss man unter andern Auszeichnungen und Preisen wohl auch die häufigere Erlaubnis, bei Weibern zu schlafen, erteilen, damit zugleich auch unter diesem Vorwand möglichst viele Kinder von solchen gezeugt werden.

Richtig.

Und wie die Kinder geboren sind, übernehmen sie allemal die hierüber gesetzten Behörden aus Männern oder Weibern oder aus beiden, denn gemeinsam [C] für Weiber und Männer sind ja auch die Ämter?

Ja.

Die von den Tüchtigen dann werden sie, denke ich, nehmen und sie in eine bestimmte Anstalt bringen zu Wärterinnen, die in einem gewissen Teile der Stadt abgesondert wohnen, die von den Schlechteren aber, und wenn etwa von den andern eines gebrechlich zur Welt kommt, werden sie an einem geheimen und unbekannten Orte verbergen, wie sich's geziemt.

Freilich, versetzte er, wofern das Geschlecht der Wächter rein bleiben soll.

Auch für die Nahrung dann werden diese Sorge tragen, indem sie die Mütter in jene Wohnung bringen, [D] wenn sie volle Brüste haben, aber jede Vorkehrung treffen, dass keine ihr Kind zu sehen bekommt, und wenn diese nicht zureichen, so werden sie andere Weiber, die Milch haben, herbeischaffen; und bei diesen selbst werden sie dafür sorgen, dass sie eine gehörige Zeit säugen, das Nachtwachen aber und die andern Mühseligkeiten werden sie den Ammen und Wärterinnen zuweisen?

Da machst du den Frauen der Wächter das Kinderbekommen gar leicht, bemerkte er.

So gebührt sich's auch, versetzte ich. Aber verfolgen wir das Weitere, was wir im Sinne haben! Wir haben doch wohl gesagt, dass die Kinder von solchen Menschen kommen müssen, [E] die im besten Alter stehen?

Allerdings.

Bist du nun mit mir einverstanden, dass die rechte Zeit des besten Alters bei dem Weibe zwanzig und bei dem Manne dreißig Jahre sind?

In welcher Beziehung das? fragte er.

Beim Weibe vom zwanzigsten bis zum vierzigsten, um für den Staat zu gebären, beim Manne aber von da an, wo er die stürmische Zeit des hastigen Drängens hinter sich hat, bis zu seinem fünfundfünfzigsten Jahre, um zu zeugen für den Staat.

Wenigstens, [\[461 St.2 A\]](#) versetzte er, ist das bei beiden der Höhepunkt der körperlichen und geistigen Entwicklung.

Wenn daher einer, der über oder unter diesem Alter ist, an den Zeugungen für den Staat teilnimmt, so werden wir das Vergehen als sündhaft und ungerecht bezeichnen, weil er in dem Staate ein Kind pflanzt, das, wenn er unentdeckt bleibt, zur Welt kommen wird, ohne unter Opfern und Gebeten erzeugt zu sein, die bei jeder Vermählung Priesterinnen und Priester und der gesamte Staat darbringen werden, auf dass von Guten bessere und von Nützlichen noch nützlichere Nachkommen jedesmal entstehen mögen, sondern eine Frucht der Finsternis und schwerer Unenthaltbarkeit.

Richtig, sagte er.

Dasselbe Gesetz, [B] fuhr ich fort, gilt, wenn einer der noch zeugenden Männer, ohne dass die Obrigkeit die Verbindung eingeleitet hätte, eines der Weiber im gesetzlichen Alter berührt; denn wir werden von ihm sagen, dass er ohne Ehe und Verlöbnis und Weihe ein Kind in den Staat bringe.

Ganz richtig, bemerkte er.

Wenn dann aber, denke ich, die Weiber und Männer über das Alter des Zeugens hinaus sind, so werden wir ihnen Freiheit lassen beizuwohnen, wem sie wollen, außer einer Tochter und Mutter und ihren Enkelinnen und den Töchtern ihrer Großmutter, und andererseits den Weibern jedem, außer einem Sohne und [C] Vater und aufwärts und abwärts von diesen, und zwar dies alles erst, nachdem wir sie aufgefordert haben, am liebsten dafür zu sorgen, dass die Frucht, wenn sie erzeugt ist, gar nicht das Licht erblicke, wofern es aber nicht verhindert werden kann, es so zu halten, als gäbe es keine Nahrung für einen solchen.

Was du da sagst, ist in der Ordnung, erklärte er; aber wie werden sie ihre Väter und Töchter, und was du sonst noch eben genannt hast, zu unterscheiden wissen?

Durchaus nicht, erwiderte ich, sondern alle Kinder, die vom siebten bis zum zehnten Monate, von dem Tage an gerechnet, wo er Bräutigam geworden ist, [D] zur Welt kommen, diese alle wird er, die Knaben Söhne und die Mädchen Töchter nennen und jene ihn Vater, und sodann deren Nachkommen Enkel, und diese andererseits sie Großväter und Großmütter, und was in der Zeit geboren wurde, wo ihre Mutter und Vater zeugten, Schwestern und Brüder, so dass sie, wie wir eben sagten, einander nicht berühren. Brüder und Schwestern aber wird das Gesetz einander beiwohnen lassen, wofern das Los so fällt und die Pythia ihre Bestätigung erteilt.

Ganz richtig, erklärte er.

Dies und von dieser Art wäre denn also, [E] Glaukon, die Gemeinschaft der Weiber und Kinder bei den Wächtern deines Staates, dass sie aber an die übrige Staatsverfassung sich anschließe und bei weitem die beste sei, müssen wir jetzt nach diesem von der Erörterung bestätigen lassen, oder wie wollen wir es machen?

[\[462 St.2 A\]](#) So, beim Zeus, antwortete er.

Ist nun nicht dies der Anfang der Verständigung, dass wir uns selbst sagen, was wir wohl als das größte Gut hinsichtlich der Gründung eines Staates zu bezeichnen wissen, mit Rücksicht auf dessen Erzielung der Gesetzgeber die Gesetze geben muss, und was als das größte Übel, und dass wir dann zusehen, ob uns das, was wir durchgegangen haben, in die Spur des Guten hineinpasst, nicht aber in die des Schlechten?

Bei weitem am ehesten, erwiderte er.

[B] Wissen wir nun ein größeres Übel für den Staat als das, was ihn zerreißt und aus einem viele macht? Oder ein größeres Gut als das, was verbindet und eins macht?

Wir wissen keines.

Verbindet nun aber nicht die Gemeinsamkeit von Freude und Leid, wenn möglichst alle Staatsangehörigen beim Werden und Vergehen des nämlichen gleicherweise Freude und Leid empfinden?

Allerdings.

Dagegen trennt die Verschiedenheit in derartigem, [C] wenn über die nämlichen Erlebnisse des Staates und seiner Angehörigen ein Teil großen Schmerz, der andere große Freude empfindet? Freilich.

Entsteht aber solches nicht daraus, wenn im Staate solche Wörter wie „Mein“ und „Nichtmein“ nicht zusammen ausgesprochen werden, und ebenso in Betreff des Fremden?

Allerdings.

Derjenige Staat also, in welchem die meisten in Bezug auf das nämliche übereinstimmend dieses „Mein“ und „Nichtmein“ aussprechen, der ist am besten eingerichtet?

Bei weitem.

Und derjenige also, der einem einzelnen Menschen [D] am nächsten kommt? Zum Beispiel wenn etwa einem von uns der Finger verwundet wird, so empfindet es die ganze Gemeinschaft, die durch den Leib hin sich zur Seele erstreckt zu der einheitlichen Zusammenfassung des in ihr Regierenden, und hat überall gleichzeitig als Ganzes Schmerz, wenn ein Teil leidet, und so sagen wir denn, dass den Menschen der Finger schmerze, und von allem anderen am Menschen gilt dasselbe, in Bezug auf den Schmerz, wenn ein Teil leidet, und in Bezug auf die Lust, [E] wenn er besser wird.

Freilich dasselbe, antwortete er, und, wonach du fragst, einem solchen am nächsten kommt, der am besten eingerichtete Staat.

Wenn also, glaube ich, einem Einzelnen unter den Staatsgliedern irgendetwas Gutes oder Schlimmes begegnet, so wird ein solcher Staat am ehesten sagen, dass es sein Erlebnis sei, und wird sich als Ganzes mitfreuen oder mitbetrüben?

Das ist notwendig, versetzte er, wenigstens bei einem wohleingerichteten.

[\[463 St.2 A\]](#) Es wird Zeit sein, sagte ich, dass wir auf unseren Staat zurückkommen und in Bezug auf die Ergebnisse unserer Erörterung in ihm nachsehen, ob er selbst am meisten sie hat oder noch ein anderer in höherem Grade.

Das muss allerdings sein, sprach er.

Wie nun? Regierende und Volk gibt es doch wohl wie in andern Staaten so auch in diesem?

Ja.

Diese alle werden einander Mitbürger nennen?

Freilich.

Wie nennt aber in den übrigen das Volk [B] die Regierenden sonst noch, außer „Mitbürger“?

In den meisten „Herrscher“, in den demokratisch eingerichteten aber eben mit dem Namen „Regierung“.

Was tut aber das Volk in dem unsrigen? Wie nennt es die Regierenden außer „Mitbürger“?

Erhalter und Helfer, antwortete er.

Und diese das Volk?

Lohngeber und Ernährer.

Dagegen in den andern die Regierenden das Volk?

Knechte, erwiderte er.

Und die Regierenden einander?

Mitregierende.

Aber die unsrigen?

Mitwächter.

Kannst du nun sagen, ob von den Regierenden in den andern Staaten einer den einen [C] von seinen Mitregierenden als Angehörigen bezeichnen kann, den andern als Fremden?

Freilich viele.

Den Angehörigen also betrachtet und bezeichnet er als den Seinigen, den Fremden als nicht den Seinigen?

So ist's.

Wie ist's aber bei deinen Wächtern? Könnte einer von ihnen einen seiner Mitwächter als Fremden ansehen oder benennen?

Durchaus nicht, versetzte er, denn wen immer einer treffen wird, jedesmal wird er einen Bruder oder eine Schwester oder einen Vater oder eine Mutter oder einen Sohn oder eine Tochter oder einen Nachkommen [D] oder Vorfahren von diesen zu treffen glauben.

Sehr schön gesprochen, bemerkte ich, aber sage auch noch dies: Wirst du ihnen bloß die Namen als Angehörige vorschreiben, oder dass sie auch alle Handlungen den Namen gemäß verrichten, sowohl hinsichtlich der Väter alles tun, was Brauch ist gegenüber Vätern in Bezug auf Ehrerbietung und Fürsorge und pflichtmäßigen Gehorsam gegen die Eltern, oder sonst weder von den Göttern noch von den Menschen etwas Gutes erwarten, [E] da er sowohl sündhaft als ungerecht handeln würde, wenn er anders handelte als so? Werden solche oder andere Sprüche aus dem Munde aller Bürger dir gleich um die Ohren der Kinder erschallen sowohl hinsichtlich der Väter, die man ihnen bezeichnet, als in Betreff der übrigen Verwandten?

Diese, antwortete er, denn es wäre lächerlich, wenn sie ohne Handlungen die Namen von Angehörigen nur mit dem Munde aussprächen.

Unter allen Staaten also werden sie in diesem, wenn es einem Einzelnen gut oder schlecht geht, am meisten einstimmig sein in dem Rufe, von dem wir vorhin sprachen: „Dem Meinigen geht es gut“, oder „Dem Meinigen geht es schlecht“.

Sehr wahr, sagte er.

Haben wir nun nicht [\[464 St.2 A\]](#) gesagt, dass aus dieser Ansicht und Ausdrucksweise sich die Gemeinsamkeit von Freude und Leid von selbst ergebe?

Und zwar haben wir das mit Recht gesagt.

So werden also uns die Staatsglieder am meisten an dem nämlichen teilhaben, was sie dann „Mein“ nennen werden? Haben sie aber an diesem teil, so werden sie demgemäß am meisten Gemeinschaft von Leid und Freude haben?

Bei weitem.

Ist nun nicht Ursache hiervon außer der übrigen Einrichtung die Gemeinschaft der Weiber und Kinder bei den Wächtern?

Bei weitem am meisten, antwortete er.

Nun aber haben wir zugegeben, dass dies das größte Gut für einen Staat sei, indem wir einen gut eingerichteten Staat [B] mit einem Leibe verglichen, wie sich dieser zu einem seiner Teile hinsichtlich von Schmerz und Lust verhält.

Und zwar haben wir das mit Recht zugegeben, versetzte er.

So hat sich uns also die Gemeinschaft der Kinder und Weiber bei den Helfern als Ursache des größten Gutes für die Gemeinde erwiesen.

Allerdings, erwiderte er.

Und auch mit dem Früheren sind wir in Übereinstimmung, denn wir haben ja gesagt, dass diese weder eigene Häuser haben dürfen noch Land noch sonst ein Besitztum, [C] sondern sie sollen als Lohn ihres Wachens von den andern Nahrung bekommen und sie alle gemeinschaftlich verbrauchen, wenn sie in Wahrheit Wächter sein sollen.

Mit Recht, antwortete er.

Macht nun also nicht, wie gesagt, das früher Besprochene und das jetzt Erörterte sie noch mehr zu wahren Wächtern und bewirkt, dass sie den Staat nicht zerreißen, indem sie nicht das nämliche „Mein“ nennen, sondern jeder etwas anderes, indem der eine in sein Haus schleppt, was er immer abgesondert von den andern besitzen kann, [D] der andere in das seinige von jenem verschiedene, und Frau und Kinder nicht dieselben nennen, sondern eigene haben und damit eigene Freuden und Schmerzen einführen, sondern dass sie eines Sinnes in Betreff des Angehörigen alle nach demselben Ziele streben und möglichst gleichen Schmerz und Freude erfahren?

Freilich gar sehr, erwiderte er.

Und dann, Rechtshändel und Anklagen gegen einander, werden sie aus ihrer Mitte nicht fast ganz verschwinden, [E] weil keiner etwas Eigenes besitzt als den Leib, alles andere aber gemeinsam, daher diese ohne all die Zwiste sind, die um den Besitz von Geld oder Kindern oder Verwandten entstehen?

Ganz notwendig müssen sie davon befreit sein, versetzte er.

Und ebenso wenig werden ferner von Rechts wegen Rechtshändel wegen Gewalttätigkeit oder Misshandlung unter ihnen stattfinden, denn dass ein Altersgenosse gegen den andern sich verteidigt, werden wir doch als schön und erlaubt bezeichnen, indem wir der Sorge für den Leib Notwendigkeit zuerkennen.

Richtig, sagte er.

[\[465 St.2 A\]](#) Denn auch dieses Richtige hat dieses Gesetz, fuhr ich fort, wenn etwa einer gegen einen andern erzürnt ist, so wird er an einem solchen seinen Zorn auslassen und dann weniger zu größeren Unordnungen schreiten.

Allerdings.

Einem Älteren wird doch wohl aufgetragen werden, über alle Jüngeren zu gebieten und sie zu bestrafen?

Offenbar.

Und dann, dass ein Jüngerer einen Älteren, wofern nicht Regierende es befehlen, zu schlagen oder sonst wie zu misshandeln nie sich erlauben wird, [B] ist natürlich, und ich glaube, auch nicht auf andere Weise wird er ihn verunglimpfen, denn stark genug sind die beiden Wächter, die es verhindern, die Furcht und die Scheu, die Scheu, indem sie von der Berührung dieser als ihrer Eltern abhält, und die Furcht, es möchten dem Beleidigten die andern beistehen, die einen als Söhne, die andern als Brüder, noch andere als Väter.

Allerdings geht es so, bemerkte er.

In jeder Beziehung also werden die Männer infolge der Gesetze Frieden unter einander halten?

Jawohl, vollkommen.

Wenn nun aber diese nicht unter einander im Zwist sind, so hat es keine Gefahr, dass der übrige Staat mit ihnen oder unter sich uneins werde.

[C] Allerdings nicht.

Die ganz kleinen Übel aber, deren sie enthoben wären, zögere ich wegen ihrer Unschicklichkeit auch nur zu nennen, wie Schmeicheleien gegen die Reichen, wenn man arm ist, und alle die Verlegenheiten und Schmerzen, die sie bei der Kindererziehung und dem Gelderwerb zur notwendigen Erhaltung ihrer Hausgenossen haben, indem sie bald Geld borgen, bald ableugnen, [D] bald auf irgend andere Weise es sich verschaffen und es Frauen und Gesinde übergeben und es ihnen zur Verwaltung überlassen, und was sie alles sonst noch, mein Lieber, in dieser Beziehung erleiden, das ja allbekannt und gemein und des Erwähnens nicht wert ist.

Das sieht sogar ein Blinder ein, bemerkte er.

Von allem diesem also werden sie frei sein und werden ein seliges Leben führen, [E] noch seliger als das der olympischen Sieger.

Wieso?

Das, um dessen willen man jene glücklich preist, ist nur ein kleiner Teil von dem, was diese haben, denn deren Sieg ist schöner, ihr Unterhalt aus öffentlichen Mitteln vollständiger. Denn der Sieg, den sie siegen, ist die Wohlfahrt des ganzen Staates, und mit Unterhalt und allem übrigen, was nur das Leben bedarf, werden sie selbst und ihre Kinder bekränzt, und während ihres Lebens empfangen sie Auszeichnungen von ihrem Staate, und nach ihrem Tode wird ihnen würdige Bestattung zuteil.

Das sind gewiss schöne Dinge, versetzte er.

Erinnerst du dich nun, fuhr ich fort, dass im Vorhergehenden ich weiß nicht wessen Bemerkung uns getadelt hat, dass wir [\[466 St.2 A\]](#) die Wächter nicht glücklich machen, da sie alles Eigentum der Bürger haben könnten und nichts haben? Wir aber erwiderten ungefähr, wenn es sich gelegentlich treffe, wollen wir dies ein anderes Mal untersuchen, für jetzt aber machen wir die Wächter zu Wächtern, den Staat aber so glücklich, als wir nur vermöchten, nicht aber berücksichtigen wir eine einzelne Klasse in ihm und bilden diese glücklich?

Ich erinnere mich, antwortete er.

Wie nun? Glauben wir jetzt, dass das Leben der Helfer, das sich als weit schöner und besser erwiesen hat [B] als das der olympischen Sieger, den Vergleich nicht aushalte mit dem Leben der Schuster oder irgendwelcher anderer Handwerker oder mit dem der Landleute?

Ich glaube nicht, erwiderte er.

Indessen, was ich schon damals sagte, muss ich auch jetzt wiederholen, dass, wenn der Wächter in solcher Weise glücklich zu sein versuchen wird, dass er gar nicht Wächter ist, und wenn ihm dieses mäßige und geregelte Leben, wie wir es als das beste bezeichnet haben, nicht genügt, [C] sondern eine unverständige und knabenhafte Vorstellung vom Glücke ihn befällt und ihn treibt, vermöge seiner Kraft alles im Staate sich zu eigen zu machen, so wird er erfahren, dass Hesiod wirklich weise war, wenn er sagte, dass die Hälfte eigentlich mehr sei als das Ganze.

Wenn er mich zu Rate zieht, versetzte er, so wird er bei diesem Leben bleiben.

Du bist also einverstanden, sagte ich, mit der beschriebenen Gemeinschaft der Weiber mit den Männern hinsichtlich der Bildung und der Kinder und der Bewachung der übrigen Bürger, dass sie in der Stadt bleibend wie in den Krieg ziehend, [D] mithüten müssen und mitjagen wie Hunde und überhaupt an allem überall möglichst Anteil haben, und dass sie, wenn sie dies tun, das Beste tun und nicht der Natur des Weibes in Vergleich zu der des Mannes zuwiderhandeln werden, vermöge der sie bestimmt sind, zu einander in Gemeinschaft zu treten?

Ich bin damit einverstanden, antwortete er.

So ist also, fuhr ich fort, das noch übrig zu erörtern, ob es denn auch unter den Menschen wie unter anderen Wesen möglich ist, dass diese Gemeinschaft stattfinde, und auf welche Weise es möglich ist?

Du bist, versetzte er, dem zuvorgekommen, [E] was ich zur Sprache bringen wollte.

Hinsichtlich der Angelegenheiten des Kriegs nämlich ist, glaube ich, klar, auf welche Weise sie ihn führen werden.

Wie? fragte er.

Dass sie gemeinsam ins Feld ziehen und dazu noch von den Kindern alle, die stark genug sind, mit in den Krieg nehmen werden, damit sie wie die andern Handwerker dem zusehen, was sie erwachsen werden ausüben müssen, außer dem Zuschauen aber auch zum Erholen und an die Hand zu gehen in Bezug auf alles, was zum Kriege gehört, [\[467 St.2 A\]](#) und ihre Väter und Mütter zu bedienen. Oder hast du nicht bemerkt, wie es bei den Künsten geht: wie die Kinder

von Töpfern, wie lange Zeit sie Zuschauer und Handlanger sind, ehe sie selbst Töpfe zu machen versuchen?

Allerdings.

Müssten nun jene sorgfältiger als die Wächter die Ihrigen bilden durch Erfahrung und Anschauen des Erforderlichen?

Das wäre ja doch lächerlich, erwiderte er.

Nun wird aber doch wohl auch jedes Lebendige ganz vorzüglich kämpfen, wenn diejenigen anwesend sind, [B] die es geboren hat.

Es ist wirklich so. Aber, Sokrates, die Gefahr ist nicht klein, dass sie, wenn ihnen ein Unfall begegnet, dergleichen im Kriege ja gern vorkommen, außer sich selbst auch noch ihre Kinder ins Verderben stürzen und auch den übrigen Staat außerstand setzen, sich wieder zu erholen.

Du hast recht, antwortete ich. Aber glaubst du, fürs erste man müsse Vorsorge treffen, dass ja alle Gefahr vermieden werde?

Keineswegs.

Wenn denn also überhaupt Gefahr bestanden werden muss, ist es nicht solche, durch deren glückliches Bestehen [C] sie besser werden?

Freilich offenbar.

Aber glaubst du, dass es einen kleinen Unterschied mache und die Gefahr nicht lohne, ob diejenigen, welche kriegerische Männer werden sollen, als Knaben bei den Geschäften des Kriegs zusehen oder nicht?

Nein, sondern es macht einen Unterschied bei dem, was du sagst.

Dass muss demnach der Fall sein, dass man die Kinder zu Zuschauern beim Kriege macht, dazu aber ihnen Sicherheit verschafft, so wird es gut sein, nicht wahr?

Ja.

Also fürs erste werden ihre Väter, soweit es menschenmöglich ist, nicht einsichtslos sein, [D] sondern die Feldzüge zu unterscheiden wissen, die gefährlich sind und nicht?

Natürlich, versetzte er.

In die einen also werden sie mitnehmen, in die andern aber sie mitzunehmen werden sie sich hüten.

Richtig.

Und als Aufseher, sagte ich, werden sie doch wohl nicht die Schlechtesten über sie setzen, sondern die, welche durch Erfahrung und Alter imstande sind, Führer und Leiter der Knaben zu sein.

[E] So geziemt's sich auch.

Aber freilich, werden wir sagen, auch wider Erwarten ist ja schon manchem manches begegnet.

Allerdings.

Für solche Fälle denn, mein Lieber, muss man sie gleich als Kinder beflügeln, damit sie nötigenfalls davonfliegen können.

Wie meinst du das? fragte er.

Auf die Pferde, war meine Antwort, muss man sie so jung als möglich bringen und, wenn man sie reiten gelehrt hat, auf Pferden sie mitnehmen zum Zuschauen, nicht auf wilden noch kampflustigen, sondern auf möglichst schnellfüßigen und lenkbaren, denn so werden sie am besten ihrem Geschäfte zuschauen und am sichersten erforderlichen Falles sich retten, indem sie ihren älteren Führern nachfolgen.

Du scheinst mir recht zu haben.

[\[468 St.2 A\]](#) Wie ist es nun aber, sagte ich, mit dem, was den Krieg betrifft? Wie haben sich deine Krieger zu verhalten gegen einander und gegen die Feinde? Habe ich eine richtige Ansicht davon oder nicht?

Sage, erwiderte er, welche?

Wer von ihnen, versetzte ich, seinen Platz verlässt oder die Waffen wegwirft oder sonst etwas Derartiges aus Feigheit tut, muss man ihn nicht zu einem Handwerker machen oder einem Ackerbauer?

Allerdings.

Wer aber lebendig in die Gefangenschaft der Feinde gerät, muss man ihn nicht als Geschenk geben an solche, die Lust dazu haben, um mit ihrem Fange zu machen, [B] was sie wollen?

Freilich.

Wer sich aber ausgezeichnet und Beifall erworben hat, meinst du nicht, dass ihm fürs erste im Feldzuge von den daran teilnehmenden Jünglingen und Knaben der Reihe nach von jedem ein Kranz gereicht werden müsse? Oder nicht?

O ja.

Und wie? Auch ein Handschlag?

Auch dies.

Aber mit folgendem, sagte ich, wirst du wohl nicht mehr einverstanden sein?

Womit?

Mit dem Küssen und Geküsstwerden von jedem.

Damit am allermeisten, antwortete er, und ich mache noch den Zusatz zu dem Gesetze, für die Zeit, wo sie in diesem Feldzuge sind, [C] dass keinem, den er küssen will, gestattet sein soll, es zu verweigern, damit auch, falls einer etwa einen Geliebten hat oder eine Geliebte, er umso eifriger sei, nach dem Preise der Tapferkeit zu trachten.

Schön, sagte ich. Denn dass für einen, der tüchtig ist, mehr Heiratsangelegenheiten bereit sind als für die anderen, und dass Wahlen auf solche oft mit Übergehen der anderen fallen werden, damit möglichst viele von einem solchen erzeugt werden, ist schon gesagt.

Allerdings haben wir's bemerkt, versetzte er.

Aber wahrlich, auch in homerischer Weise mit dem folgenden müssen wir billig unter den Jüngeren alle diejenigen ehren, die tüchtig sind. Homer nämlich hat gesagt, dass Aias, der sich im Kampfe ausgezeichnet hatte, [D] mit einem fest gestärktem Rücken geehrt worden sei, in der Voraussetzung, dass für den jugendlich Kräftigen und Tapferen das der angemessene Ehrenlohn sei, wodurch er gleichzeitig mit der Auszeichnung auch eine Vermehrung seiner Stärke gewinne.

Ganz richtig, bemerkte er.

Wir werden also, sagte ich, darin dem Homer folgen. Denn auch wir werden bei Opfern und allen Gelegenheiten dieser Art die Tüchtigen, in dem Maße als sie sich tüchtig erweisen, mit Lobliedern und dem soeben Genannten ehren, und überdies mit Ehrensitzen und Gaben an Fleisch und gefüllten Bechern, [E] damit wir gleichzeitig mit dem Auszeichnen die tüchtigen Männer und Weiber kräftigen.

Ganz schön gesagt, bemerkte er.

Nun gut, aber unter denen dann, die im Felde gestorben sind, werden wir nicht von denjenigen, die einen ruhmvollen Tod gefunden, fürs erste sagen, dass sie zum goldenen Geschlechte gehören?

Freilich unfehlbar.

Aber werden wir nicht dem Hesiod glauben, wenn von solchem Geschlechte etwelche sterben, [\[469 St.2 A\]](#) dass dann

*Heilige Schutzgottheiten umber auf der Erde sie werden,
Hilfreich, Wehrer des Übels, Behüter der redenden Menschen.*

Allerdings werden wir es glauben.

Wir werden also beim Gotte anfragen, in welcher Weise und mit welcher Auszeichnung man die Heiligen und Göttlichen bestatten solle, und werden dann sie so und in der Art bestatten, wie er es anweist?

Warum sollten wir nicht?

Und in Zukunft werden wir dann ihren Grabstätten solche Verehrung und Huldigung beweisen wie denen von Schutzgöttern? Und wir werden es ganz ebenso halten, [B] auch wenn vor Alter oder auf eine andere Weise gestorben ist einer von denen, die für ausgezeichnet gut im Leben erachtet worden sind?

Recht ist das jedenfalls, antwortete er.

Weiter, gegen die Feinde, wie werden da unsere Krieger verfahren?

In welcher Beziehung denn?

Fürs erste hinsichtlich der Leibeigenschaft. Hältst du für billig, dass Hellenen hellenische Staaten zu leibeigenen machen, oder dass sie auch anderen nach Möglichkeit es nicht gestatten und dies zur Gewohnheit machen, [C] das hellenische Geschlecht zu schonen und vor der Knechtung durch Ausländer sich zu hüten?

Ganz und gar den Vorzug verdient das Schonen, versetzte er.

[D] Also auch selber keinen Hellenen zum Sklaven zu haben und den andern Hellenen in dieser Richtung zu raten?

Freilich, erwiderte er, dann würden sie sich mehr gegen die Ausländer wenden, einander aber in Ruhe lassen.

Weiter, fuhr ich fort, den Gefallenen, wenn man gesiegt hat, auch das andere auszuziehen außer den Waffen, ist das in der Ordnung? Oder bietet es nicht den Feigen einen Vorwand, nicht gegen die Kämpfenden zu gehen, als würden sie eine Pflicht erfüllen, wenn sie am Toten herum sich betätigten? [E] Und hat nicht solches Plündern schon vielen Heeren den Untergang gebracht?

Jawohl.

Scheint es ferner nicht unehrenhaft und habgierig, einen Leichnam zu berauben, und ein Zeichen von weibischer und kleinlicher Denkweise, für den Feind zu halten den Leib des Toten, nachdem der Widersacher entflohen und nur das übriggeblieben ist, womit er Feindseligkeiten übte? Oder meinst du, wer dies tut, handle anders als die Hunde, die über die Steine, womit sie geworfen wurden, ergrimmt sind, an den Werfenden aber sich nicht heranmachen?

Auch nicht im Geringsten, antwortete er.

Unterlassen muss man also das Berauben der Leichen und das Verwehren der Wegschaffung?

Freilich, beim Zeus, muss man's unterlassen, sagte er.

Auch werden wir schwerlich die Waffen in die Tempel bringen, um sie als Weihgeschenke aufzuhängen, zumal die von Hellenen, wofern wir Wert legen auf die gute Gesinnung [\[470 St.2 A\]](#) gegen die andern Hellenen, vielmehr werden wir fürchten, es möchte eine Verunreinigung sein, dergleichen von den eigenen Angehörigen in den Tempel zu bringen, wofern nicht etwa der Gott etwas anderes verfügt.

Ganz richtig, bemerkte er.

Weiter, in Bezug auf Verheerung hellenischen Landes und das Anzünden von Häusern, was werden deine Krieger tun gegenüber den Feinden?

Deine Meinung, versetzte er, möchte ich darüber gern vernehmen.

Nun denn, ich meine, sprach ich, man sollte von diesen beiden keines tun, sondern nur den Jahresertrag an Früchten wegnehmen; und soll ich dir sagen, warum?

Jawohl.

Mir scheint, [B] dass Krieg und Zwist, wie sie diese zweierlei Benennungen haben, so auch zweierlei Begriffe sind und zweierlei Arten von Streit bedeuten, ich meine nämlich die beiden, einerseits das Zusammengehörige und Verwandte, andererseits das Auswärtige und Fremdländische. Feindschaft von Zusammengehörigem nennt man Zwist, die des Auswärtigen aber Krieg.

Und wirklich ist gar nicht fehlgeschossen, was du sagst, erwiderte er.

So sich denn auch zu, versetzte ich, ob folgendes gutgeschossen ist, was ich sage: Ich behaupte nämlich, dass das hellenische Geschlecht [C] unter sich selbst zusammengehörig und verwandt ist, dem ausländischen gegenüber aber fremdländisch und auswärtig.

Schön, bemerkte er.

Wenn also Hellenen mit Ausländern und Ausländer mit Hellenen kämpfen, so werden wir sagen, dass sie Krieg führen und dass sie von Natur Feinde seien, und diese Feindschaft muss man Krieg nennen, wenn Hellenen aber gegenüber Hellenen etwas derartiges tun, werden wir zeigen, dass von Natur sie Freunde seien, dass aber Hellas in solchem Falle krank und zwistig sei, [D] und solche Feindschaft müsse Zwist genannt werden.

Ich gebe zu, erwiderte er, dass es so Brauch ist.

Erwäge denn, fuhr ich fort, wie in einem jetzt insgesamt als Zwist anerkannten Falle, wo etwas der Art geschieht und ein Staat entzweit ist, falls jeder Teil des anderen Acker verwüstet und seine Häuser anzündet, der Zwist im höchsten Grade sündhaft und keinem von beiden Teilen als patriotisch erscheint, denn nimmer würden sie sonst sich unterfangen, an ihrer Ernährerin und Mutter sich zu vergreifen, vielmehr scheint es das rechte Maß, wenn die Stärkeren den Schwachen nur die Früchte wegnehmen und bedenken, dass sie sich wieder versöhnen und nicht ewig Krieg führen werden.

[E] Weit mehr, versetzte er, passt für Gesittete solche Denkweise als jene.

Wie nun? sagte ich, wird der Staat, den du gründest, nicht ein hellenischer sein?

Freilich muss er es sein, war seine Antwort.

Werden seine Mitglieder also nicht gut und gesittet sein?

Sicherlich.

Aber nicht auch hellenenfreundlich? Und werden sie nicht Hellas für verwandt halten und die gleichen Heiligtümer haben wie die andern?

Auch dies sicher.

Werden sie also nicht den Streit mit Hellenen, [\[471 St.2 A\]](#) als mit Angehörigen, als einen „Zwist“ betrachten und auch nicht „Krieg“ nennen?

Nein.

Und werden sie also den Streit führen mit dem Gedanken, dass sie sich wieder versöhnen werden?

Freilich.

Wohlmeinend werden sie denn zur Ordnung bringen, ohne auf Leibeigenschaft auszugehen bei der Bestrafung oder auf Untergang, da sie Lehrer der Ordnung sind, nicht Feinde.

So ist es, sagte er.

Also werden sie auch nicht als Hellenen sich an Hellenen vergreifen, noch auch [B] Wohnungen in Brand stecken, noch in jedem Staate alle als ihre Feinde betrachten, Männer wie Frauen und Kinder, sondern immer nur wenige für Feinde halten, die Urheber des Streites. Und aus allen

diesen Gründen werden sie weder an deren Land sich vergreifen mögen, da die meisten ihre Freunde sind, noch die Häuser zerstören, sondern nur so weit den Streit treiben, bis die Schuldigen von den leidenden Unschuldigen Strafe zu erleiden gezwungen werden.

Ich bin einverstanden, erwiderte er, [C] dass unsere Staatsglieder in solcher Weise mit ihren Gegnern verfahren müssen, mit den Ausländern aber so, wie jetzt die Hellenen mit einander.

Wollen wir denn auch dieses als Gesetz für die Wächter annehmen, dass sie weder Land verwüsten noch Häuser in Brand stecken?

Ja, wir wollen es, antwortete er, und dass dies sowohl als das Vorhergehende gut sei. Aber höre, Sokrates, ich glaube, wenn man dich in dieser Weise fortreden lässt, so wirst du gar nie an das denken, was du im Früheren beiseite geschoben [D] und wofür du dieses alles gesprochen hast, die Frage, ob diese Verfassung imstande ist, möglich zu werden, und auf welche Weise sie je möglich ist, denn dass, wenn sie wirklich würde, dem Staate, in dem sie es würde, alles Gute zufiele, und dass sie, ich will anführen, was du übergangen hast, auch gegen die Feinde am besten kämpfen würden, weil sie einander am wenigsten im Stiche ließen, indem sie sich als Brüder, Väter, Söhne erkennen würden und mit diesen Namen riefen, wenn aber auch [E] das weibliche Geschlecht mit ins Feld zöge, sei es nun in der nämlichen Reihe oder auch hinten aufgestellt, um die Feinde zu schrecken und für den Fall, dass Hilfe nötig würde, so weiß ich, dass sie hierdurch völlig unüberwindlich würden, auch wie viele Vorteile, die du übergangen hast, zu Hause ihnen zuteil würden, sehe ich; aber dass dieses und tausend anderes der Fall wäre, wenn diese Verfassung in die Wirklichkeit träte, betrachte als von mir zugegeben und sprich nicht mehr weiter von ihr, sondern eben hiervon wollen wir jetzt versuchen uns selbst zu überzeugen, dass und wie es möglich ist, und wollen das übrige fahren lassen.

[\[472 St.2 A\]](#) Urplötzlich hast du, erwiderte ich, gleichsam einen Ausfall gemacht auf meine Rede, und all mein Drehen und Winden findet keine Gnade vor dir. Denn vielleicht weißt du nicht, wie du gegen mich, der ich mit Mühe den beiden Wellen entronnen bin, jetzt die größte und gefährlichste dritte heranwälzest, bei deren Anblick und Vernehmen du mir ganz gerne verzeihen wirst, dass ich allerdings mit Recht gezögert und mich gefürchtet habe, einen so auffallenden Gegenstand vorzutragen und seiner Untersuchung mich zu unterziehen.

[B] Je mehr du dergleichen sprichst, antwortete er, um so weniger werden wir dir erlassen, zu sagen, auf welche Weise diese Verfassung verwirklicht werden kann. So sprich denn und zögere nicht!

Nun, begann ich, fürs erste müssen wir uns erinnern, dass wir durch das Suchen des Wesens der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit hierher gekommen sind.

Allerdings, versetzte er; aber was soll dies?

Nichts. Aber wenn wir das Wesen der [C] Gerechtigkeit gefunden haben, werden wir dann von dem gerechten Manne verlangen, dass er sich von ihr in nichts unterscheide, sondern in jeder Hinsicht von der Art sei, wie die Gerechtigkeit ist? Oder werden wir zufrieden sein, wenn er ihr möglichst nahe kommt und mehr als alle andern von ihr an sich hat?

Damit, antwortete er, werden wir zufrieden sein.

Als Musterbild also, fuhr ich fort, suchten wir das Wesen der Gerechtigkeit an sich und den vollkommen gerechten Mann, ob es einen solchen gebe und von welcher Art er dann wäre, und andererseits die Ungerechtigkeit und den Ungerechtesten, damit wir im Hinblick auf diese, wie sie uns hinsichtlich des Glücks und des Gegenteiles erscheinen, genötigt werden, auch in Bezug auf uns selbst zuzugestehen, dass, [D] wer jenen möglichst ähnlich ist, das jenen ähnlichste Los haben werde, nicht aber um zu zeigen, dass dies wirklich so vorkomme.

Damit hast du recht, erwiderte er.

Glaubst du nun, dass derjenige ein minder guter Maler sei, der, nachdem er ein Musterbild gemalt hat, wie etwa der schönste Mensch wäre, und alles gehörig in dem Gemälde angebracht, nicht zu beweisen vermöchte, dass es einen solchen Mann auch wirklich geben könne?

Nein, bei Zeus, das nicht, antwortete er.

[E] Wie nun, sprechen wir, haben nicht auch wir durch unsere Erörterung das Musterbild eines guten Staates dargestellt?

Allerdings.

Glaubst du nun, dass wir darum minder Recht haben, wenn wir nicht zu beweisen vermögen, dass es möglich sei, so einen Staat einzurichten, wie dargestellt wurde?

Nein, nicht, versetzte er.

Das Wahre also, fuhr ich fort, ist dieses. Soll ich mich aber dir zuliebe auch damit befassen, zu zeigen, aufweiche Weise am ehesten und in welcher Hinsicht er besonders möglich sei, so mache mir zu einem solchen Nachweise von neuem dieselben Einräumungen!

Welche denn?

Ist es möglich, [\[473 St.2 A\]](#) dass etwas ebenso getan wie gesprochen wird, oder liegt es in der Natur, dass die Handlung der Wahrheit weniger nahe kommt als die Rede, auch wenn es einem nicht so erscheint? Räumst du das nun ein oder nicht?

Ich tue es, sagte er.

Dazu also nötige mich nicht, was wir in der Rede durchgegangen haben, von dem nachzuweisen, dass es ganz ebenso in die Wirklichkeit treten müsse, sondern wenn wir imstande gewesen sind, aufzufinden, wie die Einrichtung eines Staates dem Gesagten am nächsten kommen könnte, so nimm an, dass wir gefunden haben, dass das wirklich werden könne, was du vorschreibst. Oder wirst du nicht zufrieden sein, [B] wenn du das erreichst? Denn ich meinsten wäre damit zufrieden.

Auch ich bin es, erklärte er.

Dann wollen wir das diesem, wie es scheint Nachfolgende zu entdecken und aufzuzeigen suchen, worin jetzt in den Staaten gefehlt wird, infolgedessen sie nicht so eingerichtet sind, und welches die leichteste Änderung wäre, durch die ein Staat zu einer solchen Art von Verfassung käme, am liebsten eine einzige Änderung, wo nicht, zwei, wenn auch das nicht, möglichst wenige an Zahl und möglichst leichte an Bedeutung.

[C] Allerdings, sagte er.

Nun, von einer einzigen Veränderung, sprach ich, glaube ich nachweisen zu können, dass sie eine Umwandlung bewirken würde, freilich einer nicht kleinen und leichten, aber doch möglichen.

Von welcher? fragte er.

Nun schreite ich, war meine Antwort, eben zu dem, was wir vorher bildlich als die größte Welle bezeichnet haben. Dennoch soll es ausgesprochen werden, und wenn es auch ganz wie eine platzende Welle mit Hohn und Schmach uns überströmen wird. Doch erwäge, was ich sagen werde!

Sprich nur, versetzte er.

Wofern nicht, begann ich, entweder die Philosophen Könige werden [D] in den Staaten, oder die, welche jetzt Könige und Herrscher heißen, echte und gründliche Philosophen werden, und dieses beides in einem zusammenfällt. Macht im Staate und Philosophie, den meisten Naturen aber unter den jetzigen, die sich einem von beiden ausschließlich zuwenden, der Zugang mit Gewalt verschlossen wird, gibt es, mein lieber Glaukon, keine Erlösung vom Übel für die Staaten, ich glaube aber auch nicht für die Menschheit, [E] noch auch wird diese Verfassung, wie wir sie eben dargestellt haben, je früher zur Möglichkeit werden und das Sonnenlicht erblicken. Aber das ist es, was ich schon lange auszusprechen Bedenken trage, weil ich sehe, wie sehr es der gewöhnlichen Ansicht zuwiderläuft, denn es ist schwer zu begreifen, dass keine andere glücklich sein kann, weder im Einzelnen noch im Ganzen.

Und jener meinte: Sokrates, du hast da ein Wort und einen Gedanken fallen lassen, nach dessen Aussprechen du erwarten musst, dass sehr viele und nicht Verächtliche jetzt ohne weiteres gleichsam die Kleider abwerfen [\[474 St.2 A\]](#) und entblößt nach der nächsten besten Waffe greifen und gestreckten Laufes wider dich anrennen werden, um dir wer weiß was anzutun; und wenn du diese nicht mit Gründen abwehrst und dich ihnen entziehst, so wirst du wahrhaftig mit Spott bestraft werden.

Hast aber nicht du mir das zugezogen? sagte ich.

Und daran habe ich recht getan, versetzte er. Aber darum will ich dich auch [B] nicht preisgeben, sondern dich verteidigen, wodurch ich kann, ich kann es aber durch Wohlwollen und Zuspruch, und vielleicht dürfte ich dir geschickter antworten als irgend ein anderer, von einem solchen Helfer unterstützt versuche denn den Zweiflern zu zeigen, dass es sich so verhält, wie du sagst!

Es muss versucht werden, antwortete ich, da auch du so wichtigen Beistand anbietest. Es scheint mir nun notwendig, wenn wir irgend denen entkommen wollen, von welchen du sprichst, [C] gegen sie fest zu bestimmen, wen wir unter den Philosophen verstehen, von denen wir zu behaupten wagen, dass sie regieren müssen, damit, wenn dies aufgeklärt sein wird, eine Verteidigung möglich ist durch den Nachweis, dass es den einen von Natur zukommt, sowohl mit Philosophie sich zu befassen und Führer zu sein im Staate, den andern aber, teils damit sich nicht zu befassen, teils den Führern zu folgen.

Es wird Zeit sein, es zu bestimmen, sagte er.

Auf denn, [D] folge mir auf diesem Wege, ob wir es irgendwie gehörig erklären werden!

Nur zu, antwortete er.

Werde ich dich erinnern müssen, sagte ich, oder erinnerst du dich selbst, dass derjenige, von dem wir sagen sollen, dass er etwas liebe, wofern das mit Recht von ihm ausgesagt wird, sich als solchen zeigen muss, der nicht bloß das eine an demselben liebt, das andere aber nicht, sondern das Ganze lieb hat!

Du musst mich, sagte er, scheint es, erinnern, denn es ist mir nicht ganz gegenwärtig.

Einem andern, versetzte ich, geziemte es sich, so zu sprechen, wie du tust, Glaukon, für einen Mann aber, [E] der sich auf die Liebe versteht, geziemt es sich nicht zu vergessen, dass den Freund der Knaben und der Liebe alle jugendlichen Gestalten irgendwie ermuntern und reizen, indem sie ihm Aufmerksamkeit und Freundlichkeit zu verdienen scheinen. Oder macht ihr es nicht so bei den Schönen: den einen werdet ihr, weil er ein Stumpfnäschen hat, allerliebste nennen und preisen, von des andern Habichtsnase sagt ihr, sie habe etwas Königliches, von dem dritten, der zwischen diesen beiden die Mitte hält, er habe ganz regelmäßige Züge, die Dunkeln bezeichnet ihr als männlich aussehend, die Hellen als Engel und Götterliebblinge, die Honiggelben aber, glaubst du, sie könnten irgendjemand anderem schon die Erfindung ihres Namens verdanken als einem Liebhaber, der einen Schmeichelnamen wählte und die Blässe sich gern gefallen ließ, wenn sie mit Schönheit verbunden ist? Kurz, ihr ergreift alle Vorwände und erschöpft alle Ausdrücke, um keinen [\[475 St.2 A\]](#) verächtlich zu finden, der in der Blüte der Schönheit steht.

Wenn du nach mir von den Verliebten sagen willst, dass sie es so machen, so will ich dem Gespräch zuliebe es erlauben.

Und wie? sagte ich. Siehst du nicht, dass die Liebhaber des Weins es ebenso machen, indem sie jeden Wein unter jedem Vorwand lieb haben?

Allerdings.

Und auch von den Ehrliebenden siehst du, denke ich, dass sie, wenn sie nicht eine Feldherrnstelle bekommen können, Steueraufseher werden, und falls sie nicht von Größeren und Bedeutenderen geehrt werden, mit der Achtung von Kleineren und Geringeren vorlieb nehmen, [B] weil sie überhaupt nach Ehre begierig sind.

Freilich gar sehr.

So bejahe oder verneine denn folgendes: Wem wir Begierde nach etwas zuschreiben, wollen wir von dem sagen, dass er alle Arten desselben begehre, oder nur die eine, die andere aber nicht?

Alle, erwiderte er.

So werden wir also auch von dem Philosophen, dem Freunde der Weisheit sagen, dass er nicht einen Teil der Weisheit begehre, den anderen aber nicht, sondern die ganze?

Allerdings.

Wer also in Bezug auf die Lerngegenstände Abneigung zeigt, zumal wenn er jung ist und noch kein Verständnis hat, [C] was zweckmäßig ist und nicht, den werden wir nicht als Freund des Lernens und der Weisheit bezeichnen, wie wir von dem, der in Bezug auf die Speisen Unlust hat, sagen, dass er weder hungere noch Speisen begehre noch auch ein Freund der Speisen sei, sondern ein schlechter Esser?

Und das werden wir mit Recht sagen.

Den aber, der willig von jedem Lerngegenstand kosten mag und gern ans Lernen geht und darin unersättlich ist, diesen werden wir mit Recht einen Freund der Weisheit, einen Philosophen nennen, nicht wahr?

Da sagte Glaukon: Du wirst viele und wunderliche Leute [D] dieser Art bekommen, denn die Schaulustigen alle scheinen mir von dieser Art zu sein, sofern sie am Kennenlernen Freude haben, und die Hörlustigen nehmen sich, unter die Freunde der Weisheit gerechnet, höchst wunderlich aus, sofern sie zwar zu wissenschaftlichen Gesprächen und derartiger Beschäftigung von selber nicht wohl Lust hätten zu kommen, dagegen, als hätten sie ihre Ohren verdungen, alle Chorgesänge zu hören, bei den Dionysosfesten herumlaufen und weder bei den städtischen noch bei den ländlichen fehlen. [E] Werden wir nun diese alle und andere, die nach etwas dieser Art lernbegierig sind, und die, welche es in Bezug auf die kleinen Künste sind Weisheitsfreunde nennen?

Keineswegs, antwortete ich, sondern Weisheitsfreunden ähnlich.

Welche nennst du aber die wahren? fragte er.

Diejenigen, erwiderte ich, welche die Wahrheit zu schauen begierig sind.

Das wäre schon recht, versetzte er, aber wie verstehst du das?

Keineswegs leicht für einen andern, war meine Antwort, du aber wirst mir, glaube ich, folgendes zugeben.

Was denn?

Dass Schön und Hässlich, weil sie einander entgegengesetzt sind, zwei seien.

[\[476 St.2 A\]](#) Natürlich.

Und da sie zwei sind, so ist auch jedes von beiden eines?

Auch dies.

Und von dem Gerechten und Ungerechten und dem Guten und Schlechten und von allen Begriffen gilt dasselbe, dass jeder für sich eins ist, aber dadurch, dass er infolge der Mitteilung an Handlungen und Körper und andere Begriffe überall zur Erscheinung kommt, jeder viele zu sein scheint?

Du hast recht, sagte er.

Hiernach also, fuhr ich fort, unterscheide ich einerseits die soeben von dir genannten Schaulustigen und Kunstliebenden und aufs Handeln Gerichteten, und andererseits dann die, von denen die Rede ist, die allein man mit Recht Weisheitsfreunde nennt.

[B] Wie meinst du das? fragte er.

Die Hörbegierigen und Schaulustigen, antwortete ich, haben doch wohl ihre Freude an den schönen Stimmen und Farben und Gestalten und allem, was aus dergleichen gearbeitet wird, vom Schönen selbst aber ist ihr Sinn unfähig das Wesen zu schauen und seiner sich zu freuen.

So verhält es sich allerdings, erwiderte er.

Die aber, die imstande sind, dem Schönen selbst sich zuzukehren und es für sich zu schauen, sind diese nicht selten?

Allerdings.

Wer nun zwar schöne Dinge annimmt, die Schönheit selbst aber weder annimmt noch auch, [C] wenn ihn einer zu ihrer Erkenntnis hinleiten will, zu folgen imstande ist, glaubst du, dass der ein Traumleben führt oder ein wachendes? Zieh aber in Erwägung: Ist Träumen nicht das, wenn jemand schlafend oder wachend das einer Sache Ähnliche nicht für etwas Ähnliches hält, sondern für die Sache selbst, der es gleicht?

Ich wenigstens, versetzte er, möchte von einem solchen sagen, dass er träume.

Wie aber? Derjenige, der im Gegensatz hierzu das Schöne selbst für etwas hält und imstande ist, sowohl es selbst zu schauen als das an ihm Teilhabende, und der weder das Teilhabende für es selbst, noch es selbst für das Teilhabende hält, scheint dir andererseits auch ein solcher [D] ein Traumleben zu führen oder ein wachendes?

Gar sehr ein wachendes, antwortete er.

Das Denken des einen nun, als eines Erkennenden, werden wir mit Recht als Erkenntnis bezeichnen, das des andern aber, als das eines nur Meinenden, als Meinung?

Allerdings.

Wie nun? Wenn derjenige, dem wir Meinen, nicht aber Erkenntnis zuschreiben, uns böse wird und bestreitet, dass wir recht haben, werden wir etwas haben, ihn zu beschwichtigen und allmählich, ohne uns etwas anmerken zu lassen, ihn zu überzeugen, dass er nicht klug ist?

Wenigstens sollten wir, bemerkte er.

[E] Wohlan denn, sieh zu, was wir zu ihm sagen werden! Oder willst du, dass wir ihn fragen, indem wir sprechen dass wenn er etwas wisse, so missgönnen wir es ihm durchaus nicht, sondern würden mit Vergnügen sehen, dass er etwas wisse: „Aber sage uns dies: Wer erkennt, erkennt der etwas oder nichts?“ Gib nun du mir die Antwort an seiner Statt!

Ich antworte denn, versetzte er, er erkennt etwas.

Was ist oder was nicht ist?

Was ist, denn wie sollte [\[477 St.2 A\]](#) etwas erkannt werden, das nicht ist?

Steht uns nun das hinreichend fest, auch wenn wir es von mehreren Seiten her betrachten, dass das vollständig Seiende vollständig erkennbar ist, das schlechterdings Nichtseiende aber schlechterdings unerkennbar?

Ganz fest.

Gut, wenn aber etwas die Beschaffenheit hat, dass es sowohl ist als nicht ist, wird es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem rein Seienden und andererseits dem schlechterdings Nichtseienden?

Allerdings.

Da nun also Erkenntnis auf das Seiende sich bezog, Unkenntnis aber notwendig auf das Nichtseiende, muss man nicht auch für dieses in der Mitte Liegende etwas suchen, das in der Mitte liegt [B] zwischen Unwissenheit und Wissen, wenn es etwas dieser Art gibt?

Allerdings.

Behaupten wir nun, dass die Meinung etwas ist?

Gewiss.

Und dass Erkenntnis erwerben eine anderes Vermögen habe, oder dieselbe?

Eine andere.

Zu etwas anderem [C] geordnet ist also die Meinung und zu etwas anderem die Erkenntnisfähigkeit, jede nach einem anderen Vermögen, nämlich ihrer eigenen.

So ist's.

Ist nun nicht das Erkenntnisvermögen seiner Natur nach für das Seiende bestimmt, um zu erkennen, dass das Seiende ist? Oder vielmehr es scheint mir notwendig, zuvor folgendermaßen zu erörtern...

Wie?

Wir werden behaupten, dass die Vermögen eine Art des Seienden sind, durch die sowohl wir vermögen, was wir vermögen, als auch alles andere, was irgendetwas vermag; so rechne ich das Gesicht und das Gehör zu den Vermögen, wofern du so verstehst, was ich mit dem Begriffe sagen will.

Ja, ich verstehe, sagte er.

So höre denn, was ich davon denke! An einem Vermögen nämlich gewahre ich weder eine Farbe noch eine Gestalt, noch sonst irgendetwas derartiges wie an vielem anderen, rücksichtlich dessen ich manches bei mir unterscheide, dass es dies sei und jenes, [D] beim Vermögen aber nehme ich nur auf das Rücksicht, wozu sie ist und was sie wirkt, und danach habe ich jede derselben ein „Vermögen“ genannt und nenne die zu dem nämlichen Zweck geordnete und das nämliche wirkende die nämliche, eine andere aber die zu anderem und anderes wirkende. Wie aber machst du es?

Ebenso, antwortete er.

So gehe denn mit mir wieder zurück, mein Bester, sagte ich. Die Fähigkeit zum Erkennen, bezeichnest du dies als ein Vermögen, oder zu welcher Gattung rechnest du sie?

Zu dieser, erwiderte er, und zwar als die stärkste unter allem Vermögen.

[E] Die Meinung aber, werden wir sie zu den Vermögen zählen oder zu einer anderen Gattung?

Keineswegs, versetzte er, denn das, wodurch wir zu meinen vermögen, ist nichts anderes als Fähigkeit zur Meinung.

Aber du hast ja kurz zuvor zugestanden, dass Erkenntnis und Meinung nicht dasselbe sei.

Wie könnte auch, antwortete er, ein Verständiger je das Fehlerlose mit dem nicht Fehlerlosen als dasselbe setzen?

Richtig, sagte ich, und es ist klar, dass wir darüber einverstanden sind, [\[478 St.2 A\]](#) Meinung sei etwas anderes als Erkenntnis.

Allerdings.

Ihrer Natur nach vermag also jede von beiden, zu anderem gehörig, anderes?

Notwendig.

Die Erkenntnisfähigkeit nun gehört doch wohl zu dem Seienden, das Seiende zu erkennen, wie es ist?

Ja.

Die Meinung aber, sagen wir, um zu meinen?

Ja.

Erkennt sie dasselbe wie die Erkenntnisfähigkeit, und wird Gegenstand der Erkenntnis und der Meinung dasselbe sein? Oder ist das unmöglich?

Unmöglich, erwiderte er, nach dem Zugestandenen, wofern ein anderes Vermögen zu etwas anderem geschaffen ist und beide, Meinung und Erkenntnisfähigkeit, zwar Vermögen sind, [B]

jedoch jede eine andere, wie wir gesagt haben, infolgedessen also ist es nicht möglich, dass Gegenstand der Erkenntnis und der Meinung dasselbe sei.

Ist also das Seiende Gegenstand der Erkenntnis, so wird etwas anderes als das Seiende Gegenstand der Meinung sein?

Allerdings.

Ist ihr Gegenstand nun etwa das Nichtseiende? Oder ist das Nichtseiende auch zu meinen unmöglich? Bedenke aber: richtet der Meinende die Meinung nicht auf etwas? Oder ist es andererseits möglich, zwar zu meinen, aber nichts zu meinen?

Unmöglich.

[C] Vielmehr etwas meint der Meinende?

Ja.

Nichtseiendes wird aber doch nicht eines, sondern mit vollstem Recht Nichts genannt werden?

Allerdings.

Nichtseiendem teilten wir doch notwendig Unwissenheit zu, Seiendem aber Erkenntnis?

Richtig, sprach er.

Weder Seiendes also meint sie, noch auch Nichtseiendes?

Gewiss.

Weder Unwissenheit also noch Erkenntnis wäre die Meinung?

So scheint's.

[D] Steht sie nun außerhalb dieser, indem sie entweder die Erkenntnis an Deutlichkeit oder die Unwissenheit an Undeutlichkeit übertrifft?

Keines von beiden.

Aber scheint dir etwa, fragte ich, die Meinung dunkler als die Erkenntnis, aber heller als die Unwissenheit?

Und das bei weitem, antwortete er.

Liegt sie innerhalb beider?

Ja.

So wäre also die Meinung in der Mitte zwischen diesen beiden?

Allerdings vollkommen.

Haben wir nun nicht im Vorhergehenden gesagt, wenn sich etwas zeige von der Art, dass es zugleich sei und nicht sei, so liege das derartige in der Mitte zwischen dem rein Seienden und dem schlechterdings Nichtseienden, und weder Erkenntnis noch Unwissenheit werde bei ihm sein, sondern gleichfalls das, was sich ergebe als in der Mitte liegend zwischen Unwissenheit und Erkenntnis?

Richtig.

Nun aber hat sich zwischen diesen beiden das eben erwiesen, [E] was wir Meinung nennen.

So ist's.

Das also, scheint es, bliebe uns noch übrig zu finden, was an beiden teilhat, am Sein sowohl wie am Nichtsein, und dem man keines von beiden in reiner Gestalt mit Recht beimessen kann, damit wir, wenn es sich als Gegenstand der Meinung gezeigt hat, mit Recht so benennen, indem wir dem Äußersten das Äußerste und dem Mittleren das Mittlere zuweisen, oder ist's nicht so?

O ja.

Wenn nun das feststeht, so werde ich sagen, es möge mir Rede und Antwort geben der Gute, [\[479 St.2 A\]](#) der an ein Schönes an sich und an einen immer in derselben Hinsicht gleichmäßig

sich verhaltenden Begriff der Schönheit an sich nicht glaubt, wohl aber eine Vielheit von schönen Dingen annimmt, als ein Schaulustiger, und der es durchaus nicht aushält, wenn jemand das Schöne als Einheit bezeichnet und das Gerechte und das übrige ebenso. Denn gibt es, mein Bester, werden wir sprechen, unter diesen vielen schönen Dingen eines, das nicht als hässlich erscheinen wird, und unter den gerechten eines, das nicht als ungerecht, und unter den frommen eines, das nicht als gottlos erscheinen wird?

Nein, versetzte er, sondern es ist notwendig, dass sie sowohl schön wie hässlich erscheinen, und wonach du sonst noch fragst.

Wie aber? Das vielfach Verdoppelte, erscheint es weniger als Hälfte, [B] mehr als Verdoppeltes? Um nichts.

Auch Große also und Kleine und Leichte und Schwere, werden sie mit mehr Recht den Namen führen, den wir ihnen beilegen, als den entgegengesetzten?

Nein, antwortete er, sondern immer wird jedes beide führen können.

Sind nun alle diese vielen das, was man sagt, dass sie seien, mehr, als dass sie es nicht sind?

Dem Doppelaussagen bei den Schmausereien gleicht es, versetzte er, und dem Kinderrätsel vom Verschnittenen in Betreff des Wurfes nach der Fledermaus, wobei man erraten muss, mit was und auf was er sie geworfen habe. Denn auch hier scheint eine Doppelaussage stattzufinden, und weder als seiend [C] noch als nichtseiend, und weder als beides noch als keines von beiden lässt sich irgendeines derselben mit Sicherheit denken.

Weißt du nun, sagte ich, etwas Besseres mit ihnen anzufangen, oder weißt du eine bessere Stelle für sie als in der Mitte zwischen dem Sein und dem Nichtsein? Denn weder dunkler als Nichtseiendes, mit einem höheren Grade von Nichtsein, werden sie erscheinen, noch heller als Seiendes, mit einem höheren Grade von Sein.

Sehr wahr, bemerkte er.

Wir haben also gefunden, wie es scheint, dass die bei der Menge geltende Menge von Schönem und anderen Dingen sich so in der Mitte herumtreibt [D] zwischen dem Nichtseienden und dem rein Seienden.

Allerdings.

Nun haben wir aber vorher zugegeben, dass, wenn sich etwas dieser Art zeige, man es als Gegenstand der Meinung, nicht aber der Erkenntnis bezeichnen müsse, indem das in der Mitte Umhertreibende von dem mittleren Vermögen eingefangen werde?

Das haben wir getan.

Von denjenigen also, die vieles Schöne wahrnehmen, das Schöne selbst aber nicht sehen, noch auch einem andern, der sie dazu führt, imstande sind zu folgen, und ebenso vieles Gerechte, das Gerechte selbst aber nicht, und so alles, von diesen werden wir sagen, dass sie alles meinen, aber nichts von dem, was sie meinen, erkennen.

[E] Notwendig, versetzte er.

Was aber andererseits von denen, die jedes an sich betrachten und was immer auf dieselbe Weise gleichmäßig ist? Nicht, dass sie erkennen, aber nicht meinen?

Notwendig auch dies.

Also auch Wohlgefallen und Liebe, werden wir sagen, haben diese für das, wozu Erkenntnis gehört, [\[480 St.2 A\]](#) jene aber nur für das, wozu Meinung gehört? Oder erinnern wir uns nicht, dass wir von diesen gesagt haben, sie lieben und betrachten die schönen Stimmen und Farben und dergleichen, das Schöne selbst aber lassen sie nicht einmal als etwas Seiendes gelten?

Wir erinnern uns.

Werden wir also wohl fehlgreifen, wenn wir sie eher Freunde der Meinung als Freunde der Weisheit nennen, und werden sie uns sehr zürnen, wenn wir so sprechen?

Nein, wofern sie wenigstens mir folgen, antwortete er, denn der Wahrheit zu zürnen ist nicht statthaft.

Die also, welche überall am Seienden Wohlgefallen haben, muss man Freunde der Weisheit, Philosophen, nicht aber [B] Freunde der Meinung nennen? Allerdings.

SECHSTES BUCH.

[\[484 St.2 A\]](#) Darauf begann ich wiederum: Was also die wahren Weisheitsfreunde und die nicht wahren anlangt, so wäre, mein lieber Glaukon, nach Durchführung einer langen Untersuchung wohl endlich klar, worin das eigentliche Wesen beider besteht.

Ja, sagte er, denn es wäre wohl dieses Ergebnis mittels einer kurzen Untersuchung nicht leicht möglich gewesen.

Es scheint nicht, fuhr ich fort, mich jedoch dünkt, jenes Ergebnis würde sich in einem noch helleren Lichte gezeigt haben, wenn über diese Frage allein der Vortrag sich zu verbreiten gehabt hätte, und wenn nicht so umfassend die noch übrigen durchzuführenden Vorfragen wären behufs einer gründlichen Betrachtung der Hauptfrage: [B] Worin besteht der Unterschied des gerechten Lebens von dem ungerechten?

Welches wäre denn nun, fragte er, hierauf für uns die weitere Vorfrage?

Welche andere, erwiderte ich, als die unmittelbar darauffolgende? Nachdem als wahre Weisheitsfreunde, als Philosophen diejenigen sich herausgestellt haben, die das immer Gleichbleibende zu erfassen vermögen, als die nicht wahren aber die, welche im mannigfaltigen und wandelbaren Sein herumtappen, so folgt natürlich nun die weitere Vorfrage: [C] Welche von ihnen sollen nun Führer des Staates sein?

Durch welche Antwort hierauf würden wir nun, fragte er, diese Frage gehörig erledigen?

Dass diejenigen von ihnen als Staatshüter zu bestellen sind, von denen es sich zeigen würde, dass sie die Fähigkeit haben, sowohl über die Gesetze als auch über die Obliegenheiten des Staates die Obhut zu führen.

Ja, richtig, sagte er.

Hierauf begann ich also: Das wäre aber wohl eine ausgemachte Sache, ob ein Blinder oder ein Scharfblickender als Hüter einen Gegenstand überhaupt bewachen solle?

Wie könnte man daran zweifeln? meinte er.

Scheinen nun in irgend einer Beziehung sich von Blinden diejenigen zu unterscheiden, [D] die erstlich ohne Erkenntnis des wahrhaft Seienden in jedem Dinge sind und in ihrer Seele davon kein reines Bild besitzen, und die sodann auch praktisch nicht imstande sind, nach Art der Maler mit unverwandtem Blicke auf jenes Bild der Wahrheit, mit stets damit angestellter Vergleichung und mittels eines möglichst fleißigen Studiums desselben auch hienieden in der Welt der Wirklichkeit die Normen des Schönen, Rechten und Guten zu schaffen, wenn sie erst noch geschaffen werden müssen, und die bereits geschaffenen durch ihre Obhut unversehrt zu erhalten?

Nein, bei Zeus, sagte er, um kein Haar Unterschied!

Werden wir also lieber diese Blinden als Staatshüter anstellen, oder die, die erstlich die Erkenntnis vom Wesen jedes Dinges haben, dann aber auch an Erfahrung vor jenen Blinden nicht zurückbleiben und sonst auch in keinem Stücke männlicher Tüchtigkeit zurückstehen?

Es wäre ja widersinnig, sagte er, andre vorzuziehen, wenn sie denn in den übrigen Beziehungen nicht zurückblieben, denn eben das, worin sie ihren Vorzug haben, wäre ja doch die Hauptsache.

[\[485 St.2 A\]](#) Nicht wahr, wir hätten also nur die Frage zu erörtern, auf welche Weise sie gerade imstande wären, sowohl die Vorzüge jener Erkenntnis wie die der praktischen Erfahrung zu bekommen?

Ja, freilich.

Sonach ist notwendig, was wir uns schon am Anfang dieser Betrachtung als Aufgabe stellten, nämlich zuerst uns über ihren eigentlichen Charakter zu unterrichten. Und wenn wir uns hierüber gehörig verständigt haben, werden wir uns, glaube ich, auch darüber verständigen, dass sie in

derselben Person die zwei eben genannten verschiedenen Eigenschaften, die theoretische und die praktische Tüchtigkeit verbinden können, und dass somit keine anderen als diese die Führer des Staates sein dürfen.

Und wie können wir uns hierüber verständigen?

Nun denn, in Betreff der Naturen ihrer Wahrheitsliebe [B] müssen wir doch bereits über diese erste Eigenschaft einverstanden sein, dass sie immer Lust und Liebe haben müssen zu solchem Lerngegenstande, der ihnen den Schleier zu lüften vermag von jenem Sein, das immer ist und keiner Veränderung unterworfen ist durch Entstehen und Vergehen?

Ja, darüber sind wir bereits einig.

Und doch wohl auch darüber, fuhr ich fort, dass sie Lust und Liebe haben zu allen möglichen Zweigen jenes Seins, dass sie weder einen kleinen noch einen größeren, weder einen mehr oder minder geachteten Teil davon mit Wissen und Willen unbeachtet lassen, ganz wie wir es vorhin an den Beispielen der Ehr- und Geschlechtsliebe gezeigt haben?

Richtig bemerkt, antwortete er.

Hiernach bedenke weiter, [C] ob es nicht unbedingt notwendig ist, dass nebst jener auch im Besitze dieser zweiten Haupteigenschaft von Geburt aus sein müssen diejenigen, die dereinst solche Männer sein sollen, wie wir sie vorhin bezeichneten.

Und worin bestünde denn diese zweite Haupteigenschaft?

Nicht zu täuschen und wissentlich auch die Täuschung sich nicht beikommen zu lassen, sondern sie zu hassen, dagegen Wahrheit zu lieben.

Wahrscheinlich ja, sagte er.

Nicht nur, mein Lieber, wahrscheinlich, sondern auch unbedingt notwendig ist es, dass der durch angeborenen Trieb in jemand Verliebte die ganze Bluts- und Hausverwandtschaft seines Lieblings liebt.

[D] Ja, richtig, sagte er.

Würdest du nun etwas finden können, was der Weisheit verwandter wäre als die Wahrheit?

Unmöglich, sagte er.

Ist es also möglich, dass ein und derselbe Charakter ein Freund der Weisheit und ein Freund der Täuschung ist?

Auf gar keine Weise.

Der wahre Wissbegierige muss also nach jeder Wahrheit gleich von Kindheit an das möglichst größte Verlangen tragen.

Ganz gewiss.

Ferner: von jedem Menschen, bei dem die Begierden und Bestrebungen sich mit Gewalt auf einen einzigen Gegenstand hinwerfen, wissen wir wohl, dass sie in den übrigen Beziehungen bei ihm schwächer sind, wie etwa bei einem durch Seitenkanäle abgeleiteten Strome.

Freilich.

[E] Bei dem Menschen, bei dem der Strom seiner Begehrlichkeit sich in den Studien und überhaupt im Bereiche des Wissens entladet, werden sie demnach wohl ihren Hauptzug auf das reine Seelenvergnügen haben, in Bezug auf die sinnlichen Vergnügen aber versiegen, wenn er kein heuchelnder, sondern ein wahrer Freund der Weisheit, ein Philosoph sein will.

Ganz notwendig.

Die dritte Eigenschaft eines solchen ist also denn besonnene Mäßigung und Abwesenheit aller Gewinnsucht, denn die Triebfedern, derentwegen man mit so großem Aufwand nach Geld und Gut strebt, dürfen bei keinem in der Welt weniger die Tätigkeit bestimmen als bei einem solchen. So ist's.

Viertens muss man auch auf folgende Eigenschaft sehen, [\[486 St.2 A\]](#) wenn du den angeborenen Charakter eines wahren Freundes der Weisheit und den des falschen unterscheiden willst.

Auf welche?

Dass dir in ihm nicht niederträchtige Gemeinheit stecke! Denn im größten Widerspruch steht gemeine Kleingeisterei mit einer Seele, die Natur und Geist in ihrer Allgemeinheit und Gesamtheit stets zu erfassen streben soll.

Ja, sehr wahr!

Dem Geiste, der die Naturgabe einer großartigen Denkart und die eines Blickes in die gesamte Zeit und in das gesamte Sein hat, [B] wird dem wohl nun das menschliche Leben als etwas Großes vorkommen können?

Unmöglich, sagte er.

Also auch den Tod wird ein solcher nicht für etwas Schreckliches halten?

Nein, nicht im geringsten.

Eine von Geburt feige und niederträchtige Seele also kann demnach mit wahrer Wissenschaft, der Philosophie, offenbar nichts zu schaffen haben.

So meine ich auch.

Weiter! Wenn einer nun mäßig, nicht habsüchtig, nicht niederträchtig, nicht prahlt, kein Feigling ist, könnte der wohl je unverträglich oder ungerecht im Verkehr werden?

Nein.

Bei Beobachtung einer Seele, ob sie eine wahre Freundin der Weisheit sei oder nicht, [C] musst du natürlich also fünftens auch auf diese Eigenschaft von ihrer Jugend an sehen, ob sie gerecht und umgänglich, oder ob sie unverträglich und roh ist.

Ja, darauf jedenfalls.

Gewiss wirst du auch die sechste Eigenschaft nicht außer acht lassen wollen?

Und was ist das für eine?

Ob er Gelehrigkeit oder Ungelehrigkeit hat, oder erwartest du, dass einer etwas ordentlich lieben werde, bei dessen Verrichtung er mit Schmerzen arbeitet und mit gar geringen Fortschritten?

Schwerlich.

Jetzt von der siebenten Eigenschaft! Wenn er von dem, was er gelernt hat, nichts behalten könnte, [D] weil er voll von Vergesslichkeit wäre, muss da sein Kopf vom Wissen nicht leer bleiben?

Jedenfalls.

Bei nutzlosen Anstrengungen wird er natürlich wohl in den Fall kommen müssen, dass er sich sowohl wie auch eine solche Beschäftigung hasst?

Allerdings.

Eine vergessliche Seele also dürfen wir niemals unter die Jünger der wahren Wissenschaft aufnehmen, sondern wir müssen verlangen, dass sie ein gutes Gedächtnis haben.

Ja, das jedenfalls.

Achtens dürfen wir wohl den Satz aufstellen: [E] Die Eigenschaft einer den Künsten und Musen abgeneigten und alles Maßes ermangelnden Natur hat auch nur zur Maßlosigkeit ihren Zug.

Freilich.

Wahrheit aber hältst du für verwandt mit Maßlosigkeit oder mit Maßhaltigkeit?

Mit Maßhaltigkeit.

Einen angeborenen inneren Sinn für Maß und schöne Form müssen wir daher neben den anderen Eigenschaften als achte verlangen, diesem Sinne wird dann der angeborene Trieb den Weg zur Schauung des Wesenhaften eines jeden Dinges leicht machen.

Allerdings.

Und was ist nun der Schluss aus allem dem? Scheinen wir dir nicht hier lauter Eigenschaften aufgezählt zu haben, die alle einzeln notwendig für eine Seele sind, die das wahre Sein gehörig und vollständig erfassen soll, und folgt nicht eine jede dieser Eigenschaften aus der anderen?

Jawohl, [\[487 St.2 A\]](#) notwendig, sagte er.

Wirst du nun in irgend einer Weise ein Studium tadelnswert finden, das einer gehörig zu betreiben niemals imstande sein wird, wenn er nicht angeboren hat ein gutes Gedächtnis, Gelehrigkeit, eine hohe edle Denkart, Sinn für schöne Formen, Neigung und Verwandtschaft zu Wahrheit, zu Gerechtigkeit, zu Tapferkeit, zu besonnener Mäßigung?

Nicht einmal der Tadel selbst, sagte er, könnte es tadeln.

Und so von Geburt aus begabten Männern, fuhr ich fort, wenn sie überdies sowohl an Bildung wie an Alter die höchste Reife erreicht haben, würdest du diesen nicht einzig und allein unseren Staat anvertrauen?

Da fiel Adeimantos ins Wort: O Sokrates, gegen diese vorzüglichen Eigenschaften [B] möchte wohl niemand imstande sein einen Widerspruch zu erheben, dagegen aber ist hier eine andere Einrede am Ort. Denn die Zuhörer deiner Beweisführungen, wie du sie eben da lieferst, machen allemal diese ärgerliche Erfahrung: Aus Unerfahrenheit in der Kunst des Fragens und Antwortens meinen sie von deiner Schlusskette bei jeder Frage nur um einen ganz kleinen Schritt von ihrer Ansicht abgeleitet zu werden, wenn aber die kleinen Schritte am Ende der Erörterungen summiert werden, so erscheint der Irrgang ein großer und mit den ersten Sätzen im Widerspruch. Und gerade wie die im Brettspiel Ungeübten von den dann Geschickten endlich eingeschlossen werden und nicht mehr zu ziehen wissen, so glauben auch jene sich eingeschlossen und wissen gleicherweise bei dieser anderen Art von Brettspiel, aber nicht mit Steinen, sondern mit Begriffen, [C] nichts mehr vorzubringen, obgleich sie der Ansicht bleiben, dass die eigentliche Wahrheit nichtsdestoweniger auf der Seite ihrer ursprünglichen Meinung stehe. Diese Bemerkung mache ich aber zunächst im Hinblick auf den vorliegenden Fall. Denn jetzt müsste dir einer freilich eingestehen, er könne gegen jeden einzelnen Fragesatz von dir nichts einwenden; tatsächlich aber finde er folgende Bemerkung bestätigt: Alle, die bei ihrer Verlegung auf die Wissenschaft der Philosophie sie nicht behufs einer gewissen allgemeinen Bildung treiben und dann noch in ihrer Jugend sie verlassen, sondern etwas länger dabei verweilen, [D] sind meistens ganz verdrehte, um nicht zu sagen ganz verdorbene Menschen, dagegen diejenigen, die es darin zum Ruhm der größten Tüchtigkeit bringen, tragen doch von dem Studium, das du so erhebst, wenigstens den Nachteil davon, dass sie dadurch für die Staaten unbrauchbar werden.

Als ich das gehört hatte, nahm ich das Wort: Glaubst du denn, dass die Leute, die solche Äußerungen tun, Unwahres reden?

Das weiß ich nicht, versetzte er, aber deine Ansicht hierüber möchte ich gerne hören.

Da kannst du denn vernehmen, dass sie meines Dafürhaltens die Wahrheit zu reden scheinen.

Und wie soll dann, fragte er hierauf, damit die Behauptung sich zusammenreimen, dass die Staaten nicht eher ihres Unheils ledig werden, [E] bis die vorhin beschriebenen Jünger der Wissenschaft der Philosophie darin die Herrschenden sind, sie, von denen wir zugestehen, dass sie für sie unbrauchbar sind?

Du stellst mir hier eine Frage, erwiderte ich, deren Beantwortung nur durch ein Bild sich geben lässt.

Ja, sagte er, du bist, glaube ich, gar nicht der Mann, der in Bildern zu reden gewohnt ist!

So? antwortete ich. Du beliebst auch noch zu scherzen, [\[488 St.2 A\]](#) nachdem du mich in die Verlegenheit eines so schwierig zu führenden Beweises gebracht hast? Vernimm aber nun jenes Gleichnis, damit du noch besser einsiehst, wie zähe ich an der Sprache in Bildern hänge. Denn das Schicksal, das die tüchtigsten Jünger der Wissenschaft in Bezug auf die Verwaltung der Staaten erfahren, ist so hart, dass es sonst gar kein einzelnes Wesen in der Welt gibt, dem ein ähnliches begegnet, man muss daher bei der Erläuterung und bei der Verteidigung derselben durch ein Bild dieses von einer Mehrheit hernehmen, wie die Maler tun, wenn sie Hirschböcke und dergleichen Zusammenstellungen malen. [B] Denke dir nämlich einmal, über mehrere Schiffe oder auch nur über eines gebe es einen Schiffsherrn von folgenden Eigenschaften: an Größe und Stärke des Körpers zwar über alle, die sich im Schiffe befinden, erhaben, aber schwerhörig, ebenso kurzsichtig und auch mit kurzem Verstand über das Schiffswesen. Denke dir dabei die Schiffsmannschaft im Aufruhr gegen einander wegen Führung des Steuerruders, indem ein jeder davon wähnt, dass er es führen müsse, ohne diese Kunst gelernt zu haben, ohne seinen Lehrmeister angeben zu können noch auch die Zeit, in der er sie gelernt habe. Denke dazu, dass die Mannschaft behaupte, jene Kunst sei gar kein Gegenstand des Lernens, [C] ja sie sei gar bereit, den, der sie als einen Gegenstand des Lernens hinstelle, zusammenzuhauen, dass ferner die Mannschaft die Person des Schiffsherrn beständig mit Bitten und allen möglichen Bewegungsmitteln umlagert, er möge ihnen doch das Ruder überlassen, dass sie, wenn sie ihn weniger mit Worten bewegen als eine andere Partei, die Gegner erstlich entweder ermorden oder aus dem Schiffe hinauswerfen, und dann dem guten Schiffsherrn durch einen Schlaftrunk oder durch einen Rausch oder durch sonst ein Mittelchen die Hände binden und dann die Herrschaft über das Schiff ergreifen, mit allem darin vorhandenen Vorrat schalten und walten, dabei unter Zechen und Schmausen [D] dahinsegeln, wie es bei solchen Leuten natürlich zu erwarten steht, dass sie überdies den Kerl, der bei ihrer Absicht auf die Herrschaft, sei es durch Überlistung oder Überwältigung des Schiffsherrn, hilfreiche Hand anzulegen versteht, unter großen Lobsprüchen einen Meister im Schiffswesen sowie in der Ruderführung und einen Mann nennen, der die Schifffahrt aus dem Grunde verstehe, dagegen den, der sich dazu nicht versteht, als einen unbrauchbaren Menschen tadeln, dass sie dabei nicht einmal so viel vom echten Steuermann wissen, [E] dass er notwendig auf die Jahres- und Tageszeit, auf Himmel und Gestirne, auf Winde und alles sonst in seine Kunst Einschlagende acht haben muss, wenn er wahrhaft Herr über sein Schiff sein will, und dass sie sogar im Wahn stehen, um mit oder ohne Zustimmung einiger Leute das Ruder zu führen, darin könne man unmöglich eine Geschicklichkeit und eine Übung gewinnen zugleich mit der Aneignung der Steuermanns-Wissenschaft. Wenn nun dergleichen in den Schiffen vorgeht, wird da nicht der wahrhaft für das Ruder Geeignete bei den Seglern in den also bestellten Schiffen ein luftiger Spekulant, ein spitzfindiger Grübler, [\[489 St.2 A\]](#) ein für sie unbrauchbarer Mensch heißen?

Ja, sicherlich, sagte er.

Darauf fuhr ich fort: Ich glaube nun nicht, dass du die nähere Ausmalung dieses Bildes zu sehen brauchst, wie es nämlich ganz auf die Staaten passt in Bezug auf ihr Verhalten zu den echten Jüngern der Wissenschaft. Du begreifst ja, was ich damit sagen will?

Jawohl, sagte er.

Wem die Nichtachtung der Wissenschaftsfreunde, der Philosophen in den Staaten auffällt, dem bringe denn nun zuvörderst dieses Gleichnis bei und suche ihn zu überzeugen, [B] dass es noch viel verwunderlicher wäre, wenn sie geachtet würden!

Ja, sagte er, das will ich ihm sagen.

Dazu auch, dass er in dem Satze, die Tüchtigsten in der gelehrten Welt seien für das Volk unbrauchbar, sonach allerdings eine Wahrheit sage, nur befiehl ihm an, von dieser Unbrauchbarkeit die Schuld denen zu geben, die sie nicht gebrauchen, aber nicht jenen tüchtigen Philosophen! Denn es hat ja doch keine Art, dass ein Steuermann die Schiffsleute anfleht, sich von ihm leiten zu lassen, und ebenso auch nicht, dass die Weisen an die Türen der Großen kommen, [C] sondern der berühmte Urheber dieses Witzwortes hat sich einer Unwahrheit

schuldig gemacht, die richtige Art ist vielmehr die, dass der Kranke, mag es nun ein Großer oder ein Geringer sein, zu den Ärzten in das Haus kommen muss, und dass jeder Regierungsbedürftige zu den Türen des Regierungsverständigen komme, nicht aber, dass wer zu herrschen versteht, wenn er in Wahrheit etwas taugt, die der Beherrschung Bedürftigen bitte, sich von ihm beherrschen zu lassen. Wenn also der, dem die Verachtung der Gelehrten von Seiten der Politiker auffällt, [D] die jetzigen Staatslenker mit den eben erwähnten Schiffsleuten und die von diesen geschimpften unbrauchbaren Wetterpropheten mit den echten Steuermännern vergleicht, so wird er den Nagel auf den Kopf treffen.

Ganz richtig, sagte er.

Schon aus diesen Gründen und unter diesen Umständen ist es also nicht leicht, dass das edelste Streben von Seiten derer, die gerade das entgegengesetzte Streben haben, Achtung gewinnen kann, aber die bei weitem größte und gewaltigste Verleumdung widerfährt wissenschaftlichem Studium durch jene, die sich für Wissenschaftler, für Philosophen ausgeben, und von diesen lässt du den Ankläger der Wissenschaft sagen, [E] die meisten derer, die sich darauf legen, seien ganz schlechte Menschen, die Tüchtigsten davon aber unbrauchbar, wobei ich dir beifällig bemerkte, dass du eine Wahrheit aussprichst, nicht wahr?

Ja.

Nicht wahr, von der angeblichen Unbrauchbarkeit der tüchtigen Jünger der Wissenschaft hätten wir die Ursache bereits dargetan?

Jawohl!

Beliebt es dir denn, hierauf nun auch die Notwendigkeit nachzuweisen, dass die meisten der angeblichen Philosophen verdorben sein müssen, und, falls wir es vermögen, den Beweis zu versuchen, dass auch hieran die Philosophie nicht schuld sei?

Ja, allerdings.

So lass uns denn hören und diese Nachweisung mit der Erinnerung an unsere Unterhaltung von jenem Punkte an beginnen, wo wir die Anlage darstellten, mit der einer geboren werden müsse, wenn er ein Mann vom höchsten sittlichen Adel werden will. [\[490 St.2 A\]](#) Vor allem aber war seine Führerin, wenn du es noch im Sinne hast, die Wahrheit, der er in jedem Fall und auf jede Weise folgen müsste, widrigenfalls wäre er ein Windbeutel und könne an wahrer Wissenschaft keineswegs teil haben.

Ja, so hieß es.

Nicht wahr, dieser eine und erste Satz steht schon mit den heutigen Ansichten darüber schnurstracks im Widerspruch?

Jawohl, sagte er.

Werden wir uns aber nicht mit gutem Fug hier auf unsere Behauptung berufen, dass der wahrhafte Lernbegierige nur der sein könne, [B] der von Natur für das Streben nach der Erkenntnis des Sein seine Richtung hat, dass er nicht verbleiben könne bei den mannigfaltigen Einzeldingen, denen nur die subjektive Meinung ein Sein zuschreibt, sondern dass er vielmehr weiter gehen müsse und sich nicht blenden noch in seiner Liebe zur Wahrheit halt machen lassen dürfe, bis er das reine Wesen von jedem Dinge erfasst hat, und zwar mit demjenigen Seelenvermögen, mit dem es zu erfassen einem so Begabten zukommt, also mit demjenigen, das mit dem reinen Sein verwandt ist, und hat er mit diesem Seelenvermögen dem wahren Sein sich einmal genähert [C] und sich mit ihm begattet und dadurch objektive Vernunft und reine Wahrheit erzeugt, so hat er dann erst die wahre Erkenntnis und lebt erst wahrhaft und nimmt in diesem wahren Leben immer mehr zu und bekommt so endlich von seinem Geburtsschmerze Ruhe, eher aber nicht.

Ja, sagte er, ganz füglich.

Und was folgt nun weiter aus jener Tugend der Wahrheit? Wird der eben beschriebene Liebhaber der Wahrheit die geringste Neigung zu Täuschung und Lüge haben oder vielmehr ganz im Gegenteil diese verabscheuen?

Verabscheuen, antwortete er.

Natürlich, wenn die Wahrheit seine Führerin ist, so können wir ihr, glaube ich, keine Reihe von Untugenden folgen lassen.

Unmöglich.

[D] Im Gegenteil, einen verständigen und gerechten Charakter werden wir der Wahrheit als Begleiter geben müssen, und mit diesem hängt dann ferner die besonnene Mäßigung aller Begierden zusammen.

Richtig, bemerkte er.

Und damit natürlich auch das übrige Gefolge eines nach Wahrheit dürstenden Charakters. Doch wozu sollen wir es noch einmal von vorn aufführen? Du erinnerst dich ja noch wohl, dass nach dem Ergebnis unserer Untersuchung von den eben erwähnten Tugenden das natürliche Gefolge war: Tapferkeit, Hochherzigkeit, Gelehrigkeit, gutes Gedächtnis. Und hierauf machtest du den Einwurf: Ein jeder müsse zwar mit meiner Ansicht theoretisch notwendig einverstanden sein, [E] sähe man aber auf diejenigen selbst, die der Gegenstand dieser Rede sind, so könne er nicht umhin zu behaupten, manche davon seien sichtlich unbrauchbar, die meisten aber von Grund auf sittlich verdorben. Und auf diesen Einwurf suchten wir dann die Ursache dieses üblen Rufes, und wir standen bereits bei der Frage, warum denn die Mehrzahl sittlich verdorben sei, und haben nun deswegen die erforderlichen angeborenen Eigenschaften der wahren Wissenschaftsfreunde noch einmal wiederholt und sie in ihrer notwendigen Aufeinanderfolge erklärt.

Ja, es ist so, sagte er.

Hinsichtlich dieser für echte Wissenschaft erforderlichen Anlage müssen wir nun erstlich die verschiedenen Zerstörungsarten in Betracht ziehen, durch die sie bei so vielen zugrunde geht, während nur ein kleiner Teil sich durch die Flucht rettet, die man dann bekanntlich wenn auch nicht nichtsnutz, doch unbrauchbar nennt, zweitens hernach müssen wir auch in Betrachtung ziehen die Seelenbeschaffenheiten derer, die die erwähnte echte Anlage zur Wissenschaft nur äußerlich nachzuäffen suchen [\[491 St.2 A\]](#) und ohne inneren Beruf sich zum Studium derselben hindrängen, und wie sie dann, weil sie zu einem für ihre Kräfte nicht geeigneten und deren Maß übersteigenden Geschäft sich drängen, auf mancherlei Weise sich Blößen geben und dadurch auf alle Art und bei aller Welt [B] echt wissenschaftlichem Streben den üblen Ruf anhängen, wie du ihn da beschreibst.

Und welches sind denn nun, fragte er, die Zerstörungsarten, die du da meinst?

Ich will sie dir, antwortete ich, wenn ich imstande bin, darzustellen versuchen. Vor allem nun wird uns, denke ich, alle Welt zugestehen, dass eine Naturanlage der oben beschriebenen Art nebst allen den guten Eigenschaften, die wir eben von einem verlangten, wenn er vollkommen ein Jünger der Wissenschaft werden wolle, selten und nur in geringer Zahl unter Menschen vorkommen wird, oder glaubst du nicht?

Ja, gewiss.

Für diese nun zugestandenermaßen ursprünglich wenigen Köpfe siehe nun, wie viele und große Gefahren gibt es!

Welche denn?

[C] Was erstens am allerwunderbarsten lautet, ist, dass jeder einzelne der Vorzüge, die wir an jener angeborenen Anlage gerühmt haben, die ihn besitzende Seele verderben und von echter Wissenschaftlichkeit abziehen kann, nämlich Tapferkeit, Besonnenheit und alle aufgezählten Tugenden.

Ja, meinte er, auffallend lautet das so!

Ein zweites Verderben und Abziehen liegt in den sogenannten Gütern, als da sind: Schönheit, Reichtum, Körperstärke, eine im Staat einflussreiche Verwandtschaft und überhaupt alle Herrlichkeiten, die mit den genannten Dingen verschwistert sind, da hast du im allgemeinen, was ich in diesen zwei Sätzen meine.

Ja, sagte er, ich möchte indessen gern auch eine speziellere Ausführung dieser von dir ausgesprochenen Sätze hören.

So erfasse denn, erwiderte ich, jene Erscheinung in ihrer Gesamtheit, und es wird dir sonnenklar werden, jene vorhin hinsichtlich der angeborenen Anlagen angedeuteten Gefahren werden dir dann nicht mehr auffallend vorkommen.

Wie soll ich denn, fragte er, das machen?

[D] Von jedem Samen und Geschöpf, sei es aus dem Pflanzen oder Tierreiche, wissen wir, dass es, wenn es nicht die ihm zukommende Nahrung, Witterung und Örtlichkeit erhält, desto mehr hinter den ihm eigentümlichen Vollkommenheiten zurückbleibt, je edler es ist, denn auf das Edle wirkt das Schlechte zerstörender als auf das Nichtedle.

Allerdings.

Es hat somit allgemein seine Richtigkeit, denke ich, dass ein Geschöpf, je edler es ist, bei einer für es ganz unpassenden Nahrung desto schlechter wegkomme, als das gemeine.

Ja.

[E] Nicht wahr, mein lieber Adeimantos, fuhr ich fort, wir dürfen demnach auch aus dieser allgemeinen Wahrheit die Behauptung aufstellen, dass auch die Edelsten allemal ganz besonders schlecht werden, wenn sie eine schlechte Erziehung bekommen? Oder meinst du, die großen Verbrechen und die ausgemachteste Schlechtigkeit kämen von einer gemeinen und nicht viel mehr aus einer der Anlage nach herrlichen, aber durch die erhaltene geistige Nahrung verdorbenen Naturanlage, da ja eine schwache Natur zu Großem weder im Guten noch im Schlechten Veranlassung sein kann?

Nein, sagte er, von keiner gemeinen kommen sie, sondern von einer solchen Natur.

[\[492 St.2 A\]](#) Die vorhin von uns verlangte Naturanlage für den echten Freund der Wissenschaft wird, denke ich, wenn sie den gehörigen Unterricht erhält, in jeder Tugend notwendig zur Reife gelangen, dagegen wird sie, wenn das Samenkorn ihres Talenten in dem ihr gehörigen Unterrichtsboden nicht gepflegt und genährt wird, zum Gegenteil ausschlagen, falls nicht ein Gott ihr zu Hilfe kommen sollte. Oder bist auch du der Meinung wie die große Menge, dass das Verderben nennenswerter jungen Leute von Sophisten ausgehe, dass aber die gegen Bezahlung nach Belieben lehrenden Sophisten, die Urheber davon seien, und dass in diesen die Hauptursache jenes Verderbens liege? [B] Im Gegenteil, eben die Leute, die diese Klagen führen, sind selbst die größten Sophisten und verstehen es weit meisterhafter, die Menschen dazu zu bilden und abzurichten, wozu sie wollen, und zwar nicht nur junge, sondern auch alte, nicht nur männlichen, sondern auch weiblichen Geschlechts!

Wann denn? fragte er.

Wenn sie, erwiderte ich, zu großen Haufen beisammen in Volksversammlungen oder in Theatern oder in Kriegslagern oder überhaupt sonst in einer öffentlichen Volkszusammenkunft sitzen und da jedesmal über diese oder jene Reden und Handlungen teils Tadel, teils Lob aussprechen und jenen sowohl durch übermäßiges Auszischen wie diesen durch übermäßiges Zuklatschen übertreiben, [C] während noch dazu die Felswände und der Platz, an dem sie sich eben befinden, durch den Widerhall den Lärm des Tadels und Lobes noch verdoppeln. Welchen Herzenszug, wie man zu sagen pflegt, muss da nun ein junger Mensch haben? Und welche Schulbildung könnte hiergegen ein Damm sein, die nicht von dem Schwallen solcher Schmähe- und Lobreden weggeschwemmt würde, und die nicht in diesem Strudel dem Strome folgte, wohin dieser eben treibt? Und wird wohl er nicht dieselben Dinge schön und hässlich nennen, [D] nicht dieselben Dinge treiben wie jene Menge, nicht denselben Charakter annehmen?

Ja, antwortete er, das folgt mit Notwendigkeit, lieber Sokrates.

Und doch haben wir, warf ich ein, vom größten Druck noch nicht geredet!

Welchem denn? fragte er.

Den, welche jene Erzieher und Sophisten durch ihre Tätigkeit ausüben, wenn sie mit Worten nicht überreden können. Oder weißt du nicht, dass sie den, der ihnen nicht folgt, mit Verlust der bürgerlichen Ehren, mit Geld- und Todesstrafen züchtigen?

Ja, meinte er, ich kenne sie gar wohl!

Welcher andere Sophist oder welche häusliche Belehrungen [E] können nun wohl jenen das Gegengewicht halten, um darüber zu obsiegen?

Ich glaube, keiner, antwortete er.

Freilich nicht, fuhr ich fort, und es nur zu wagen verriete schon einen großen Unverstand. Denn es geschieht nicht, geschah nicht und wird auch wohl nicht geschehen, dass es eine andere Denkweise in Absicht auf Tugend gebe als die, welche durch die Anleitung jener schlimmen Erzieher eingepflanzt wird, versteht sich, nach dem gewöhnlichen Gange menschlicherweise, mein Lieber, die außerordentliche Fügung eines Gottesfingers, wie man zu sagen pflegt, nehmen wir bei unserer Behauptung freilich aus, denn wohlgemerkt, wenn du behauptest, das, was sich unter solchen [\[493 St.2 A\]](#) Verfassungen noch rette und zur gehörigen Vollkommenheit gelange, habe die besondere Fügung eines Gottes gerettet, so wäre diese Äußerung gar nicht so ungereimt.

Freilich, sagte er, und ich habe eigentlich auch gar keine andere Meinung.

Nun denn, sprach ich, so musst du ferner nebst dem auch noch folgende Meinung haben.

Was für eine?

Dass ein jeder der um Geld lehrenden privaten Lehrer, die jene ‚Sophisten‘ nennen und für Gegner ihres Treibens halten, nichts anderes in seinem Unterrichte verbreitet als eben nur jene Vorurteile der großen Menge, über die sie in den Versammlungen salbadert, und dies dann Weisheit nennt. Dies gemahnt einen dann gerade so, [B] wie wenn jemand bei Haltung einer ungeheuren und starken Bestie ihre Leidenschaften und Begierden in der Hinsicht kennen lernte, wie man ihr näher treten und wie man sie antasten dürfe, wann sie am wildesten oder am zahmsten sei und aus welchen Gründen, sowie unter welchen Bedingungen sie gewöhnlich Töne hören lasse, und aufweiche Töne eines anderen sie besänftigt und aufgebracht werde, und wenn er alles dies dann durch Beobachtung und Zeitaufwand erlernt hätte, es dann Wissenschaft hieße, in eine wissenschaftliche Form brächte und hinsichtlich dieser Lehrsätze sowohl wie jener, Neigungen ohne Kenntnis der [C] Begriffe von Schön oder Hässlich, von Gut oder Schlecht, von Gerecht oder Ungerecht doch alle diese Ausdrücke von den Sinnesarten des ungeheuren Tieres brauchte, indem er das gut hieße, was diesem Vergnügen machte, und das schlecht, worüber es aufgebracht würde, dabei aber sonst gar keine andere innere vernünftige Begründung geben könnte, als dass er die unbedingten Naturbedürfnisse gerecht und schön hieße, aber von dem großen Unterschiede zwischen dem eigentlichen Naturtriebe und dem wahrhaft Guten weder eine klare Ansicht bekommen hätte noch ihn einem anderen zeigen könnte. Würde bei solchem Verfahren einer dir nicht als ein entsetzlicher Lehrer vorkommen?

[D] Ja, mir wenigstens, sagte er.

Wäre aber wohl nun ein Unterschied zwischen diesem und jenem, der es für Weisheit hält, der vielköpfigen und bunten Volksmenge bei ihren Zusammenkünften ihre Leidenschaft und ihre Gelüste abgemerkt zu haben, sei dies nun in der Malerei oder in der Musik oder in der Staatskunst, mit welcher letzteren es natürlich hier dieselbe Bewandnis hat wie mit jenen Künsten? Denn eine ausgemachte Sache ist das, wenn jemand sich mit jener Menge abgibt und vor ihr entweder mit einer Dichtung oder sonst mit einem Kunstwerke oder in einem Staatsdienste auftritt und sich auch noch die Menge zu Herren setzt, so gebietet ihm dann die sprichwörtlich gewordene Notwendigkeit des Diomedes, nur solche Leistungen zu liefern, [E] die den Beifall der Menge erhalten können, aber dass diese Leistungen sich auf das wahre Gute und

Schöne gründeten, hast du darüber schon einen eine andere Rechtfertigung geben hören, die nicht lächerlich gewesen wäre?

Ja, ich glaube es, versetzte er, und ich werde auch keine hören, die es nicht wäre.

Nachdem du nun alle diese Ursachen vom Verderben wahrhaft wissenschaftlicher Anlagen beherzigt hast, so bedenke auch noch diese Ursache unter Erinnerung an das, was schon oben angedeutet wurde: Das Schöne an sich und nicht die sichtbare Mannigfaltigkeit von Schönheiten, oder überhaupt jedes Ding an sich und nicht die sichtbare Mannigfaltigkeit von Dingen, [\[494 St.2 A\]](#) kann möglicherweise das der große Haufen je annehmen oder daran glauben?

Durchaus nicht, sagte er.

Wissenschaftlichkeit kann also, sagte ich, die Masse unmöglich haben.

Unmöglich.

Die Wissenschaftlichen müssen demnach auch notwendig von ihnen getadelt werden.

Notwendig.

Und dann natürlich auch von jenen einzelnen Lehrern, die dem großen Haufen schön tun und ihm zu gefallen suchen?

Versteht sich.

Schon bei diesen hier erwähnten Gefahren siehst du irgendeine Möglichkeit, dass eine wahrhaft wissenschaftliche Natur sich retten, bei ihrem Berufe standhaft verbleiben und zum Ziele kommen könne? Betrachte die Sache aber noch weiter aus dem zweiten [B] der oben angedeuteten Gesichtspunkte: Wir waren doch bekanntlich einverstanden, dass die Eigentümlichkeit der wissenschaftlichen Natur in den Anlagen zu Gelehrigkeit, einem guten Gedächtnisse, Tapferkeit, Hochherzigkeit bestehe.

Ja.

Wird nun ein Mensch von solchen geistigen Vorzügen nicht von Jugend auf unter allen seinen Spielen in allen Stücken der erste sein, besonders wenn auch seine Körpergestalt seinem Geiste entspricht?

Ja, ohne Zweifel, sagte er.

Da werden denn, denke ich, schon Wünsche gehegt werden, ihn einst, wenn er einmal älter wäre, [C] zu ihren Plänen zu gebrauchen, von Verwandten sowohl wie von Mitbürgern.

Jedenfalls.

Sie werden also auch ihm demütig Bitten zu Füßen legen, tiefe Bücklinge machen und so seine hoffentlich einflussreiche Stellung der Zukunft durch frühzeitige Schmeicheleien schon im Voraus in Beschlag nehmen.

Ja, sagte er, so geht es gern.

Wie wird nun, fuhr ich fort, ein solcher unter solchen Umständen sich benehmen, besonders wenn er Bürger einer großen Stadt ist, darin die Rolle eines reichen und vornehmen Mannes spielt, dazu noch wohlgestaltet und schlank gewachsen ist? Wird er da nicht von einer unbegrenzten Hoffnung erfüllt werden und die Meinung von sich haben, [D] dass er nicht nur die Gebiete der Hellenen, sondern auch die der Barbaren zu regieren imstande sein werde? Wird er unter diesen Umständen sich nicht übermütig erheben, sich in die Brust werfen und den Kopf voll Eitelkeit und leeren Dünkels ohne Verstand haben?

Ja, sicher, sagte er.

Wenn zu einem Menschen in diesem Zustande jemand nun ganz friedlich hinträte und ihm die Wahrheit sagte, dass er kein Hirn im Kopfe habe, dass er noch einer tieferen Einsicht bedürfe, diese aber nicht zu erwerben sei, wenn man nicht um ihren Besitz wie ein treuer Knecht sich

bemühe, glaubst du, dass seine von so vielen Übeln umlagerten Ohren hierauf leicht hören würden?

[E] Weit gefehlt, sagte er.

Wenn nun aber auch, sprach ich, einer vermöge ganz vorzüglicher Anlagen und wegen seiner Neigung zu wissenschaftlichem Studium gelenkt und hingezogen würde, was tun da wohl jene, die dadurch glauben, seine Dienste und seinen freundschaftlichen Verkehr zu verlieren? Werden sie nicht jedes mögliche Mittel aufbieten, jede mögliche Überredung anwenden einmal in Bezug auf seine eigene Person, damit er ja nicht sich bereden lasse, und dann auch in Bezug auf jenen Mahner, damit er nichts ausrichte, indem sie diesem letzteren im Privatleben Schlingen legen und ihn öffentlich mit gerichtliche Anklagen verfolgen?

[\[495 St.2 A\]](#) Ja, ganz notwendig, sagte er.

Gibt es nun eine Möglichkeit, dass ein solcher zur wahren Wissenschaft gelangen kann?

Durchaus nicht.

Siehst du nun, fuhr ich fort, dass wir nicht ohne Grund die Behauptung aufstellten: gerade die einzelnen Bestandteile der Anlage eines wissenschaftlichen Kopfes seien gewissermaßen eine Hauptursache des Abkommens vom Studium, wofern sie nämlich in verkehrte Pflege geraten, die zweite Hauptursache davon seien die sogenannten Güter: Reichtum und überhaupt die ganze Herrlichkeit dieser Welt?

Freilich nicht ohne Grund, sondern die Behauptung hatte ihre Richtigkeit, erwiderte er.

So groß und von der Art, mein Bester, sagte ich, ist also denn die Gefahr und das Verderben der edelsten und für die edelste Beschäftigung bestimmten Naturanlage, die nach unserer Aussage ohnehin schon so selten ist. [B] Und aus den Individuen dieser Art gehen nun bekanntlich für die Staaten wie für die einzelnen Bürger die größten Übeltäter hervor, wie auch die größten Wohltäter, wenn sie durch besonderen glücklichen Zufall diese letztere Richtung nehmen, ein armseliger Kopf dagegen fügt keinem etwas Großes zu, weder einem Bürger noch einem Staate. Sehr wahr! sagte er.

Während nun einerseits diese auf jene Weise entarteten Abtrünnigen der wahren Wissenschaft, [C] deren nächste Angehörige sie ist, eben darum, weil sie sie sitzen und im Stiche lassen, ihrerseits kein ihren Anlagen entsprechendes, wahres Leben führen, drängen sich ihr, wie einer von ihren nächsten Verwandten verlassenen Waise, andere Unberufene auf und hängen ihr dann dadurch solche Schmach und Schande an, wie sie deiner Aussage nach von ihren Anklägern vorgeworfen werden, von denen, die sich tiefer mit ihr einließen, wäre ein Teil zu nichts nütze, der größte Teil sogar verdiente das größte Unglück.

Ja, versetzte er, das sind die Äußerungen, die getan werden.

Und sie werden ganz mit Recht getan, erwiderte ich. Wenn nämlich andere Menschen sehen, dass dieser Platz leer steht und schöne Titel [D] und Würden mit sich bringt, so springen, wie die, die sich aus der Haft in die Tempel retten, ebenso freudig aus ihren Alltagsberufen in den Bereich der Wissenschaft alle jene, die etwa im beschränkten Kreise ihres ursprünglichen Handwerks die Nase etwas hoch tragen. Denn der Wissenschaft, wenngleich sie im erwähnten schlimmen Zustande sich befindet, bleibt doch, wenigstens im Vergleich zu den übrigen Professionen, noch ein Ansehen übrig, das alle überstrahlt. Danach trachten nun bekanntlich die meisten, obgleich sie erstlich schon von Natur unvollkommene Anlagen haben und dann auch unter dem Drucke ihrer Berufe und Handwerke infolge der Werktagsarbeit durch Geisttötende derselben im Geiste ausgemergelt sind, wie sie auch schon am Körper die Zeichen der Verkrüppelung tragen, [E] oder ist das nicht eine notwendige Folge?

Ja, sicher, sagte er.

Gewähren denn nun, sprach ich, jene Leute wohl einen anderen Anblick als etwa ein zu einem Sümchen Geld gekommener Gesell in einer Schmiede, neulich erst der Sklavenkette entwischt,

jetzt aber in einem Bade rein gewaschen, in ein neues Gewand gekleidet, wie ein Bräutigam herausgeputzt und bereit, die Tochter seines Herrn zu heiraten, weil sie verarmt und von ihren nächsten Verwandten verlassen ist?

Kein sehr verschiedener Anblick, [\[496 St.2 A\]](#) sagte er.

Was für Geburten müssen nun solche Leute hervorbringen? Nicht bastardartiges und schlechtes Zeug?

Ganz notwendig.

Nun hiervon die Anwendung: Wenn Leute, die für eine höhere Bildung gar keine Fähigkeiten haben, ohne die gehörige Ebenbürtigkeit sich mit dieser verhebelichen, was für Hirngeburten und Ansichten müssen diese dann erzeugen? Nicht wohl solche, die in Wahrheit den Namen Sophistereien verdienen, und was gar keine Spur des Echten und auch nicht den Wert eines gründlichen Nachdenkens an sich trägt?

Ja, das allerdings, sagte er.

Es bleibt also, fuhr ich fort, mein lieber Adeimantos, eine ganz geringe Zahl von ebenbürtigen Freiern der wahren Wissenschaft, entweder ein von Verbannung ereiltes, [B] von Natur edles und wohlherzogenes Gemüt, das aus Mangel der erwähnten Verderber bei ihr geblieben ist, oder wenn in einer kleinen Stadt eine große Seele geboren wird, die das Treiben in diesen Verhältnissen aus Geringschätzung übersieht, manchmal mag einer oder der andere Kopf auch von einem anderen, ihn nicht befriedigenden Berufe zu ihr übergehen. [C] Auch der unserem Freunde Theages angelegte Zügel kann imstande sein, dabei festzuhalten, denn er ist darauf angelegt zum Abwendigwerden von der Wissenschaft, aber die schwächliche Gesundheit, die ihm die Teilnahme an Staatsgeschäften verwehrt, hält ihn dabei fest. Und was mich betrifft, so war bei mir die göttliche Stimme meines guten Geistes in mir schuld, welcher Fall hier jedoch nicht angeführt werden darf, denn er ist bei keinem der Freunde der Wissenschaft vor mir vorgekommen. Und welche nun von dieser ohnehin geringen Anzahl wohlgeraten sind und einmal gekostet haben, wie süß und herrlich die Sache ist, und welche andererseits den Wahnwitz der Menge sehen, ferner sehen, dass niemand, um es geradeheraus zu sagen, [D] in den Staatsangelegenheiten etwas mit gesundem Menschenverstand treibt, und dass es auch keinen zweiten Mann gibt, mit dem man zum Schutze der gerechten Sache mit heiler Haut ausziehen könnte, sondern dass man wie ein unter wilde Tiere geratener Mensch, ohne den Willen, mitzusündigen, oder ohne die Kraft, allen Ungetümen Widerstand zu leisten, noch vor einer Dienstleistung gegen den Staat oder seine Freunde zugrunde geht, ohne Nutzen für sich und die übrigen, wer, sage ich, alle diese Umstände in vernünftiger Überlegung zusammenfasst, wird ganz in der Stille leben, nur seine eigenen Angelegenheiten besorgen und wie einer, der beim brausenden Sturme [E] einer Staubwolke oder eines Platzregens sich unter Dach gestellt hat, beim Anblicke der übrigen im Schmutze eines zügellosen Treibens sich in der Seele freuen, wenn er nur das Leben hienieden rein von Ungerechtigkeit und frevelhaften Handlungen vollbringen und von ihm mit guter Hoffnung, heiter und guten Mutes Abschied nehmen kann.

Und gewiss, versetzte er, hat er dann nichts Geringes erkämpft, wenn er so scheiden kann.

[\[497 St.2 A\]](#) Und doch auch nicht das Allergrößte, sprach ich, weil ihm nicht das Glück einer seinen Anlagen entsprechenden Staatsverfassung zuteil ward, denn in einer entsprechenden Staatsverfassung würde er sich selbst noch mehr vervollkommen und nebst dem Heile seiner eigenen Seele auch das des Staates bewirkt haben. Diese Frage also, aus welchen Gründen die wahre Wissenschaft, die Philosophie, in Verruf geraten ist, und zwar mit Unrecht, scheint mir nun hinlänglich beantwortet zu sein, wenn nicht du noch etwas vorzubringen hast.

Nein, sagte er, ich habe über diese Frage nichts mehr vorzubringen. Aber was die jener Wissenschaft entsprechende Staatsverfassung anlangt, welche der heutigen verstehst du denn darunter?

[B] Gar keine einzige, erwiderte ich, denn das ist ja eben meine Klage, dass es unter den heutigen gar keine Staatseinrichtung gibt, die für die Entwicklung eines echt philosophischen Kopfes geeignet wäre, deshalb verwandelt und verschlimmert sich auch seine ursprüngliche Anlage, und wie ein in ein anderes Land verpflanztes ausländisches Gewächs endlich unterliegt und [C] ausartend in die Natur des Inlandes gerne übergeht, so kann auch jene wissenschaftliche Pflanzschule ihre angeborene Kraft nicht bewahren, sondern schlägt in eine andere Art aus. Wenn sie aber den Boden des vollkommensten Staates einmal bekommt, wie sie selbst eine Vollkommenheit ist, dann wird sie sonnenklar zeigen, dass sie ursprünglich göttlich war, alles übrige aber menschlich, sowohl hinsichtlich der Anlagen als auch der Beschäftigungen. Offenbar wirst du nun danach fragen, welches jene Staatsverfassung sei.

Nicht getroffen! antwortete er, denn danach wollte ich nicht fragen, sondern ob es eben jene Verfassung sei, die wir beim Aufbau unseres Staates dargestellt haben, oder eine andere?

Ja, sprach ich, diese ist es in den übrigen Beziehungen wie ganz besonders in dem Hauptpunkte, [D] von dem oben schon die Rede war, als wir sagten, dass in dem Staate immer ein Halt für eben dieselbe Vorstellung von der Verfassung im Staate da sein müsse, welches auch du als Gesetzgeber eben aufrecht hieltest und wonach du die Gesetze gabst.

Ja, davon war die Rede, sagte er.

Aber nicht mit der gehörigen Entwicklung, erwiderte ich, aus Furcht vor euren Einwürfen, durch die ich von euch bereits angedeutet bekommen habe, dass die nähere Erörterung lang und schwierig ist, denn auch der übrige Teil der Beweisführung ist nicht durchweg sehr leicht.

Welcher denn?

Auf welche Weise ein Staat mit dem Studium der Philosophie sich befasst, ohne dadurch unterzugehen. [E] Denn alles Große hat ja seine Schwierigkeit, und, wie das Sprichwort sagt, das Schöne ist in der Tat schwer.

Aber dessen ungeachtet, sagte er, muss die Beweisführung ihr Ende bekommen und dieser übrige Teil ins klare gebracht werden!

Nicht der böse Wille, antwortete ich, sondern es wird, wenn irgendetwas, das Unvermögen daran hinderlich sein, denn was meine Bereitwilligkeit anlangt, so wirst du diese schon als Augenzeuge kennen. Sieh aber auch jetzt eine Probe, wie bereit und waghalsig ich in dieser Beziehung bin. Ich wage den Satz auszusprechen, dass ganz auf die entgegengesetzte Weise, als es heutzutage geschieht, jenes Studium der Staat angreifen müsse.

Wie denn?

Heutzutage, sagte ich, sind die, welche es ergreifen, noch junge Burschen, kaum aus den Knabenschuhen, [\[498 St.2 A\]](#) und wenn sie so mittendurch zwischen den Geschäften der Haushaltung und ihres Gewerbes bis zum schwierigsten Teile vorgedrungen sind, so lassen sie es liegen, und diese gelten noch für die größten Freunde der Wissenschaft. Unter dem schwierigsten Teile verstehe ich aber die Beschäftigung mit den Begriffen, wenn sie dann in der späteren Zeit auf die Veranlassung, weil auch andere dies tun, zum Besuche von Vorträgen sich bequemen, so glauben sie wunder was sie täten, indem sie im Wahn leben, dass man jenes Studium nur als Nebenwerk zu treiben brauche, gegen das hohe Alter aber hin erlischt ihr Eifer mit wenigen Ausnahmen noch viel mehr [B] als die Sonne des Herakleitos, indem er so bald bei ihnen sich nicht wieder entzündet.

Wie soll man die Wissenschaft aber nun treiben? fragte er.

Ganz entgegengesetzt. Schon Jünglinge und Knaben müssen eine dem jugendlichen Alter angemessene Geistesentwicklung und Wissenschaftlichkeit bekommen, dabei auch für die Ausbildung ihrer Körper sorgen, solange sie wachsen und zu Männern reifen und dadurch eine fördernde Stütze für ihre geistige Bildung gewinnen, beim Herannahen des Alters aber, [C] in dem das Seelenleben die volle Reife zu erlangen beginnt, müssen sie ihre Übungen steigern, endlich, wenn die Körperkraft schon nachlässt und für die Staats- und Kriegsdienste nicht mehr

ausreicht, dann müssen sie, von allem entbunden, nur ihre Seele weiden und jedes andere Geschäft höchstens als Nebenwerk treiben, sie, die glücklich leben und nach ihrem Ende dem hier vollbrachten Leben ein entsprechendes Los im Jenseits folgen lassen wollen.

Ja, sagte er da, das heiße ich waghalsige Sätze aufstellen, o Sokrates. [D] Ich glaube indessen, dass die meisten derer, die sie hören, dir noch waghalsiger widersprechen und sich auf keine Weise davon überzeugen lassen werden, besonders Thrasymachos hier.

Entzweie doch, entgegnete ich, mich und Thrasymachos nicht, nachdem wir eben Freunde geworden sind und auch vorher keine Feinde waren! Ich will es ja durchaus nicht an Versuchen fehlen lassen, bis ich entweder diesen und die übrigen zur Überzeugung gebracht, oder doch wenigstens etwa eine Vorarbeit dazu für jenes Leben der Zukunft geliefert habe, wenn sie etwa wieder her kommen [E] und auf solche Untersuchungen stoßen.

Ja, sagte er, da hast du auf einen kurzen Termin appelliert!

Auf die Zeit eines Augenblicks ja nur, erwiderte ich, verglichen mit aller künftigen Zeit! Wenn übrigens die große Masse sich von meinen Behauptungen nicht überzeugt, so ist dies gar kein Wunder. Denn wir haben ja noch niemals in der Wirklichkeit die hier aufgestellte Behauptung wahrgenommen, sondern nur ähnliche Phrasen, die künstlich in Einklang gebracht waren, nicht Gedanken, die unwillkürlich mit der Wirklichkeit identisch sind. Menschen gar, die der Tugend in Wort und Tat so vollkommen wie möglich gleich sind, die in einem ähnlichen Staate die oberste Macht und Gewalt besitzen, dies hat man niemals gesehen, [\[499 St.2 A\]](#) weder als Einzelnen noch weniger in der Mehrheit, oder glaubst du?

Nein, keineswegs.

Auch haben sie ferner, mein Teuerster, noch keine echten und schönen Reden anzuhören bekommen, von solchen, die die Wahrheit mit Anstrengung und auf jede Weise bloß des Erkennens wegen suchen, und die vor jenen Pfiffen und Spitzfindigkeiten, die auf nichts anderes als auf Ruhm und Rechthaberei in Gerichtshöfen wie im privaten Verkehr zielen, sich schon von weitem hüten.

[B] Nein, erwiderte er, solche Vorträge haben sie auch nicht gehört.

Eben deshalb, fuhr ich fort, und in Voraussicht dessen stellten wir vorhin, wiewohl nicht ohne Besorgnis, jedoch von der Wahrheit gezwungen, den Satz auf, dass weder ein Staat noch eine Verfassung noch ebenso wenig ein menschliches Individuum vollkommen werden könne, bis jenen wenigen wahren Jüngern der Wissenschaft, die wenn auch nicht als nichtswürdig, doch als unbrauchbar verschrien sind, eine gewisse zwingende Notwendigkeit zustößt, mögen sie wollen oder nicht, sich mit dem Staate abzugeben und der Stimme des Staatswohls Gehör zu schenken, [C] oder bis Söhne der jetzigen gewalthabenden Familien und Königshäuser entweder von selbst oder durch göttliche Eingebung zur wahren Wissenschaft der Philosophie wahre Liebe bekommen. Dass aber einer von beiden Fällen oder alle beide unmöglich seien, dafür erkläre ich keinen Grund zu haben, und nur im Falle solcher absoluten Unmöglichkeit könnten wir mit Fug als solche ausgelacht werden, die nur fromme Wünsche redeten. Oder ist's nicht so?

Ja.

Wenn also Fürsten der Wissenschaft zur Verwaltung eines Staates entweder [D] in der unendlichen vergangenen Zeit durch den Zwang einer unbedingten Notwendigkeit gekommen sind oder in einer Gegend des Auslandes weit aus unserem Gesichtskreise dazu gegenwärtig kommen oder noch dazu in Zukunft kommen werden, so wären wir in dieser Beziehung erbötig, die Behauptung mit Gründen durchzufechten, dass die von uns aufgestellte Staatsverfassung wirklich war, wirklich ist, wirklich sein wird, falls eben jene wahre Wissenschaft die Herrschaft über einen Staat erlangt hat. [E] Denn unmöglich ist ja diese unsere Staatsverfassung nicht, sonach sind auch nicht unmöglich unsere Behauptungen, dass ihre Ausführung aber ihre Schwierigkeiten habe, ist von uns auch zugegeben.

Ja, sagte er, auch ich denke so.

Damit willst du sagen, erwiderte ich, die große Masse andererseits denkt nicht so?

Möglich, sagte er.

Mein Bester, fuhr ich fort, klage doch nicht so sehr die Leute der großen Masse an, sie werden schon eine andere Ansicht bekommen, wenn du sie nicht streitsüchtig angeht, sondern mit guten Worten belehrst, die Gelehrsamkeit vom bösen Rufe befreist, ihnen zeigst, was für Männer du unter deinen Philosophen verstehst, und wie eben eine nähere Erklärung [\[500 St.2 A\]](#) von ihren Anlagen und von dem Zwecke ihres Studiums gibst, damit die Leute nicht die Meinung behalten, du verständest unter Philosophen jene, die sie meinten. Oder gibst du nicht dein Ja dazu, dass sie, wenn sie diese Einsicht erhalten, eine andere Meinung bekommen und eine andere Sprache führen werden? Oder glaubst du, es werde jemand aus dem Volke heftig sein gegen einen, der nicht heftig ist, boshaft gegen einen, der nicht boshaft ist, das Volk, das an sich ohne Falsch und gutmütig ist? Ich komme hier deiner Antwort zuvor und erkläre für meine Person, dass nach meiner Meinung nur unter gewissen wenigen, [B] nicht unter der Menge, ein so böser Charakter vorkomme.

Ja, sei versichert, sprach er, auch ich teile diese Meinung.

Folglich teilst du auch eben diese Meinung, dass am Widerwillen der Leute aus der Volksmenge gegen Philosophie die Schuld nur jene tollkühnen Eindringlinge ohne Beruf haben, die jene Leute mit Schimpfwörtern behandeln, mutwillig anfeinden und ihre Vorträge nur über Welthandel halten, ein Verfahren, wodurch sie echt wissenschaftlichem Streben [C] gar keine Ehre machen?

Jawohl, sagte er.

Es hat auch, mein lieber Adeimantos, wer in der Tat seinen Verstand auf das wahrhaft Wesenhafte der Dinge richtet, gar keine Zeit, hinab auf das Treiben der Menschen zu blicken, sich mit ihnen herumzuschlagen und dadurch sich Hass und Feindschaft zu bereiten, sondern nur Zeit dafür, seinen Blick und seine Betrachtung auf Wohlgeordnetes und Unwandelbares richtet, das weder Unrecht tut noch voneinander leidet, [D] und worin alles nach Ordnung und Vernunftmäßigkeit geht, sowie dann dieses nachzuahmen und so viel als möglich davon in seinem Leben ein Abbild darzustellen. Oder glaubst du, es sei eine Möglichkeit, dass jemand mit etwas gern umgehe, ohne es nachzuahmen?

Unmöglich, sagte er.

Der mit Göttlichem und Wohlgeordnetem umgehende Jünger der wahren Wissenschaft wird demnach auch wohlgeordnet und göttlich, [E] soweit es einem Menschen möglich ist, denn üble Nachrede gibt es bei allen noch genug.

Ja, allerdings.

Wenn ihm nun, fuhr ich fort, irgend ein Zwang aufgelegt wird, darauf zu denken, die in jener Welt Geschaute in das Bürger- und Staatsleben zu verpflanzen und nicht bloß auf seine persönliche Bildung zu beschränken, glaubst du, er werde da ein ungeschickter Arbeiter werden in Hervorbringung von besonnener Mäßigung, von Gerechtigkeit und überhaupt von jeder Bürgertugend?

Durchaus nicht, meinte er.

Ja, wie gesagt, wenn die Leute der Menge nur einmal einsehen, dass wir Wahrheit von ihm berichten, werden sie da über die wahrhaften Jünger der Wissenschaft noch aufgebracht sein und unseren Versicherungen misstrauen, dass ein Staat niemals glücklich werden könne, wenn wie nicht wie Maler den Plan dazu entworfen haben nach dem göttlichen Muster?

Sie werden nicht mehr aufgebracht sein, versetzte er, wenn sie einmal diese Einsicht bekommen haben werden, aber auf welche Weise [\[501 St.2 A\]](#) denn soll jener Plan entworfen werden?

Sie nehmen, erwiderte ich, einen Staat und die menschlichen Naturtriebe wie die Tafel eines zu entwerfenden Gemäldes und machen diese erstlich rein, was gar keine leichte Arbeit ist, aber selbstverständlich unterscheiden sie sich wohl gleich von Anfang an von den übrigen

Staatsmännern dadurch, dass sie weder mit einem einzelnen Menschen noch mit einem Staate oder mit einer Gesetzgebung sich befassen wollen, bevor sie ihn entweder schon gesäubert in die Hand nehmen oder selbst sauber machen.

Und das mit Recht, warf er ein.

Nicht wahr, sodann müssen sie wohl den Grundriss der Verfassung entwerfen?

Allerdings.

Hierauf, denke ich, begeben sie sich an das genauere Ausmalen, [B] sehen dabei öfters hinüber und herüber, bald auf das wahrhaft Gerechte, Schöne, Besonnene, bald wiederum auf das in der wirklichen Menschenwelt Geltende, und stellen also in ihren Bestrebungen durch Vermählung und Vermischung das her, was bekanntlich schon Homer, wo er es unter den Menschen verwirklicht fand, ein göttliches und göttergleiches genannt hat.

[C] Ja, richtig, sagte er.

Dabei werden sie, glaube ich, bald hier eine irdisch menschliche Farbe austilgen, bald dort eine göttliche auftragen, bis sie die menschlichen Eigentümlichkeiten gottgefällig gemacht haben.

Ja, meinte er, sehr schön muss das Gemälde werden.

Wie? fuhr ich fort, werden wir jene Leute, die nach deiner Bemerkung von vorhin im Sturmschritte gegen uns zogen, nun bald überzeugen, dass kein anderer als solcher Verfassungsmaler es ist, den wir vorhin bei ihnen so hoch priesen und dessentwegen sie wider uns aufgebracht wurden, weil wir ihm die Verwaltung des Staates zu übergeben befahlen, [D] und werden sie bei Anhören jener Beschreibung etwas gelassener werden?

Ja, sehr, sagte er, wenn sie gesunden Verstand haben.

In welcher Beziehung werden sie denn auch noch Zweifel erheben können? Etwa dass unsere Wissenschaftsjünger keine Liebhaber des Seienden und der Wahrheit seien?

Das wäre unmöglich, sprach er.

Nun, so etwa, dass ihre angeborene Geistesanlage nicht verwandt sei mit dem von uns dargestellten Vollkommensten?

Auch das nicht.

Oder ferner, dass eine solche angeborene Geistesanlage nach Erlangung der entsprechenden Bildungsmittel [E] nicht vollkommen sittlich gut sein und mehr als jede andere nach der Philosophie trachten werde? Oder sollten sie es eher von jenen behaupten, die wir ausgeschlossen haben?

Nein doch.

Werden sie also noch wild werden bei unserer Behauptung, erstlich, dass, ehe der Stand der wahren Wissenschaft, der Philosophie an die Spitze kommt, weder Staat noch Bürger Ruhe von ihren Leiden bekommen werden, zweitens, dass auch die von uns in Gedanken aufgestellte Staatsverfassung nicht eher ihre Wirklichkeit bekommen werde?

Vielleicht, meinte er, werden sie jetzt weniger wild sein.

Nun, sprach ich, wollen wir sie statt weniger nicht lieber ganz besänftigt und überzeugt sein lassen, [\[502 St.2 A\]](#) damit sie wenigstens ihre Beschämung eingestehen?

Sehr wohl, sagte er.

Jene Widersacher aus der großen Masse nun, fuhr ich fort, müssen also von dieser Behauptung, dass die wahre Wissenschaft den Staat regieren müsse, einmal überzeugt sein. Wird aber über folgende weitere Behauptung jemand einen Zweifel haben können, dass Söhne von Königen oder anderen Machthabern einmal mit philosophischen Anlagen geboren werden können?

Niemand, sagte er.

Dass sie aber trotz dieser angeborenen Anlagen mit großer Wahrscheinlichkeit das Schicksal haben, zu verderben, das könnte wohl jemand behaupten, denn dass sie allerdings mit Mühe durchkommen, räumen auch wir zusammen ein, dagegen, [B] dass in aller Zeit von allen niemals ein Einziger unversehrt durchkomme, kann das wohl jemand entgegen halten?

Schlechterdings nicht!

Aber, fuhr ich fort, ein Einziger auf der Welt, wenn er einen folgsamen Staat in die Hände bekommt, ist hinreichend, alle Dinge zu verwirklichen, die jetzt unglaublich sind.

Ja, hinreichend.

Denn wenn irgendwo, sprach ich, ein Herrscher die Gesetze und die von uns beschriebenen Gesetze und Einrichtungen einführt, so ist dann doch keine Unmöglichkeit vorhanden, dass die Bürger diese Gebote bereitwillig ausführen.

Auf keinen Fall.

[C] Ferner, dass unsere Ansichten auch die Ansichten anderer Leute werden, wäre denn das wohl ein Weltwunder oder eine Unmöglichkeit?

Ich glaube es nicht, antwortete er.

Ferner, dass diese Ansichten jedenfalls die besten seien, sofern möglich, das haben wir, wie ich glaube, hinlänglich im Vorhergehenden dargetan.

Ja, hinlänglich.

Nun denn, so ergibt sich hieraus das offenbare Resultat: Die von uns hinsichtlich der Staatseinrichtung aufgestellten Grundsätze seien die besten, wenn sie verwirklicht würden, schwierig aber sei ihre Ausführung, nicht jedoch ganz unmöglich.

[D] Ja, das ist das Resultat, meinte er.

Nicht wahr, nachdem diese Frage endlich ihre Erledigung bekommen hat, so sind die übrigen nach dieser noch zu erörtern: [E] Erstens, auf welche Weise sowie mittels welcher Belehrung und Beschäftigung die Erhalter unserer Staatsverfassung herangebildet werden; zweitens, in welchem Alter sie sich mit diesen oder jenen jedesmal beschäftigen sollen?

Ja, sagte er, freilich ist das noch zu erörtern.

Gar nichts, sagte ich, hat mir also mein schlauer Einfall geholfen, dass ich vorhin die heikle Erörterung in Bezug auf die Art des Weibernehmens und der Kindererzeugung sowie auf die Einsetzung der Herrscher beiseiteschob, in der Überzeugung, dass die Ausführung sowohl mit Volkshass wie mit großer Schwierigkeit verbunden ist, wenngleich sie auf der reinsten Wahrheit beruht, jetzt nämlich ist dessen ungeachtet die Nötigung gekommen, auf jene Fragen näher einzugehen. Und da sind nun bekanntlich einerseits die Fragen in Betreff der Weiber und Kinder bereits abgefertigt, aber auf das Kapitel von den Regierenden ist noch einmal zurückzukommen, und zwar wie von vorn an. Wir sprachen uns aber, wenn du dich erinnerst, früher dahin aus, dass sie sich als gute Patrioten [\[503 St.2 A\]](#) bei Prüfungen in Freuden wie in Leiden beweisen und die Probe ablegen müssten, dass sie diese Gesinnung weder in Mühseligkeiten noch in Gefahren noch in irgend einer anderen Erschütterung niemals außer acht lassen, oder, wer es nicht könne, sei auszuschließen, wer aber aus jeder Probe unversehrt hervorgehe, wie im Feuer geprüftes Gold, der sei als Herrscher zu bestimmen, und ihm sei Preis und Ehre zu erweisen im Leben wie im Tode. So etwa lauteten unsere Äußerungen, [B] als die Untersuchung vom Wege ausbog und, ohne ihre Absicht erkennen zu geben, sich daneben vorbei schlich aus Furcht, das jetzt aufgekommene Kapitel in Anregung zu bringen.

Sehr richtig bemerkt, sagte er, ja, ich erinnere mich.

Bedenklich war's, sprach ich, mein Lieber, die Äußerungen zu tun, die jetzt einmal gewagt worden sind, jetzt ja muss die Behauptung heraus: Zu den tüchtigsten Staatshütern darf man nur die echten Jünger der Wissenschaft, die Philosophen bestellen.

Ja, sagte er, heraus muss sie.

Zu bedenken ist hier nun bekanntlich, dass du deren wahrscheinlich nur wenige haben wirst, denn von der nach unserer Beschreibung dazu erforderlichen Anlage [C] wachsen die einzelnen Bestandteile nicht gerne auf einem und demselben Stamme beisammen, sondern sie finden sich gewöhnlich nur vereinzelt vor.

Wie meinst du das? fragte er.

Gelehrigkeit, gutes Gedächtnis, Geistesgegenwart, Scharfsinn und die weiteren Geistes eigenschaften finden von Natur sich doch bekanntlich nicht leicht beisammen, ferner Köpfe von jugendlichem Feuergeiste und hoher Sinnesart haben nicht leicht zugleich die Eigenschaft, eingezogen in Stille und in festen Grundsätzen zu leben, sondern Menschen der Art [D] werden von der Raschheit ihres Geistes dahin getrieben, wohin es der Zufall will, und die Festigkeit des Charakters geht ihnen gänzlich ab.

Ja, richtig bemerkt, sagte er.

Nicht wahr, dagegen jene festen und nicht leicht wandelbaren Charaktere, auf die man sich wegen ihrer Treue verlassen könnte, und die im Kriege gegen die Gefahren wie Mauern stehen, tun dasselbe gleichfalls beim Erlernen der Künste und Wissenschaften, sind auch hier Mauern, hartköpfig, als wenn sie vernagelt wären, Schlafens und Gähnens voll, wenn sie eine geistige Arbeit vornehmen sollen?

Es ist so, sagte er.

Nach unserer Forderung aber müsste einer in beiden Stücken gut und wohlbeschlagen sein, [E] oder man dürfte ihn weder an der höchsten Bildung noch an der höchsten Ehre und Gewalt teilnehmen lassen.

Recht, versetzte er.

Nicht wahr, selten wird nun wohl jener Fall vorkommen?

Allerdings.

Eine Probe muss er also bestehen nicht nur in den vorhin schon erwähnten Beschwerden und Schrecknissen sowie in den Reizen sinnlicher Lüste, sondern man muss, was wir vorhin übergangen, jetzt aber hinzufügen, auch noch in vielen Lehrgegenständen seine Seele üben und dabei beobachten, ob sie imstande sei, [\[504 St.2 A\]](#) die Forschungen der größten Wissenschaft zu ertragen, oder ob sie auch hierbei den Mut verliert, wie die Feiglinge in den körperlichen Übungen.

Ja, sagte er, es muss allerdings diese Beobachtung stattfinden, aber was verstehst du denn unter der größten Wissenschaft?

Du erinnerst dich wohl daran, antwortete ich, dass wir nach Aufstellung dreier Seelenvermögen daraus das eigentliche Wesen von Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit ermittelten.

Ohne meine Erinnerung hieran, sprach er, wäre ich nicht wert, die übrigen Belehrungen zu vernehmen.

Auch wohl an die damals zuvor gemachte Bemerkung erinnerst du dich?

[B] An welche denn?

Wir machten wohl damals die Bemerkung, dass es, um das Wesen jener Tugenden vollkommen einzusehen, noch einen anderen, jedoch etwas weiteren, Umweg gebe, nach dessen Zurücklegung es einem sonnenklar werde, man könnte jedoch Erörterungen nach Maßgabe der vorhergehenden Besprechungen folgen lassen. Und ihr sagtet damals, dass es euch genüge, und so wurde denn die Abhandlung dieses Gegenstandes damals, wie es mir vorkommt, ohne die gehörige Gründlichkeit abgemacht, wenn sie euch aber hinlänglich scheint, so mögt ihr das sagen.

Nun, mir wenigstens, sagte er, schien sie das gehörige Maß zu haben, und es war dies unstreitig auch bei den übrigen der Fall.

Aber, mein Freund, erwiderte ich, [C] das Maß in dergleichen Dingen, wenn es auch um ein kleines Teilchen der wahren Vollständigkeit ermangelt, ist kein gehöriges, denn Unvollständigkeit ist durchaus nicht ein gehöriges Maß von etwas. Aber es scheint bisweilen manchen Leuten eine Sache schon ihre Richtigkeit zu haben, um keine weitere Untersuchung anstellen zu müssen.

Ja, sicher, sprach er, haben manche diese Neigung aus Bequemlichkeit.

Diese Neigung aber, sagte ich, soll durchaus nicht sein bei einem Hüter des Staats und der Gesetze.

Versteht sich, sprach er.

Den größeren Umweg also, mein Freund, sagte ich, muss ein solcher gehen und muss ebenso auf dem Felde der Wissenschaft sich anstrengen [D] wie auf dem Turnplatze, oder er wird niemals an das Ziel der vorhin erwähnten größten und aller notwendigsten Wissenschaft gelangen.

Begreifen denn die bisher verhandelten Gegenstände, fragte er, nicht schon die größte Wissenschaft, und gibt es noch eine größere als Gerechtigkeit und die damit von uns dargestellten Tugenden?

Ja, es gibt noch eine größere, versetzte ich. Von eben diesen Tugenden darf er nicht bloß [E] wie bisher einen Schattenriss schauen, sondern er muss unablässig ihre Erörterung bis zur Vollendung fortführen, oder wäre es nicht lächerlich, bei anderen geringfügigen irdischen Dingen in Absicht auf Sorgfalt und reinste Vollendung mit aller Kraftanstrengung sich Gewalt anzutun, dagegen von den größten Gütern nicht zu glauben, dass sie auch der größten Sorgfalt wert seien?

Ja, sicherlich, sagte er, was du jedoch unter der größten Wissenschaft und unter dem Gegenstand derselben verstehst, wird man dich da wohl loslassen, ohne nach ihrem eigentlichen Wesen gefragt zu haben?

Ich glaube es kaum, sprach ich, frage daher nur! Jedenfalls hast du es nicht selten schon gehört, aber in diesem Augenblicke entsinnst du dich entweder nicht, oder du hast wiederum im Sinne, mir Schwierigkeiten zu bereiten [\[505 St.2 A\]](#) durch einen solchen Angriff, und das ist mir wahrscheinlicher. Denn dass das Wesen des Guten der Gegenstand der größten Wissenschaft ist, das hast du schon öfter gehört, und dass gerechte Handlungen erst durch ihre Teilnahme an ihnen heilsam und nützlich werden. Und auch jetzt weißt du wohl schon, was ich unter jenem Ausdrücke verstanden haben will, und zudem noch, dass wir vom Wesen jenes Guten noch keine vollkommenes Wissen besitzen. Wenn wir aber dieses nicht erfasst haben, [B] so weißt du, dass ohne dieses Wesenhafte, hätten wir auch alles übrige Wissen, nichts uns nütze ist, geradeso als wenn wir etwas besäßen, ohne dass es ein Gut für uns wäre. Oder glaubst du, es bringe einen Gewinn, alles mögliche zu besitzen, ohne dass das Gute dabei ist? Oder in alles mögliche Einsicht zu haben, vom eigentlichen wesenhaften Schönen und Guten aber keine zu haben?

Nein, bei Zeus, antwortete er, ich gewiss nicht!

Ferner musst du auch das bereits wissen, dass es in Bezug auf das eigentliche wesenhafte Gute bis jetzt zweierlei Ansichten gibt: Dem großen rohen Haufen ist Sinnenlust das eigentliche Gute, den Gebildeteren verständige Einsicht.

Allerdings.

Ferner musst du wissen, [C] mein Lieber, dass die, welche letztere Ansicht haben, das Objekt jener Einsicht nicht näher bestimmen können, aber konsequenterweise müssen sie schließlich von ihr sagen, sie sei die Einsicht in das Gute.

Und diese nähere Bestimmung, sagte er, ist sehr sonderbar.

Allerdings, erwiderte ich. Erst schelten sie, dass wir das eigentliche Gute nicht wüssten, hernach drücken sie sich bei seiner Erklärung so aus, als wenn wir es schon wüssten, denn nach ihrer

näheren Erklärung ist jenes eigentliche Gute Einsicht in das Gute, als wenn wir dann verständen, was sie meinten, wenn sie das Wort ‚gut‘ aussprächen.

Ja, sprach er, ganz recht?

Wie sieht es nun mit der anderen Ansicht aus? Die die Sinnenlust als das Gute Bestimmenden, schweben sie vielleicht in einem geringeren Irrtum als ihre Gegner? [D] Oder müssen auch diese, in die Enge getrieben, einräumen, es gebe auch Sinneslüste mit Übeln?

Ja, sicher.

Sie kommen also in den Fall, zuzugeben, dass Güter und Übel einerlei sind, nicht wahr?

Ja, wahrlich!

Nicht wahr, dass in Bezug auf die Frage, was gut sei, große und viele Streitigkeiten bestehen, das liegt nun zu Tage?

Allerdings.

Liegt nicht auch das am Tage, dass in Bezug auf Gerechtes und Schönes, viele, wenngleich es dies gar nicht ist, dennoch in den hier genannten Beziehungen den Schein vorziehen, [E] dass aber in Bezug auf Güter niemandem es genügt, den Schein davon zu besitzen, sondern dass man die Realitäten davon erstrebt, den Schein aber in dieser Beziehung alle verachten?

Jawohl, sagte er.

In Betreff also des eigentlichen Guten, wonach jede Menschenseele strebt und dessentwegen sie alle Anstrengungen unternimmt, weil es nach ihrer dunklen Ahnung das Höchste ist, aber mit dem auch die übrigen Gewinne in dem Falle zugrunde gehen, wenn sie über diesen Gegenstand in Ungewissheit bleibt, wenn sie von seinem Wesen keinen vollkommen klaren Begriff erlangen, nicht einen festen Glauben daran haben kann wie an die übrigen Dinge. [\[506 St.2 A\]](#) In Betreff eines solchen uns so wichtigen Gegenstandes sollten wir auch jene im Finsternen herumtappen lassen, die in unserem Staate die Besten sein sollen, und deren Händen wir alles Wohl desselben anvertrauen wollen?

Nein, durchaus nicht, sagte er.

Ja, fuhr ich fort, die Meinung wenigstens hege ich, dass das Gerechte und Schöne ohne ein gründliches Wissen, inwiefern es gut ist, an dem einen schlechten Hüter über sich haben werden, der von jenem Gegenstande keine gründliche Kenntnis hat, und ich vermute, dass vor jener Kenntnis niemand davon eine klare Einsicht bekommen werde.

[B] Ja, sagte er, gar nicht ohne Grund ist deine Vermutung.

Nicht wahr, unsere Staatsverfassung hat erst dann die abschließende Gestaltung bekommen, wenn ein solcher Hüter über sie die Oberaufsicht hat, der in den genannten Beziehungen zur vollkommenen Wissenschaft gelangt ist?

Ja, notwendig, sagte er. Aber wie sieht's denn aus mit deiner Ansicht hiervon, o Sokrates? Ist nach deiner Behauptung das Gute eine Einsicht oder eine Lust oder etwas außer diesen beiden?

Du bist mir der rechte Mann, sprach ich. Schön, dass ich dir schon längst anmerkte, dass es dir nicht genüge, nur die Ansicht der anderen hierüber zu vernehmen!

[C] Es scheint mir auch gar nicht recht, sagte er, o Sokrates, zwar die Ansichten anderer vortragen zu können, die seinige aber nicht, zumal wenn man schon so lange Zeit sich damit abgibt.

Wie, versetzte ich, es scheint dir recht zu sein, wenn jemand über Dinge, worüber er kein gründliches Wissen hat, sich äußerte, als habe er es?

Das soll man ja auch nicht, sagte er, man soll sich nur zum Vortrage seiner Meinungen verstehen, die man für wahr hält.

Wie? sprach ich. Hast du denn von den Meinungen ohne sichere Erkenntnis noch nicht bemerkt, wie verabscheuenswert sie alle sind? [D] Denn die besten davon sind blind. Oder scheinen dir

die, welche ohne wirkliche Einsicht einmal durch bloßes Meinen eine Wahrheit ertappen, von Blinden sich zu unterscheiden, die einmal auf dem richtigen Pfade wandeln?

Nein, antwortete er.

Hast du also Lust, bei mir Schmähliches, Blindes und Entstelltes anzuschauen, während du bei anderen Strahlendes und Schönes sehen kannst?

Um Gottes willen, rief hier Glaukon, tritt jetzt nicht zurück, als wenn du zu Ende wärest! Wir wollen uns ja damit begnügen, wenn du uns in derselben Weise eine Darstellung vom eigentlichen Guten gibst, wie du es in Bezug auf Gerechtigkeit, Besonnenheit und den übrigen Tugenden getan hast.

Ja, mein Freund, sprach ich, auch ich wollte damit recht zufrieden sein, aber ich befürchte, ich möchte auch dies nicht vermögen und [E] bei dem besten Willen durch meine Ungeschicktheit euch Stoff zum Lachen geben. Drum, ihr Trefflichen, wollen wir die eigentliche Wesenheit des Guten für jetzt lassen, denn es scheint mir zu umfassend, als dass ich nach dem gegenwärtigen Anlaufe auch nur das erschöpfend darstellen könnte, was ich in dem Augenblick darüber meine, was aber ein Sprössling des Guten und ein sehr ähnlicher von ihm zu sein scheint, das will ich euch zeigen, falls es euch beliebt, widrigenfalls wollen wir es lassen.

Nun, zeige es nur, sagte er. Vom Vater kannst du ja ein anderes Mal die Darstellung liefern.

Ja, ich wünschte, sprach ich, ich könnte sie euch wie eine Schuld auszahlen, [\[507 St.2 A\]](#) und ihr könntet es mit nach Hause tragen und nicht bloß die Zinsen davon. Also diesen Sprössling und diese Zinsen des Guten sollt ihr jetzt bekommen. Nehmt euch jedoch in acht, dass ich euch nicht wider Willen täusche und euch keine falsche Rechnung über den Zins erstatte!

Ja, wir wollen uns schon in acht nehmen nach Kräften, sagte er. Aber nur mit dem Vortrage anfangen!

Ich will zuvor nur, sprach ich, ein paar Worte vorausschicken und euch die Gedanken ins Gedächtnis zurückrufen, die vorhin schon und schon anderwärts oftmals ausgesprochen worden sind.

Welche denn? fragte er.

[B] Dass es eine Vielheit von Schöнем, sagte ich, eine Vielheit von Gutem und so überhaupt von allen Dingen gäbe, räumen wir ein und bezeichnen es auch näher in der Rede.

Ja.

Auch bekanntlich ein Schönes an sich, ein Gutes an sich, und so überhaupt in Bezug auf alles, was wir erst als eine Vielheit von jedem hinstellten, [C] das stellen wir dann wieder, um in einem einzigen Begriff hin, als wenn die Vielheit eine Einheit wäre, und nennen es das Wesen von jedem.

Es ist so.

Und von jener Vielheit räumen wir ein, dass sie sichtbar und nicht denkbar, sowie andererseits von den Begriffen, dass sie nur denkbar und nicht sichtbar sind.

Ja, allerdings.

Womit an uns sehen wir nun die sichtbaren Dinge?

Mit dem Gesichte, erwiderte er.

Nicht wahr, sprach ich, und mit dem Gehöre die hörbaren und mit den übrigen Sinnen alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge?

Freilich.

Hast du denn nun auch, fragte ich, schon bemerkt, wie der Bildner der Sinne das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens mit einem Vorzug ausgestattet hat?

Nicht eben, antwortete er.

Nun, betrachte es so: Bedarf Gehör und Stimme irgend eines anderen Dinges dazu, [D] damit das eine hört, die andere gehört wird, so dass in Ermangelung jenes Dritten das eine nicht hören, die andere nicht gehört werden könnte?

Nein, sagte er.

Und ich glaube es bis jetzt wenigstens, fuhr ich fort, dass auch die meisten anderen Sinne, um nicht zu sagen keiner, keines solchen Etwas bedürfen, oder kannst du eines angeben?

Ich wenigstens nicht, antwortete er.

Von dem Gesichtssinn und vom Gesehenen siehst du aber ein, dass er eines solchen bedarf? Wieso?

Wengleich in Augen sich ein Sehvermögen befindet und der Besitzer es zu gebrauchen sucht, [E] wengleich andererseits auch eine Farbe vorliegt, so weißt du, dass, falls nicht ein eigens dafür geschaffenes drittes Etwas vorhanden ist, der Gesichtssinn nichts sieht und Farben unsichtbar sind.

Nun, was verstehst du denn unter diesem ‚Etwas‘ da? fragte er.

Was du bekanntlich, sagte ich, Licht heißest.

Ja, richtig bemerkt, sprach er.

Also ist der Gesichtssinn und das Vermögen des Gesehenwerdens, die für sich genommen nicht unbedeutend sind, durch ein edleres Band verbunden als die übrigen Verbindungen, [\[508 St.2 A\]](#) wofern das Licht nichts Unedles ist.

Nein, wahrlich, antwortete er, das ist es auf keinen Fall.

Welchen der Götter kannst du nun als Urheber davon angeben, dessen Licht nämlich uns erst den Gesichtssinn sehen macht und auch die sichtbaren Gegenstände sehen lässt?

Keinen anderen, erwiderte er, als den du sowohl wie die übrige Welt dafür ansiehst. Denn nach der Sonne fragst du offenbar.

Ist nun das naturgemäße Verhältnis des Gesichtes zu der Sonne folgendes?

Welches?

Der Gesichtssinn ist keine Sonne, weder er selbst noch das Ding, worin er sich befindet, was wir bekanntlich Auge nennen.

Ja, freilich nicht.

[B] Aber am sonnenartigsten ist er doch wohl unter allen Sinneswerkzeugen.

Ja, das allerdings.

Und nicht wahr, das Vermögen, welches er besitzt, erhält er von dorthier gespendet wie etwas das ihr von dorthier zufließt?

Jawohl.

Nicht wahr, auch die Sonne ist kein Gesichtssinn, wohl aber die Ursache davon und wird von eben diesem gesehen?

Ja, sagte er.

Unter dieser Sonne also, fuhr ich fort, denke dir, verstehe ich den Sprössling des Guten, der von dem eigentlichen wesenhaften Guten als ein ihm entsprechendes Ebenbild hervorgebracht worden ist, so dass das Gute im Denkbaren zum Denken und zum Gedachten sich verhält, [C] wie die Sonne in der sinnlich sichtbaren Welt zum Gesicht und zum Gesehenen.

Wie, sprach er, erkläre mir's noch!

Wenn man die Augen, entgegnete ich, nicht mehr auf jene Gegenstände richtet, auf deren Oberfläche das helle Tageslicht scheint, sondern auf jene Dinge, worauf nur eine nächtliche

Dämmerung fällt, so sind sie, weißt du, blöde und scheinen beinahe blind, als wäre ein rechtes Sehvermögen in ihnen nicht vorhanden.

Ja, sicher, sprach er.

Wenn man sie aber dann darauf richtet, worauf die Sonne scheint, [D] so sehen sie, meine ich, dann ganz deutlich, und in eben denselben Augen scheint dann wieder ein Sehvermögen sich zu befinden.

Freilich.

Dasselbe Verhältnis denke dir nun auch so in Bezug auf die Seele: Wenn sie darauf ihren Blick heftet, was das wahre und wesenhafte Sein bescheint, so vernimmt und erkennt sie es gründlich und scheint Vernunft zu haben, richtet sie ihn aber auf das mit Finsternis gemischte Gebiet, auf das werdende und vergehende, so meint sie dann nur, ist blödsichtig, indem sie sich ewig im niederen Kreise der Meinungen auf und ab bewegt, und gleicht nun einem vernunftlosen Geschöpfe.

[E] Ja, dem gleicht sie dann freilich.

Was den Dingen, die erkannt werden, Wahrheit verleiht und dem Erkennenden das Vermögen des Erkennens gibt, das begreife also als die Wesenheit des eigentlichen Guten und denke davon: Das Gute ist zwar die Ursache von Erkenntnis und Wahrheit, sofern sie erkannt wird, aber obgleich beide, Erkenntnis und erkannt werdende Wahrheit, also etwas Herrliches sind, so musst du unter ihm selbst noch etwas weit Herrlicheres vorstellen, wenn du davon eine ordentliche Vorstellung haben willst, ferner, wie es vorhin in unserem Bilde seine Richtigkeit hatte, [\[509 St.2 A\]](#) Licht und Gesichtssinn für sonnenartig zu halten, sie aber als Sonne sich vorzustellen nicht richtig ist, so ist es auch hier recht, jene beiden, Erkenntnis und Wahrheit, für gutartig zu halten, aber sie, welche von beiden es auch sei, als das eigentliche höchste Gute sich vorzustellen unrichtig, nein, das Wesen des eigentlichen Guten ist weit höher zu schätzen.

Eine überschwängliche Herrlichkeit ist es, sagte er, von der du da sprichst, wenn sie erstlich die Quelle von Erkenntnis und Wahrheit ist [B] und dann noch über diesen beiden an Herrlichkeit stehen soll, denn ein Sokrates kann, versteht sich, nicht Sinnenlust unter jenem höchsten Gut verstehen.

Versündige dich nicht! sprach ich. Nur noch weiter das Bild von jenem höchsten Guten von dieser Seite betrachtet!

Von welcher?

Du wirst wohl einräumen, glaube ich, dass die Sonne den sinnlich sichtbaren Gegenständen nicht nur das Vermögen des Gesehenwerdens verleiht, sondern auch Werden, Wachsen und Nahrung, ohne dass sie selbst ein Werden ist?

Das ist sie nicht!

Und so räume denn auch nun ein, dass den durch die Vernunft erkennbaren Dingen von dem Guten nicht nur das Erkanntwerden zuteilwird, [C] sondern dass ihnen dazu noch von jenem das Sein und die Wirklichkeit zukommt, ohne dass das höchste Gute Wirklichkeit ist, es ragt vielmehr über die Wirklichkeit an Würde und Kraft hinaus.

Da rief Glaukon mit einem feinen Wortwitz aus: Beim Apollon, welch übernatürliches Übertreffen!

Daran, erwiderte ich, ist niemand als du schuld durch die Nötigung, meine Ansicht über jenes höchste Gut zu äußern.

Und höre ja nicht auf, sprach er, das Gleichnis in Bezug auf die Sonne weiter zu verfolgen, wenn du noch etwas rückständig hast!

Ja, sprach ich, noch gar mancherlei habe ich rückständig.

[D] Und übergehe davon, sprach er, doch nicht das geringste!

Nach meinem Überschlagn zwar, entgegnete ich, gar vieles ist zu übergehen, indessen, soweit es gegenwärtig in meinen Kräften steht, will ich nichts mit Willen auslassen.

Ja nicht! sagte er.

Denke dir also, fuhr ich fort, wie gesagt, jene zwei, und das eine, denke dir, herrsche über das denkbare Geschlecht und Gebiet, das andere über das Sichtbare - ich sage das Sichtbare und nicht des Lichts, damit ich dir es nicht zu gelehrt zu treiben scheine in Bezug auf den Ausdruck - [E] aber du merkst dir doch diese zwei Arten, das des Sichtbaren und das des Erkennbaren?

Ja.

Als wenn du nun eine in zwei ungleiche Abschnitte geteilte Linie hättest, nimm wiederum mit jedem von beiden Abschnitten, sowohl mit dem des durchs Auge sichtbaren als auch mit dem des durch die Vernunft erkennbaren Gebietes, wiederum nach demselben Verhältnisse eine abermalige Teilung vor, und du wirst dann bei dem durch das Auge sichtbaren Abschnitte in Bezug auf Deutlichkeit und Undeutlichkeit zu einander an dem einen Unterabschnitte Bilder haben. Ich verstehe aber unter Bildern erstens [\[510 St.2 A\]](#) die Schatten, sodann die Spiegelungen in den Wassern, in allen Körpern von dichter, glatter und reflektierender Oberfläche und überhaupt in jedem Dinge dieser Eigenschaft, wenn du es begreifst?

Ja, ich begreife.

Unter dem anderen Unterabschnitte, dem der sichtbaren Welt, von dem der eben genannte nur Schattenbilder darstellt, denke dir sodann die uns umgebende Tierwelt, das ganze Pflanzenreich und die sämtliche Erzeugnisse des Kunstfleißes.

Ich tue es, sagte er.

Wärest du denn nun auch bereit, fuhr ich fort, einzuräumen, dass jener erste Abschnitt auch in Bezug auf Wahrheit und deren Gegenteil sich verhält, [B] wie im Bereich des Wissens das Meinbare zu dem durch die Vernunft Erkennbaren, also sich verhalte wie das Schattenbild zu dem wirklichen Gegenstande?

O ja, sagte er, sehr gerne.

So betrachte denn nun den anderen Abschnitt, den des durch die Vernunft Erkennbaren, wie er in Unterabschnitte zu teilen ist!

Wie?

So: den ersten Unterabschnitt desselben muss die Seele von unerwiesenen Voraussetzungen ausgehend erforschen, indem sie sich dabei der zuerst geteilten Unterabschnitte wie Bilder bedient und [C] dabei nicht nach dem Anfang zurückschreitet, sondern nach dem Ende hin schreitet, den anderen Unterabschnitt jener Hälfte aber erforscht sie, indem sie zu dem auf keiner Voraussetzung beruhenden Anfang schreitet und ohne Hilfe von Bildern, deren sie sich bei ersterem Unterabschnitte des Erkennbaren bedient, nur mit Begriffen den Weg ihrer Forschung bewerkstelligt.

Die Gedanken, sagte er, [D] welche du hier aussprichst, habe ich nicht recht verstanden.

Nun, erwiderte ich, du wirst sie bald leichter verstehen, wenn folgende Worte vorausgeschickt sind: Ich glaube, du weißt ja doch, dass die, welche sich mit Geometrie und Arithmetik und dergleichen abgeben, den Begriff von Gerade und Ungerade, von Figuren und den drei Arten von Winkeln und sonst dergleichen bei jeder Verfahrensart voraussetzen, als seien sie sich über diese Begriffe im Klaren, während sie diese doch nur als unerwiesene Grundlagen nehmen und weder sich noch anderen davon Rechenschaft schuldig zu sein glauben, [E] führen dann das Weitere durch und kommen so folgerecht an dem Ziel an, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren.

Ja, sagte er, das weiß ich allerdings.

Nicht wahr, auch das weißt du, dass sie sich der sichtbaren Dinge bedienen und ihre Demonstrationen auf jene beziehen, während doch nicht auf diese als solche, als sichtbare, ihre

Gedanken zielen, sondern nur auf das, wovon jene sichtbaren Dinge nur Schattenbilder sind? Nur des Vierecks selbst und seiner Diagonale wegen machen sie ihre Demonstrationen, nicht derentwegen, die sie mit einem Instrumente auf die Tafel zeichnen, und so verfahren sie in allem übrigen. Selbst die Körper, die sie bilden und zeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Gewässer gibt, eben diese Körper gebrauchen sie weiter auch nur als Schattenbilder und suchen dadurch zur Schauung eben jener Ausführung zu gelangen, [\[511 St.2 A\]](#) die niemand anders schauen kann als mit dem denkenden Verstand.

Richtig bemerkt, sagte er.

Das ist's also, was ich vorhin meinte, als ich von dem einen Unterabschnitte der bloß durch die Vernunft erkennbaren Hälfte sagte, dass die Seele bei dessen Erforschung von unerwiesenen Voraussetzungen auszugehen genötigt sei, indem sie nicht auf den Anfang zurückgeht, weil sie über ihre Voraussetzungen nicht hinausgehen könne, endlich, dass sie sich dabei als Bilder bediene nicht nur der eigentlichen Bilder von der sinnlichen Körperwelt, sondern auch jener sinnlichen Körperwelt selbst, die von den gewöhnlichen Leuten im Vergleich zu jenen Nachbildungen für hell und klar gehalten und geschätzt sind.

[B] Ich verstehe, sagte er, dass du die Geometrie und den damit verwandten Wissenschaften meinst.

So verstehe denn nun auch, dass ich unter dem anderen Unterabschnitte der nur durch die Vernunft erkennbaren Hälfte das verstehe, was die Vernunft durch die Macht der Dialektik, erfasst und wobei sie ihre Voraussetzungen nicht als Erstes und Oberstes ausgibt, sondern als eigentliche Voraussetzungen, [C] gleichsam nur als Einschnitts- und Anlaufungspunkte, damit sie zu dem auf keiner Voraussetzung mehr beruhenden Anfang des Ganzen gelangt, und wenn sie ihn erfasst hat, an alles sich haltend was mit ihm in Zusammenhang steht, wieder herabsteige ohne das sinnlich Wahrnehmbare dabei zu verwenden, sondern nur die Begriffe selbst nach ihrem Zusammenhang, und mit Begriffen auch abschließe.

Ganz verstehe ich das nicht, sagte er, denn es scheint sich da um eine sehr bedeutende Aufgabe zu handeln. Aber so viel verstehe ich doch, du willst durch diese Gegenüberstellung feststellen, dass demjenigen, was durch die auf das Seiende und Gedachte gerichtete Wissenschaft der Dialektik betrachtet wird, größere Sicherheit und Deutlichkeit zukommt [D] als dem von den sogenannten Wissenschaften Erkannten, denen die Voraussetzungen zugleich das Erste und Oberste sind, und bei denen die Betrachtenden ihren Gegenstand zwar mit dem Verstand, nicht mit den Sinnen zu betrachten genötigt sind, aber, weil ihre Betrachtungsweise sie nicht aufwärts zu dem Ersten und Obersten führt, sondern sich auf bloße Voraussetzungen stützt, es dir nicht zu vernünftiger Einsicht über ihre Gegenstände zu bringen scheinen, obschon auch sie einer Vernunftkenntnis mit Einschluss des Ersten und Obersten zugänglich sind.

Verstandeskenntnis aber, und nicht Vernunftkenntnis [E] scheinst du mir das von den geometrischen und den ihnen verwandten Wissenschaften eingehaltene Verfahren zu nennen, da du sie für etwas Mittleres hältst zwischen bloßer Meinung und Vernunft.

Das hast du durchaus richtig aufgefasst, sprach ich. Und so lasse denn jenen vier Abschnitten auch vier Seelenzustände entsprechen, Vernunfttätigkeit dem obersten, Verstandestätigkeit dem zweiten, dem dritten aber weise den Glauben und dem vierten das Wahrscheinliche zu, und ordne sie nach dem Verhältnis, dass du ihnen denjenigen Grad von Deutlichkeit beimisst, welcher dem Anteil entspricht, den sie an der Wahrheit haben.

Ich verstehe, sagte er, und räume es ein und ordne sie wie du sagst.

SIEBENTES BUCH.

[\[514 St.2 A\]](#) Nach diesen Erörterungen, fuhr ich fort, betrachte nun den Zustand unserer menschlichen Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung mit dem in folgendem bildlich dargestellten Zustande: Stelle dir nämlich Menschen vor in einer höhlenartigen Wohnung unter der Erde, die einen nach dem Lichte zu geöffneten und längs der ganzen Höhle hingehenden Eingang habe, Menschen, die von Jugend auf an Schenkeln und Hälsen in Fesseln eingeschmiedet sind, so dass sie dort unbeweglich sitzenbleiben und schauen nur vor sich hin, aber nach links und rechts die Köpfe wegen der Fesselung nicht umzudrehen vermögen. [B] Licht haben sie von oben von der Ferne von einem Feuer hinter ihnen. Zwischen dem Feuer und den Gefesselten sei oben ein Querweg, längs diesem denke dir eine kleine Mauer erbaut, ähnlich wie die Schranke, die Gaukler vor dem Publikum haben, über die sie ihre Kunststücke zeigen. Ich stelle mir das vor, sagte er.

So stelle dir nun weiter vor, längs dieser Mauer trügen Leute allerhand über diese hinausragende Gerätschaften, [\[515 St.2 A\]](#) auch Menschenstatuen und Bilder von anderen lebenden Wesen aus Holz, Stein und allerlei sonstigem Stoffe, während, wie natürlich, einige der Vorübertragenden ihre Stimme hören lassen, andere schweigen.

Ein sonderbares Gleichnis, sagte er, und sonderbare Gefangene!

Leibhaftige Ebenbilder von uns! sprach ich. Haben wohl solche Gefangene von ihren eigenen Personen und voneinander etwas anderes zu sehen bekommen als die Schatten, die von dem Feuer auf die ihrem Gesicht gegenüberstehende Wand fallen?

Unmöglich, sagte er, wenn sie gezwungen wären, ihr ganzes Leben lang unbeweglich die Köpfe zu halten.

[B] Ferner, ist es nicht mit den vorübergetragenen Gegenständen ebenso?

Allerdings.

Wenn sie nun mit einander reden könnten, würden sie nicht meinen, die verwendeten Benennungen kämen den Dingen zu, die sie vor sich sehen?

Notwendig.

Weiter: Wenn der Kerker auch einen Widerhall von der gegenüberstehenden Wand darböte, sooft jemand der Vorübergehenden sich hören ließe, glaubst du wohl, sie würden den Laut etwas anderem zuschreiben als den vorüberziehenden Schatten?

Nein, bei Zeus, sagte er, ich glaube es nicht.

Überhaupt also, fuhr ich fort, würden solche nichts für wahr gelten lassen als die erzeugten Schatten?

[C] Ja, ganz notwendig, sagte er.

Betrachte nun, fuhr ich fort, wie es bei ihrer Lösung von ihren Banden und bei der Heilung von ihrem Wahn hergehen würde, wenn solche ihnen wirklich zuteilwürde. Wenn einer entfesselt und genötigt würde, plötzlich aufzustehen, den Hals umzudrehen, herumzugehen, in das Licht zu sehen, und wenn er bei allen diesen Handlungen Schmerzen empfände und wegen des Glanzgeflimmers vor seinen Augen nicht jene Dinge anschauen könnte, deren Schatten er vorhin zu sehen pflegte. [D] Was würde er wohl dazu sagen, wenn ihm jemand erklärte, dass er vorhin nur ein Schattenspiel gesehen, dass er jetzt aber dem wahren Sein schon näher sei und sich Gegenständen zugewandt habe, denen ein stärkeres Sein zukomme, und er daher nunmehr auch richtiger sehe? Und wenn man ihm dann auf jeden der vorüberwandernden Gegenstände zeigen und ihn durch Fragen zur Antwort nötigen wollte, zu sagen was sie seien, glaubst du nicht, dass

er ganz in Verwirrung geraten und die Meinung haben würde, die vorhin geschauten Schattengestalten hätten mehr Wirklichkeit als die, welche er jetzt gezeigt bekomme?

Ja, bei weitem, antwortete er.

Und nicht wahr, wenn man ihn zwänge, in das Licht selbst zu sehen, so würde er Schmerzen an den Augen haben, [E] davonlaufen und sich wieder jenen Schattengegenständen zuwenden, die er ansehen kann, und würde dabei bleiben, diese wären wirklich deutlicher als die, welche er gezeigt bekam?

So wird's gehen, meinte er.

Wenn aber, fuhr ich fort, jemand ihn aus dieser Höhle mit Gewalt den rauen und steilen Aufgang aufwärts zöge und ihn nicht losließe, bis er ihn an das Licht der Sonne herausgebracht hätte, würde er da wohl nicht Schmerzen [\[516 St.2 A\]](#) empfunden haben, über dieses Hinaufziehen aufgebracht werden und, nachdem er an das Sonnenlicht gekommen, die Augen voll Blendung haben und also gar nichts von den Dingen sehen können, die jetzt als wirkliche ausgegeben werden?

Er würde es freilich nicht können, sagte er, wenn der Übergang so plötzlich geschähe.

Also einer allmählichen Gewöhnung daran, glaube ich, bedarf er, wenn er die Dinge über der Erde schauen soll. Da würde er nun erstlich die Schatten am leichtesten anschauen können und die im Wasser von den Menschen und den übrigen Wesen sich abspiegelnden Bilder, sodann erst die wirklichen Gegenstände selbst. Später würde er die Erscheinungen nachts am Himmel und den Himmel selbst erst, durch Gewöhnung seines Blickes an das Sternen- und Mondlicht, leichter schauen als am Tage die Sonne und das Sonnenlicht.

[B] Ohne Zweifel.

Und schließlich, denke ich, vermag er natürlich die Sonne, das heißt nicht ihre Spiegelung im Wasser oder wo anders, sondern sie selbst in ihrer Reinheit und in ihrer Beschaffenheit anzublicken und zu betrachten.

Ja, notwendig, sagte er.

Und nach solchen Vorübungen würde er über sie die Einsicht gewinnen, dass sie die Urheberin der Jahreszeiten und Jahreskreisläufe ist, dass sie alles ordnet im Bereiche der sichtbaren Welt und von allen jenen Erscheinungen, die er dort sah, gewissermaßen die Ursache ist.

[C] Ja, entgegnete er, offenbar muss er zu diesen Einsichten nach jenen Vorübungen gelangen.

Wenn er nun an seinen ersten Aufenthaltsort zurückdenkt und an die dortige Weisheit seiner Mitgefangenen: wird er da wohl nicht sich wegen seiner Veränderung glücklich preisen und jene bedauern?

Ja, sicher.

Und wenn damals bei ihnen Ehr- und Beifallsbezeugungen wechselseitig bestanden sowie Belohnungen für den schärfsten Beobachter der vorüberwandernden Schatten, [D] ferner für das beste Gedächtnis daran, was vor, nach und mit ihnen zu kommen pflegte, und für das geschickteste Vorhersagen des künftig Kommenden, meinst du, dass er da danach Verlangen haben werde, dass er die bei jenen Höhlenbewohnern in Ehre Stehenden und Machthabenden beneidet? Oder dass es ihm geht, wie Homer sagt, und er

*lieber als Tagelöhner bei einem unbegütertem Manne
das Feld bestellen*

und eher alles in der Welt über sich ergehen lassen will, als jene Meinungen und jenes Leben haben?

[E] Letzteres glaube ich, sagte er, dass er nämlich sich eher allen Leiden unterziehen als jenes Leben führen wird.

Hierauf nun, fuhr ich fort, bedenke folgendes: Wenn ein solcher wieder hinunterkäme und sich wieder auf seinen Platz setzte, würde er da nicht die Augen voll Finsternis bekommen, wenn er plötzlich aus dem Sonnenlicht käme?

Ja, ganz sicherlich, sagte er.

Aber wenn er nun, während sein Blick noch verdunkelt wäre, wiederum im Erraten jener Schattenwelt mit jenen, die dort immer gefangen sind, wetteifern sollte, [\[517 St.2 A\]](#) und zwar ehe seine Augen wieder zurechtgekommen wären, und die zu dieser Gewöhnung erforderliche Zeit dürfte nicht ganz klein sein, würde er da nicht ein Gelächter veranlassen, und würde es nicht von ihm heißen, weil er hinaufgegangen wäre, sei er mit verdorbenen Augen zurückgekommen, und es sei nicht der Mühe wert, nur den Versuch zu machen, hinaufzugehen? Und wenn er sich gar unterstände, sie zu entfesseln und hinaufzuführen, würden sie ihn nicht ermorden, wenn sie ihn in die Hände bekommen und ermorden könnten?

[B] Ja, gewiss, antwortete er.

Das Gleichnis hier also, mein lieber Glaukon, fuhr ich fort, ist nun in jeder Beziehung auf die vorhin ausgesprochenen Behauptungen anzuwenden. Die mittels des Gesichts sich uns offenbarende Welt vergleiche einerseits mit der Wohnung im unterirdischen Gefängnisse, und das Licht des Feuers in ihr mit dem Vermögen der Sonne, das Hinaufsteigen und das Beschauen der Gegenstände über der Erde andererseits stelle dir als den Aufschwung der Seele [C] in das Gebiet des nur durch die Vernunft Erkennbaren vor, und du wirst dann meine Meinung hierüber haben, dieweil du sie doch einmal zu hören verlangst, ein Gott mag aber wissen, ob sie richtig ist! Aber meine Ansichten hierüber sind nun einmal die: im Bereiche der Vernunftkenntnis sei der Begriff des Guten nur zu allerletzt und mühsam wahrzunehmen, und nach seiner Anschauung müsse man zur Einsicht kommen, dass er für alle Dinge die Ursache von allem Richtigen und Schönen sei, indem er in der sichtbaren Welt [D] das Licht und die Sonne erzeugt, sodann auch im Bereich des durch die Vernunft Erkennbaren selbst als Herrscher waltend sowohl die Wahrheit als auch uns Vernunfteinsicht gewährt, ferner zur Einsicht kommen, dass das Wesen des Guten ein jeder erkannt haben müsse, der verständig handeln will, sei es in seinem eigenen Leben oder in öffentlichen Angelegenheiten.

Ja, sagte er, auch ich teile deine Ansicht, wie ich eben vermag.

Wohlan denn, fuhr ich fort, teile auch noch folgende Ansicht mit mir und wundere dich nicht, dass die, welche zu jener Erkenntnis gelangt sind, gar keine Lust haben, sich mit den Alltagsgeschäften der Menschen abzugeben, [E] sondern dass sie immer dort oben zum Verweilen sich gezogen fühlen, begreiflich wohl ja doch, wofern auch hier nach dem vorerwähnten Gleichnisse es sich so verhält.

Begreiflich freilich, meinte er.

Und kann es denn ferner verwundern, dass jemand, von den göttlichen Anschauungen in die Welt der menschlichen Trübsale versetzt, sich ungeschickt stellt und gar albern scheint, wenn er noch während seines blöden Blickes und ohne hinreichende Gewöhnung an die nunmehrige Finsternis in die Notwendigkeit kommt, in Gerichtshöfen oder anderswo über die Schatten der Gerechtigkeit oder über die Gebilde, wovon die Schatten kommen, zu streiten und darüber zu wetteifern, wie sie von den Menschen aufgefasst werden, von ihnen, die die Gerechtigkeit an sich niemals geschaut haben?

Das wäre, sagte er, in keiner Weise verwunderlich!

Ja, wenn jemand Verstand hat, [\[518 St.2 A\]](#) fuhr ich fort, so erinnert er sich, dass zweierlei und von zweierlei Ursachen kommende Trübungen den Augen widerfahren, nämlich einmal, wenn sie aus dem Licht in die Finsternis, und dann, wenn sie aus der Finsternis ins Licht versetzt werden, und wenn er nun daran festhält, dass dieselben Erscheinungen in der Seele sich zutragen, so wird er nicht unvernünftig lachen, so oft er Verblüfftheit und Ungeschicktheit beim Erschauen eines Gegenstandes bei einer Seele bemerkt, sondern er wird untersuchen, ob sie aus einem [B]

lichtvolleren Leben herkomme und aus Ungewohntheit verfinstert wird, oder ob sie durch den Übergang aus einem ungebildeteren Zustande in einen lichtvolleren von dem helleren Lichtglanz geblendet sei. Und demnach wird er erstere wegen ihres Zustandes und Lebens glücklich preisen, letztere aber bemitleiden, wenn er jedoch über letztere lachen wollte, so würde dies weniger lächerlich sein als das über eine aus dem Licht kommende Seele.

Ja, sagte er, sicher hast du recht.

Wir müssen also, fuhr ich fort, wenn dies wahr ist, hierüber folgende Ansicht festhalten: Die Jugendbildung sei nicht von der Art, wofür sie einige verheißungsvoll ausgeben. Nach ihren Behauptungen gibt es ganz und gar [C] kein in der Seele ursprünglich gelegenes Erkenntnisvermögen, und sie könnten es hinein setzen, wie wenn sie blinden Augen ein Gesichtvermögen einsetzten.

Ja, sagte er, das geben sie vor.

Aber die gegenwärtige Untersuchung, sprach ich weiter, deutet offenbar darauf hin, dass das Vermögen jener Erkenntnis ursprünglich in der Seele gelegen sei, das Organ, mit dem ein jeder erkennt, muss nur ebenso, wie wenn ein Auge nicht anders als mit dem ganzen Körper sich nach dem Hellen aus dem Dunklen umwenden kann, mit der ganzen Seele aus dem Bereiche des wandelbaren Werdens umgelenkt werden, bis diese die Anschauung [D] des Seins und des hellsten desselben ertragen kann, dieses hellste ist aber nach unserer Erklärung das Gute, nicht wahr?

Ja.

Bildung, fuhr ich fort, wäre also von nichts anderem die Kunst als eben hiervon, von der Herumdrehung, auf welche Weise nämlich jenes Organ mit der möglichst größten Leichtigkeit und Wirksamkeit sich umwenden lasse, nicht aber die Kunst, jenem ein Sehvermögen einzusetzen, sie muss vielmehr annehmen, dass jenes Organ dieses Vermögen schon besitze, dass es [E] aber noch nicht die gehörige Richtung genommen habe und noch nicht dahin sähe, wohin es sehen sollte, und muss ihm hierzu behilflich sein.

Ja, offenbar, sagte er.

Die übrigen Tugenden scheinen indes allerdings in einiger Beziehung mit den körperlichen verwandt zu sein, sie scheinen in der Tat ursprünglich nicht vorhanden und nachher erst durch wiederholte Gewöhnung und Übung eingepflanzt zu werden. Aber das Vermögen der vernünftigen Einsicht hat nach aller Wahrscheinlichkeit jenen höheren Ursprung, da dieses seine eigentliche Kraft niemals verliert und, je nachdem es seine Lenkung erhält, gut und heilsam, [\[519 St.2 A\]](#) oder im Gegenteil schlecht und schädlich wird. Oder hast du noch nicht an den Leuten, die als Bösewichte bekannt sind und dabei als gescheit gelten, die Beobachtung gemacht, wie spitz ihr Seelchen sieht und wie scharfes das durchschaut, worauf sein Ziel gerichtet ist, und dass es also gar keine schlechte Sehkraft hat, sondern dass es damit nur gezwungen der Schlechtigkeit dient? Daher es denn auch kommt, dass eine Seele in diesem Falle desto größere Übeltaten verübt, je schärfer ihr Geistesblick ist.

Ja, allerdings, sagte er.

Wenn jedoch, fuhr ich fort, dieses Vermögen einer solchen angeborenen Anlage gleich [B] von Jugend auf beschnitten worden wäre und die dem Bereiche des vergänglichen Werdens verwandten und ihr wie Bleikugeln anhängenden Teile abgehauen bekommen hätte, die Teile, die durch Essbegier sowie durch ähnliche sinnliche Lüste und Schwelgereien mit ihr verwachsen und die geistige Sehkraft hinab auf das Irdische lenken, wenn sie auf das Wahre hingelenkt worden wäre, so hätte eben diese Seelentätigkeit jener Leute jenes Reich des Wahren am schärfsten geschaut, wie sie nun auch die Dinge sieht, worauf sie jetzt gerichtet ist.

Natürlich, sagte er.

Nun, sprach ich, ist nicht auch das natürlich, ja nach den vorausgeschickten Sätzen ganz notwendig, dass weder die geistig Ungebildeten und mit der Wahrheit Unbekannten [C] je

ordentlich einen Staat verwalten, noch die, welche man mit geistiger Bildung ihr ganzes Leben lang sich abgeben lässt, erstere nicht, weil sie in ihrem Leben nicht ein bestimmtes Ziel haben, wonach sich alle Handlungen richten müssten, im Privatleben wie im Staat; letztere nicht, weil sie gutwillig sich mit keinen Geschäften abgeben wollen, indem sie meinen, sie seien schon bei ihrem Leben auf die Inseln der Seligen versetzt?

Ja, richtig, sagte er.

[D] Da ist es für uns, fuhr ich fort, die Gründer des Staates, eine Aufgabe, die fähigsten Köpfe anzuhalten, dass sie zu jener Wissenschaft gelangen, die nach unserer vorigen Erklärung die größte ist, dass sie sich der Betrachtung des höchsten Guten widmen und den Weg zu ihm emporklimmen, und wenn sie nach diesem Emporklimmen sich satt geschaut haben, so dürfen wir ihnen nicht mehr die Erlaubnis geben, die sie jetzt haben.

Welche denn?

Dort droben, sprach ich, zu verweilen und sich nicht dazu zu verstehen, [E] wieder herunterzusteigen zu jenen Gefangenen, sowie nicht Anteil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und an ihren Ehren, mögen letztere nun geringfügiger oder ernster Art sein.

So wollen wir, sagte er, ihnen Unrecht tun und sie ein schlimmeres Leben haben lassen, während es ihnen möglich ist, ein besseres zu führen?

Da hast du schon wieder vergessen, mein Lieber, sprach ich, dass die Hauptsorge vernünftiger Staatsgesetze nicht die ist, dass nur irgend einer Klasse im Staate besonders im Glücke lebe, sondern dass es das Emporkommen dieses höheren Glückes in dem ganzen Staate überhaupt bewerkstelligt, indem es die Bürger teils durch Lehren, teils durch Zwang zu einer Einheit bringt, indem es sie sich einander den Vorteil mitteilen lässt, mit dem ein jeder in seinem besonderen Stande nach Kräften zur Vervollkommnung des Allgemeinen beiträgt, [\[520 St.2 A\]](#) und indem es auch dem Geiste des Staates ähnliche Männer hervorbringt, nicht dass es jeden eine beliebige Lebensrichtung nehmen lässt, sondern dass es sie zur einheitlichen Zusammenhaltung des Staates gebraucht.

Ja, richtig, sagte er, das hatte ich freilich vergessen.

So bedenke denn nun, mein lieber Glaukon, fuhr ich fort, dass wir den in unserem Staate gereiften Jüngern der Wissenschaft gar kein Unrecht tun, sondern gerechte Ansprüche an sie machen, wenn wir ihnen den Zwang auflegen, für ihre übrigen Mitmenschen zu sorgen und zu wachen. Mit Grund dürfen wir ihnen sagen: [B] „Die in anderen Staaten emporgekommenen Männer euresgleichen nehmen mit ganz gutem Grunde keinen Anteil an den Mühseligkeiten in ihnen, sie wachsen darin nämlich von selbst hervor, ohne absichtliche Pflege der jedesmaligen Staatsverfassung, und da ist es denn ganz in der Ordnung, dass das von selbst Gewachsene, weil es niemandem seine Pflege verdankt, keine sonderliche Lust hat, die Pflegegelder abzuverdienen. Euch aber haben wir zu eurem eigenen und [C] des übrigen Staates Besten, wie in Bienenstöcken, zu Weiseln und Königen absichtlich erzogen, euch eine bessere Erziehung geben lassen, als jene Selbstgepflanzten sie haben, und wir haben euch so eher in den Stand gesetzt, in beiden Beziehungen euch zu beteiligen. Hinab muss also jeder der Reihe nach steigen in die Behausung der übrigen Mitmenschen und sich angewöhnen, das Reich der Finsternis zu schauen, denn gewöhnt ihr euch daran, so werdet ihr tausendmal besser als jene Höhlenbewohner an den einzelnen Schattenbildern sehen, was sie sind und wovon sie sind, weil ihr eine Anschauung vom Schönen, Gerechten und Guten habt. [D] Und so wird die Verwaltung des Staates für uns wie für euch einem wachenden Zustande ähnlich sein, nicht einem Schlaftaumel, in welchem die meisten Staaten jetzt von Leuten verwaltet werden, die um Schatten fechten und über das Herrschen Krieg und Streit anfangen, als wäre es ein großes Gut, während doch die Wahrheit sich also verhält: In dem Staate, in dem die zum Herrschen Bestellten am wenigsten Verlangen danach haben, muss die beste und friedlichste Verwaltung sein, in dem Staate mit Herrschern vom Gegenteil ist auch das Gegenteil der Fall.“

[E] Allerdings, sagte er.

Werden nun, nach deiner Meinung, nach Anhören solcher Vorstellungen unsere Zöglinge sich gegen uns noch unfolgsam beweisen und sich weigern, einzeln reihum an den Beschwerden der Staatsregierung teilzunehmen, und werden sie die ganze Lebenszeit mit einander nur in der kleinen Lichtwelt des Gedankens wohnen wollen?

Unmöglich, sagte er, denn gerechte Forderungen können wir ja an gerechte Männer stellen. Jedenfalls jedoch wird ein jeder von ihnen zum Herrschen wie zu einer unabwendbaren Notwendigkeit gehen, ganz im Gegensatz zu denen, die jetzt in den einzelnen Staaten das Ruder führen.

Ja, sprach ich, so ist es, mein Freund, wenn du nämlich für die zur Herrschaft Bestellten noch ein glücklicheres Leben ausfindig [\[521 St.2 A\]](#) machen wirst als das Herrschen, dann wird bei dir die Möglichkeit zu einer guten Staatsverwaltung vorhanden sein, denn nur in ihm herrschen die wahrhaftig Reichen, nicht die an Gold reich sind, sondern reich daran, woran der Glückselige reich sein muss: an einem tugendhaften und vernünftigen Leben. Wenn dagegen Hungerleider und Arme an eigenem Guten zu Staatsämtern kommen, die ihr vermeintliches höchstes Gut sich von dort erst holen zu müssen glauben, so gibt's keine Möglichkeit zu einer guten Staatsverwaltung. [B] Dann wird das Staatsruder ein Gegenstand des Raufens, so wird ein solcher Krieg, da er im Einheimischen und Inneren geführt wird, sowohl die streitenden Parteien selbst als auch den übrigen Staat verderben.

Ja, ganz recht, sagte er.

Kennst du nun, fuhr ich fort, noch eine andere Lebensweise, die sich aus den Staatsämtern weniger macht als die wahre Philosophie?

Nein, wahrhaftig nicht, sagte er.

Aber nun sollen doch Nichtliebhaber zum Herrschen kommen, sonst aber werden die erwähnten Nebenbuhler sich darum raufen!

[C] Allerdings.

Welche anderen sollte man also noch anhalten, an die Obhut des Staates sich zu begeben, als diejenigen, die erstlich in den Dingen am kundigsten sind, durch die ein Staat am besten verwaltet wird, und die zweitens noch andere Auszeichnungen und ein glücklicheres Leben kennen als das eines Staatsmannes?

Nein, keine anderen, sagte er.

Wärst du nunmehr zu der Betrachtung bereit, auf welche Weise solche Männer im Staate hervorgebracht werden, und wie sie jemand hinauf ans Licht führen wird, wie etwa schon aus der Unterwelt einige zu den Göttern aufgestiegen sein sollen?

Warum sollte ich nicht bereit sein? meinte er.

Da handelt es sich nun nicht um eine so leichte Umwendung wie im Scherbenspiele, [D] sondern um eine Umwendung der Seele, welche um ihre Auffahrt aus einem nächtlichen Tage zum wahren Tage des Seienden, in der nach unserer Erklärung die wahre Philosophie besteht.

Allerdings.

Also müssen wir danach sehen, welche der Wissenschaften solche Kraft hat?

Allerdings.

Welche Wissenschaft, mein lieber Glaukon, könnte wohl nun einen solchen Zug für die Seele von dem vergänglichen Werden zum wesenhaften Sein bewirken? Doch während dieser Worte überlege ich zugleich, jene Männer sollten ja auch in ihrer Jugend rüstige Kriegskämpfer sein, nicht?

[E] Ja, das sollten sie.

Es muss also jene Wissenschaft, die wir suchen, nebst der erwähnten Eigenschaft auch noch folgende haben.

Was für eine denn?

Dass sie auch praktischen Nutzen für Kriegsmänner hat.

Ja, sagte er, das sollte sie, wenn's möglich wäre.

In Turnkunst und Musenkunst wurden sie schon früher hin von uns unterrichtet.

Es war so, sagte er.

Die Turnkunst nun erstlich hat es nur mit dem Werdenden und Vergänglichen zu tun, sie ist die Lehrmeisterin von des Körpers Zu- und Abnahme.

Offenbar.

Das einmal wäre also nicht die Wissenschaft, die wir suchen.

[\[522 St.2 A\]](#) Freilich nicht.

Nun denn vielleicht die Musenkunst in dem Umfange, in dem wir sie früher dargestellt haben?

Aber die war ja, sagte er, nur ein Gegenstück zur Turnkunst, wenn du dich erinnerst, sie bildete unsere Wächter nur durch gute Gewöhnung, indem sie ihnen erstlich durch die Harmonie der Töne nur eine gewisse harmonische Stimmung, aber kein wirkliches Wissen, und durch das Zeitmaß eine Gemessenheit beibrachte, indem sie zweitens bei den mündlichen Belehrungen ähnliche Zwecke verfolgte, sowohl bei denen, die das Gewand der Fabel tragen, [B] als auch bei denen, die das Gepräge der Wirklichkeit haben, aber ein für einen solchen Zweck geeignete Wissenschaft, wie du jetzt einen suchst, war in jener Musenkunst nicht enthalten.

Sehr genau erinnerst du mich da, sprach ich, denn in der Tat, einen solchen enthält sie nicht.

Aber, bester Glaukon, welche Wissenschaft hätte denn die besagte Eigenschaft? Denn auch die Künste schienen uns ja schon insgesamt etwas handwerksmäßig zu sein!

Aber welcher andere Zweig des Lernens bleibt uns da noch übrig, der von Musenkunst, Turnkunst und den handwerksmäßigen Künsten verschieden wäre? [C] Wohlan denn, sagte ich, wenn wir außer diesen sonst keine andere Wissenschaft mehr finden können, so lass uns etwas nehmen, was sich auf alle erstreckt!

Was denn?

So etwas, das alle Künste und Handwerke, Erkenntnisse und Wissenschaften außerdem bedürfen, und den daher auch ein jeder vor allem erlernen muss.

Was doch? fragte er.

Jenes ganz einfache, antwortete ich: eins, zwei und drei zu unterscheiden. Ich nenne das aber zusammenfassend Arithmetik und Logik. [D] Oder ist es mit dieser nicht so, dass jede Kunst und jede Wissenschaft sie unumgänglich nötig hat?

Ja, sagte er, sicher.

Also auch die Kriegswissenschaft? fragte ich.

Ja, erwiderte er, ganz notwendig.

Ja, sagte ich, als einen ganz lächerlichen Feldherrn stellt daher Palamedes den Agamemnon jedesmal in den Tragödien hin. Oder weißt du nicht, dass er sagt, Agamemnon habe erst das Zählen erfunden, dann bei dem Heere vor Ilion die Glieder geordnet, die Schiffe und alles übrige gezählt, als ob sie vorher ungezählt gewesen wären, und als wenn Agamemnon, demnach zu schließen, nicht einmal gewusst hätte, [E] wie viel Füße er habe, wenn anders er nicht zu zählen verstanden hätte? Und was für ein Feldherr war er wohl da, meinst du?

Ein gar ungeschickter, sagte er, wenn dieses wahr wäre.

Nicht wahr, fuhr ich fort, so dürfen wir also die Arithmetik erstlich für eine ausgeben, die einem Kriegsmanne unumgänglich notwendig ist?

Ja, sagte er, als die allernotwendigste, wenn er auch nur ein klein wenig von der Ordnung eines Heeres verstehen soll, ja wenn er überhaupt nur ein Mensch sein will.

Bemerkst du sodann, fragte ich, an dieser die Eigenschaft, die ich daran bemerke?

Was für eine denn?

Es scheint mir [\[523 St.2 A\]](#) die Arithmetik eine der seiner Natur nach zur Vernunftkenntnis führenden Wissenschaften zu sein, nach denen wir suchen, es scheint mir aber niemand noch davon den richtigen Gebrauch zu machen, wiewohl sie eine besondere Kraft hat, auf alle Weise zum Sein hinzuziehen.

Wie meinst du denn? fragte er.

Ich will es versuchen, entgegnete ich, dir meine Ansicht hierüber klarzumachen. Stelle dich nämlich mit mir einmal auf den Standpunkt, von dem aus ich bei mir unterscheide, [B] was zur Lenkung zu dem von uns angegebenen Ziele geeignet ist oder nicht, und gib hernach dein Ja oder Nein dazu, damit wir auch in dieser Beziehung zu einer klareren Anschauung darüber kommen, ob es in Wahrheit so ist, wie ich ahne.

Zeige es nur, sagte er.

Nun, erwiderte ich, ich zeige es dir so. Manche sinnliche Wahrnehmungen fordern das Denkvermögen gar nicht zur Betrachtung auf, weil man glaubt, sie würden schon hinreichend durch die Wahrnehmung bestimmt, manche dagegen halten das Denkvermögen ganz besonders an, jene Wahrnehmungen dem Prüfsteine des Denkens zu unterwerfen, weil die sinnliche Wahrnehmung nichts Befriedigendes zu ergeben scheint.

[C] Offenbar, sagte er, meinst du wohl unter den letzteren die aus der Ferne her sich zeigenden Gegenstände und Schattengebilde.

Damit, entgegnete ich, hast du gar nicht getroffen, was ich meine.

Nun, fragte er, was für Dinge meinst du denn da?

Unter die nicht zum Denken auffordernden Wahrnehmungen, sprach ich, zähle ich überhaupt alle, bei denen nicht zugleich entgegengesetzte Wahrnehmungen vorgehen, bei denen diese aber vorgehen, diese zähle ich unter die zum Denken auffordernden, weil in diesem Falle die sinnliche Wahrnehmung von einem Gegenstande ebenso die eine wie die andere ganz entgegengesetzte Eigenschaft angibt, gleichviel ob der Gegenstand dabei aus der Nähe oder aus der Ferne wahrgenommen wird. Doch auf folgende Weise wirst du meine Gedanken hierüber deutlicher einsehen. Hier sind zum Beispiel meine drei Finger: [D] der kleinste, der folgende und der mittelste.

Sehr wohl, sagte er.

Denke also, dass ich von ihnen als in der Nähe gesehenen Fingern rede, und stelle mir folgende Betrachtung über sie an.

Was für eine?

Ein Finger ist offenbar ein jeder von ihnen auf gleiche Weise, und in dieser Beziehung macht es gar keinen Unterschied, ob man ihn in der Mitte sieht oder am Ende, ob er weiß ist oder schwarz, ob dick oder dünn, und überhaupt in Beziehung auf jede allgemeine Eigenschaft. Bei allen diesen Eigenschaften nämlich wird die Seele der meisten Menschen nicht aufgefordert, das Denkvermögen zu fragen, was eigentlich denn ein Finger ist, in keiner Beziehung nämlich kündigt hier der Gesichtssinn vom Finger zugleich an, [E] dass er auch das Gegenteil vom Finger ist.

Nein, sagte er.

Von einer solchen sinnlichen Wahrnehmung, fuhr ich fort, können wir also mit Recht sagen, dass mit ihr keine Aufforderung und keine Erregung des Denkvermögens verbunden sei, nicht wahr?

Ja, mit Recht.

Aber wie steht's andererseits mit der Größe und Kleinheit jener Finger? Gibt hierüber der Gesichtssinn auch eine befriedigende Wahrnehmung, und ist es ihm einerlei, ob einer in der Mitte

oder am Ende steht? Ferner wird ebenso die sinnliche Wahrnehmung genügend Auskunft über Dünnhheit, Weichheit und Härte geben können? Und die übrigen Sinne überhaupt, sind ihre Berichte über ähnliche Eigenschaften ganz befriedigend? Oder verfährt jeder von ihnen so, [\[524 St.2 A\]](#) dass erstlich der für das Harte bestimmte notwendig auch für das Weiche geschaffen ist und also der Seele berichtet, dass er an einem und demselben Gegenstande Hartes und Weiches wahrnehme?

Ja, sagte er, so ist's.

Muss alsdann, fuhr ich fort, bei solchen Erscheinungen die Seele ihrerseits nicht in die Lage kommen, dass sie gar nicht weiß, was denn eigentlich der Sinn unter dem Harten andeute, wenn er dasselbe auch weich nenne, dass sie ferner nicht weiß, was der Sinn des Leichten und Schweren unter dem Leichten und Schweren verstanden haben will, wenn er das Schwere auch als leicht und das Leichte als schwer ankündigt?

Ja, sagte er, freilich sind solche Berichte [B] der Seele befremdlich und verlangen eine nähere Prüfung.

Natürlich, sprach ich, fordert die Seele dann in desgleichen Fällen das logische Vermögen und die Vernunft auf und versucht dadurch zu erforschen, ob ein oder zwei Objekte solchen einzelnen Berichten zugrunde liegen.

Allerdings.

Nicht wahr, wenn sich ergibt, dass zwei zugrunde liegen, so ist doch jedes von beiden ein vom anderen Verschiedenes und auch eines?

Ja.

Und wenn also jedes von beiden eine Einheit ist und beide zwei sind, so erkennt sie sodann durch ihr Denken, dass die zwei gesondert sind, denn wären sie nicht gesondert gewesen, so hätte sie sie ja nicht als zwei, sondern nur als eines erkannt.

Richtig.

Großes und Kleines, um auf das vorige Beispiel wieder zu kommen, nahm unser Gesichtssinn wahr, jedoch nicht unabhängig, sondern als etwas Bedingtes, nicht wahr?

[C] Ja.

Um also über diesen Widerspruch ins Klare zu kommen, muss auch seinerseits die Vernunft notwendig ein Großes und Kleines sich begrifflich vorstellen, nicht bedingt, sondern unabhängig voneinander, im Gegensatz zu dem Gesicht.

Richtig.

Nicht wahr, aus diesem Anlass kommt uns erst der Gedanke zu fragen: Was ist das vernünftig begreifliche Große und Kleine im Gegensatz zum sinnlich wahrnehmbaren?

Ja, allerdings.

[D] Und daher nun bekanntlich unsere Benennungen, durch die Vernunft Erkennbares einerseits, sinnlich Wahrnehmbares andererseits.

Ja, ganz richtig, sagte er.

Das also waren meine Gedanken, die ich vorhin ausdrücken wollte, als ich sagte, manche Wahrnehmungen hätten die Eigenschaft, das Denkvermögen anzuregen, und manche nicht, und als ich dazu den Unterschied von ihnen also angab: Diejenigen sinnlichen Wahrnehmungen, die zugleich mit widersprechenden Wahrnehmungen uns zukommen, sind geeignet, das Denkvermögen anzuregen, diejenigen aber, bei denen dies nicht der Fall ist, haben nicht diese Anregungskraft für dasselbe.

Ich begreife nun bereits, sagte er, und teile deine Meinung.

Wie steht es nun mit der Anwendung hiervon? Die Zahl und das Eine, zu welcher von beiden scheinen sie dir zu gehören?

Ich bringe es nicht zusammen, erwiderte er.

Du brauchst ja nur, sprach ich, nach dem vorhin Erörterten vorzugehen. Wenn nämlich die Einheit in ihrem Wesen vollständig mit dem Gesichte oder mit einem anderen Sinne wahrgenommen wird, so wäre sie nicht imstande, zum Sein hinzuziehen, wie wir am Beispiel vom Finger zeigten, wenn aber [E] mit ihr ein widersprechendes Gegenteil wahrgenommen wird, so dass es ebenso gut als Eines denn als das Entgegengesetzte erscheint, so wäre bereits ein genauerer Prüfstein nötig, und die Seele sähe sich gedrungen, Zweifel zu hegen und mit der Weckung des in ihr liegenden Denkvermögens zu untersuchen und zu fragen: Was ist begrifflich die Einheit selbst? [\[525 St.2 A\]](#) Und sonach würde die Lehre von der Einheit zur begrifflichen Anschauung des Seins hinlenken.

Ja wirklich, sagte er, die sinnliche Gesichtswahrnehmung des Einen hat diese Eigenschaft ganz besonders. Denn dasselbe Ding sehen wir mit dem Sinne zugleich als Eines und als mannigfaltige Vielheit.

Nicht wahr, sagte ich, wenn denn das Eine diese Eigenschaft hat, so hat sie auch jede Zahl überhaupt?

Allerdings.

Nun hat es aber die Arithmetik durchweg mit der Zahl zu tun?

Ja, sicher.

Diese stellen sich demnach [B] als leitend zum wahren Sein heraus?

Ja, ganz vorzüglich.

Und gehörten also wohl offenbar zu den von uns gesuchten Lehrfächer, denn erstlich ist ihre Erlernung für einen Kriegsmann unerlässlich wegen der Anordnungen des Kriegsheeres, zweitens auch für den wahren Wissenschaftsfreund, weil er aus der Welt des wandelbaren Werdens sich erheben und mit dem Sein umgehen lernen muss, oder er wird niemals ein verständig rechnender Kopf.

Es ist so, sagte er.

Unser Staatshüter ist nun ja doch Kriegsmann sowohl wie Freund der wahren Wissenschaft?

Jawohl.

Es kommt uns also zu, lieber Glaukon, dieses Lehrfach gesetzlich einzuführen [C] und die, die dereinst in dem Staate an den erhabensten Würden teilnehmen wollen, anzuhalten, an die Arithmetik und die Logik zu gehen und sie nicht bloß für den gemeinen Hausgebrauch zu betreiben, sondern bis sie mittels des reinen Denkvermögens zu einer begrifflichen Anschauung vom Wesen der Zahlen gelangen, nicht Kaufs und Verkaufs halber, wie Kaufleute und Krämer sie betreiben, sondern einmal des praktischen Nutzens wegen für den Krieg [D] und dann vorzüglich zur leichteren Umlenkung der Seele vom Werden zu Wahrheit und Sein.

Ja, sagte er, trefflich bemerkt!

Ja, fuhr ich fort, während der Besprechung über die Wissenschaft der Arithmetik sehe ich auch jetzt bei mir selbst ein, wie vortrefflich sie ist und wie ein gutes Hilfsmittel sie zu unserem Hauptzwecke abgibt, wenn jemand der Erkenntnis und nicht der Krämerei wegen sie studiert.

[E] Worin liegt denn jene Vortrefflichkeit? fragte er.

Darin gerade, was wir eben erwähnten, dass sie nämlich ganz besonders die Seele nach oben leitet, sie nötigt sich mit dem Zahlen selbst zu beschäftigen und es durchaus nicht gestattet, wenn jemand sichtbare oder greifbare Zahlen in sie hineinbringen und damit rechnen wollte. Denn du weißt ja, dass die Meister in dieser Kunst einen auslachen und fort weisen, wenn einer die Einheit in Gedanken zerschneiden wollte, und wenn du es in viele Stücke zerschnittest, so würden sie

diese vielen Stücke dann wiederum als ebenso viele Einheiten setzen und so es nie geschehen lassen, dass die Einheit einmal nicht als Einheit, sondern als Vielheit von Teilen erschiene.

Ganz richtig bemerkt, sagte er.

Was glaubst du nun, [\[526 St.2 A\]](#) mein lieber Glaukon, wenn jemand an sie die Frage stellte: „O ihr Wunderlichen, was für Zahlen sind es denn, von denen ihr in eurer Wissenschaft redet, und bei denen die Einheit nach eurer Ansicht die Eigenschaft hat, dass jede der anderen gleich, nicht im geringsten verschieden ist und gar keinen Teil in sich hat?“ Welche Antwort werden sie da wohl geben?

Folgende, glaube ich: dass sie von solchen Zahlen sprächen, die man nur denken könne, und auf eine andere Weise damit zu verfahren sei ganz unmöglich.

Siehst du es da, mein Lieber, fuhr ich fort, dass uns jenes Lehrfach als eine in der Tat unumgänglich notwendiges erscheint, da sich außer [B] dem praktischen Nutzen bei ihm herausstellt, dass er die Seele nötigt, das reine Denken zur Auffassung der reinen Wahrheit zu gebrauchen?

Ja, wirklich, sagte er, das bewirkt er offenbar in einem ganz besonderen Grade.

Endlich, hast du denn schon darauf gemerkt, dass erstlich die von Geburt zur Logik Begabten fast zu allen Wissenschaften eine scharfe Auffassung angeboren haben, und zweitens, dass die von Natur langsamen Köpfe durch die Bildung und Übung in diesem Zweige des Wissens, wenn sie auch sonst nichts profitieren, wenigstens doch alle den Gewinn haben, dass sie eine schnellere Fassungskraft als vorher bekommen?

Ja, sagte er, es ist so.

Und dann findet man nach meiner Ansicht wirklich nicht viele Wissenschaften, die dem Lernenden und Studierenden [C] mehr Schwierigkeit zu überwinden gäben, als eben dieser.

Nein, nicht leicht.

Aus allen diesen Gründen dürfen wir dieses Lehrfach ja nicht außer acht lassen, sondern müssen die besten Köpfe sorgfältig darin unterrichten lassen.

Ja, ich stimme bei, sprach er.

Dies eine also, fuhr ich fort, sei also abgemacht. Wir wollen jetzt das andere damit verwandte näher betrachten, ob es etwas zu unserem Zwecke beiträgt.

Was für einen? Vielleicht Geometrie meinst du? fragte er.

Ja, eben diese, war meine Antwort.

Was nun hier fürs erste, sagte er, ihre Beziehung auf das Kriegswesen betrifft, so versteht sich von selbst, dass sie dafür einen praktischen Nutzen hat, [D] um nämlich Lager abzustecken, feste Plätze einzunehmen, ein Heer zusammenzuziehen oder auszudehnen, sowie in Betreff aller sonstigen Wendungen, die Heere nicht nur im Gefechte selbst, sondern auch auf ihren Märschen machen, wird es bei einem einen großen Unterschied machen, ob er Geometrie versteht oder nicht.

Ja, gut, sprach ich, aber zu dergleichen würde offenbar ein klein wenig Geometrie hinreichend sein, darum müssen wir nun zweitens ihr umfassenderes und tieferes Studium in Erwägung ziehen und nachsehen, ob es etwas zu jenem Zwecke beiträgt, nämlich zur Bewerkstellung der leichteren [E] begrifflichen Anschauung des Guten. Es trägt aber nach unserer Erklärung alles dazu bei, was die Seele nötigt, sich nach jener Region hinzuwenden, wo die Stätte allen Seins sich befindet und was sie auf alle Weise sehen muss.

Ja, richtig bemerkt, sagte er.

Nicht wahr, wenn Geometrie auf wesenhaftes Sein zu schauen nötigt, so ist sie förderlich dazu, wenn aber auf die sichtbare Welt des vergänglichen Werdens, so ist sie es nicht?

Ja, nach unserer Behauptung wenigstens.

[\[527 St.2 A\]](#) Darüber wenigstens, fuhr ich fort, wird also doch bei denen kein Zweifel sein, die nur wenig in der Geometrie erfahren sind, dass die genannte Wissenschaft etwas ganz anderes ist, als die Ausdrücke vermuten lassen, die diejenigen im Munde führen, die sich damit befassen.

Wieso? fragte er.

Sie führen bekanntlich doch eine spaßhafte und handwerksmäßige Sprache, gerade so als verrichteten sie eine mechanische Arbeit und als machten sie nur dieser Arbeit wegen alle ihre Demonstrationen, sprechen sie nur von quadrieren, verlängern, hinzufügen und wie alle diese ihre Ausdrücke lauten, während doch die ganze Wissenschaft einer geistigen Erkenntnis wegen betrieben wird.

Ja, allerdings, sagte er.

Nicht wahr, nur über folgendes hätten wir uns noch zu verständigen?

Worüber denn?

Dass es der Erkenntnis des unveränderlichen Seins dient [B] und nicht des in der Zeit etwas werdenden und wieder vergehenden?

Da haben wir uns leicht zu verständigen, antwortete er, denn die Geometrie kann nur Erkenntnis des unveränderlichen Seins sein!

Sie hätte nach deinem Zugeständnisse, mein Lieber, die Kraft, die Seele zum Sein hinzuziehen, und wäre eine Bildung für einen wissenschaftlichen Kopf und um Seelen zum Wesen der Dinge hin zu leiten, die wir jetzt ungebührlicherweise nur auf das Irdische hin halten.

Ja, sagte er, sie ist jenes im höchsten Grade.

Im höchsten Grade, fuhr ich fort, [C] müssen wir also darauf achten, dass die Bürger in deinem Staat auf keine Weise der Geometrie abhold sind, denn auch die Nebengewinne sind nicht unbedeutend.

Welche denn? fragte er.

Erstlich der, den du schon erwähntest, erwiderte ich, der praktische Gewinn für den Krieg, zweitens wird außerdem bekanntlich in Bezug auf jedes andere Lernen, um besser aufzufassen, ein himmelhoher Unterschied sein zwischen einem, der sich mit Geometrie befasst hat, und dem, der es nicht getan hat.

Ja wahrhaftig, ein himmelhoher, bemerkte er.

Wollen wir diese also als das zweite Lehrfach für junge Männer aufstellen?

[D] Ja, sagte er, das wollen wir.

Wie nun weiter? Sollen wir als die dritte die Astronomie aufstellen? Oder meinst du nicht?

Ja, ich denke, erwiderte er, denn die Zeitwechsel in Monat und Jahr mit geschärfterem Auge voraus zu bemerken, ist nicht nur ein Erfordernis für Ackerbau und Schifffahrt, sondern auch in eben dem Grade für die Kriegskunst.

Du bist drollig, sprach ich. Du scheinst Furcht vor dem großen Publikum zu haben, es möchte scheinen, du wolltest unpraktische Lehrgegenstände einführen. Der Hauptnutzen aber, freilich schwer zu glauben, liegt darin, dass einem jeden ein gewisses Organ der Seele gereinigt und angefeuert wird, das unter anderen Beschäftigungen [E] abstirbt und erblindet, obgleich an dessen Erhaltung mehr gelegen ist als an tausend Augen, denn durch jenes Organ allein wird die Wahrheit geschaut. Die nun diese Meinung teilen, denen wirst du mit deiner Äußerung außerordentlich gefallen, diejenigen aber, die hiervon noch gar keine Vorstellung haben, die werden natürlich glauben, dass gar nichts daran sei, denn einen anderen bedeutenden Nutzen von jenen Studien sehen sie gar nicht ein. Daher bedenke nun, zu welchem [\[528 St.2 A\]](#) von beiden du sprichst, oder ob zu keinem von beiden, sondern ob du hauptsächlich deiner selbst wegen die Untersuchungen anstellst, ohne auch es einem anderen zu missgönnen, wenn er davon Nutzen haben könnte.

Ja, sagte er, letzteres will ich vorziehen, vorzüglich meiner selbst wegen die Untersuchung führen helfen durch Fragen und Antworten.

So lenke denn erst wieder zurück, sprach ich, denn wir taten eben einen Missgriff bei dem unmittelbar auf die Geometrie folgenden Lernfach.

Wieso? fragte er.

Dadurch, erwiderte ich, dass wir gleich nach der Fläche die Körper in ihrer Bewegung und nicht zuvor dieselben ohne Bewegung vornahmen, da es sich doch gehört, unmittelbar nach der zweiten Ausdehnung erst die dritte zu nehmen. [B] Es handelt sich aber hier um die Ausdehnung der Kuben und um das überhaupt, was Tiefe hat.

Ja, freilich, sagte er, aber dieses, o Sokrates, müssen erst noch gefunden werden.

Ja, freilich, aus zweierlei Ursache, sprach ich, erstlich, weil kein Staat sie hoch anschlägt, so ist die Forschung darin schläfrig wegen der Schwierigkeit der Sache, zweitens hätten die Forscher darin an ihrer Spitze einen führenden Forscher nötig, ohne die sie keine neuen Entdeckungen machen können. Dieser führende Forscher wird sich schwerlich finden lassen, und wenn er sich auch fände, so würden die, die in diesen Dingen forschen, unter den jetzigen Verhältnissen, [C] weil sie sich selbst zuviel dünken, ihm keine Folge leisten. Wenn aber sich an die Spitze ein ganzer Staat stellte, der jene Wissenschaft gehörig zu schätzen verstünde, so würden diese folgen, und die Sache müsste bei anhaltender und angestrenzter Forschung mit ihrem ganzen Wesen an das Licht kommen, wird sie doch schon jetzt, obwohl von den meisten vernachlässigt und eher gehemmt, von eifrigen Forschern, obgleich sie nicht angeben können, wozu sie nützt, [D] dessen ungeachtet trotzdem wegen dem ihr innewohnenden Reiz weiter entwickelt, und es ist kein Wunder, dass sie soweit ans Licht gekommen ist.

Ja, gewiss, sagte er, reizvoll ist sie auch in hohem Grade, aber sage mir nur deutlicher, welche Wissenschaft du hier meinst, denn du stelltest doch einmal die Behandlung der Fläche als Geometrie auf?

Ja, erwiderte ich.

Darauf, sprach er, stelltest du zuerst die Astronomie auf, machtest hernach aber einen Rückschritt.

Ja, sagte ich, während ich mich tummelte, recht schnell alles abzumachen, verspätete ich mich noch mehr, denn eigentlich wäre die Lehre von den Körpern als nächstes an der Reihe gewesen, [E] aber weil die Forschung darüber noch kümmerlich steht, so übergang ich sie und brachte nach der Geometrie die Astronomie vor, die sich mit der Bewegung im Raum abgibt.

Ja, richtig bemerkt, sagte er.

Als viertes Lehrfach, fuhr ich fort, dürfen wir also die Astronomie aufstellen, in der Voraussetzung, dass das jetzt übergangene dritte sich schon einstellen werde, wenn einmal ein Staat sich um dieses kümmert.

Ja, sagte er, wahrscheinlich. Doch weil du, Sokrates, mir eben in Bezug auf die Astronomie den Vorwurf machtest, dass ich sie nur ihres allgemeinen Nutzens wegen empfohlen hätte, [\[529 St.2 A\]](#) so will ich sie nun nach deiner Weise loben! Aller Welt ist nämlich doch offenbar, dass sie es ist, die eine Seele ganz besonders nötig, ihren Blick nach oben zu richten, und sie nach oben führt.

Vielleicht, sprach ich, aller Welt offenbar, nur mir nicht, denn ich bin nicht dieser Meinung.

Nun, welcher denn? fragte er.

Dass sie, wie sie jetzt von denen betrieben wird, die sie in Beziehung zur Philosophie behandeln, den Blick ganz nach unten zieht.

Wie meinst du das? fragte er.

Ziemlich kühn scheinst du mir, sprach ich, das Wesen des Studiums von dem, was droben ist, aufgefasst zu haben! Auch in dem Falle, wenn jemand an einer Zimmerdecke Verzierungen beschaute und mit zurück gebeugtem Kopfe etwas wahrnähme, [B] so wärest du imstande zu glauben, er schaue mit seiner Vernunft und nicht mit seinen Augen. Doch vielleicht meinst du recht, und ich bin der Einfältige. Denn ich kann hier wiederum die Wirksamkeit, den Blick einer Seele nach oben zu richten, keinem anderen Lehrfach zuschreiben als jenem, das sich mit dem nicht sinnlich wahrnehmbaren Sein abgibt. Wenn aber jemand sich einfallen ließe, etwas von dem sinnlich Wahrnehmbaren zu studieren, möge er nun nach oben gaffen oder mit angehaltener Luft nach unten tauchen, so gestehe ich ihm weder ein Studium zu, weil es von nichts dergleichen wirkliches Wissen gibt, noch einen wahren Blick nach oben, sondern ich behaupte, dass seine Seele nach unten schaue, [C] wenn er auch auf dem Rücken liegend studierte, zu Land oder zu Wasser.

Da, sagte er, habe ich mein Teil abbekommen! Mit Recht freilich. Aber wie verstehst du denn das, wenn du sagtest, man müsse die Astronomie ganz anders studieren, als wie sie sie jetzt treiben, wenn wir sie mit Nutzen für die von uns angegebenen Zwecke studieren wollten?

Auf folgende Weise, erwiderte ich: Man darf zwar von jenen Gebilden, weil sie denn einmal am Himmel ein Zierde sind, die Meinung haben, dass sie sehr schön seien, [D] mit anderem Sichtbaren verglichen, muss aber dabei den Gedanken festhalten, dass sie hinter den wahren Schönheiten noch weit zurückbleiben, danach zu urteilen, was für Bewegungen die wahre Geschwindigkeit und die wahre Langsamkeit nach der wahren Zahl und nach wahren Figuren sie gegeneinander haben und dadurch die unter ihnen sichtbaren Körper bewegen, lauter Dinge, die nur durch das Denken und den Verstand sich erfassen lassen, nicht aber mittels des Gesichtes, glaubst du?

Keineswegs, antwortete er.

Nicht wahr, sagte ich, jenen bunten Sternenteppich am Himmel darf man nur als Beispiele gebrauchen, um daran jene wahren Schönheiten zu studieren, so ähnlich etwa, wie wenn jemand Figuren anträfe, die [E] von Daidalos oder einem anderen Meister oder Maler mit Pinsel oder Meißel vorzüglich dargestellt wären. Denn es würde wohl ein Geometrieverständiger beim Anblicke solcher Gebilde als Kunstschöpfung sie zwar sehr schön finden; aber wahrhaft lächerlich wäre es, wenn man sie ernstlich in der Absicht studieren wollte, darin das wahre Wesen des Gleichen oder des Doppelten [\[530 St.2 A\]](#) oder eines anderen Verhältnisses finden zu können.

Ja, das wäre wirklich lächerlich, meinte er.

Wenn einer nun ein wahrer Sternkundiger ist, fuhr ich fort, wird er da nicht beim Anblick der Bewegungen der Gestirne dieselbe Ansicht haben? Nämlich wohl anerkennen, dass der Himmel samt dem, was daran ist, so vollkommen gebaut ist, wie immer nur dergleichen Werke gebaut sein können. Was aber das Verhältnis von Nacht und Tag, das Verhältnis dieser zum Monat, das des Monates zum Jahre und das der übrigen Gestirne zu jenen und zu einander anbetrifft, glaubst du, er werde den nicht für einfältig halten, [B] der da annähme, dieses erfolgte immer auf dieselbe Weise, und die Himmelskörper wichen nie das mindeste ab, da sie ja Körper haben und sichtbar sind, und der da glaubte, er müsse auf jede Weise suchen, das wahre Sein an ihnen zu erfassen?

Ja, sagte er, ich glaube es, da ich es jetzt von dir höre.

Also um Übungen des denkenden Verstandes, sagte ich, an ihnen zu haben, lassen wir Astronomie wie Geometrie uns angelegen sein, mit dem Sternenhimmel wollen wir uns aber weiter nicht abgeben, wenn wir das in der Seele angelegte Vernunftvermögen aus einem unbrauchbaren [C] zu einem brauchbaren zu machen beabsichtigen.

Ja wahrlich, bemerkte er, da stellst du eine viel größere Aufgabe hin, als eben jetzt bei der Astronomie stattfindet.

Freilich, sagte ich, aber ich glaube, dass wir bei den übrigen Lehrfächern dieselbe Aufgabe zu stellen haben, wenn wir als Gesetzgeber etwas nütze sein wollen. Aber, um weiterzukommen, was hast du noch unter den zum fraglichen Zweck beitragenden Wissenschaften zu erwähnen?

Ich habe keine mehr in dem Augenblicke jetzt, sagte er.

Die Bewegung liefert jedoch meines Bedünkens, sprach ich, nicht bloß eine Art von sich, sondern mehrere. Sie alle hier aufzuzählen, vermag nur ein Sachkundiger; derer aber, [D] die uns hauptsächlich bekannt sind, gibt es zwei.

Welche sind es denn?

Außer der Astronomie, sagte ich, noch ein Gegenstück von ihr.

Und wie heißt das?

Wie es mir scheint, antwortete ich, so sind die Ohren ebenso für die in harmonischen Tönen sich offenbarende Bewegung bestimmt wie die Augen für die Astronomie, und diese Wissenschaften sind mit einander verschwistert, wie die Pythagoreer behaupten, mit welcher Behauptung auch wir, mein Glaukon, einverstanden sind, oder wie wollen wir es machen?

Ebenso, gab er zur Antwort.

Nicht wahr, fuhr ich fort, dieweil dies eine zu weitläufige Aufgabe wäre, so wollen wir uns bei jenen erkundigen, wie ihre Lehren hierüber lauten, und ob sie außerdem noch auf sonst etwas sich erstrecken, wir aber wollen neben allem dem unseren Standpunkt bewahren.

Welchen?

[E] Dass unsere Zöglinge sich nicht einfallen lassen, etwas in diesem Fache stümperhaft zu treiben oder so, dass es nicht beständig zu jenem Ziele führt, zu dem alles führen muss, wie wir es vorhin an der Astronomie zeigten. Oder weißt du nicht, dass sie es auch in der Harmonie ähnlich machen? [\[531 St.2 A\]](#) Denn auch diese vergleichen Akkorde und Töne nach einander nur durch das Ohr und machen sich dadurch ihrerseits ebenso eine nutzlose Arbeit wie die Astronomen.

Ja, bei den Göttern, sagte er, gar lächerlich ist es, wenn sie, ich weiß nicht welche ‚Verdichtungen‘ im Munde führen und ihre Ohren hinhalten, als wollten sie aus des Nachbars Haus herüber einen Ton erlauschen, und wenn einige behaupten, sie vernähmen dazwischen noch einen Ton, und dies sei das kleinste Intervall, nach dem man messen müsse, während andere es bestreiten und sagen, man vernehme bereits keinen Unterschied der Intervalle, beide Parteien gebrauchen aber dabei ihre Ohren statt ihrer Vernunft.

[B] Du meinst gewiss hier, sprach ich, die armen Tröpfe, die die Saiten quälen und foltern, indem sie diese auf die Schrauben ziehen. Damit aber deine malerische Schilderung von den Schlägen mit dem Schlägel, von dem Ansprechen und Verstummen sowie von der Sprödigkeit der Saiten nicht zu lang werde, so will ich dieser Beschreibung ein Ende machen und bemerke, dass ich an jene armen Tröpfe gar nicht denke, sondern an diese, von denen wir eben sagten, dass wir sie über die Musik zu Rate ziehen wollten. Diese nämlich verfahren ebenso wie jene Astronomen, denn sie forschen zwar in den wirklichen, mit ihrem Ohre vernommenen Akkorden [C] nach den ihnen zugrunde liegenden Zahlen, aber sie bringen es darin nicht zu den höheren Untersuchungen, welche harmonische Zahlen sind, welche nicht, und weshalb sie beides sind.

Ja, sagte er, da sprichst du von einer überaus herrlichen Aufgabe!

Ja, sprach ich, von einer, die wahrhaft vorteilhaft ist zur Erforschung des Schönen und Guten, wenn sie aber anders betrieben würde, so wäre sie dafür unnütz.

Wahrscheinlich wohl, sagte er.

Wenn, fuhr ich fort, das Studium aller dieser von uns dargestellten Lehrfächer zur Einsicht ihrer wechselseitigen Gemeinschaft und Verwandtschaft gelangt, und wenn man dabei die allgemeine Übersicht gewinnt, [D] dass sie mit einander nur eine Familie ausmachen, so glaube ich, dass die Beschäftigung mit ihnen nicht wenig zu dem von uns beabsichtigten Ziele beiträgt, und dass die

darauf verwandte Mühe nicht verloren ist. Wenn aber diese Methode nicht eingehalten wird, so ist alle Mühe verloren.

Auch mich will es so bedünken, sagte er. Aber, Sokrates, eine ungeheure Aufgabe stellst du da hin!

Du meinst damit das Vorspiel, fragte ich, oder was meinst du? Oder wissen wir denn nicht, dass alle jene Lehrfächer nur Vorspiele sind [E] zur Hauptmelodie, die das Ziel alles Studiums ist? Denn diejenigen, welche in diesen Lehrfächern stark sind, die scheinen dir wohl nicht deshalb schon im Besitze der Wissenschaft der Dialektik?

Nein, sagte er, wahrhaftig nicht, mit Ausnahme einiger ganz weniger, die mir vorgekommen sind.

Aber, fuhr ich fort, scheinen dir diese einigen wenigen schon etwas von dem Gebiet zu wissen, das man nach unserer Lehre unerlässlich kennen muss, wenn sie nicht imstande sind, bei irgend einem wissenschaftlichen Diskurs den wahren Grund begrifflich anzugeben oder zu fassen?

Nein, sagte er, das ebenso wenig.

[\[532 St.2 A\]](#) Nicht wahr, mein Glaukon, sprach ich, das ist erst die wahre Hauptmelodie, die von der Kunst der Dialektik durchgeführt wird? Von ihr, die nur durch die Vernunft ausgeführt wird, dient uns das Vermögen des Gesichtes als Bild, das nach unserer obigen Darstellung die Tiere selbst, die Gestirne selbst und die Sonne selbst anzuschauen strebt. Ähnlich geht es auch, wenn jemand ohne alle Beihilfe der Sinne nur mittels der begrifflichen Tätigkeit des Verstandes zum wesenhaften Sein eines jeden Dinges dringt, und wenn er nicht ablässt, bis er das Wesen des Guten erfasst hat, dann ist er an dem Ziele des Denkbaren, gerade wie einer in jenem Bilde, bei der Sonne selbst, am Ziele des Sichtbaren.

[B] Ja, allerdings, sagte er.

Und diesen Weg nennst du den nicht den dialektischen?

Allerdings.

Dagegen, sagte ich, die vorhergehende Lösung von den Banden, und die Wendung von den Schatten zu den Bildwerken und zum Licht, und das Emporklimmen aus dem unterirdischen Kerker zur Sonne, und das dort im Sonnenlichte, infolge des noch vorhandenen Unvermögens, sogleich die Tiere, Pflanzen und den Sonnenglanz anschauen zu können, zuerst gerichtete Schauen auf die im Wasser sichtbaren Spiegelungen und auf die Schatten [C] der wirklichen Gegenstände, das aber hier zum Anschauen von Schatten des Seienden, nicht der Bilder Schatten, im Vergleich mit der Sonne ähnliches Licht hervorgerufen werden, diese Kraft hat die gesamte Schulung in den von uns aufgestellten Lehrfächern, und dieser Weg heißt die Hinanführung des besten Seelenvermögens [D] zu der Anschauung des Wesens in den Dingen, eine ganz ähnliche Hinanführung, wie die oben erwähnte des Auges zur Anschauung des hellsten Gegenstandes in der sichtbaren Welt.

Ja, ich für meinen Teil, bemerkte er, will die Dinge einmal so annehmen. Obgleich sie durchaus anzunehmen einerseits Bedenklichkeiten vorhanden scheinen, so sind doch in anderer Beziehung wiederum Bedenklichkeiten, sie nicht anzunehmen. Drum will ich von den Dingen hier annehmen, dass es mit ihnen ist, wie eben gesagt worden, dagegen lasset uns nun [E] zur eigentlichen Hauptmelodie schreiten und sie so darstellen, wie wir das Vorspiel dargestellt haben! Erkläre also nun, welches ist der eigentliche Begriff der Dialektik, welches sind ihre Teile, und worin besteht auch hier der geistige Weg dazu? Denn dieser Weg muss doch offenbar zu jenem Ziele führen, bei dessen Erreichung ein Ausruhen vom Wege und das Ende der Wanderung lacht.

Mein lieber Freund Glaukon, sprach ich, [\[533 St.2 A\]](#) du wirst hier nicht mehr imstande sein, zu folgen, aber an meinem guten Willen wird es nicht fehlen, auch wirst du nicht nur ein Bild von dem in Frage stehenden Gegenstande mehr zu sehen haben, sondern die Sache selbst, so gut wie sie mir erscheint. Ob es aber in der Tat so ist, das kann noch nicht mit Zuversicht behauptet werden; aber behauptet darf bekanntlich werden, dass es ähnlich aussieht, oder nicht?

Jawohl!

Nicht wahr, und dass nur die Dialektik imstande ist, dem, der die oben beschriebenen Lehrfächer studiert hat, dies zu zeigen und auf [B] eine andere Weise aber es nicht möglich ist?

Auch das, sagte er, darf behauptet werden.

Und auch das wird uns weiter niemand in Abrede stellen, fuhr ich fort, wenn wir behaupten, dass kein anderes wissenschaftliches Verfahren das Sein eines jeden Dinges zu erfassen strebt, denn alles andere Können und Wissen ist entweder auf menschliche Meinungen und Begierden, oder ist auf die verschiedenen Arten des Entstehenden, auf dessen Zusammensetzung oder ihre Pflege gerichtet. [C] Die Wissenschaften, denen wir zugestanden, dass sie etwas vom Seienden erfassen, wie Geometrie und die ihr verwandten, sehen wir zwar über das Sein träumen, aber wachend es zu schauen ist ihnen unmöglich, solange sie sich unerwiesener Voraussetzungen bedienen und sie ganz unberührt lassen, weil sie diese nicht begründen können. Denn wobei der Anfang aus dem besteht, was man nicht weiß und Ende und Mitte aus dem Nichtgewußten zusammengeflochten werden, wie kann auf eine solche Weise angenommen werden, dass eine Wissenschaft entsteht?

[D] Unmöglich, sagte er.

Nicht wahr, sprach ich weiter, die Dialektik allein geht, unter Aufhebung der anfänglich aufgestellten Voraussetzungen, zum Anfang selbst, damit er dann unerschütterlich fest steht, sie zieht das in einem barbarischen Schlamm vergrabene Auge der Seele allmählich hervor und führt es aufwärts, indem sie sich dabei als Gehilfinnen und Dienerinnen bedient der erwähnten Lehrfächer, die von uns schon oft der hergebrachten Gewohnheit zuliebe den Namen ‚Wissenschaften‘ bekamen, [E] aber eigentlich einen anderen Namen haben sollten, der etwas Klareres ausdrückte als ‚Meinung‘ und etwas Dunkleres als ‚Wissenschaft‘. In dem Vorhergehenden haben wir sie mit dem Name ‚Verstandeseinsicht‘ bezeichnet. Bei uns aber, die, wie wir, eine Betrachtung über so wichtige Gegenstände vor sich haben, gibt es, denke ich, keinen Streit um einen Namen.

Gewiss nicht, sagte er, sondern nur soweit er zur Verdeutlichung des Gedachten beitragen mag.

Es genügt also, fuhr ich fort, den ersten Abschnitt des Erkennens Wissenschaft zu nennen, den zweiten Verstandeseinsicht, [\[534 St.2 A\]](#) den dritten Glaube, den vierten Wahrscheinlichen, und einerseits die beiden letzten zusammen Meinung, andererseits die ersten zusammen Vernunftseinsicht, dabei bezieht sich Meinung auf das wandelbare Werden, Vernunftseinsicht auf das unwandelbare Sein, so dass wie Sein zum Werden, so Vernunftseinsicht zu Meinung, und wie Wissenschaft zum Glauben, so Verstandeseinsicht zum Wahrscheinlichen sich verhält. Die entsprechenden Verhältnisse dessen, worauf sie sich beziehen, sowohl des durch Meinung Erfassbaren als auch bei dem durch Vernunft Erkennbaren, und ihre Unterteilung, wollen wir jetzt, mein lieber Glaukon, beiseitesetzen, [B] damit wir nicht in noch viel umfassendere Erörterungen geraten als vorher.

Ja gewiss, sagte er, mir scheint es ganz recht, das Weitere zu behandeln, soweit ich ihm folgen kann.

Nennst du nun denjenigen einen Dialektiker, der von jedem die Erklärung des Seins und des Wesens fasst? Und wirst du nicht dem dessen Unfähigen darüber vernünftige Einsicht absprechen, worüber er sich und einem anderen nicht erklären kann?

Wie könnte ich sie ihm doch zugestehen? sagte er.

Nicht wahr, in Betreff des Guten ist es ebenso? Wer nicht imstande ist, [C] das Gute mit dem begrifflichen Ausdrücke zu bestimmen und dadurch von allem anderen abzugrenzen, sich wie in einer Schlacht durch alle Angriffe durchzuschlagen, sie mutig zu verfechten nicht im Hinblick auf einen Schein, sondern im Hinblick auf das Sein, und in allen diesen Gefahren mittels seines unerschütterlichen Begriffes hindurch zu schreiten: von solchem Menschen wirst du sagen, [D] dass er weder das Gute selbst erkenne noch irgend ein anderes Gutes, und wenn er je einmal ein Bild hiervon erfasse, so tue er dies durch Meinung, nicht durch Wissenschaft; das jetzige Leben

verträume und verschlafe er und gelange, ohne hier in dieser Welt erwacht zu sein, in die Unterwelt und versinke da erst vollends in einen Todesschlaf?

Ja, bei Zeus, sagte er, ich werde sehr wohl alles dies sagen.

Wenn du daher deine eigenen Zöglinge zu künftigen Staatsmännern, denen du jetzt bloß in Gedanken Erziehung und Unterricht gibst, einmal in der Wirklichkeit erzögest, so würdest du nicht zugeben, [E] denke ich, dass sie ohne Rede und Antwort wie Figuren im Staate die Herrschaft führen und über die wichtigsten Angelegenheiten höchsten Orts entscheiden.

Gewiss nicht, sagte er.

Du wirst ihnen also gesetzlich auferlegen, dass sie sich ganz besonders in ihrer Jugend mit dieser Wissenschaft hier befassen, durch die sie am gründlichsten zu fragen und zu antworten imstande sein werden?

Ja, antwortete er, ich will das Gesetz aufstellen, und zwar in Verbindung mit dir!

Scheint dir nun nicht, fragte ich, dass die Dialektik uns wie ein Schlussstein auf den Wissenschaften liegt, und dass über diese hinaus keine andere Wissenschaft mehr mit Fug gestellt werden kann, sondern dass hier die Grenze für alles, was Wissen heißt, erreicht ist?

Ja, sagte er, mir wenigstens scheint es so.

[\[535 St.2 A\]](#) Hierauf fuhr ich fort: Zu verteilen bleibt dir sonach nur übrig, welchen Leuten und auf welche Weise wir diese hier aufgezählten Wissenschaften mitzuteilen haben.

Offenbar, sagte er.

Du erinnerst dich doch noch der Eigenschaften, die wir bei der Auswahl unserer Staatsoberhäupter hervorhoben?

Sehr wohl, war seine Antwort.

So nimm denn an, sprach ich, dass sie vorerst im allgemeinen nach den dort erwähnten Eigenschaften ausgewählt werden müssen, denn hiernach sind nicht nur die Festesten und Mannhaftesten auszuwählen, sondern womöglich zugleich auch die Wohlgestalteten, sie müssen aber auch von ernster und achtungsgebietender Sinnesart sein, wobei auf die Erfordernisse zu achten ist, die sie für die oben erwähnte Ausbildung ihrer angeborenen Anlagen haben müssen.

Welche bestimmst du denn als solche?

Erstlich, mein Bester, sagte ich, [B] müssen sie eine leicht auffassende Geistesschärfe für die Lehrfächer haben und dürfen nicht schwer lernen, denn viel eher erlahmt doch eine Seele an der Schwierigkeit wissenschaftlicher Aufgaben als an der in der Turnhalle, es geht nämlich ihr die erstere Anstrengung näher, weil sie auf sie beschränkt und nicht in Gemeinschaft des Körpers getragen wird.

Richtig, sagte er.

Zweitens ist auf gutes Gedächtnis, auf unverwüsthlichen Fleiß und nie versagender Arbeitslust zu sehen, oder glaubst du, dass jemand auf sonstige Weise neben den Anstrengungen des Körpers [C] noch so vieles Lernen und Studieren fertigbringe?

Nein, sagte er, falls er nicht in allen Stücken ein Günstling der Natur ist.

Der jetzige Verfall, fuhr ich fort, und die jetzige Unehre, worin wahre Wissenschaft geraten ist, rühren von keinen anderen Ursachen als davon, weil sie, wie vorhin schon bemerkt, nicht mit den gehörigen Eigenschaften ausgerüstet sich mit ihr befassen, denn nicht unrechte dürfen sich mit ihr befassen, sondern nur die rechten.

Inwiefern? fragte er.

Einmal, erwiderte ich, darf einer, der sich mit ihr abgeben will, in Bezug auf Arbeitslust nicht hinkend sein, [D] er darf nicht in der einen Hälfte seiner Beschäftigungen die Arbeit lieben, in der anderen dagegen scheuen. Es ist dies aber der Fall, wenn jemand zwar ein Liebhaber von

Leibesübungen, von Jagd und überhaupt von allen körperlichen Tätigkeiten ist, aber nicht vom Studieren, vom Hören, vom Forschen, und wenn er überhaupt in allen diesen Stücken die Anstrengungen hasst. [E] Hinkend ist aber auch der, der auf das Gegenteil hiervon sich gewendet hat.

Ja, sagte er, ganz recht.

Nicht wahr, fuhr ich fort, auch in Bezug auf Wahrhaftigkeit werden wir eine Seele für verstümmelt halten müssen, die zwar die absichtliche Lüge hasst und unleidlich findet sowie auch unwillig über Mitmenschen wird, wenn sie lügen, dagegen aber die unfreiwillige Lüge gelassen erträgt und, wenn sie auf einer Unwahrheit ertappt wird, sich nichts daraus macht, sondern wohlbehaglich wie eine Sau [\[536 St.2 A\]](#) sich im Unrat seiner Unvernunft herumwälzt?

Ja, allerdings, sagte er.

Auch in Bezug auf Besonnenheit, fuhr ich fort, Tapferkeit, Hochherzigkeit und überhaupt in allen Teilen der Tugend ist vorzüglich darauf zu achten, was eine unrechte und was eine rechte ist. Denn wenn einer, sei es ein einzelner Mann oder ein Staat, für solche Eigenschaften keinen Blick hat, so hat er dann an ihnen hinkende und unrechte, in was immer für einer Hinsicht er ihnen in die Hände fallen mag, sei es in der Freundschaft oder der Staatsregierung.

Ja, sprach er, wohl verhält es sich so.

[B] Wir müssen also, sagte ich, in allen dergleichen Fragen vorsichtig sein. Denn wenn wir nur Geradgliederige und nur Geraddenkende in so eine körperliche und geistige Schulung bringen und darin heranbilden, so wird uns die Gerechtigkeit selber nicht tadeln können, und wir werden Staat und Verfassung unversehrt erhalten, führen wir aber anders Geartete ihr zu, so werden wir in allem das Gegenteil bewirken und die wahre Wissenschaft noch lächerlicher machen.

Schmählich wäre das ja, sagte er.

[C] Ja gewiss, erklärte ich, Lächerliches aber scheint mir auch im Augenblicke begegnet zu sein. Welches denn? fragte er.

Ich hatte vergessen, sprach ich, dass wir uns hier scherzend unterhalten, und habe den Bogen meiner Rede zu hart angespannt. Denn während ich sprach warf ich einen Blick auf die Philosophie, und indem ich sie so unwürdig mit Füßen getreten sah, habe ich wohl aus allzu großer Ereiferung, wie es Hitzköpfen geht, gegen die, die daran schuld sind, mich in meinen Ausdrücken allzu hart ausgesprochen.

[D] Wahrlich, sagte er, mir als Zuhörer scheint es nicht!

Aber mir als Redner, sagte ich. Denn eine weitere Eigenschaft dürfen wir nicht vergessen: bei der ersten Regentenauswahl hatten wir dazu Männer von schon vorgerücktem Alter ersehen, das wird aber bei dieser hier nicht angehen, denn dem Solon darf man nicht trauen, wenn er sagt:

dem Menschen ist in den Tagen des Alters noch viel zu lernen möglich,

man kann dies noch weniger als laufen. Nur der Jugend gehören alle die großen und vielen Anstrengungen.

Ja, sagte er, notwendig.

Arithmetik, Geometrie und alle [E] zur Ausbildung gehörigen Lehrfächer, die der Dialektik vorausgehen sollen, die muss man ihnen also in ihrer Jugend vorlegen und dabei beim Unterricht das Lernen nicht zum Zwang machen.

Warum denn?

Weil, antwortete ich, ein Freier keinerlei Kenntnis auf knechtische Art erwerben soll, denn die körperlichen Anstrengungen zwar, mit Zwang verrichtet, machen den Körper nicht schlechter, aber in einer Seele ist keine erzwungen beigebrachte Kenntnis von Dauer.

Richtig, sagte er.

Nicht also erzwungen, mein Bester, sprach ich, erziehe die jungen Leute [\[537 St.2 A\]](#) in den erwähnten Lehrfächern, sondern spielend, damit du auch eher imstande bist, zu beobachten, wofür ein jeder geboren ist!

Ja, sagte er, dies Wort ist vernünftig.

Nicht wahr, fuhr ich fort, du hast noch im Gedächtnis, dass wir die jungen Männer als Zuschauer zu Pferde auch in die Schlacht nehmen und, wenn es ohne Gefahr geschehen könnte, nahe hinzuführen und, wie junge Jagdhunde, Blut kosten lassen wollten?

Ja, gab er zur Antwort, ich erinnere mich.

Wer also in allen diesen Stücken, sprach ich, in körperlichen Anstrengungen und Studien sowie in Gefahren, jedesmal am gewandtesten sich zeigt, den muss man in eine besondere Liste eintragen.

[B] In welchem Alter? fragte er.

Wenn sie, war meine Antwort, von den notwendigen Leibesübungen entbunden werden. Denn in dieser Zeit, mag sie nun zwei oder drei Jahre dauern, ist es nicht möglich, noch etwas anderes zu treiben, Müdigkeit und Schläfrigkeit sind ja den Studien feind, und dann besteht zugleich eben darin die erste und nicht geringste Prüfung, wie ein jeder bei den Leibesübungen die Probe besteht.

Jawohl, sagte er.

Nach dieser Zeit nun, fuhr ich fort, müssen die hervorragend Erprobten vom zwanzigsten Jahre an größere Ehren vor den übrigen genießen, und die ihnen in ihrer Jugend unzusammenhängend [C] mitgeteilten Kenntnisse müssen für sie so zusammengestellt werden, dass sie einen Überblick über die Verwandtschaft der Wissenschaften untereinander und mit der Natur des Seienden erhalten.

Ja, meinte er, nur ein solches Erlernte wird fest sein, wem man es auch eingepflanzt hat.

Und ist dazu, sprach ich, die entscheidende Probe ob man es mit einem dialektischen Kopf und mit einem nichtdialektischen zu tun hat, denn wer Fähigkeit für jenen Überblick hat, der hat auch Fähigkeit für Dialektik, [D] wer aber jene nicht hat, der hat auch diese nicht.

Einverstanden, erklärte er.

Sonach, fuhr ich fort, wirst du dein Augenmerk darauf richten müssen, welche von ihnen die genannte Eigenschaft in vorzüglichem Grade besitzen, außerdem beharrlich im Studieren, beharrlich im Kriege und in den übrigen Vorschriften des Gesetzes sind, wirst sodann von den vorhin Ausgewählten, wenn sie das dreißigste Jahr überschritten haben, abermals eine Auswahl treffen und diese zu noch größeren Ehren erheben, mit ihnen eine Prüfung in der Dialektik anstellen, wer imstande ist, sich der Hilfe der Augen [E] und der übrigen Wahrnehmungen zu entäußern und auf das wahre Sein loszugehen. Und in diesem Zeitpunkte ist dann bekanntlich große Achtsamkeit nötig, mein Freund!

Warum denn? fragte er.

Kennst du denn nicht, erwiderte ich, das große Übel, welches heutzutage mit der Dialektik verbunden zu sein pflegt?

Was für eines denn? fragte er.

Zur völligen Missachtung der Gesetze, sprach ich, werden da die jungen Leute verführt.

Jawohl, sagte er.

Ist das aber nun wohl zu verwundern, sprach ich, und wirst du nicht Nachsicht mit den jungen Leuten haben?

Inwiefern denn? fragte er.

In einem Gleichnis will ich antworten, sprach ich. Wenn jemand als untergeschobenes Kind unter großem Reichtum in einer großen und vornehmen [\[538 St.2 A\]](#) Familie unter einer Menge

von Schmeichlern aufgezogen würde und merkte, nachdem er ein Mann geworden, dass er nicht das Kind derer sei, die sich für seine Eltern ausgeben, ohne aber seine wirklichen Eltern zu finden, kannst du wohl da vermuten, wie er gegen die Schmeichler und gegen die vermeintlichen Eltern in der Zeit gesinnt sein wird, in der er noch nichts von der Unterschiebung weiß, und dann auch in jener, in der er darum weiß? Oder willst du meine Vermutung darüber hören?

Ja, ich will, sagte er.

Ich vermute so, fuhr ich fort, er wird den Vater, die Mutter und die übrigen vermeintlichen Blutsverwandten [B] weit mehr ehren als die Schmeichler, er übersieht es nicht, wenn sie etwas bedürfen, er erlaubt sich gegen sie keine ungezogenen Handlungen oder Worte, in wichtigen Dingen ist er ihnen weniger ungehorsam als den Schmeichlern, nämlich solange er das Wahre noch nicht weiß.

Wohl richtig, sagte er.

Hat er aber nun die Wahrheit erfahren, so vermute ich nun das Gegenteil. An Hochachtung und Dienstfertigkeit lässt er bei jenen nun ab, erhöht sie dagegen bei den Schmeichlern, er ist diesen letzteren folgsamer als vorher, er lebt nun schon nach ihrem Willen, indem er sich unverhohlen zu ihnen hält, [C] er kümmert sich gar nicht mehr um jenen Vater und die übrigen angeblichen Verwandten, wenn er nicht schon von Natur ganz besonders gut ist.

Ganz nach der Wirklichkeit, sagte er, sind deine Schilderungen da, aber welche Beziehung hat dieses Gleichnis auf die jungen Dialektiker?

Folgende: Wir haben doch von der ersten Kindheit her gewisse Ansichten über Gerechtes und Gutes, von welchen wir wie von Eltern auferzogen sind, gehorsam und achtungsvoll gegen sie?

Ja, solche gibt es.

Es gibt aber auch andere, diesen entgegenarbeitende und mit Lust [D] in Verbindung stehende Bestrebungen, die unserer Seele schmeicheln und sie verlocken, aber die nur einigermaßen Gesitteten nicht verführen, denn diese halten jene elterlichen Lehren in Ehren und folgen nur ihnen.

Ja, es gibt solche.

Was ist nun die Folge? fuhr ich fort. Wenn an einen Solchen eine dialektische Frage herantritt, wie die was der Begriff des Schönen sei, und wenn ihn auf die Antwort dessen, wie er sie von dem Gesetzgeber gehört hat, die dialektische Widerrede ihn widerlegt und ihm durch öftere und mehrfache beschämende Widerlegungen die Meinung in den Kopf dringt, [E] dass dasselbe bald schön, bald hässlich sei, dass es mit den Begriffen von Gerechtigkeit und überhaupt mit allem von ihm bisher in Ehren gehaltenen dieselbe Bewandnis habe, wie wird es dann mit seiner Hochachtung gegen diese aussehen?

Notwendige Folge, sagte er, ist, dass er ihnen weder dieselbe Hochachtung noch dieselbe Folgsamkeit beweist.

Wenn er nun, sprach ich, diese Satzungen nicht mehr für ehrwürdig, nicht mehr für verwandt hält wie ehemals, und wenn er auch die wahren noch nicht aufgefunden hat, wird er sich da [\[539 St.2 A\]](#) zu einem anderen Leben wenden als zu dem schmeichlerischen?

Nein, war seine Antwort.

Ein Gesetzesverächter, denke ich, ist er also nun wohl statt eines Gesetzesfreundes.

Notwendig.

Nicht wahr, sagte ich, also ganz natürlich ist die Krankheit derer, die in solche Untersuchungen geraten, und verdienen sie nicht, wie vorhin schon bemerkt, unsere Nachsicht?

Ja, und unser Mitleid dazu, sagte er.

Damit dir nun dies Mitleid über deine dreißigjährigen Schüler nicht nötig wird, so musst du sie mit jeder Art von Vorsicht die Dialektik anfangen lassen.

Ja, sicher, meinte er.

Ist das nun nicht schon einmal eine große Vorsicht, wenn man sie nicht zu jung davon kosten lässt? [B] Denn es ist dir, glaube ich, nicht unbekannt, dass die jungen Burschen, wenn sie zum ersten Male Dialektik schmecken, wie mit einem Spielzeug damit umgehen, immer zum Widerspruch sie gebrauchen, durch Nachahmung der sie Widerlegenden selbst auch andere widerlegen, dabei gleich jungen Hündchen ihren Spaß daran haben, alle, die mit ihnen in Berührung kommen, mit ihren Reden zu zerren und zu rupfen.

Ja, sagte er, einen außerordentlichen Spaß macht ihnen das.

Wenn sie nun recht viele selbst schon widerlegt haben, andererseits auch von vielen schon widerlegt worden sind, [C] so werden sie gar leicht dahin geraten, dass sie gar nichts mehr für wahr halten, was sie früher glaubten. Und aus diesen Gründen stehen sie selbst sowohl als auch alles was die Philosophie betrifft in üblem Ruf.

Sehr wahr, sagte er.

Dagegen der junge Mann von schon etwas reiferem Alter, fuhr ich fort, wird sicher solche Verrücktheit nicht mitmachen wollen und wird viel mehr den wählen, der wirklich forschen und die Wahrheit erkennen will, [D] als den des Späßes wegen streitenden Worthelden und Widerspruchsgeist, wird dadurch selbst achtbarer sein und seinem Studium eher Ehre statt Unehre bereiten.

Richtig, bemerkte er.

Auch die vor der hier erwähnten Vorsicht geforderten Eigenschaften sind alle als Vorsichtsmaßnahmen aufgestellt, dass es nämlich nur sittsame und ernste Naturen sein sollen, die man sich mit der Dialektik befassen lässt, und dass nicht wie jetzt der nächste Beste und Unbefugte zu ihr Eingang findet?

Jawohl, sagte er.

Bei der Teilnahme an der Dialektik mit anhaltendem und angestrengtem Fleiß zu verweilen, ohne sich noch mit sonst etwas abzugeben und sich so auf eine den leiblichen Übungen entgegengesetzte Weise geistig zu üben, [E] werden da für einen doppelt so viele Jahre hinreichen als für die körperlichen Übungen?

Sechs oder vier Jahre meinst du? fragte er.

Setze ohne weiteres fünf, gab ich zur Antwort. Denn hierauf musst du sie wieder in die vorhin erwähnte Höhle bringen und sie anhalten, Ämter zu verwalten sowohl im Kriegswesen als auch auf sonstigen, für junge Männer geeigneten Posten, damit sie auch nicht an Erfahrung den anderen Leuten nachstehen. Und auch bei diesen Beschäftigungen müssen sie geprüft werden, ob sie in Versuchungen nach allen Richtungen standhalten, [\[540 St.2 A\]](#) oder ob sie sich vom rechten Wege abbringen lassen werden.

Den Zeitraum dafür, fragte er, wie groß bestimmst du ihn?

Auf fünfzehn Jahre, antwortete ich. Wenn sie nun so fünfzig Jahre alt geworden sind, so muss man die davon, die in allen Stücken und in jeder Beziehung sowohl in der Praxis wie in den Wissenschaften die Probe gehalten und sich ausgezeichnet haben, endlich zum Ziele führen und sie anhalten, ihre Seele nach der Quelle des Lichts zu wenden und nach Anschauung des Guten, diesem als Vorbild folgend, ihr übriges Leben lang das Leben des Staates, der Bürger [B] und ihrer eigenen Personen einzurichten. Den größten Teil ihres Lebens verwenden sie hierbei auf die Wissenschaft, wenn aber die Reihe an einen kommt, so muss er sich der Last der Staatsgeschäfte unterziehen und Ämter dem Staate zuliebe annehmen, nicht als ein Werk des Wünschenswerten, sondern als eines der Notwendigkeit. Und wenn sie immer wieder Männer ihresgleichen herangebildet [C] und an ihrer Stelle dem Staate wieder andere Wächter geliefert haben, so werden sie auf die Inseln der Seligen versetzt werden. Denkmäler aber und Opfer muss ihnen der Staat auf öffentliche Kosten widmen, als gute Dämonen, falls die Pythia mit ihrem Orakel damit einverstanden ist, wo nicht, doch als selige und göttliche Menschen.

Ja, sagte er, ganz herrlich hast du, Sokrates, die Staatsregenten wie ein Bildhauer herausgearbeitet. Und auch die Staatsregentinnen dazu, sagte ich, mein Glaukon! Denn glaube ja nicht, dass ich das Gesagte nur auf die Männer bezöge und nicht in demselben Grade auf alle die Frauen, die unter ihnen ihren Anlagen nach dazu tauglich befunden werden mögen!

[D] Ja, richtig, sagte er, wenn sie nach unserer Darstellung gleichermaßen an allen Geschäften teilnehmen sollen.

Wie nun? fuhr ich fort. Seid ihr nun einverstanden, dass wir in Bezug auf Staat und Staatsverfassung durchaus keine Luftschlösser aufgebaut haben? Allerdings zwar haben wir schwer ausführbare Dinge behauptet, aber doch mögliche auf gewisse Weise, und zwar nur auf die angedeutete, wenn nämlich [E] wahre Freunde der Wissenschaft, Freunde der Philosophie, seien es mehrere oder sei es nur einer, in einem Staate die Gewalthaber werden, indem sie einerseits die heutzutage üblichen Ehren als eines freien Mannes und des Aufhebens unwürdig verachten, dagegen Ehrenhaftigkeit und die daraus entspringenden Auszeichnungen hoch, für das Höchste und Notwendigste aber die Gerechtigkeit halten und sonach als ihre Diener und Förderer ihren eigenen Staat neu einrichten.

Wie denn? fragte er.

Welche von der Bevölkerung in der Stadt, antwortete ich, älter als zehn Jahre wären, [\[541 St.2 A\]](#) diese Leute müssten sie alle hinausschicken auf das Land, dann deren Kinder nehmen und sie anders als nach den Sitten und Gebräuchen, die ihre Eltern haben, erziehen, nämlich nach ihren eigenen Grundsätzen und Gesetzen, die so sind, wie wir sie vorhin dargestellt haben. Und seid ihr ferner einverstanden, dass auf solche Weise am schnellsten und leichtesten ein Staat und eine Verfassung, wie wir sie in unseren Erörterungen aufstellten, zustande gebracht werde, dass er selbst sowohl glücklich sein als auch dem Volke, bei dem er verwirklicht wird, zum größten Nutzen gereichen werde?

Gewiss zum größten Nutzen, sagte er, auch wie er entstehen würde, wenn er einmal entstünde, scheinst du mir gut angegeben zu haben.

[B] Vollständig ist also, sprach ich, unsere Rede sowohl über diesen Staat als auch über den ihm entsprechenden Menschen? Deutlich steht nämlich auch der letztere da, wie wir sagen, dass er sein soll.

Ganz deutlich, sagte er, und deine Frage scheint mir hiermit erledigt zu sein.

ACHTES BUCH.

[\[543 St.2 A\]](#) Gut denn. Darüber sind wir nun einverstanden, o Glaukon, dass im vollkommen einzurichtenden Staate die Frauen, die Kinder und die ganze Erziehung gemeinschaftlich sein müssen, ebenso gemeinschaftlich ihre Betätigungen im Krieg wie im Frieden, und dass ihre Könige die sind, welche sowohl in der wahren Wissenschaft wie im Kriege sich als die Besten gezeigt haben.

Ja, sagte er, darüber sind wir einig.

Ferner auch über folgende Punkte haben wir uns verständigt: Wenn die Regenten einmal auf die erwähnte Weise eingesetzt sind, [B] so nehmen sie die Krieger und verlegen sie in die vorhin beschriebenen Wohnungen, nämlich in solche, die für keinen etwas Eigenes haben, sondern allen gemeinschaftlich sind, und außer solchen Wohnungen sind wir auch hinsichtlich der Besitztümer, wenn du dich erinnerst, einig geworden, wie sie bei ihnen sein sollen.

Ja, ich erinnere mich, sagte er, dass nach unserer Meinung keiner etwas von den Besitztümern haben solle, die heutzutage als selbstverständlich gelten, sondern sie sollten als [C] bewährte Kämpfer und Wächter als Lohn für ihr Wachen jährlich die hierzu nötige Nahrung von den übrigen bekommen und für nichts weiter besorgt sein als für sich und für das des Staates.

Richtig bemerkt, sagte ich, aber nachdem wir hierüber im reinen sind, lass uns weiter erinnern, von wo aus wir hierher abgeschweift sind, damit wir wieder auf unserem Weg weitergehen können!

Das ist gar nicht schwer, erwiderte er, denn du tatest in deinem Vortrage etwa gerade wie jetzt, als hättest du die Darstellung des Staates vollendet, und du bemerktest, du hättest den so beschaffenen Staat, wie du ihn damals beschriebest, gut vollendet und ebenso das jenem verwandten Individuum, obgleich du, wie die Folge gezeigt hat, [\[544 St.2 A\]](#) einen noch vollkommeneren Staat und ein noch vollkommeneres Individuum hättest hinstellen können, und wenn dieses der wahre Staat sei, so seien im Gegensatze zu diesem nun die übrigen offenbar die verfehlten. Der übrigen Staatsverfassungen gebe es aber, soweit ich mich erinnere, nach deiner Ansicht vier Arten, worüber es der Mühe wert wäre, darauf einzugehen und ihre Fehler zum Gegenstand einer Betrachtung zu machen, und ebenso gebe es vier Arten der jenen Verfassungen entsprechenden Menschencharaktere, und diese möchten wir sämtlich in der Absicht betrachten, damit wir, [B] nach beiderseitigem Einverständnisse über den besten und schlechtesten Menschen, darauf eine weitere Untersuchung anstellen, ob der beste der glücklichste und der schlechteste der elendeste sei, oder ob es sich anders verhalte. Und als ich darauf fragte, welche Verfassungen du unter jenen vier verfehlten verständest, in diesem Augenblicke unterbrachen dich Polemarchos und Adeimantos, und durch Wiederaufnahme ihrer Frage bist du nun hierher gekommen.

Vollkommen richtig, sprach ich, sind deine Erinnerungen!

So nimm denn nun wie ein Ringer die frühere Stellung ein und versuche, wenn ich meine frühere Frage wiederhole, jetzt das darzulegen, was du damals sagen wolltest.

Ja, sagte er, wenn ich kann.

Ich bin auch, fuhr er fort, ohnehin begierig, zu hören, welche Verfassungen du unter jenen vier verfehlten verstanden haben wolltest.

Auf diese Frage, erwiderte ich, ist die Antwort leicht zu hören. [C] Denn es sind keine anderen, die ich darunter verstehe, als die, welche schon Namen haben, die wir kennen, nämlich, erstlich die von den meisten so gepriesene kretische oder auch lakedaimonische, zweitens die auch der Wertschätzung nach als die zweite gerühmte sogenannte Oligarchie, eine mit mannigfaltigen Übeln beladene Verfassung, drittens die, obwohl jener scharf entstehend, jedoch unmittelbar aus ihr entspringende Demokratie, endlich die übelste von allen und von jenen

verschiedene Tyrannis, die vierte und auch die letzte Krankheit eines Staates. Oder kennst du noch eine andere Gestalt von Verfassung, [D] die mit einer anderen Art klar zu unterscheiden ist? Denn Gewaltherrschaften, käufliche Monarchien und dergleichen Zustände mehr, die liegen zwischen den genannten, und man kann sie in nicht geringerer Zahl bei den Barbaren wie bei den Hellenen finden.

Ja, freilich, sagte er, gar viele und sonderbare werden noch genannt.

Es gibt nun, fuhr ich fort, eben notwendigerweise so viele Arten von Menschencharaktere wie Arten von Verfassungen. Oder meinst du, [E] aus Holz oder Stein bildeten sich die Verfassungen und nicht so wie die Sitten der Einwohner in den Staaten, je nachdem diese sich dahin oder dorthin neigen und alles übrige mit sich ziehen?

Nein, sagte er, ich glaube es keineswegs, dass sie sich anderswoher als daraus bilden.

Nicht wahr, wenn es bei den Staaten fünf Arten gibt, so gibt es auch bei den Seelenverfassungen der Menschen fünf Arten?

Allerdings.

Was also erstlich den der Aristokratie entsprechenden Einzelnen betrifft, so haben wir ihn bereits beschrieben, von dem wir mit Recht sagen, dass er der Gute und Gerechte ist.

[\[545 St.2 A\]](#) Ja, das ist bereits beschrieben.

Nach diesem müssen wir nun die schlechteren durchnehmen, also den Streitsüchtigen und Ehrgeizigen, der der lakedaimonischen Verfassung entspricht, hierauf den Oligarchischen, dann den Demokratischen, schließlich den Tyrannischen, damit wir dem ungerechten Menschen den gerechtesten gegenüberstellen können. Damit wird die Untersuchung unserer Frage: Wie doch die vollkommene Gerechtigkeit sich zur vollendeten Ungerechtigkeit verhält hinsichtlich Glückseligkeit und Elend verhalte bei dem, der sie hat, ihr Ziel erreichen. [B] Wir wüssten dann, ob wir entweder nach der Auffassung des Thrasymachos entweder den Weg der Ungerechtigkeit verfolgen, oder in dem jetzt hervortretenden Lichte unserer Untersuchung den der Gerechtigkeit.

Ja, sagte er, unbedingt muss so verfahren werden.

Wie wir nun angefangen haben, eher im Staate als im Einzelnen die Sitten zu studieren, weil es so deutlicher in die Augen springt, müssen wir nun nicht auch so zuerst die ehrliebende Staatsverfassung, [C] denn ich kenne keinen anderen gangbaren Namen, man müsste sie denn Timokratie oder Timarchie nennen, betrachten und den ihr ähnlichen Einzelnen, zweitens die Oligarchie und den oligarchischen Menschen, dann drittens werden wir nach dem Anblick der Demokratie den demokratischen Menschen in Augenschein nehmen, [D] und wenn wir viertens zum tyrannisch beherrschten Staate gekommen sind und ihn angeschaut haben, wollen wir dann nicht wieder auf die tyrannische Seele sehen und mit besonderem Hinblick auf diese hierauf dann versuchen, über die vorgelegte Frage unser Urteil fällen?

Ja, ganz nach der vernünftigen Ordnung, sagte er, würde so unsere Betrachtung wie unser Urteil ergehen.

Wohlan denn, fuhr ich fort, versuchen wir zu zeigen, auf welche Weise eine Timokratie aus einer Aristokratie entstehen kann. [E] Oder ist es ganz einfach so, dass die Verfassungsänderung eines jeden Staates von dem Teile ausgeht, der das Regiment in den Händen hat, dann nämlich, wenn in diesem selbst Zwietracht entsteht, dass dagegen bei dessen Einmütigkeit, und wenn er auch sehr klein wäre, unmöglich eine Erschütterung entstehen könne?

Ja, freilich ist's so.

Wie soll nun, sprach ich, o Glaukon, der Staat nur verändert werden, wie sollen die Wehrleute und Herrscher gegen einander oder unter sich in Zwietracht geraten? Oder wollen wir, wie Homer, die Musen anrufen, uns anzusagen, wie zuerst Zwietracht hineingeraten, und wollen wir sagen, sie würden mit uns im erhabenen Stil der Tragödie sprechen, während sie mit uns wie mit Kindern Scherz und Neckerei treiben?

Wie denn?

Folgendermaßen etwa: [\[546 St.2 A\]](#) „Schwer ist es allerdings, dass ein so aufgebauter Staat in Verfall gerät, allein da allem, was entstanden ist, ein Untergang bevorsteht, so kann auch nicht ein solche Verfassung auf alle Zeit Bestand haben, sondern sie muss ihre Auflösung erfahren. Die Auflösung aber ist folgende: Nicht nur für die in der Erde stehenden Pflanzen, sondern auch für die auf ihr lebenden Geschöpfe gibt es Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit an Seele wie an Körpern, jedesmal nämlich, wenn bei einer jeden Gattung die Lebensperiode einen Kreisumschwung vollendet, bei kurzlebenden Wesen ist dieser kürzer, bei langlebenden länger. [B] Obgleich nun diejenigen, die ihr zu Wächtern erzogen habt, weise sind, so werden sie aber dessen ungeachtet die Zeiten der glücklichen und der unglücklichen Begattung durch ihre Berechnung in Verbindung mit ihrer Wahrnehmung nicht immer treffen, sondern diese werden ihnen entgehen, und so werden sie einmal Kinder zu zeugen suchen, wenn sie nicht sollten. Ein göttlich Gezeugtes hat wohl eine Tragzeit, die durch eine vollkommene Zahl angegeben wird, für das menschlich Gezeugte dagegen durch eine Zahl, [C] in der das Produkt aus allen den drei kleinsten geraden und den vier kleinsten ungeraden Zahlen ($1 \cdot 2 \cdot 3 \cdot 4 \cdot 5 \cdot 6 \cdot 7 = 5040$), zu jener Zahl im Verhältnis steht, die den zu- und abnehmenden Mond bestimmt ($5040 : 19 \sim 265,26$ Tage) [D]; sie kann auf zweifache Weise ausgedrückt werden, einmal auf die angegebene und auch dadurch, dass sie um Einhundert kleiner ist als der Umlauf, der nach der Abfolge der Summe aus den kleineren drei erhabenen Seitenzahlen vergrößert um Eins ($1 + 4 + 6 + 8 = 19$ Sonnenjahren) mit der Abfolge der fünffachen Summe aus den größeren vier erhabenen Seitenzahlen vergrößert um Eins ($5 \cdot (1 + 6 + 8 + 12 + 20) = 235$ Lunationen) harmoniert [*Anmerkung: die Seitenzahlen der fünf platonischen Körper sind: 4, 6, 8, 12, 20*].

Diese so berechnete Zahl ist nun entscheidend über die glückliche oder unglückliche Zeugung. [E] Wenn nämlich eure Wächter diese Zahl nicht verstehen und zur Unzeit den Jünglingen Bräute zur Beiwohnung zugesellen, so wird es Kinder geben, die weder wohlgeraten noch glücklich sind. Zuerst werden zwar die Wächter nur die verhältnismäßig besten von jenen Kindern an ihre Stelle setzen, aber diese werden doch, wenn sie bei ihrem Mangel an Würdigkeit ihrerseits in die Machtstellung ihrer Väter gelangt sind, anfangen, obwohl sie die Wächter des Staates sind, unsere Vorschriften zu vernachlässigen, indem sie zuerst die musische Bildung hintansetzen, später dann auch die körperliche. Und daraus werden dann Regenten aufkommen, die nicht besonders wachsam sind, [\[547 St.2 A\]](#) wenn es gilt, die bei Hesiod sowohl wie auch in unserem Staate vorkommenden Geschlechter auf Gold, Silber, Kupfer und Eisen zu prüfen. Wenn aber Eisen mit Silber und Kupfer mit Gold vermischt wird, so entsteht dann eine Ungleichartigkeit und eine zu keiner Harmonie mehr zurückführbare Unordnung, und wo immer diese Übel sich einmal eingenistet haben, da erzeugen sie nach ihrem Emporkommen immer Krieg und Feindschaft. Solcher Abkunft muss man also immer Zwietracht erklären, wo auch immer sie emporkommen mag.“

Und dass diese Antwort richtig ist, sagte er, wollen wir bejahen.

Ja, meinte ich, das müssen wir notwendig; sie kommt ja von Musen.

Nun, was sagen denn die Musen weiter? fragte er.

„Ist einmal,“ fuhr ich fort, „Zwietracht da, [B] so ziehen beide Teile jederseits nach entgegengesetzter Richtung, der eiserne und eherne nach Erwerb, nach Besitztum an Land, Haus, Gold und Silber, dagegen der goldene und silberne führen die Seelen zur Tugend und zur alten guten Staatseinrichtung, weil sie keine Armut empfinden, sondern von Geburt den größten Schatz in sich haben. [C] Wenn es hierauf bei ihnen zu Gewalttätigkeiten und offener Feindschaft kommt, so vergleichen sie sich dahin, dass sie erstlich Land und Häuser unter sich verteilen und zu ihrem Eigentum machen, dass sie sodann diejenigen, die von ihnen früher als freie Leute, als Freunde und Ernährer behütet wurden, nunmehr nach geschehener Unterjochung als Dienstleute und Knechte auf ihren Ländereien und in ihren Häusern halten und selbst die Kriegsführung sowie [D] die Bewachung jener Unterjochten besorgen.“

Ja, es leuchtet mir ein, sagte er, wie diese Umwandlung von da seinen Ursprung nimmt.

Diese hier in Rede stehende Verfassung, sprach ich, wäre also ein gewisses Mittelding zwischen der Aristokratie und der Oligarchie?

Allerdings.

Ihr Übergang wird also auf die besagte Weise geschehen, nach geschehenem Übergange aber, wie wird da die charakteristische Eigenschaft ihrer Einrichtung sein? Oder ist offenbar, dass sie in manchen Einrichtungen die vorhergehende Verfassung und in manchen die Oligarchie nachahmen wird, weil sie ja in der Mitte von beiden liegt, dass sie ferner dabei auch manches ihr ganz Eigentümliche haben wird?

[E] Ja, offenbar, sagte er.

Darin einerseits, dass sie Ehrerbietung gegen die Regierenden vorschreibt, dass ihr Wehrstand des Ackerbaues, der Handwerke und jedes sonstigen Gewerbes sich enthält, dass sie gemeinschaftliche Speisung einrichtet, dass Leibesübung sowie der Kriegskampf ein Hauptgegenstand ihrer Sorgfalt sind: in allen diesen Stücken wird sie die vorige Verfassung nachahmen, nicht wahr?

Ja.

Dass sie aber Bedenken trägt, die Weisen zu den Staatsämtern zu befördern, weil sie solche Männer nicht mehr in genügender Anzahl besitzt, sondern nur mit einem fremdartigen Zusatz vermischt, und dass sie daher ihre Hauptstütze mehr bei dem nur nach Ehre begierigen Mut und der damit noch verbundenen größeren Einfachheit sucht, [\[548 St.2 A\]](#) obgleich die Männer dieser Art mehr zum Kriege als zum Frieden geboren sind, ferner dass sie Überlistung und Intrige im Krieg besonders hoch schätzt, dass sie immerfort im Kriege lebt, solche und dergleichen Dinge mehr wird sie als Eigentümlichkeiten haben?

Ja.

Ferner, fuhr ich fort, wird sich bei Solchen Geldgier einstellen, wie es in den Oligarchien der Fall ist, sie werden Gold und Silber leidenschaftlich im geheimen verehren, weil sie nunmehr eigene Schatzkammern und Geldkasten haben, wo sie es niederlegen und verbergen können, weil sie ferner Umzäunungen um ihre Wohnungen [B] recht wie eigene Nester haben, in denen sie Weibern und andren Lieblingen zu Gefallen vielen Aufwand machen können.

Ja, sehr wahr, sagte er.

Daher werden sie denn auch sparsüchtig mit dem Geld umgehen, weil sie viel darauf halten und nur im Verborgenen erwerben dürfen, werden dagegen aber auf Antrieb ihrer Begierlichkeit lieber mit fremdem Gute Aufwand machen und verstohlenerweise die Frucht der Lüste genießen, [C] indem sie sich dabei vor dem Gesetze wie Buben vor ihrem Vater verstecken. Und dies geschieht aus keinem andern Grunde, als weil sie nicht mittels überzeugender Rede, sondern mittels äußeren Zwangs erzogen wurden, weil sie die in dialektischer Methode und Weisheitsliebe bestehende Wissenschaft vernachlässigt und mehr auf die Übung des Körpers als des Geistes gegeben haben.

Das ist ja, sagte er, eine gar gemischte Verfassung aus Schlechtem und Gutem, von der du da sprichst!

Ja, sagte ich, freilich ist sie eine gemischte, ein Kennzeichen ist darin wegen der Oberhand des Zornmütigen besonders hervorstechend, [D] nämlich Streitlust und Ehrsucht.

Ja, meinte er, in hohem Grade.

Das wäre also nun, sprach ich weiter, die Entstehungsart und die Eigenschaft dieser Verfassung, um hiervon in unserer Beschreibung nur einen Grundriss, kein vollkommen ausgemaltes Bild zu geben, da es uns ja auch genügt, nur in einem Grundrisse den gerechtesten und den ungerechtesten Menschen zu erkennen, auch wäre es ein viel zu weitläufiges Werk, wenn man alle

möglichen Verfassungen und alle menschlichen Sitten ohne irgend eine Auslassung darstellen wollte.

[E] Ja, richtig, erwiderte er.

Welches wäre nun der dieser Staatsverfassung entsprechende Mann? Wie ist seine Entstehung und was für einer würde er sein?

Auf diese Frage antwortete Adeimantos: Ich meine, er käme diesem Glaukon da ziemlich nahe, wenigstens was den Ehrgeiz anlangt.

Vielleicht, sagte ich, in dieser Beziehung, aber nicht in folgenden Stücken scheint es mir von Natur seiner Art zu sein.

In welchen denn?

Ein von sich Eingenommener, erwiderte ich, muss Jener sein, und ihm an Bildung unterlegen, wenngleich den musischen Künsten nicht abhold und hörbegierig, wird aber keine Gewandtheit in der Redekunst haben. Ferner gegen Diener roh, [\[549 St.2 A\]](#) ohne ein Feind von Bediensteten zu sein wie der Gebildete, gegen freie Männer gefügig, gegen die Regierenden unterwürfig, dabei herrsch- und ehrsuchtig, anspruchsvoll auf Herrschaft, nicht wegen Beredsamkeit oder einer sonstigen geistigen Eigenschaft, sondern wegen seiner Streiterfolge und was dazu gehört, ein Freund von Turnerei und Jagd.

Ja, sagte er, das ist die Sitte unter jener Verfassung.

Nicht wahr, fuhr ich fort, Geld wird ein solcher [B] während des Übermutes seiner Jugend verachten, aber je älter er wird, desto mehr wird er danach greifen, teils weil er etwas von der Natur des geldgierigen Menschen hat, teils weil sein Tugendstreben nicht mehr rein ist, da er von dem besten Führer hierzu verlassen ist.

Von welchem denn? fragte Adeimantos.

Vom gereiften Verstand, antwortete ich, gepaart mit Bildung in den musischen Künsten, denn nur sie, wenn sie bei einem einmal zur Reife gelangt ist, wird allein zum Schutz der Tugend bei ihrem Besitzer durch sein ganzes Leben.

Wohlgesprochen, sprach er.

Und das wäre denn, fuhr ich fort, das Wesen dieses Jünglings mit den Sitten eines solchen Staates.

Ja, allerdings.

[C] Was nun, sprach ich weiter, seine Entstehung anlangt, so erfolgt diese etwa auf folgende Weise: Zuweilen gibt es einen schon erwachsenen Sohn von einem in einem unvernünftig verwalteten Staate wohnenden trefflichen Vater, der Ehren, Ämter, Rechtshandel und alle solche Liebhaberei an Geschäften des öffentlichen Lebens verabscheut und lieber vor anderen zurückstehen will, um in keine Widerwärtigkeiten zu geraten.

Wie, fragte er, wird er so?

Wenn er, antwortete ich, erst von seiner Mutter hört, wie sie sich darüber grämt, dass ihr Mann nicht unter den leitenden Beamten wäre, [D] und dass sie darum unter den übrigen Frauen zurückstehe, dann, dass sie ihn gar nicht nach Geld und Gut trachten, ihn nicht Schneid und Zähne zeigen sehe in Gerichts- und Staatsdebatten, sondern in allen diesen Dingen bemerke sie an ihm nur Gleichgültigkeit, immer seien seine Gedanken mit seinem Innern beschäftigt, ihr dagegen bezeige er weder eine sonderliche Aufmerksamkeit noch auch gerade eine Missachtung, über alle diese Wahrnehmungen müsse sie sich sehr grämen und sage nun, was für einen trägen und schlaffen Vater er habe, und wie die übrigen Klagelieder alle lauten, welche die Weiber bei dergleichen Gelegenheiten anzustimmen pflegen.

[E] Ja, sagte Adeimantos, gar viele und ihnen recht ähnliche!

Der andere Entstehungsgrund nun, fuhr ich fort, liegt darin, dass bekanntlich auch die Hausgenossen in dem Hause solcher Leute, die Knechte und Diener, die nämlich, die es recht gut zu meinen glauben, manchmal hinter ihrem Rücken deren Söhnen Reden ähnlichen Inhaltes zuflüstern. Wenn sie nämlich einen bösen Schuldner sehen, dem der Vater nicht zu Leibe geht, oder einen in anderer Hinsicht ihm unrecht beegnenden Menschen, so reden sie dem Sohne zu, er möge, wenn er einmal ein Mann geworden, solle er es allen solchen gedenken [\[550 St.2 A\]](#) und sich mehr als Mann beweisen denn sein Vater. Und geht er nun aus, und hört und sieht dergleichen noch mehr, wie die, die nur ihren Berufspflichten treuen Männer in der Stadt als Einfaltspinsel gelten und in keinem besonderen Rufe stehen, während andererseits die, die das Gegenteil tun, Ehre und Lob ernten. Hört und sieht nun alles dergleichen der junge Mann, und hört und sieht er dann wiederum die Sprache und Lebensweise seines Vaters neben denen der Anderen, so fühlt er sich von diesen beiden Seiten angezogen, indem sein Vater den vernünftigen Teil seiner Seele [B] nährt und pflegt, die Anderen aber die sinnliche Begehrlichkeit und die Zornmütigkeit. Und weil er von Natur kein schlechter Mann ist, aber von schlechtem Umgang beeinflusst ist, so wandelt er, von diesen beiden Seiten hin und her gezerzt, den Mittelweg und überliefert die Herrschaft über sich selbst dem Mittleren, nämlich dem Streiltustigen und Zornmütigen, und wird dadurch ein hochmütiger und ehrsüchtiger Mensch.

Ja, sagte er, gar sorgfältig hast du wohl dessen Entwicklung dargestellt.

Hiermit hätten wir also, sprach ich, die im Range zweite Staatsverfassung und so auch den zweiten Mann.

[C] Ja, die hätten wir, sagte er.

Nicht wahr, hierauf nun wollen wir, um mit Aischylos zu reden,

einen anderen, einem anderen Staate zugesellten Mann,

oder vielmehr dem vorhin einmal gefassten Plane gemäß wiederum erst den Staat vornehmen?

Ja, allerdings, sagte er.

Da wäre aber, wie ich meine, nach der eben beschriebenen Verfassung die Reihe an der Oligarchie.

Welche Staatsordnung, fragte er, verstehst du denn unter dem Namen Oligarchie?

Ich antwortete: Die auf geschätztem Vermögen gegründete Staatsverfassung, in der nur die Reichen das Ruder führen und den Armen kein Anteil an der Regierung zukommt.

[D] Ich verstehe schon, sprach er.

Da ist denn erstlich die Art des Überganges der Timokratie in die Oligarchie darzustellen?

Ja.

Da ist nun, sagte ich, sogar einem Blinden offenbar, wie sie vor sich geht.

Wie denn?

Jene vorhin erwähnte mit Gold gefüllte Privatschatzkammer im Hause jedes einzelnen der Regierenden, erwiderte ich, ist das Unheil für die vorhin beschriebene Staatsverfassung, die Timokratie. Denn zunächst sind sie für ihre eignen Personen erfinderisch in Aufwand für sich und deuten in dieser Absicht die bisher bestehende Staatsverfassung um, ohne dass sie und ihre Weiber jenen geänderten Gesetzen gehorchen.

[E] Wohl richtig, sagte er.

Sodann werden sie, glaube ich, durch den Anblick des verführenden Beispiels des einen vom anderen allesamt so und durch den gegenseitigen Wettstreit.

Ja, so geht's.

Ist dieses Ziel erreicht, fuhr ich fort, so geht es bei ihnen vorwärts im Gelderwerben, und je höher sie dieses anschlagen, desto weniger achten sie die Tugend. Oder steht Tugend zu

Reichtum nicht in diesem Verhältnisse, dass sie gleichsam auf zwei Waagschalen liegen und die eine in eben dem Maße sinkt, als die andere steigt?

Ja, sicher, sagte er.

[\[551 St.2 A\]](#) Stehen also in einem Staate Reichtum und reiche Leute hoch in Ehren, so müssen Tugend und edle Männer in desto niederem Werte stehen.

Ja, offenbar.

Es wird aber geübt das allgemein Hochgeschätzte, während das Nichtgeschätzte vernachlässigt wird.

Ja, so ist's.

Statt streit- und ehrgieriger Menschen sind es daher endlich erwerb- und geldgierige geworden, und daher preisen, bewundern und erheben sie zu Ehrenstellen den Reichen, während sie den Armen verachten.

Jawohl.

Dann ziehen sie durch ein Gesetz einen Zaun um die oligarchische Herrschaft, [B] indem sie eine bestimmte Menge von Vermögen festsetzen, die größer oder kleiner ist, je nachdem an einem Orte eine größere oder kleinere Oligarchie besteht, und indem sie ausdrücklich bestimmen, dass derjenige keine Staatsämter bekommen könne, dessen Vermögen nicht die bestimmte Schätzung erreicht. Und dies setzen sie entweder mit Gewalt der Waffen durch, oder sie bringen, auch ehe es dazu kommt, durch Einschüchterung eine solche Verfassung zustande. Oder geht es nicht so?

Ja, so geht's.

Das wäre also, um es kurz zu sagen, das Zustandekommen der Oligarchie.

Ja, sagte er; welches ist aber nun das Wesen dieser Staatsverfassung, [C] und welche Gebrechen hat sie unseres Erachtens?

Erstlich, sagte ich, die erwähnte Beschaffenheit, ihre Umzäunung anlangend, wie sieht es in dieser Beziehung damit aus. Stelle dir doch einmal vor, wenn einer so Schiffssteuermänner nach der Vermögensschätzung machen und den Armen, wenn er noch so gute Eigenschaften zu einem Steuermann hätte, nicht zulassen wollte!

Da sehe ich, sagte er, dass die Leute auf dem Schiffe eine unheilvolle Fahrt haben.

Und so ist's überhaupt bei Leitung jeder anderen Sache?

Ich glaube es.

Vielleicht mit Ausnahme der eines Staates, fragte ich, oder auch in Bezug auf die Leitung eines Staates?

Ja, sagte er, sicher in desto höherem Grade, [D] je schwieriger und wichtiger diese Leitung ist.

Das wäre also ein Fehler von erheblicher Größe, den die Oligarchie hat.

Augenscheinlich.

Weiter! Ist der folgende Fehler etwa kleiner als der hier erwähnte erste?

Welcher denn?

Dass notwendigerweise ein so beschaffener Staat keine Einheit bildet, sondern eigentlich zwei Staaten auf demselben Wohngebiet, nämlich den Staat der Armen und den der Reichen, daher beide sich immer gegenseitig auflauern.

Nein, wahrhaftig, sagte er, dieser Fehler ist nicht kleiner!

Aber außerdem ist auch das kein Vorzug an jenem Staate zu nennen, dass die Regierenden desselben unmöglich [E] einen Krieg führen können, weil sie in der Lage sich befinden, dass sie entweder die bewaffnete arme Volksmenge gebrauchen und dann sie mehr fürchten müssen als den Feind, oder sie nicht gebrauchen und dann im wahren Sinne des Wortes der Oligarchie als

eine Macht von wenigen erscheinen auch wenn es zur Schlacht kommt, und dass sie zugleich zu geizig sind um Kriegssteuern zu zahlen.

Nein, das ist auch kein Vorzug.

Ferner, dass Dieselben, was wir schon lange und unaufhörlich verurteilt haben, in solchem Staate so vielgeschäftig sind, dass sie nicht nur [\[552 St.2 A\]](#) Landwirte und Geschäftsleute, sondern auch Kriegsmänner zugleich sind, scheint dir das in der Ordnung zu sein?

Nein, auf gar keine Weise.

Siehe nun, ob diese Verfassung nicht zuerst von allen diesen Übeln dem größten Übel Tür und Tor durch folgendes öffnet?

Wodurch?

Dadurch, dass ein jeder alle seine Besitztümer veräußern und ein anderer von ihm solche erwerben kann, dass er nach der Veräußerung noch in dem Staate wohnt, ohne dass er einem ihrer Teile angehört, er ist dann weder ein Geschäftsmann noch ein Handwerker, weder Reiter noch sonst Bewaffneter, sondern er heißt ein Armer und Besitzloser.

[B] Ja, sagte er, diese Verfassung eröffnet vor allem unter allen übrigen diesem Übel Tür und Tor. Wenigstens wird zur Verhinderung solchen Übels in den oligarchisch regierten Staaten nichts getan, denn sonst würden ja einerseits nicht die übermäßig Reichen, andererseits die gänzlich Armen vorhanden sein.

Richtig. Erwäge noch folgendes Übel: Als so ein Besitzloser noch reich war und Aufwand machte, war er da dem Staate von größerem Nutzen in Bezug auf die vorhin erwähnten Berufe? Oder gehörte er nur dem Scheine nach zu dem regierenden Beamtenstande, war aber in der Tat weder ein Herrscher noch ein Diener des Staates, sondern eben nur ein Verschwender seiner Besitztümer?

Ich glaube letzteres, sagte er, [C] er war Regierender nur dem Scheine nach, war aber wirklich nichts anderes als ein Verschwender.

Dürfen wir daher nicht, fuhr ich fort, von ihm behaupten, dass er bei solcher Sinnesart ebenso eine Pest für den Staat wird, wie eine Drohne in einem Bienenstock ein Verderben des Bienenvolkes ist?

Ja, sagte er, das dürfen wir allerdings, o Sokrates.

Die Drohnen mit Flügeln nun, nicht wahr, Adeimantos, hat der Gott alle ohne Stachel geschaffen, [D] während von den Drohnen mit Beinen einige zwar auch stachellos sind, andre aber gar gewaltige Stacheln haben? Stachellos sind die, welche bis zum hohen Alter hin Bettler bleiben, dagegen bestachelt alle jene, welche Übeltäter heißen?

Ja, sagte er, sehr wahr!

Wenn man daher, sprach ich weiter, in einem Staate Bettler sieht, so ist demnach offenbar, dass es da auch Diebe, Beutelschneider, Räuber und Verbrecher im Verborgenen gibt?

Ja, offenbar, sagte er.

Und was ist nun die Anwendung von diesem Satze? [E] Sind in den oligarchisch regierten Staaten nicht augenscheinlich Bettler vorhanden?

Ja gewiss, sagte er, fast lauter Bettler, mit Ausnahme der wirklich Regierenden.

Müssen wir demnach nicht meinen, fragte ich, dass auch viele Übeltäter mit Stacheln darin sind, die von den Obrigkeiten mit Gewalt niedergehalten werden?

Ja, sagte er, das müssen wir hiernach.

Und dürfen wir daher nicht behaupten, dass infolge von Mangel an gehöriger Jugendbildung, infolge schlechter Erziehung und schlechter Staatseinrichtung solche Übeltäter darin emporwachsen?

Ja, das dürfen wir.

Nun, das wäre also etwa die Art des oligarchisch regierten Staates, und mit solchen Gebrechen ist er behaftet, vielleicht aber auch noch mit mehr.

Ja, das wäre er ungefähr, sagte er.

Damit möge denn, fuhr ich fort, [\[553 St.2 A\]](#) die Darstellung dieser Staatsverfassung ihr Ende haben, die Oligarchie heißt, und die ihre regierenden Häupter nach dem geschätzten Vermögen erhält. Nunmehr müssen wir sofort den dieser Staatsverfassung ähnlichen Mann in Betracht ziehen, und zwar seine Entstehung und dann sein Wesen.

Ja, sagte er, allerdings.

Geschieht nun nicht am gewöhnlichsten auf folgende Weise der Umschlag von einem Timokraten in einen Oligarchen?

Wie denn?

Wenn einer als Sohn eines solchen anfangs seinem Vater nacheifert [B] und seine Fußstapfen verfolgt, hernach aber an ihm sieht, dass er an dem Staate wie an einer Klippe plötzlich scheitert, wie er nicht nur sein Vermögen, sondern auch sich selbst verschwendet, sei es durch Führung einer Feldherrnstelle oder eines sonstigen wichtigen Staatsamtes, wie er sodann vor Gericht gezogen und da, von Verleumdern mitgenommen, entweder Leben oder Vaterland oder bürgerliche Ehre und seine ganze Habe verliert.

Wohl richtig, sagte er.

War er aber, mein Lieber, nicht bloß ein Zuschauer solcher Unfälle, sondern erfährt er sie auch in eigener Person und verliert sein Vermögen, [C] so stützt er aus Furcht jene Ehrsucht und jene Streitsucht von dem Herrscherthron in seiner Seele und legt dann, von Armut herabgestimmt, sich auf Gelderwerb und bringt durch Knauserei und Emsigkeit sich wieder ein Süm্মchen zusammen. Und wird ein solcher dann wohl nicht auf den erledigten Herrscherthron in seiner Seele nunmehr den Begehrlichen und Geldgierigen setzen, ihn zum Großkönig in sich selbst, [D] mit Krone, Halskette und Prachtsäbel erklären?

Gewiss, sagte er.

Die Vernunft dagegen, glaube ich, und die Streitsucht setzt er zu Füßen auf beide Seiten des Thrones jener sinnlichen Begehrlichkeit als ihr unterworfenen Sklaven, lässt einerseits die Vernunft nichts anderes denken und ins Auge fassen, als wie man aus wenigem Geld mehr machen könne, andererseits die Streitsucht nichts anderes bewundern und ehren als Reichtum und reiche Leute, und sich aus sonst gar nichts eine Ehre machen als aus Geldbesitz und was dazu verhilft.

[E] Nein, sagte er, auf keine andere Weise geschieht so schnell und so gewaltig die Umwandlung eines ehrgierigen Jünglings in einen geldgierigen.

Ist also letzterer, fragte ich, der oligarchische?

Seine Umwandlung geschieht wenigstens aus dem Manne, der entsprechend jener Staatsverfassung ist, aus der die Oligarchie hervorging.

So lass uns nun sehen, ob er ihr ähnliche Eigenschaften hat!

[\[554 St.2 A\]](#) Ja, lasst uns sehen.

Nicht wahr, zunächst ist eine ähnliche Eigenschaft die, dass ihm Geld als Höchstes gilt?

Ohne Zweifel.

Und dann diese, dass ein solcher bei Knauserei und Emsigkeit bloß die notwendigsten Bedürfnisse befriedigt, zu anderen Ausgaben aber nichts hergibt, sondern die übrigen Begierden als unvernünftige unterdrückt.

Allerdings.

So ein halsstarrer und ruppiger Mensch, fuhr ich fort, überall auf seinen Gewinn aus, einer von denen, die bekanntlich [B] die große Menge lobt. Oder ist nicht dieser der Oligarchie ähnlich?

Mir scheint es so, sagte er, Geld wenigstens ist das Höchste sowohl bei solchem Staate wie bei solchem Menschen.

Denn, sprach ich, auf den Schatz geistiger Bildung, denke ich, hat ein solcher Mensch nie sein Augenmerk gerichtet.

Ich glaube nicht, sagte er, denn wie hätte er sonst einen Blinden zum Führer seiner Seelenvermögen bestellt und ihn am höchsten geehrt?

Schön! sagte ich. Erwäge daher als weitere ähnliche Eigenschaft folgendes: [C] Dürfen wir hiernach nicht annehmen, dass üble Begierden in dem Inneren jenes Menschen auf kommen, teils den Bettlern, teils den Übeltätern nachgeartete, die nur mit Gewalt durch die Zuchtrute eines anderen im Zaume gehalten werden?

Ja, sicher, sagte er.

Weißt du denn nun, fragte ich, wohin du deinen Blick richten musst, wenn du ihre Übeltaten entdecken willst?

Wohin? fragte er.

Auf die Vormundschaften über die Waisen und wo sich ihnen sonst eine Gelegenheit bietet, womit sie ein großes Feld bekommen, ungestraft Unrecht zu verüben.

Wahrhaftig!

Ist dadurch nun nicht klar, dass ein solcher bei der übrigen Geschäftstätigkeit, [D] durch Scheinheiligkeit den Ruf eines gerechten Mannes bekommt, weil er nicht durch Beherrschung der übrigen Begierden, die er hat, im Zaume hält, nicht aus Überzeugung, dass das besser sei, nicht durch Beruhigung von Vernunftgründen, sondern durch Zwang und Furcht, indem er wegen seines übrigen Vermögens zittert?

Ja, ganz klar, sagte er.

Sei versichert, mein Freund, fuhr ich fort, in den meisten von ihnen wirst du üble Begierden finden, wenn es gilt, das Gut des Nebenmenschen vertun zu können!

[E] Ja, gar sehr, sagte er.

Demnach wäre ein solcher Mensch voll Zwiespalt in seinem Inneren und hätte in sich keine Einheit, aber im Kampfe der Begierden gegeneinander siegen meist die besseren über die schlechteren.

So ist's.

Aus diesen Gründen, denke ich, zeigt sich ein solcher im Äußeren zwar anständiger als viele, aber die wahre Tugend einer mit sich einigen und in ihren verschiedenen Teilen harmonisch gestimmten Seele ist weit von ihm entfernt.

So scheint mir.

Was den öffentliche Wettstreit mit seinen Mitbürgern anbelangt, [\[555 St.2 A\]](#) so wird der Geizkragen für eine Ehrung oder bei Erringung eines sonstigen Ehrenpreises auf dem Gebiet des Schönen ein schlechter Bewerber sein, weil er für Ruhm und für die dahin führenden Wettbewerbe kein Geld aufwenden will, weil er fürchtet, den Aufwand kostenden Begierden nachzugeben und zur Beihilfe seiner herrschenden Begierde, aber damit zugleich zum Wettstreit mit dieser aufzufordern, und daher rückt er auf Oligarchenart nur mit wenigem Geld bei einer öffentlichen Aufgabe zu Felde, tut sich meist nicht hervor, wird aber ein reicher Mann.

Ganz recht, sagte er.

[B] Können wir nun noch zweifeln, dass dem oligarchisch regierten Staate gegenüber mit entsprechender Ähnlichkeit der sparsüchtige und geldhungrige Mann dasteht?

Keineswegs, sagte er.

Die Demokratie ist es also wohl, die wir hierauf zu betrachten haben, zum einen, auf welche Weise sie entsteht, zum andern, welches Wesen sie hat, auf dass wir wiederum die Sitte des ihr entsprechenden Menschen erkennen und dann ihn für das zu fällende Urteil mit hinstellen.

Wir würden, sagte er, also unseren eingeschlagenen Weg konsequent verfolgen.

Zum Übergang aus der Oligarchie in die Demokratie, sprach ich weiter, führt nun die Unersättlichkeit dessen, [C] was in jener als höchstes Gut aufgestellt ist: dass man möglichst reich werden müsse?

Wieso denn?

Da, wie ich glaube, die regierenden Häupter in der Oligarchie nur infolge der Größe des erworbenen Besitztums regieren, so beeilen sie sich nicht, alle diejenigen jungen Leute, die sich einem sinnlich ausschweifenden Leben hingeben, durch ein Gesetz in der Freiheit zu beschränken, das Ihrige zu verzehren und zu verschleudern, und die Absicht der Oligarchen hierbei ist keine andere, als dass sie das Vermögen solcher jungen Leute durch Kauf und Wucher an sich bringen, sonach reicher und damit auch angesehener werden.

Ja, auf alle Weise suchen sie das.

Das ist also hinsichtlich eines Staates eine bereits ausgemachte Wahrheit, [D] dass er unmöglich Hochachtung vor Reichtum und zugleich vor Besonnenheit und Mäßigung unter den Bürgern behalten kann, sondern er muss notwendigerweise entweder das eine oder das andre hintansetzen?

Ja, ausreichend ausgemacht, sagte er.

Dadurch, dass die Häupter in den Oligarchien die Ausschweifung nicht kümmert, ja dass sie ihr noch Vorschub leisten, zwingen sie zuweilen Leute von angesehener Herkunft, arm zu werden.

Jawohl.

Da sitzen nun diese, denke ich, bestachelt und bewaffnet im Staat, [E] einige verschuldet, einige ihrer Staatsbürgerrechte beraubt, einige beides, kochen Hass und Pläne nicht nur gegen die Inhaber ihres durchgebrachten Vermögens, sondern auch gegen die übrigen, und lauern auf einen Umsturz.

Es ist so.

Jene geldhungrigen Raffer aber ducken sich bekanntlich und tun, als bemerkten sie diese Herabgesunkenen gar nicht, wissen jeden der übrigen jungen Leute, der sich nicht zur Wehr setzt, mit ihrem Geld in ihre Abhängigkeit zu bringen, streichen die das eingesetzte Geld weit übersteigenden Zinsen ein und [\[556 St.2 A\]](#) bringen also eine große Drohnen- und Bettlerzahl in dem Staate hervor.

Ja, sagte er, ohne Zweifel.

Weder auf die oben erwähnte Weise, fuhr ich fort, wollen sie ja das auflodernde Feuer eines solchen Übels ersticken, weder durch Beschränkung der Freiheit, sein Vermögen auf beliebige Zwecke zu verwenden, noch auf folgende Weise, wonach nach einem anderen Gesetze dergleichen Übelstände sich erledigen.

Nach welchem Gesetze denn?

Welches nach jenem das zweite ist und darin besteht, dass es den Bürgern einen Zwang auflegt, Tugend üben zu müssen. Denn wenn einmal irgend ein Gesetz verordnete, dass jeder Gläubiger auf seine eigene Gefahr die meist freiwilligen Verträge abschließe, so würden einerseits die Wucherer weniger schamlos ihre Geldgeschäfte in dem Staate treiben, andererseits [B] würde weniger dergleichen Unheil darin aufkommen können, von dem eben die Rede war.

Ja, viel weniger, sagte er.

Wie es aber jetzt steht, fuhr ich fort, so stürzen aus allen den gedachten Ursachen die Regierenden erstlich die Regierten im Staate, wie wir gesehen haben, in das vorhin beschriebene Unheil, sodann, was ihre eigenen Personen und ihre Familien betrifft, verleiten sie nicht nur, aber vor allem die Söhne zur luxuriösen Zügellosigkeit, zur Untätigkeit in Bezug auf körperliche und geistige Anstrengungen, zu allzu großer Weichlichkeit im Widerstand gegen Lust und Schmerz, und zum Hang für Faulenzerei?

Ohne Zweifel.

Und bringen sie nicht sich selbst dahin, dass sie alles übrige außer dem Gelderwerb vernachlässigen, und dass sie ebenso wenig sich Mühe um die Tugend geben als die Besitzlosen?

[C] Ja, ebenso wenig.

Wenn nun bei solchen Umständen Regierende und Regierte aneinander geraten, sei es auf Reisen oder bei anderen Zusammenkünften, wie öffentlichen Aufführungen, bei Kriegszügen zu Wasser oder zu Land, oder wenn sie sich gar in den Gefahren der Schlacht zu Gesicht bekommen und in dieser Hinsicht die Armen von den Reichen gar nicht so verächtlich befunden werden, vielmehr wenn ein rüstiger und in der Sonne abgehärteter Armer in der Schlacht der Nebenmann eines reichen Herrn [D] mit der Stubenfarbe und einem von fremdem Fette gemästeten Wanst wird und diesen voll Atemnot und ganz unbeholfen sieht, glaubst du nicht, dass jener dann die nicht unbegründete Ansicht gewinnt, dass solche Herren nur allein durch die Feigheit der Armen reich seien, und dass die Besitzlosen, wenn sie unter sich allein zusammen sind, sich gegenseitig zuflüstern: „Mit unseren Herren ist es nichts!“.

Ja, ich weiß es sehr wohl, sagte er, dass sie es so machen.

Wie nun ein krankhafter Körper nur einen ganz kleinen Anstoß von außen braucht, um in eine tödliche Krankheit zu verfallen, ja bisweilen ohne die äußeren Einwirkungen mit sich selbst in Zwiespalt gerät, so verfällt auch der mit jenem Körper in denselben Zuständen befindliche Staat auf eine ganz geringe Veranlassung, [E] mag nun die eine Partei Hilfe von außen her von einem oligarchisch regierten Staate oder die andre von einem demokratischen Staate Hilfe zugeführt bekommen, in eine Krankheit und gerät in einen Kampf mit sich selbst, ja zuweilen kommt es schon ohne diese äußeren Veranlassungen zu einem Bürgerkrieg?

[\[557 St.2 A\]](#) Ja, sicherlich.

Eine Demokratie entsteht, meine ich, wenn die Armen nach gewonnenem Siege einen Teil der anderen Partei ermorden, einen Teil verbannen und dann die Übriggebliebenen gleichen Anteil an der Staatsverwaltung und den Staatsämtern nehmen lassen, und gewöhnlich ist es darin, dass die Obrigkeiten durch das Los gewählt werden.

Ja, sagte er, das ist allerdings die Einführung einer Demokratie, mag sie nun durch den Sieg der Waffen oder durch die aus Furcht erfolgende freiwillige Flucht der Gegenpartei geschehen.

Auf welche Weise nun, fuhr ich fort, leben nun diese, und wie ist wiederum eine solche Staatsverfassung beschaffen? [B] Denn offenbar wird der der Demokratie entsprechende Mensch anschaulich werden.

Ja, offenbar, sagte er.

Nun, da ist wohl zuerst, dass sie frei sind, dass der Staat voll Freiheit und voll Redefreiheit ist, und dass in ihm unbedingte Erlaubnis herrscht, zu tun, was einer nur will, nicht wahr?

Ja, meinte er, man sagt wenigstens so.

Wo aber in einem Staate alles erlaubt ist, da versteht sich von selbst, dass ein jeder hinsichtlich seines Lebens eine Einrichtung trifft, wie es seiner subjektiven Laune gefällt.

Ja, offenbar.

Menschen aller möglichen Art, denke ich, werden also bei solcher Staatsverfassung am allermeisten sich heranbilden.

Allerdings.

Es scheint demnach, fuhr ich fort, dass dies die schönste der Staatsverfassungen sei: [C] Wie ein buntes, mit Blumen aller Art ausgesticktes Kleid, so ist auch diese mit allen möglichen Lebensauffassungen ausgestaffte Verfassung dem Anscheine nach die schönste, und die große Mehrheit, die mit einem Kinder- und Weiberverstande nur an dem Bunten ihr Auge ergötzt, wird sie auch gewiss als die schönste wirklich anerkennen.

Ja, sicher, sagte er.

Eine Eigenschaft dieses Staates, sprach ich weiter, liegt darin, mein Bester, dass man es so bequem hat, wenn man darin sich nach einer Verfassung umsieht.

Wieso denn?

Weil er alle möglichen Arten von Verfassungen in sich hat, [D] infolge des erwähnten großen freien Spielraumes, zu treiben, was man will, und wer einen Staat einrichten will, wie wir vorhin taten, muss, scheint es, nur in einen demokratisch verwalteten Staat gehen, da wie in einer Marktbude von Verfassungen sich eine Sorte, die ihm etwa gefällt, auswählen, nach geschehener Auswahl sie nach Hause bringen und seinen Staat einrichten.

[E] Ja, gewiss, sagte er, wohl wird er an Mustern keinen Mangel haben.

Da aber, fuhr ich fort, kein Zwang in diesem Staate ist, ein Regierungsamt anzunehmen, selbst dann nicht, wenn einer dazu der Tüchtigste wäre, dass andererseits auch kein Zwang da ist, sich regieren zu lassen, wenn es nicht beliebt, dass niemand in den Krieg zu ziehen brauchst, wenn andere dahin ziehen, dass keiner Frieden zu halten brauchst, wenn andre ihn halten, falls keine Lust nach Frieden da ist, dass ferner andererseits, falls ein Gesetz verwehrt, den Staat zu verwalten oder im Gericht zu rechten, jeder dessen ungeachtet die Freiheit hast, zu regieren und zu rechten wie es nur jemand einfällt, [\[558 St.2 A\]](#) solches, ist es nicht bezaubernd für den Augenblick?

Jawohl, sagte er, für den Augenblick!

Und weiter: Ist die Gleichgültigkeit gegen manche der nach dem Gesetze Verurteilten nicht etwas Hübsches? Oder hast du in einem solchen Staate noch keine Leute nach ihrer Verurteilung zum Tode oder zur Verbannung nichtsdestoweniger dableiben und mitten in der Stadt spazieren gehen sehen? Als habe kein Mensch acht noch Auge auf sie, stolzieren solche Menschen wie Helden einher!

Ja, sagte er, schon viele sah ich so.

[B] Und ferner die Gewissenlosigkeit und die Ablehnung all dessen, was als kleinliche Pedanterie hinsichtlich des Unterrichts- und Erziehungswesens hingestellt wird. Im Gegenteil stolzes Herabsehen auf die Vorschriften, die wir als Dinge der größten Wichtigkeit hinstellten, als wir unseren Staat gründeten, namentlich auf unseren Satz: Niemand könne, er müsse denn von Geburt aus eine außerordentliche Anlage zum Guten haben, je ein wahrhaft tüchtiger Mann werden, wenn er nicht schon als Kind im Geist mit allem Guten weckenden Anschauungen und Gegenständen spielend beschäftigt würde [C] und dann mit dergleichen Studien fortfahre. Wie hochfahrend gibt der demokratische Staat allen diesen Grundsätzen einen Tritt und bekümmert sich gar nicht darum, was der Kandidat eines Staatsamtes bisher getrieben hat, wenn er nur versichert, dass er es mit der Menge gut meine.

Allerdings, sagte er.

Diese, fuhr ich fort, und andere diesen verschwisterten Eigenschaften hätte also eine Demokratie, [D] und sie wäre nach diesem Ergebnis eine allerliebste Staatsverfassung: zügellos, buntscheckig, so etwas wie Gleichheit gleicherweise unter Gleiche wie Ungleiche verteilend.

Ja, sagte er, deine Schilderung ist dem sehr kenntlich.

Mache dir, fuhr ich fort, nunmehr, wie ausgemacht worden ist, in deinem Geiste ein Bild von dem Wesen des solcher Verfassung entsprechenden Einzelnen! Oder ist zuerst zu erwägen, was wir auch bei jener Verfassung taten, auf welche Weise sie entsteht?

Ja, sagte er.

Nun, nicht etwa folgendermaßen? Jener sparsüchtige und der Oligarchie entsprechende Mensch könnte wohl einen Sohn haben, [E] der unter dem Vater in dessen Sitten auferzogen ist?

Natürlich, denn warum sollte dies unmöglich sein?

Der also auch mit Gewalt diejenigen sinnlichen Lüste in seinem Inneren beherrscht, die verschwenderischer, nicht einträglicher Art sind, und diese haben bekanntlich den Namen ‚nicht notwendige‘?

Ja, offenbar, sagte er.

Wollen wir nun nicht, sprach ich weiter, damit wir nicht im Dunkeln tappen, vorerst die notwendigen Begierden und die nicht notwendigen deutlicher bestimmen?

Ja, gern, sprach er.

Nicht wahr, die wir erstlich nicht abzuwenden vermögen und die zweitens durch ihre Befriedigung uns stärken helfen, diese heißen wohl mit Recht notwendige? Denn aus beiderlei Gründen ist unsere Natur genötigt, jene Begierden zu haben, oder nicht?

Jawohl.

Mit Recht also [\[559 St.2 A\]](#) werden wir zur Bezeichnung jener Begierden den Ausdruck notwendig gebrauchen.

Ja, mit Recht.

Nun weiter! Welcher man sich entledigen kann, wenn man von Jugend an darin sich übt, und welche im Falle ihres Vorhandenseins in keiner Beziehung Gutes, vielmehr das Gegenteil stiften, wenn wir alle diese für nicht notwendige erklärten, würden wir uns da gut ausdrücken?

Ja, hiernach gewiss richtig.

Wollen wir daher von beiden Arten von Begierden ein Beispiel aufstellen, damit wir sie uns anschaulich machen?

Ja, das müssen wir.

Wäre also nicht die Begierde nach Essen in Absicht auf Gesundheit und Wohlbefinden, sowie die Begierde nicht nur nach bloßem Brote, sondern auch nach etwas Zukost zu dem Brote eine notwendige?

Ich denke.

Die nach dem Brote [B] ist wohl in beiden Hinsichten eine notwendige, sofern sie einmal durch Befriedigung stärken hilft und dann sofern bei ihrer Nichtbefriedigung einer unmöglich leben kann.

Ja.

Und andererseits die Begierde nach Zukost, nur insofern sie unser Wohlbefinden befördern hilft?

Allerdings.

Aber wie steht es mit den Begierden folgender Art? Die über Brot und Zukost hinausgehende, nach feineren Leckereien, als diese sind, sind lüsterne Begierde, die aber durch gehörige Zucht von Jugend an und richtig behandelt aus den meisten vertrieben werden kann, die zudem nachteilig dem Körper und nachteilig der Seele für geistige Tätigkeit sowie für besonnene Selbstbeherrschung ist, dürfte diese nicht mit Recht eine nicht notwendige genannt werden?

[C] Ja, mit dem größten Rechte.

Die Begierden der letzteren Art werden wir daher für verschwenderische erklären dürfen, die der ersteren dagegen für gewinnbringende, weil sie bei Betreibung unserer Tätigkeiten förderlich sind?

Allerdings.

Diese Unterscheidung dürfen wir nun auch weiter hinsichtlich der Liebesbegierden und der übrigen überhaupt aufstellen?

Ja, das dürfen wir.

Und unter dem, den wir vorhin eine Drohne nannten, verstanden wir doch den mit solchen Lüsten und Begierden beladenen und von nicht notwendigen Begierden beherrschten Menschen, dagegen unter dem Sparsüchtigen und oligarchisch Gesinnten den nur von den notwendigen Begierden Beherrschten, nicht wahr?

Freilich.

Nun wollen wir denn wiederum, [D] fuhr ich fort, auf unsere Darstellung zurückkommen, wie aus dem oligarchischen Menschen der demokratische entsteht. Es scheint mir aber die Entstehung desselben in den meisten Fällen so vor sich zu gehen.

Wie?

Wenn ein junger Mensch, geistig verwahrlost und spärlich erzogen, wie wir es vorhin beschrieben haben, einmal von dem Honig für Drohnen gekostet hat und mit übermütigen und gewitzten Unholden in Gesellschaft gerät, die Vergnügen aller Art und mit der größten Mannigfaltigkeit und Abwechslung zu verschaffen wissen, so glaube, dass für ihn hier der Anfang ist, den oligarchischen Zustand seines Inneren in einen demokratischen zu verwandeln.

Ja, sehr notwendig, sagte er.

Wie nun der ihm verwandte Staat sich umwandelte, [E] indem der einen Partei in ihm Beistand von außen zukam, sich Gleiches zu Gleichem gesellend, so wird nun auch bei jenem Jüngling die Umwandlung vor sich gehen, indem auch hier eine Art Begierden von außen der einen von beiden Arten in seinem Inneren zu Hilfe kommt, nämlich immer die verwandten und ähnlichen?

Ja, freilich.

Und wenn nun, meine ich, den oligarchischen Begierden in seinem Innern auch eine Beihilfe gegen jene Beihilfe unter die Arme greift, entweder vom Vater her oder von Verwandten, [\[560 St.2 A\]](#) die ihn durch Wort und Tat zurechtweisen, so steht dann Partei und Gegenpartei gegenüber, und es entbrennt in ihm ein Kampf mit sich selbst.

Allerdings.

Und manchmal nun, glaube ich, weicht dann das demokratische Begierdenheer dem oligarchischen, und einige der demokratischen Begierden werden zugrunde gehen, einige verbannt infolge der in der Seele des jungen Mannes sich ermannenden Scham, und er kehrt wieder zur Ordnung zurück.

Ja, sagte er, das ist bisweilen der Fall.

Dann werden aber, glaube ich, wiederum andere, den verbannten demokratischen Begierden verwandte Begierden nachwachsen und infolge der Unwissenheit des Vaters in Erziehungsfragen zahlreich und gewaltig stark werden.

[B] So pflegt es, sagte er, gern wenigstens zu geschehen.

Diese ziehen den Sohn dann hinter dem Rücken des Vaters wieder zu dem alten Umgang und werden mächtig und zahlreich.

Sicherlich.

Endlich nehmen sie dann wohl die Hauptfestung in der Seele des Jünglings ein, wenn sie merken, dass diese entblößt ist von Geisteswaffen, von guten Kenntnissen und von Pflichtgefühl, die bekanntlich ja die besten Beschützer und Aufseher in den Seelen tugendhafter Menschen sind.

[C] Ja, sicherlich, sagte er.

Statt deren nehmen dann offenbar trügerische und prahlerische Grundsätze und Meinungen bei neuem Ansturm von demselben Platze bei einem solchen Menschen Besitz.

Jawohl, meinte er.

Begibt er sich nun nicht wiederum zu jenen Lotterbuben und lebt mit ihnen offenkundig? Und wenn von seinen Verwandten den sparsüchtigen Begierden seines Inneren irgend ein Beistand käme, würden da nicht jene trügerischen Grundsätze die Tore an der königlichen Festung verschließen, weder das Hilfsheer selbst einlassen [D] noch belehrende Gesandtschaften vonseiten einzelner älterer Männer, und also im Kampfe den Sieg davontragen, indem sie die Scham Einfalt nennen und mit Beschimpfung verjagen, indem sie verständige Besonnenheit Feigheit heißen, mit Füßen treten und verbannen, indem sie Einschränkung und Ordnung im Aufwande, wie sie den Menschen groß verkünden, Ungeschliffenheit und Armseligkeit nennen, und unter dem Beistande von vielen anderen verschwenderischen Begierden über die Grenze bringen?

Jawohl.

[E] Haben aber diese Lügen und trügerischen Grundsätze die Seele jenes eingenommen und den in ihre großen Geheimnisse eingeweihten Jüngling von jenen Tugenden geleert und gesäubert, da führen sie hierauf dann ausgelassenen Frevelmut, Zügellosigkeit, Schwelgerei und Schamlosigkeit, alle im Ehrenschnuck und Ehrenkranz, mit einem zahlreichen Gefolge wieder ein, unter Lobpreisungen und beschönigenden Benennungen; Übermut heißt dann Wohlerzogenheit, Zügellosigkeit Freiheit, Schwelgerei Großzügigkeit, Schamlosigkeit ist dann großartig. [\[561 St.2 A\]](#) Ist dies nicht etwa die Art des Übergangs eines unter den nur notwendigen Begierden erzogenen jungen Mannes zur Entfesselung und Freilassung der nicht notwendigen?

Ja, sagte er, und zwar anschaulich.

Was nun die Beschaffenheit des Lebens eines solchen Menschen anlangt, so lebt, denke ich, hierauf ein solcher dergestalt, dass er Geld, Mühe und Zeit ebenso auf notwendige wie auf nicht notwendige Vergnügen verwendet, und wenn er noch glücklich ist und sich nicht völlig dem Taumel überlässt, [B] sondern wenn er etwas in die Jahre kommt und das Getümmel sich etwas verlaufen hat, die Verbannten zum Teil wieder aufnimmt und den Heimkehrenden sich doch nicht ganz hingibt, so bringt er unter seine Lüste eine gewisse Gleichheit und bringt sein Leben dahin, indem er sich einstellenden Begierden, als ob das Los sie dazu gezogen hätte, die Herrschaft über sich aushändigt, bis sie gestillt sind, und dann wiederum einer anderen, indem er keine hintansetzt, sondern alle gleichmäßig hält.

Ja, ganz richtig.

Und einem vernünftigen Mahnwort, fuhr ich fort, gönnt er bei solchem Leben kein Ohr und keinen Eingang in seine Burg, [C] wenn ihn jemand etwa belehren wollte: „einige Lüste rührten von heilsamen und guten Begierden her, andere von schlechten, die einen müsse man pflegen und hochhalten, die anderen müsse man in Zucht nehmen und unterdrücken“. Bei allen solchen Belehrungen vielmehr schüttelt er den Kopf und beharrt bei der Behauptung, alle seien einander gleich, er verachte keine und habe für alle das gleiche Wohlwollen.

Jawohl, sagte er, tut das ein Mensch in dieser Lage.

Und so, sprach ich weiter, lebt er also sein ganzes Leben lang jeden Tag der ersten besten sich einstellenden Lust zu Gefallen. Bald berauscht er sich und lässt sich durch Ton und Klang berauschen, [D] bald trinkt er Wasser und hungert sich ab, bald wiederum quält er sich mit gymnastischen Übungen, bald faulenzte er und vernachlässigt alle Geschäfte, bald tut er, als beschäftige er sich mit tiefer Wissenschaft, oft treibt er Politik und spricht und tut in der Volksversammlung, wenn er aufspringt, was ihm gerade in den Sinn kommt, wird er einmal eifersüchtig auf den Vorrang von Militärs, so stürzt er sich auch darauf, wird er's auf den Gewinn der Geschäftsleute, so lässt er sich auch damit ein. Kurz, weder eine Ordnung noch eine Notwendigkeit ist in seinem Leben, sondern er nennt ein solches Leben frei und selig [E] und treibt es bis zu seinem Ende.

Ja, sagte er, genau hast du das Leben solcher Menschen und die Zersplitterung ihres Lebens geschildert.

Ich denke, fuhr ich fort, dieser Mensch ist ein mannigfaltiger, dass er eine Buntscheckigkeit und Fülle von fast allen Sitten darbietet, dass ein solcher Mensch, gerade wie die ihm entsprechende Verfassung, ebenso der Schöne und Buntscheckige ist, den die Mehrheit der Männer- wie der Frauenwelt wegen seines herrlichen Lebens bewundert, ihn, der eine Fülle von Staats- und Herzensverfassungen in reichster Auswahl in sich trägt.

Ja, sagte er, das ist er.

Und darf demnach [\[562 St.2 A\]](#) gegenüber einer Demokratie ein so beschaffener Mann als richtig beschrieben hingestellt werden, mit der Behauptung, dass er treffend ein der demokratischen Verfassung entsprechender genannt wird?

Ja, sagte er.

So wäre uns, sprach ich weiter, noch die hochberühmteste Verfassung und den hochberühmtesten Mann zu schildern übrig, die Tyrannis und den Tyrannen.

Ja, freilich, sagte er.

Wohlan denn, mein lieber Freund, welches ist das Wesen der Tyrannis? Denn was ihre Entstehung anlangt, so ist so viel gewiss, dass sie aus der Demokratie durch deren Ausartung entsteht.

Ja, gewiss.

Entsteht also nicht auf dieselbe Weise, wie Demokratie aus Oligarchie, so Tyrannis aus Demokratie?

[B] Wie denn?

Was die Oligarchie, sprach ich, sich als das größte Gut behauptete und wodurch sie auch zustande kam, das war doch Reichtum, nicht wahr?

Ja.

Der unersättliche Hunger nach Reichtum also und die Vernachlässigung aller anderen Dinge um des Gelderwerbs willen waren ihr Verderben?

Richtig, sagte er.

Auch die Unersättlichkeit in demjenigen Gute, das sich die Demokratie als Ziel bestimmt, richtet auch diese zugrunde?

Welches Gut bestimmt sie sich aber nach deiner Meinung als Ziel?

Die Freiheit, antwortete ich, denn davon wirst du in einem demokratisch regierten Staate immer hören, [C] wie sie das allerschönste Gut sei, und wie deshalb in solchem Staate allein einer würdig leben könne, der von Natur mit Freiheit ausgestattet sei.

Ja freilich, sagte er, gar oft wird diese Sprache geführt.

Ist hiernach, fuhr ich fort, anzunehmen, das ist nun die Frage, die ich vorhin folgen lassen wollte, dass die Unersättlichkeit in diesem Gute auch diese Verfassung umwandelt und in die Lage versetzt, dass sie eines Tyrannen bedürftig wird?

Wie soll das kommen? fragte er.

Wenn eine nach Freiheit durstige Demokratie, denke ich, an ihre Spitze schlechte Mundschenke bekommt und über Gebühr [D] mit dem stärksten Branntwein der Freiheit sich berauscht, so pflegt sie bekanntlich ihre Regierenden, wenn sie nicht ganz nachgiebig sind und im Übermaß die Freiheit verzapfen, als Verräter und Oligarchen zu beschuldigen und zu bestrafen.

Ja, sagte er, so machen sie's.

Und die den Obrigkeiten noch gehorsamen Bürger, fuhr ich fort, diese tritt die Demokratie mit Füßen als knechtisch und nichtswürdig, dagegen die Vertreter des Staates, die sich wie

Untergebene gebärden, und Untergebene, die wie Vertreter des Staates auftreten, die lobt und erhebt die Demokratie öffentlich und unter sich, ist es da nicht eine Notwendigkeit, [E] dass in einem solchen Staate über alles der Freiheitsdrang kommt?

Allerdings.

Ja, dass er, mein Freund, sprach ich weiter, sogar in das Familienleben eindringt und es endlich dahin kommt, dass auch die Tiere zügellos werden?

Wie meinen wir das? fragte er.

Wenn etwa, erwiderte ich, ein Vater sich gewöhnt, einem Knaben ähnlich zu werden, und sich vor seinen Söhnen fürchtet, wenn dagegen ein Sohn den Vater spielt und weder Scham noch Furcht vor seinen Eltern hat, damit er nämlich frei sei, wenn der Abhängige sich dem gleichstellt, von dem er abhängig ist, [\[563 St.2 A\]](#) und der Bürger sich seinen Abhängigen gleichstellt, und ebenso zum Ausländer auf gleiche Weise.

Ja, so geht es, sagte er.

Und es bleibt dabei nicht allein, fuhr ich fort, sondern es ereignen sich auch noch andere Kleinigkeiten folgender Art: Der Lehrer fürchtet seine Schüler und schmeichelt ihnen, die Schüler haben keine Achtung vor den Lehrern und so auch vor ihren Erziehern. Und überhaupt spielen die jungen Leute die Rolle der Alten und wetteifern mit ihnen in Wort und Tat, während die Alten sich in die Gesellschaft der jungen Burschen herbeilassen, dabei von Witzeleien und Späßen überfließen, ähnlich den Jungen, damit sie nur ja nicht als griesgrämig, [B] nicht als herrisch erscheinen.

Ja, allerdings, sagte er.

Darauf sagte ich weiter, aber das Äußerste was an Freiheit in einem solchen Staate zum Vorschein kommen kann, tritt ein, wenn bekanntlich die Abhängigen ebenso frei sind wie die, von denen sie abhängig sind. Wie weit aber auch in dem Verhalten der Weiber zu Männern und der Männer zu den Weibern, wie weit da die Gleichheit und Freiheit geht, das hätte ich beinahe vergessen zu erwähnen.

Wollen wir nicht, fragte er, um mit Aischylos zu sprechen, vortragen, wie es uns eben in den Mund kommt?

Ja, antwortete ich, und ich wenigstens mache es so. Was nun das Benehmen der unter der Herrschaft der Menschen lebenden Tiere anlangt, so glaubt niemand, der es nicht erfahren hat, [C] um wieviel freier diese hier sind als sonst. Denn nicht nur sind nach dem Sprichworte „wie die Herrin, so das Hündchen“, sondern auch Pferde und Esel sind da gewohnt, ganz wie freie Leute und gravitatisch einherzuschreiten, und fallen auf den Straßen die ihnen Begegnenden an, wenn er vor ihnen nicht auf die Seite geht, und so ist alles übrige voll von Freiheit.

Da sprichst du mir ganz aus der Seele, sagte er, denn solche Erfahrung mache ich oft, wenn ich auf das Land gehe.

Wenn du alle diese Erscheinungen zusammen nimmst, fuhr ich fort, siehst du nun ein, was das Allerschlimmste hierbei ist? Dass sie die Seele der Bürger [D] so empfindlich machen, dass sie, wenn ihnen jemand auch nur den mindesten Zwang antun will, sich alsbald verletzt fühlen und es nicht ertragen, ja endlich, wie du wohl weißt, verachten sie gar alle Gesetze, die geschriebenen wie die ungeschriebenen, um nur keinen Gebieter in irgend einer Beziehung über sich zu haben.

Ja, sagte er, das weiß ich sehr wohl.

Das also, sagte ich, ist denn der Anfang, woraus die Staatsform der Tyrannis erwächst, wie ich glaube.

Ja, sagte er, freilich, aber was folgt auf diesen Anfang?

Dieselbe Krankheit, antwortete ich, der in der Geldoligarchie sich erzeugte und sie zugrunde richtete, [E] erzeugt sich in diesem Staate in einem noch höheren und stärkeren Grade aus der zügellosen Freiheit und bringt die Demokratie in die Knechtschaft, und in der Tat führt

überhaupt das Allzuviel gern einen Umschlag in das Gegenteil mit sich, so wie in der Witterung, [\[564.St.2 A\]](#) im Wachsen der Pflanzen und Tiere, und so auch nicht weniger in den Verfassungen.

Das versteht sich, sagte er.

Denn die allzu große Freiheit schlägt offenbar in nichts anderes um als in allzu große Knechtschaft, sowohl beim Einzelnen wie beim Staate.

Versteht sich.

Also denn, fuhr ich fort, geht die Tyrannis aus keiner anderen Staatsverfassung hervor als aus der Demokratie, aus der zur höchsten Spitze getriebenen Freiheit die größte und drückendste Knechtschaft.

Das hat seine Richtigkeit, meinte er.

Aber nicht auf diese Folge des Allzuviel, glaube ich, ging deine Frage vorhin, sondern vielmehr darauf: Welche ebenso in der Oligarchie [B] wie in der Demokratie sich erzeugende Krankheit bringt letztere unter das Joch der Knechtschaft?

Ja, sagte er, richtig bemerkt.

Unter jener Krankheit, sagte ich, verstand ich jenes Geschlecht fauler und verschwenderischer Menschen, wovon der frechere Teil die Rolle der anführenden Rädelsführer spielt, der feigere dagegen das Gefolge bildet, diese Menschen verglichen wir vorhin mit Drohnen: die ersteren mit gestachelten, die letzteren mit ungestachelten.

Und zwar ganz passend, bemerkte er.

Diese beiden nun, sprach ich weiter, zerrütten jeden Staat, in welchem sie sich ansammeln, gerade wie Verschleimung und Galle einen Körper. Der gute Arzt und Gesetzgeber eines Staates muss nun vor diesen beiden Arten [C] wie der weise Bienenvater, von ferne schon Vorsichtsmaßregeln ergreifen. Die allerbesten Maßregeln sind die, wodurch ihr Einnisten verhütet wird, die nächstbesten solche, durch die sie da, wo sie sich eingenistet haben, so schnell wie möglich samt den Waben ausgeschnitten werden.

Ja wahrlich, bei Zeus, sagte er, auf alle Weise.

Damit wir indessen, fuhr ich fort, die Wahrheit der Antwort auf die vorliegende Frage noch leichter und verständlicher ansehen, wollen wir die Sache von folgender Seite auffassen.

Von welcher?

Teilen wir in Gedanken die Bürgerschaft einer Demokratie in drei Klassen, in die sie bekanntlich auch wirklich zerfällt, die erste, die eben erwähnte Drohnenklasse, wächst in der Demokratie infolge der übermäßigen Freiheit in nicht geringerer Zahl empor als in dem von einer Oligarchie regierten Staate.

Ja, so ist's.

Aber in ersterer ist sie weit stärkerer geltend als in letzterer.

Wieso?

Weil sie in der Oligarchie nicht in Achtung steht [D] und von der Staatsregierung ausgeschlossen wird, kann sie sich nicht üben und nicht entwickeln und kommt zu keiner beherrschenden Kraft, in der Demokratie dagegen ist sie Diejenige, die die ganze Bürgerschaft derselben, mit Ausnahme weniger, bevormundet, der leidenschaftlichste Teil davon spielt die tätige Rolle der Politik in Wort und Tat, der übrige Schwarm umlagert mit Gesumme die Rednerbühne und lässt niemanden eine andere Meinung vortragen, so dass bei einer solchen Verfassung alle Geschäfte des Staates, mit Ausnahme weniger, von den Genannten abgemacht werden.

Ja freilich, sagte er.

Die zweite Klasse ist nun die, welche sich immer vom Volke vornehm absondert.

Von welcher Beschaffenheit denn?

Wenn irgendwo alle Gelderwerb treiben, so werden diejenigen in der Regel am reichsten, die, wenn auch nicht durch Geistesbildung, [E] doch bloß durch eine besondere Naturanlage am meisten Sinn für Ordnung und Anstand haben.

Natürlich.

Von dieser zweiten Klasse nun, denke ich, lässt sich für jene Drohnen Honig schneiden, im reichlichsten Maße und ganz ohne alle Mühe.

Wie könnte auch einer, sagte er, bei denen Honig schneiden wollen, welche wenig haben?

Diese zweite Klasse, die Reichen, führen bekanntlich den Namen ‚Drohnenfutter‘.

Ja, sagte er, so ungefähr.

[\[565 St.2 A\]](#) Die dritte Klasse der Demokratie aber wäre also das Volk, worunter alle gehören, die von eigener Handarbeit leben, die keine Freunde von Staatsgeschäften sind, die keinen großen Landbesitz haben, und dieser Teil ist der zahlreichste und zugleich der entscheidendste, wenn er versammelt ist.

Ja, sagte er, das ist er freilich, aber er hat keine sonderliche Lust, eine solche Versammlung zu bilden, wenn er keine Aussicht hat, Anteil am Honig zu bekommen.

Nun, sagte ich, er bekommt immer, wenn die rädelsführenden Volksführer imstande sind, die besitzende Klasse zu berauben und den Raub unter das Volk [B] so zu verteilen, dass er den größten Teil davon behalten kann.

Ja freilich, sagte er, so bekommt das Volk seinen Anteil.

Die Beraubten werden dann natürlich in die Notwendigkeit versetzt, sich zur offenen Wehr zu setzen, indem sie in der Volksversammlung auftreten und Politik treiben, wie sie können.

Das müssen sie.

Dann werden sie von der Gegenpartei beschuldigt, dass sie die Volkssouveränität stürzen wollten und der Oligarchie zusteuerten, wenngleich sie gar keine Neuerung beabsichtigen.

Ja, so kommt's.

Wenn sie nun sehen, dass das Volk, nicht aus vorsätzlicher Bosheit, [C] sondern aus Unverstand und von ihren anschwärzenden Gegnern betrogen, sie zu plündern sucht, dann werden sie endlich, sie mögen wollen oder nicht, in der Tat oligarchisch gesinnt, nicht aus innerem Antriebe, sondern auch dieses Übel impft jene Drohnenklasse ein durch ihre giftigen Stiche.

Ja, offenbar.

Es erfolgen nun öffentliche Anklagen, Rechtsstreitigkeiten und gegenseitige Belangungen.

Jawohl.

Daher die bekannte Gewohnheit des Volkes, immer irgendeinen sich an seine Spitze zu stellen, ihn zu umjubeln, zu hegen und mächtig zu machen?

Ja, freilich ist das seine bekannte Gewohnheit.

Dies wäre also, sagte ich, erstlich außer Zweifel, dass ein Tyrann, [D] wenn er entsteht, nur aus dieser Wurzel des Hervortretens und nirgends anderswoher hervorkeimt?

Ja, ganz ohne Zweifel.

Wo ist nun der Anfang seiner Umwandlung aus einem Volksvorsteher zu einem Tyrannen? Oder ist der Anfang offenbar da, wenn der Vorsteher anfängt, dasselbe zu tun, was der Mann in der Fabel tat, die von dem Tempel des lykäischen Zeus in Arkadien erzählt wird?

Welche denn? fragte er.

Wer menschliches Eingeweide, wenn auch nur ein einziges, das unter anderem von anderen zerhackten Opfertieren hineingeschnitten ist, gekostet habe, dieser werde nach einem

unabwendbaren Verhängnisse in einen Wolf verwandelt. Oder hast du von dieser Sage noch nicht gehört?

Doch.

[E] Wer nun dem Volke vorsteht, an ihm eine auf sein Kommando gehorsam folgende Masse unter die Hände bekommt und sich nicht infolge solcher Gewalt des Blutes seiner eigenen reichen Mitbürger enthalten kann, sondern, wie es ihre Art ist, bald durch ungerechte Anklagen sie vor die Kriminalgerichte bringt und sich mit Blutschuld befleckt durch Vernichtung von Menschenleben und durch das Kosten des verwandten Blutes mit gottloser Zunge und Lippe, [\[566 St.2 A\]](#) bald Verbannungen und Todesurteile ausspricht, bald Schuldenerlass und Ackerverteilung predigt, kommt über einen solchen hierauf nicht ebenso die zwingende Notwendigkeit und das unabwendbare Verhängnis, zwischen dem Tode von der Hand seiner Feinde und dem Tyrannenthron zu wählen und also aus einem Menschen ein Wolf zu werden?

Ja, sagte er, die unabwendbar.

Und dieser, sprach ich, und kein anderer, wird sodann das Haupt des Bürgerkrieges gegen die Begüterten?

Ja, kein anderer.

Ist er nun etwa vertrieben worden und kehrt er dann trotz seiner Feinde wieder zurück, so ist wohl der Tyrann ausgebrütet?

Ja, offenbar.

Wenn sie aber nicht imstande sind, [B] ihn zu vertreiben oder durch Aufhetzen der Bürger um das Leben zu bringen, so schmieden sie dann bekanntlich Pläne, ihn durch gewaltsamen Tod heimlich aus dem Wege zu räumen.

Ja, sagte er, so pflegt es wirklich zu gehen.

Daraufhin das bei allen, die bis dahin kommen, übliche Hervortreten der bekannten Tyrannenbitte, sie erbitten nämlich vom Volk sich einige Leibwächter zum Schutze, damit ihnen doch der Beschützer des Volkes am Leben bleibe!

Ganz richtig, bemerkte er.

Die Leute geben sie ihm, versteht sich, weil sie einerseits wirklich für ihn Besorgnis tragen und andererseits wegen ihrer Personen und Freiheiten keinen Argwohn hegen.

[C] Richtig.

Wenn nun dies ein Mann wahrnimmt, der mit Gütern und neben diesen Gütern auch im Verdacht steht ein Volksfeind zu sein, dann wird ein solcher, mein Freund, nach dem Orakel, das Kroisos bekam,

*zum Ufer des kiesigen Hermos
fliehen, er bleibt nicht mehr, nicht schämt er sich, feige zu heißen.*

Ganz recht, sagte er, denn der würde sich auch nicht zum zweiten Male zu schämen haben!

Ja, sprach ich, wird er nämlich erwischt, da ist er, meine ich, dem Tode verfallen.

Notwendig.

Jener Vorsteher dagegen legt sich selbstverständlich nicht großmächtig hin, sondern steht nach Niederstreckung vieler anderer Thronkandidaten [D] am Ruder des Staates und ist nun ein Tyrann in seiner Vollendung.

Ja, sagte er, das lässt er erwarten.

Wollen wir nun, fuhr ich fort, verabredetem Plane gemäß die Glückseligkeit des Lebens sowohl des Menschen wie des Staates darstellen, in dem es aufkommen konnte?

Ja, sagte er, allerdings müssen wir das nun.

In den ersten Tagen, sprach ich, und am Beginn seiner Herrschaft wirft er Allen, wer ihm auch begegnen mag, lächelnde Mienen und Grüße zu, versichert, gar kein Tyrann zu sein, macht einzelnen wie dem ganzen Gemeinwesen Aussichten auf große Verbesserungen, mildert die Schuldenlast, verteilt Land unter das Volk und unter seine erklärten Anhänger und tut gegen alle huldvoll und sanftmütig.

[E] Ja, notgedrungen, sagte er.

Hat er aber, glaube ich, was die emigrierten Feinde anlangt, sich mit einem Teile ausgesöhnt, den anderen vernichtet und Ruhe vor seinen einheimischen Feinden bekommen, so ist dann, denke ich, sein erstes, immer einige Kriege mit dem Ausland zu veranlassen, damit erstlich das Volk eines Anführers benötigt bleibt.

Natürlich.

[\[567 St.2 A\]](#) Damit auch dann die Leute durch Entrichtung der dadurch veranlassten außerordentlichen Kriegssteuern arm werden und ihre Gedanken auf den Erwerb des täglichen Brotes zu richten gezwungen sind und also ihm weniger gefährlich sein können?

Offenbar.

Damit er ferner, denke ich, einige, die er im Verdacht hat, von freiheitlichem Geiste erfüllt, ihm in den Weg treten werden, sich vom Halse schaffen und dem Schwert der auswärtigen Feinde überliefern kann, muss er nicht dieser Gründe wegen beständig Krieg anzetteln?

Ja, notgedrungen.

Muss er nicht bei diesem Treiben sonach im weiteren Kreise den Staatsbürgern verhasst werden? Freilich.

Daher werden dann auch wohl sicherlich einige von denen, die ihn [B] mit an das Ruder gebracht haben und Einfluss besitzen, frei mit der Sprache herausrücken, sowohl ihm selbst ins Angesicht als auch unter sich, und gegen die Früchte, die sie jetzt reifen sehen, laut losschlagen, da es Männer sind, die noch einigermaßen das Herz am rechten Flecke haben?

Ja, wahrscheinlich.

Aus dem Wege räumen muss er also alle diese, der Tyrann, wenn er das Regiment behalten will, bis er in seiner Nähe keinen weder von Freunden noch Feinden übrig hat, der noch etwas taugt.

Offenbar.

Ganz scharf muss er sehen, wo es noch einen Mann von Mut [C] oder Stolz oder Geist oder Geld gibt, und auf seinem Tyrannenthron ist er so glücklich, dass ihm sein Schicksal unbedingt gebietet, allen solchen Männern, mag sein Herz wollen oder nicht, den Krieg zu erklären und Schlingen zu legen, bis er den Staat gereinigt hat.

Ja, sagte er, eine schöne Art zu reinigen!

Ja freilich, sagte ich, ganz das Gegenteil von dem, wie vernünftige Ärzte die Körper der Patienten reinigen, denn diese schaffen das Schlechteste in ihnen fort und schonen das Beste, der Tyrann aber tut das Gegenteil.

Es gebietet ihm ja offenbar seine Situation, sagte er, wenn er auf seinem Herrscherthron bleiben will.

In einer sehr glückseligen Situation, fuhr ich fort, steckt also der Tyrann, [D] die ihm die gebietet, entweder unter einer Masse schlechter Menschen zu leben und sogar auch von dieser gehasst zu werden, oder überhaupt nicht zu leben.

Ja, bemerkte er, in solcher Lage steckt er.

Ist nun nicht hiervon die weitere Folge, dass er eine desto zahlreichere und treuere Leibwache bedarf, je verhasster er seinen Staatsbürgern durch jene Handlungen wird?

Allerdings.

Welches sind nun die Treuen, und woher soll er sie sich nehmen?

Von selbst, sagte er, kommen gar viele geflogen, wenn er nur den Köder des Soldes aushängt.

Von einer neuen Sorte Drohnen, beim Hunde, sagte ich, scheinst du mir wiederum zu reden, von ausländischem Gesindel aus allerlei Herren Ländern!

[E] Ja, sagte er, das tue ich aus gutem Grunde!

Aber wie? Sollte er nicht lieber etwas vorziehen?

Wie meinst du?

Die Bediensteten den Staatsbürgern wegnehmen, sie mit der Freiheit beschenken und sie zu seinen Leibwächtern erheben.

Ja, sagte er, ganz wohl, denn diese wären ihm noch am treuesten.

Fürwahr, sprach ich, ein schönes Stück von Glückseligkeit zählst du weiter da von einem Tyrannen auf, [\[568 St.2 A\]](#) wenn er solche Freundschaft und Treue braucht, nachdem er die früheren Freunde aus dem Weg geräumt hat.

Aber er doch, sagte er, rühmt er sich wirklich solcher.

Und dieser Genuss, sagte ich, besteht natürlich in der Bewunderung vonseiten dieser Genossen sowie in dem Umgang mit den von ihm neugebackenen Staatsbürgern, während die noch ordentlichen Bürger ihn hassen und wie die Pest fliehen?

Warum sollten sie das nicht?

Nun, fuhr ich fort, da wird gar nicht so übel die dramatische Poesie überhaupt, insbesondere der darin sich auszeichnende Euripides als eine Fundgrube von Weisheit ausgegeben.

Weshalb denn?

Weil er unter anderem auch folgendes inhaltsschwere Wort ausgesprochen hat:

Weise sind Tyrannen durch den Umgang mit Weisen,

und offenbar damit sagen wollte, [B] dass die Weisen die Personen wären, mit denen ein Tyrann Umgang pflegen sollte.

Ja, sagte er, als göttergleich lobpreist er die Tyrannis, und noch auf andere Art, und das tut er nicht allein, sondern auch die übrigen Dichter.

Ja, sagte ich, das ist eben auch der Grund, warum die Tragödiendichter als hochweise Leute [C] uns und allen überhaupt, die die Politik nach unseren Grundsätzen treiben, gnädigst zu verzeihen haben, dass wir ihnen als Lobpreisern der Tyrannis die Aufnahme in unseren Staat versagen müssen.

Ja, meinte er, ich glaube, sie verzeihen uns gnädigst, wenigstens die fein gesitteten von ihnen.

Sie werden dann, denke ich, in die anderen Staaten ziehen, in denen sie das Volk versammeln, schöne, mächtige und verführerische Schauspielerstimmen engagieren und dadurch zu ihrem Vergnügen die vernünftigen Staatsverfassungen zu Tyranneien und Demokratien herabziehen.

Unstreitig.

Und dazu können sie auch noch Sold und Ehren empfangen, im höchsten Grade, wie natürlich, von Tyranneien, nach dem aber auch von Demokratien. Je höher aber die Staatsverfassungen sind, die sie antreffen, desto mehr nimmt ihr Ruhm ab, als wenn ihm der Atem ausginge und nicht fortkommen könnte.

Allerdings.

Doch genug hiervon, sprach ich, wir sind ja von unserem Thema abgekommen. Lasse uns wieder zurückkommen [D] auf jene schöne, zahlreiche, buntscheckige und einem immerwährenden Wechsel unterworfenen Leibgarde des Tyrannen, und zunächst auf die Frage, woher er sie ernähren werde.

Offenbar, sagte er, wenn Tempelgüter in dem Staate vorhanden sind, so verwendet er diese hierzu soweit sie jedesmal reichen, ferner auch die Güter seiner vernichteten Gegner, und erpresst daher nur geringe Steuern von dem Volke.

Wie steht's aber, wenn diese Quellen ausgehen?

Da werden sich offenbar, sagte er, er, seine Zechbrüder, seine Freunde und Freundinnen vom Ererbten ernähren.

[E] Ich verstehe, antwortete ich, das Volk, das ihn erzeugt hat, wird ihn und seine Getreuen dann zu ernähren haben.

Mit der größten Notwendigkeit, bemerkte er.

Aber was sagst du dazu, sprach ich weiter, wenn das Volk sich sträubte und schrie, es sei nicht erlaubt, dass ein zur vollen Reife gekommener Sohn sich von seinem Vater ernähren lasse, vielmehr müsse gerade umgekehrt der Vater vom Sohn ernährt werden, nicht habe es ihn deshalb erzeugt [\[569 St.2 A\]](#) und gehoben, damit es dann, wenn er groß geworden, sein und seiner Bediensteten Diener werde und ihn sowie seine Bediensteten nebst anderem Gesinde ernähre, es habe im Gegenteil beabsichtigt, er solle unter seiner Führerschaft es vom Drucke der Reichen und der sogenannten Gutgesinnten befreien, und wenn es infolge der jetzigen Erlebnisse wirklich ihn und seine Getreuen aus dem Staate sich entfernen heißt, gerade wie ein Vater seinen ungeratenen Sohn mit seinen lärmenden Zechbrüdern aus seinem Hause wirft?

Dann erst werden, bei Zeus, sagte er, dem Volk gründlich die Augen aufgehen, was es für einen Unhold erzeugt, gehegt und großgezogen hat, [B] und dass es nun als der schwächere Teil den weit Stärkeren auszutreiben beabsichtige.

Was sagst du hiermit, fragte ich. Wird denn der Tyrann sich erfreuen, gegen seinen ,Vater' Gewalt zu brauchen und, wenn er ihm nicht gehorcht, ihn züchtigen?

Ja freilich, erwiderte er, und zwar nachdem er ihm die Waffen abgenommen hat.

Für einen Vaternörder, fuhr ich fort, für einen Wüterich gegen hilfloses Alter erklärst du also den Tyrannen, und mit diesem Worte wäre endlich nun die Eigenschaft einer Tyrannenstaatsverfassung ausgedrückt! Und das Volk wäre, wie es im Sprichworte heißt, aus einer Dienstbarkeit unter Freien

aus Scheu vor dem Rauche in das Feuer

einer Despotie unter Sklavenseelen geraten, [C] hätte statt jenes gehofften herrlichen und weiten Gewandes der Freiheit das unerträglichste und schlimmste Kleid der Knechtschaft der Sklaven angezogen.

Ja, sagte er, sicher stellen sich diese Früchte ein.

Was nun noch weiter? fragte ich. Wird es eine Ungereimtheit sein, wenn wir behaupten, zur Genüge dargestellt zu haben erstlich die Entstehungsweise der Tyrannis aus der Demokratie, und dann ihr Wesen nach ihrer Entstehung?

Ja, erwiderte er, sie sind zur Genüge dargestellt.

NEUNTES BUCH.

[\[571 St.2 A\]](#) Es wäre also, fuhr ich fort, nur noch der tyrannische Mensch zu betrachten übrig, nämlich, wie er sich aus dem demokratischen entwickelt, welches Wesen er nach abgeschlossener Entwicklung hat und auf welche Weise er lebt, elend oder glücklich.

Ja, sagte er, diese Betrachtung ist noch übrig.

Weißt du, fragte ich, was ich da nun vorher noch vermisste?

Was denn?

Hinsichtlich der Begierden scheinen wir die Frage über ihre Art und Zahl noch nicht gründlich genug erörtert zu haben. Ist diese Erörterung nun mangelhaft, so wird die Untersuchung der noch vorliegenden Frage etwas unsicher sein.

Ich soll sie also nicht einfordern, fragte er, die erwartete Antwort?

[B] Durchaus, betrachte aber die Seite, die ich an ihnen zuvor ins Auge fassen will, sie ist aber folgende: Unter die vorhin genannten nicht notwendigen Lüste und Begierden scheinen mir einige zu gehören, die jedem sittlichen Gesetze zu widerstreben scheinen. Jeder Mensch zwar ist nun der Gefahr ausgesetzt, solche Begierden in sich zu haben, aber von den Gesetzen sowohl wie von den besseren Begierden mittels Vernunft in Zucht gehalten, verschwinden sie bei einigen Menschen entweder gänzlich oder bleiben nur in geringer Zahl und geschwächt, bei anderen dagegen erscheinen sie in größerer Kraft und Zahl.

[C] Aber was meinst du denn für welche, fragte er, unter den hier angedeuteten Lüsten?

Die, antwortete ich, welche während des Schlafes zu erwachen pflegen, wenn nämlich einerseits der eine Bestandteil der Seele, der Vernunft, Gesittung und Beherrschung jenes begehrliehen Teiles in sich begreift, im Schlafe liegt, und wenn andererseits der tierische und wilde Teil der Seele, von Speise oder Trank angefüllt, sich bäumt und nach Abschütteln des Schlafes durchzugehen und seine Triebe zu befriedigen sucht. Du weißt, dass letzterer dann in solchem Zustande sich alle möglichen Dinge erlaubt, weil er nun aller Scham und Vernunft los und ledig ist. Denn er trägt kein Bedenken, sowohl seiner Mutter, wie er wähnt, beizuwohnen, als auch jedem anderen Gegenstand seiner Lust, sei es Gott, Mensch oder Tier, [C] er trägt kein Bedenken, sich mit jeder Blutschuld zu beladen, jede Befriedigung seines Gaumens sich zu erlauben, mit einem Worte, weder vor einem Unverstande noch vor einer Unverschämtheit zurückzubleiben.

Wahr ist deine Beschreibung, sagte er.

Wenn dagegen jemand, denke ich, sich in Bezug auf sein Inneres in gesundem und besonnenem Zustande befindet und sich zu Bett begibt, nachdem er den vernünftigen Teil seiner Seele geweckt, ihn mit schönen Gedanken und Betrachtungen genährt hat und zu stiller Selbstprüfung gekommen ist, und dann nachdem er den begehrliehen Teil seiner Seele weder dem Mangel noch der Völlerei überlassen hat, [E] damit er sich ruhig verhält und damit er dem edelsten Seelenbestandteile keine Unruhe verursacht durch ausgelassene Freude oder Kummer, [\[572 St.2 A\]](#) dass er im Gegenteil diesen ganz für sich allein und von allem Körperlichen gesondert betrachten, erstreben und wahrnehmen lässt, was er noch nicht weiß, beziehe es sich nun entweder auf die Vergangenheit oder auf die Gegenwart oder auf die Zukunft; nachdem, er drittens ebenso den zornmütigen Seelenteil gedämpft und nicht etwa vorher mit irgendwelchen Personen in Zornausbrüche geraten ist und mit aufgeregtem Gemüte einschläft, sondern nach Beruhigung der zwei niederen Seelenbestandteile und nach Weckung des edlen dritten, bei dem sich das Denken befindet, zur Ruhe geh, so weißt du, dass der Mensch in diesem Zustande nicht nur am besten die Wahrheit erfasst, sondern dass auch dann die Traumgesichter am wenigsten unsittlich erscheinen.

[B] Ganz vollkommen bin ich allerdings dieser Meinung, sagte er.

Diese letzteren Sätze haben wir indessen als eine Abschweifung vorzutragen uns verleiten lassen, was ich aber tiefer einschen wollte, ist das: Eine heftige, wilde und unbändige Gattung von Begierden gibt es bei jedem von uns Menschen, wenn auch manche gar ordentliche Leute zu sein scheinen, und hiervon haben wir dem Gesagten zufolge den offenbaren Beweis in den Träumen. Ob ich hiermit eine Wahrheit sage und ob du meiner Behauptung beitreten kannst, überlege.

Ja, ich trete ihr bei.

Stelle dir nun noch einmal den nach der Demokratie geartete Menschen vor, welche Eigenschaften wir ihm zusprachen. Er entstand demnach dadurch, [C] dass er von Jugend an von einem sparsüchtigen Vater erzogen wurde, der allein die auf den Erwerb gerichteten Begierden schätzte, dagegen die nicht notwendigen und nur auf Vergnügen und äußere Pracht gehenden für nichts achtete, nicht wahr?

Ja.

Nachdem er aber mit vornehmeren und von den eben beschriebenen Begierden erfüllten Männern zusammengekommen war und aus Hass gegen die Knauserei seines Vaters sich allem Frevelmut und der Lebensweise jener überlassen hatte, aber im Besitze einer besseren Anlage als seine Verführer, [D] nach beiden Seiten hingezogen wurde, so stand er in der Mitte beider Lebensweisen, und alles, wonach er jedesmal Lust hatte, maßvoll versteht sich, wie er es damals meinte, genießend, führt er weder ein schmutziges noch ein alle Gesetze verachtendes Leben und ist so aus einem der Oligarchie verwandten Menschen ein der Demokratie ähnlicher geworden.

Ja, sagte er, das war und ist unsere Ansicht über einen Solchen.

Stelle dir nun, fuhr ich fort, von einem Solchen, wenn er bereits älter geworden ist, wiederum einen Sohn vor, der ebenso in dessen Sitten erzogen ist!

Ich tue es.

Nun, so nimm auch an, dass dieselben vorhin erwähnten Verführungen um ihn sich wiederholen, in die auch seinen Vater hineingeführt wurde, dass er zu jeder gesetzwidrigen Zügellosigkeit sich hinreißen lasse, was aber von seinen Anführern nur Freiheit geheißen wird, [E] dass jenen die Mitte haltenden Begierden der Vater und die übrigen Verwandten noch einigen Beistand leisten, dass andererseits jene Verführer dagegen agieren, dass endlich jene gewaltigen Verzauberer und Tyrannenfabrikanten, falls sie auf andere Art den jungen Menschen nicht mehr in ihren Fesseln zu halten hoffen können, ihm durch Intrige eine Liebschaft beibrächten, die dann die Vorsteherin der faulen und das Vermögen nur verwirtschaftenden Begierden ist, [\[573 St.2 A\]](#) eine recht geflügelte und große Drohne, oder glaubst du, dass die Liebesbegierden solcher Leute etwas anderes sei?

Meines Bedünkens, sagte er, nichts anderes als dies.

Wenn dann die übrigen Begierden diese Leidenschaft mit wohlriechenden Düften, Salben, Kränzen, Wein und den in solchen Gesellschaften ausgelassenen Vergnügungen umschwirren, und wenn sie diese nicht nur bis aufs höchste steigern und stärken, sondern dieser Drohne noch den Stachel der Sehnsucht einsetzen, dann hat dieser Vorsteher der Seele schon eine Leibwache an der Unvernunft und tobt. [B] Und wenn er etwa noch einige früher auf guten Glauben angenommene gute und noch Scham empfindende Empfindungen und Gefühle in seinem Inneren ertappen sollte, so erwürgt er sie teils, teils verbannt er sie aus seinem Inneren, bis er sich von der die Begierden im Zaume haltenden Besonnenheit gereinigt, dafür aber mit selbstverschuldetem Wahnsinn angefüllt hat.

Vollkommen zutreffend, sagte er, beschreibst du die Entwicklung des tyrannischen Mannes.

Nicht wahr, fragte ich, daher heißt auch schon von alters her wegen dieser Eigenschaft Eros ein Tyrann?

Ja, sagte er, mag sein.

Und hat nicht, mein Lieber, fuhr ich fort, auch der Berauschte einen dem Tyrannen verwandten Sinn?

Freilich.

Und der Rasende und Verrückte erst sucht [C] und hofft nicht nur über Menschen, sondern auch über Götter herrschen zu können?

Ja, sicher, erwiderte er.

Ein der tyrannischen Staatsverfassung ähnlicher Mensch, sprach ich weiter, entsteht aber erst vollständig, wenn es entweder durch angeborene Anlage oder durch Lebensweise oder durch beides trunksüchtig, ein Liebesnarr und irrsinnig geworden ist.

Ja, ganz richtig.

Was also die Entstehung eines tyrannischen Menschen anlangt, so geschieht sie offenbar auf die besagte Weise. Die andere Frage ist nun: Wie lebt er?

Dies, wie es im Spiele heißt, sollst du mir auch sagen, bemerkte er.

Nun denn, sagte ich, ich meine nämlich, hierauf werden bei ihnen Feste mit lustigen Umzügen, Gelagen, Freudenmädchen und alles dergleichen gehalten, [D] wobei Eros als Tyrann im Innern wohnt und alles in der Seele beherrscht.

Notwendig, sagte er.

Werden nun nicht Tag und Nacht noch viele heftige Begierden daneben aufsprießen, die gar viel nötig haben?

Viele freilich.

Wenn einige Einkünfte da sind, so werden sie also bald erschöpft sein?

Allerdings.

Und hernach gibt's offenbar Schulden und Vermögensveräußerungen?

Was denn sonst?

Wenn nun aber alles ausgeht, [E] müssen da nicht die vielen heftigen eingenisteten Begierden ein Geschrei anfangen, und müssen diese Menschen dann nicht sowohl von den übrigen Begierden, als auch ganz besonders vom Eros, der alle übrigen wie seine Söldner anführt, wie von Stacheln getrieben wütend umher schwärmen und auskundschaften, wer etwas habe, dem man es mit List oder Gewalt abnehmen könne?

[\[574.St.2 A\]](#) Ja, sagte er, ganz gewiss.

Notwendigerweise müssen sie also von überall her zusammenraffen, oder sie werden von schrecklichen Schmerzen und Wehen geplagt.

Ja, notwendig.

Wie nun bei jenem tyrannischen Menschen die neu hinzugekommenen Lüste vor den alten den Vorzug haben und ihnen das Ihrige entreißen wollten, wird nicht ebenso auch er selbst kein Bedenken tragen, vor Vater und Mutter, obwohl er jünger ist, den Vorrang zu haben und sie berauben zu wollen, nachdem er sein Erbteil, das er sich hatte geben lassen, durchgebracht hat?

Ja, ohne Zweifel, sagte er.

Wenn die Eltern es ihm aber nun nicht gestatten sollten, [B] so würde er erstlich den Versuch machen, seine Eltern zu bestehlen und zu betrügen?

Auf alle Weise.

Wenn er es aber nicht vermöchte, so würde er hierauf sie plündern und mit Gewalt berauben?

Ja, ich glaube es, sagte er.

Wenn aber nun der alte Mann und die alte Frau sich ihm entgegenstellten und zur Wehr setzten, würde er da wohl, mein Bester, Scheu und Mäßigung haben, um keine der ärgsten Tyrannenhandlungen zu verüben?

Ich meinerseits, antwortete er, prophezeie den Eltern eines Solchen gar nichts Gutes.

Nun, bei Zeus, Adeimantos, hältst du gar einen solchen für fähig, [C] dass er wegen einer erst kürzlich ihm befreundeten Geliebten, an die er gar nicht durch enge Bande gebunden ist, seine längst befreundete und durch die Natur mit ihm verbundene Mutter, oder wegen eines erst kürzlich befreundeten und gar nicht mit ihm durch ein enges Band verbundenen jugendlichen

Lieblings seinen altersschwachen und durch die Natur mit ihm verbundenen Vater, den ältesten seiner Freunde, mit Schlägen misshandelt und sie jenen dienstbar macht, wenn er sie in demselben Hause zusammengebracht haben sollte?

Ja, bei Zeus, sagte er, [D] ich halte ihn dessen fähig.

Eine ungeheuer große Glückseligkeit, sagte ich, ist es also, wenn man einen tyrannischen Sohn erzeugt hat!

Ja, sagte er, eine gewaltige!

Und wie weiter? Wenn nun das Vater und Mutter gehörige Vermögen einem solchen Menschen ausgeht, dabei aber der Schwarm der Lüste in ihm sich ungeheuer groß angesammelt hat, wird er da nicht zuerst an einem Hause einbrechen oder einem zur Nachtzeit späten Spaziergänger nach dem Mantel greifen und nach diesen Anfängen später einen Tempel gründlich ausräumen? Und während aller dieser Verbrechen [E] werden nun natürlich von seinen erst neulich aus der Zucht entkommenen und die Leibwache des Eros bildenden Begierden mit dessen Hilfe jene von Kindheit über Sittlichkeit und Unsittlichkeit auf guten Glauben sich angeeigneten Lehren, an denen er bisher noch hielt, überwunden, von ihnen, die früher sich nur im Traume während des Schlafes freimachten, als ihr Inhaber noch unter sittlichen Gesetzen und unter seinem Vater mit einer noch demokratischen Verfassung seines Inneren lebte. Aber nachdem von Eros seine Seele eine tyrannische Verfassung erhalten hat, wird er nun wirklich wachend immerfort so ruchlos, wie er früher selten im Traum war, wird er sich keiner gräulichen Mordtat, keiner Gaumenbefriedigung und keiner Schandtat enthalten, [\[575 St.2 A\]](#) es lebt ja in seinem Inneren tyrannisch der Eros in aller Zügel- und Gesetzlosigkeit, und da er allein zur absoluten Herrschaft gelangt ist, so wird er den von ihm besessenen Menschen, wie der Tyrann einen Staat, zu jedwedem Wagnis führen, um daher sich selbst sowohl wie den lärmenden Schwarm, der ihn umgibt, unterhalten zu können, sowohl den infolge schlechten Umgangs von außen eingedrungenen als auch den in seinem Inneren ursprünglich vorhandenen, die aber erst von eben solchen schlechten Sitten und von ihm selbst losgelassen und entfesselt wurden. Oder ist dies nicht das Leben solcher Menschen?

Ja, sagte er, das ist es.

Wenn nun, fuhr ich fort, nur wenige von solchem Schlage in einem Staate sich befinden und die übrige Bevölkerung [B] ein vernünftig sittliches Leben führt, so werden sie auswandern und bei einem anderen Tyrannen Leibwächter werden oder als Hilfstruppen sich verdingen, falls Krieg wäre, wenn sie aber in einer ruhigen Friedenszeit leben, so richten sie natürlich daheim in ihrem Staate mancherlei kleine Übel an.

Was für welche meinst du denn?

Zum Beispiel Diebstähle, Einbrüche, Beutelschneidereien, Kleiderplünderi, Tempelraub und Seelenverkäufereien. Bisweilen auch werden sie, [C] wenn sie Fertigkeit der Rede haben, sich zu hinterlistigen und böartigen Anklagen, zu falschen Zeugnissen, zu Bestechungen hergeben.

Nur klein, sagte er, kannst du die Übel nennen, wenn dergleichen Leute nur wenige sein sollten!

Ja, sagte ich, allerdings sind die klein genannten Übel im Vergleich zu großen klein, und alle die hier aufgezählten Übel reichen bekanntlich, wenn sie neben das einem Staate von einem wirklichen Tyrannen zugefügte Verderbnis und Elend gestellt werden, letzterem, wie man zu sagen pflegt, kaum das Wasser. Denn wenn viele von solchem Schlag in einem Staate da sind und viele andere auch sich ihnen zugesellen, und wenn diese dann sich als die Mehrzahl fühlen, so sind sie es dann sicherlich, die mit Hilfe des [D] Unverständes des gemeinen Volkes den Tyrannen erzeugen, und zwar denjenigen, der ganz besonders den größten und stärksten Tyrannen von Leidenschaft in seiner Seele trägt.

Natürlich wohl, sagte er, denn er ist zum wirklichen Tyrannen am besten gemacht.

Wohl, falls sich die Leute nämlich gutwillig unterwerfen, wenn es aber seine Mitbürgerschaft nicht zugeben sollte, so wird er, wie er vormals Mutter und Vater Gewalt antat, so auch hier

wiederum sein Vaterland, falls er es vermag, [E] sich mit Gewalt unterwürfig machen, indem er sich noch neue Helfershelfer zu den vorigen dazu erwirbt, und er wird nun das ihm längst befreundete *Mutterland und Vaterland*, wie die Kreter sich ausdrücken, im Zustande der Sklaverei halten. Und das wäre denn das endliche Ziel der Begehrlichkeit eines solchen Menschen.

Ja, sagte er, das ist's allerdings.

Nicht wahr, sprach ich weiter, im Bürgerstande und ehe sie zum Herrscherthron gelangen, zeigen die eben beschriebenen tyrannischen Menschen von folgender Art. [\[576 St.2 A\]](#) Was ihren Umgang betrifft, so gehen sie entweder nur mit Schmeichlern und mit Leuten um, die immer bereit sind, auf ihre Winke zu warten, oder sie selbst, wenn sie etwas bedürfen, machen schmeichelnde Bücklinge und nehmen alle möglichen Freundschaftsmienen an, aber nach Durchsetzung ihres Planes stellen sie sich wieder fremd!

Ja, gar sehr zeigen sie diesen Charakter.

In ihrem ganzen Leben also leben sie mit niemandem je in wahrer Freundschaft, sondern sie bringen ihr ganzes Leben hin, indem sie über einen den Despoten spielen oder einem andren sklavisch kriechen. Wahre Freiheit und Freundschaft aber hat eine tyrannische Natur [B] in ihrem Leben nicht gekostet.

Ja, allerdings.

Daher werden wir erstlich solche Leute ganz richtig als treulos bezeichnen dürfen?

Jawohl!

Ferner als ungerecht im höchsten Grade, falls unsere früheren Bestimmungen über das Wesen der Gerechtigkeit in Ordnung waren?

Und das waren sie doch, sagte er.

Lass uns also, fuhr ich fort, den Schlechtesten noch einmal zusammenfassen: sein Wesen besteht darin, dass er wachend so ist, wie der vorhin Beschriebene im Traume war.

Allerdings.

Und nicht wahr, dahin kommt es bei jenem, der von Geburt aus die größten Anlagen zu einem Tyrannen hat und auch auf den Thron einer Alleinherrschaft gelangt, [C] und je längere Zeit er auf einem Tyrannenthron sitzt, umso mehr wird er so werden?

Notwendig, antwortete Glaukon, der hier wieder das Wort nahm.

Wer sich, fuhr ich fort, als der Schlechteste gezeigt hat, zeigt sich an diesem nun auch, dass er der Unglücklichste ist? Ferner dass der, welcher am längsten auf einem Tyrannenthron gesessen hat, auch am längsten der Unglücklichste war? Denn die große Menge hat hierüber auch eine große Menge anderer Ansichten.

Ja, sagte er, jene Fragen müssen notwendig bejaht werden.

Das ist doch, fragte ich nun, eine ausgemachte Wahrheit, dass der tyrannische Mensch dem tyrannisch beherrschten Staate ähnlich ist, das demokratische dem demokratisch [D] verwalteten, und so weiter?

Ohne Zweifel.

Und daraus folgt der Satz: In welchem Verhältnisse ein Staat zu einem anderen hinsichtlich Tugend und Glückseligkeit steht, in demselben steht auch der einzelne Mensch zu einem anderen?

Allerdings.

In welchem Verhältnisse steht nun in Bezug auf Tugend ein tyrannisch beherrschter Staat zum königlich regierten, wie wir ihn in der ersten Beschreibung hingestellt haben?

Gerade in dem entgegengesetzten, erwiderte er, der eine ist der beste, der andere ist der schlechteste.

Ich will nicht fragen, fuhr ich fort, welchen von beiden du so und welchen du so nennst, denn es versteht sich von selbst, sondern ich frage jetzt nach ihrem Verhältnisse in Bezug auf Glückseligkeit und Unglückseligkeit. Lautet hier dein Urtheil ebenso oder anders? Und lassen wir uns hier nicht bestechen [E] durch den Anblick der einen Person des Tyrannen und der wenigen ihn umgeben, sondern bedenke, dass wir erst den gesamten Staat in Augenschein nehmen, ja dass wir in jeden Winkel desselben hinabsteigen müssen, und erst nach solchem Augenscheine dürfen wir unsere Meinung aussprechen!

Ja, sagte er, diese deine Aufforderung ist ganz am rechten Orte, und allen muss es klar sein, dass ein tyrannisch beherrschter Staat der unglücklichste, dagegen ein königlicher der glücklichste ist.

Es ist, sprach ich weiter, folglich auch am rechten Orte, wenn ich auch in Bezug auf die jenen beiden Staaten entsprechenden Menschen dieselbe Aufforderung tue [\[577 St.2 A\]](#) und verlange, dass nur jener ein Urtheil über sie fällen könne, der imstande ist, mit dem Blick seines Verstandes in das Gemüt eines Menschen einzudringen und da eine genaue Besichtigung anzustellen, und der nicht wie ein Kind beim äußeren Anblick sich bestechen lässt von der hohen Rolle der Tyrannen, die sie gegen die Außenwelt annehmen, sondern der den durchdringenden Blick eines reifen Verstandes hat? Wenn ich also meinte, wir alle müssten hierin auf denjenigen hören, der hier zu einem Urtheil fähig ist, und der auch mit einer Tyrannen unter demselben Dach gewohnt hat und ihm zur Seite stand sowohl in seinen häuslichen Handlungen im Verhalten zu seinen Hausgenossen, wobei er am meisten von seinem theatralischen Pomp entblößt gesehen werden kann, [B] als auch gleicherweise bei wichtiger Staatshandlungen, und wenn wir also einen Augenzeugen aller dieser Tatsachen den Urtheilsspruch verkünden ließen, in welchem Verhältnisse der tyrannische Mensch in Bezug auf Glückseligkeit und Unglückseligkeit stände?

Ja, sagte er, auch diese Aufforderung würde an ihrem Orte sein.

Wäre es dir nun genehm, fuhr ich fort, wir stellten uns an, als gehörten wir zu den Richtern, die erstlich hierin zu einem Urtheil fähig sind, und die auch mit solchen Menschen bereits Erfahrungen machten, damit wir einen haben, der auf unsere Fragen antworten kann?

Jawohl.

Wohlan denn, sprach ich weiter, und hilf mir, die dem Urtheilsspruche [C] vor auszuschickende genauere Untersuchung auf folgende Weise anstellen: Mit Erinnerung an die Ähnlichkeit des Staates und des einzelnen Menschen schaue bei ihnen jedesmal herüber und hinüber und berichte uns die Zustände jedes von beiden!

Welche Zustände denn? fragte er.

Wirst du erstlich, sagte ich, um mit dem Staate zu beginnen, dem tyrannisch beherrschten Staate Freiheit oder Knechtschaft beilegen?

Im höchsten Grade Knechtschaft, war seine Antwort.

Und doch kannst du in ihm Herren und Freie wahrnehmen.

[D] Nur ganz Wenige sehe ich davon, sagte er, die Gesamtheit dagegen, darf man sagen, und der edelste Teil schmachtet in schmachlicher und unseliger Knechtschaft.

Wenn nun, fuhr ich fort, ein einzelner Mensch diesem Staate ähnlich ist, muss in jenem nicht nach einer notwendigen Folge dasselbe Verhältniss statthaben? Muss nicht von Sklavensinn und Niederträchtigkeit seine Seele gebeugt sein, und müssen nicht jene Seelenbestandtheile, die ursprünglich die edelsten waren, in Sklaverei sich befinden, während dagegen der geringste, schlechteste und tollste Teil über jene den Herrscherstab schwingt?

Ja, notwendig, sagte er.

Wie sieht es also aus? Wirst du die Eigenschaft der knechtischen Sklaverei oder die der Freiheit einer solchen Seele beilegen?

Ich meinerseits lege ihr die der knechtischen Sklaverei bei.

[E] Der in Sklaverei und in Tyrannei sich befindende Staat kann außer dem am allerwenigsten tun, was er vernünftig will, nicht wahr?

Kein Zweifel.

Sonach wird auch die tyrannisch beherrschte Seele, wenn von der ganzen die Rede ist, am allerwenigsten tun können, was sie vernünftig wollen sollte, immer von einem Stachel fort getrieben, muss sie immer voll Schrecken und Reue sein.

Ja, das muss sie.

Zudem: Reich oder arm ist nach notwendiger Folge der tyrannisch beherrschte Staat?

Arm.

So muss demnach auch die tyrannisch [\[578 St.2 A\]](#) beherrschte Seele immer arm und heißhungrig sein.

Ja, sagte er.

Ferner: Muss nicht der hier gemeinte Staat und der ihm entsprechende Mensch auch notwendig von Furcht erfüllt sein?

Ja, in hohem Grade.

Klagen, Seufzer, Tränen und Leid, wird man die wohl in einem anderen Staate häufiger antreffen?

Keineswegs.

Was nun wieder den einzelnen Menschen anlangt, sind nach deiner Ansicht dergleichen Unheil in einem anderen häufiger vorhanden als bei dem, der vor Begierden und Liebschaften den Verstand verloren hat, nämlich bei dem tyrannischen?

Unmöglich, sagte er.

All dieses und dergleichen hast du also gesehen, glaube ich, [B] als du den hier in Rede stehenden Staat unter den Staaten für den unseligsten erklärt?

Und nicht mit Recht? fragte er.

Ja, sicher, antwortete ich, aber was hast du für andererseits ein Urteil über den tyrannischen Menschen im Hinblick auf eben dasselbe?

Dass er unter allen übrigen, sagte er, bei weitem der Unglückseligste ist.

Dieses, bemerkte ich, ist hier nicht mehr richtig gesagt.

Warum? fragte er.

Jener ist, sagte ich, meiner Meinung nach, noch nicht der Unglückseligste von allen.

Aber wer denn sonst?

Folgender scheint dir vielleicht noch unglücklicher zu sein als jener.

Welcher?

Wer, fuhr ich fort, von Geburt mit einer Tyrannenseele begabt kein bürgerliches Leben verlebt, sondern das Unglück hat und von irgendeinem schlimmen Zufall [C] die Gelegenheit bekommt, zu einem Tyrannenthron zu gelangen.

Ja, sagte er, ich vermute aus den vorhergehenden Andeutungen, dass du recht hast.

Gut, sagte ich, aber in dergleichen Dingen darf man sich nicht mit Mutmaßungen begnügen, sondern muss sie noch recht gründlich einer entsprechenden Untersuchung unterwerfen, denn sie betrifft den allerwichtigsten Gegenstand in der Welt: nach dem guten und schlechten Leben.

Ja, ganz recht, sagte er.

So gib denn acht, ob ich gründlich verfare: Mich dünkt nämlich, wir müssten den Zustand jenes wirklichen Tyrannen gründlich einsehen, wenn wir bei unserer Untersuchung von dem Standpunkte folgender Leute ausgehen.

Vom Standpunkte welcher Leute denn?

Von dem jedes Einzelnen der Menschen, die als reiche Leute in Städten [D] eine Menge von Bediensteten haben, denn diese haben darin wenigstens mit den Tyrannen eine Ähnlichkeit, dass sie über viele herrschen, nur die Zahl ist bei jenen größer.

Ja, das ist der Unterschied.

Dir ist doch bekannt, dass diese Leute ganz getrost leben und vor ihren Hausgenossen gar keine Furcht haben?

Was sollten sie auch fürchten?

Gar nichts, erwiderte ich, und du siehst auch die Ursache hiervon ein?

Freilich, weil ja die ganze Stadt jedem Einzelnen Beistand leisten kann.

Richtig bemerkt, sagte ich, aber wie wird die Sache in folgendem Falle stehen? Wenn irgend einer der Götter einen einzigen Mann, der fünfzig oder mehr Bedienstete hätte, [E] samt Frau und Kindern aus der Stadt nähme und ihn mit seiner übrigen Habe und seinen Bediensteten in eine Wüste versetzte, wo ihm gar niemand von den freien Menschen im Falle der Not zu Hilfe kommen könnte, in welcher und in wie großer Todesfurcht über sich, über Kinder und Frau wird dann dieser sich deines Erachtens vor seinen Bediensteten befinden?

In der allerärgsten, meine ich, war seine Antwort.

[\[579 St.2 A\]](#) Er würde in die Notwendigkeit versetzt werden, nunmehr einigen selbst aus der Anzahl der Bediensteten zu schmeicheln, mancherlei Versprechungen zu machen, die Freiheit zu schenken, und zwar ohne allen Grund, und müsste nicht er, der Herr, sich als einen Schmeichler seiner Diener bloßstellen?

Ja, sagte er, das müsste er unbedingt tun, oder er müsste zugrunde gehen.

Wie würde es aber endlich aussehen, fuhr ich fort, wenn jener Gott noch viele andere als Nachbarn rings um ihn ansiedelte, die es nicht ertragen könnten, dass ein Mensch über seinen Mitmenschen den willkürlichen Herrn zu spielen sich anmaße, sondern, wenn sie irgend so einen erwischten, mit den äußersten Strafen dafür an ihm Rache nähmen?

Er würde, sagte er, wohl noch tiefer in dem ärgsten Elende sich befinden, [B] wenn er ringsum von lauter Feinden bewacht würde.

Liegt nun nicht in einem ähnlichen Gefängnisse der mit einem angeborenen Wesen der oben beschriebenen Art behaftete, von vielen und allerlei Ängsten und heißen Gelüsten erfüllte Tyrann, während er, von Natur voll von Vorwitz, allein von allen Bürgern der Stadt nirgendwohin verreisen noch sein Auge mit dem Anblicke dessen, nach denen bekanntlich die übrigen Freien so große Lust haben, sondern, in seinem Hause vergraben, die größte Zeit seines Lebens wie ein Weib hinbringen muss, [C] mit Neid im Herzen über die übrigen Bürger, wenn einer außer Land sich begibt und etwas Schönes sieht?

Ja, sagte er, allerdings ist er ein solcher Gefangener.

Nicht wahr, solche Übel leidet ein Mensch noch mehr, wenn er bei einer dem tyrannischen Staate entsprechenden Verfassung seines Inneren, die du vorhin schon für das größte Unglück erklärtest, nicht im bürgerlichen Stande sein Leben verbringt, sondern von irgend einem Geschieke veranlasst wird, einen wirklichen Tyrannenthron zu besteigen und, unfähig, sich selbst zu beherrschen, über andere zu herrschen sich unterfangen sollte, was gerade so wäre, wie wenn jemand [D] mit einem krankenden, seiner selbst nicht mächtigen Körper nicht im stillen Bürgerleben bliebe, sondern sich veranlassen ließe, sein Leben in körperlichen Wettkämpfen und auf dem Schlachtfelde einzusetzen.

Ja, Sokrates, sagte er, ganz treffend und wahr ist dein Bild hier.

Ist nun, Freund Glaukon, fuhr ich fort, das erst der unglücklichste Zustand im höchsten Grade, im Vergleich zu dem von dir für den unglücklichst lebend erklärten Menschen und ist noch weit unglücklicher die auch auf einem Tyrannenthron sitzende Tyrannenseele?

Ja, offenbar, sagte er.

Es ist also in der Wirklichkeit, selbst wenn er vor manchem Auge einen anderen Schein verbreitete, [E] der auf einem wirklichen Tyrannenthron sitzende Tyrann ein wirklicher Sklave im Dienste der größten Augendienerei und Sklaverei und ein Schmeichler gegen die Verworfensten, sodann kann er seine Begierden durchaus nicht befriedigen, im Gegenteil, wenn man seine gesamte Seele zu durchschauen versteht, so ist einem klar, dass er an den meisten Dingen den größten Mangel leidet, dass er in Wahrheit arm ist, dass er sein ganzes Leben lang gedrückt, dass er von dem Stachel seiner Begierden beständig gefoltert und gepeinigt wird, wofern er ein Bild der Verfassung des von ihm beherrschten Staates ist, der er doch ganz gleicht, nicht wahr?

Ja, sicher, sagte er.

[\[580 St.2 A\]](#) Und zu diesen inneren Seelenqualen müssen wir nun dem Manne auch die noch hinzufügen, welche wir vor seiner Thronbesteigung erwähnten, dass er nämlich ursprünglich neidisch, treulos, ungerecht, freundlos, gottlos, jeder Schlechtigkeit Hehler und Pfleger sein und es infolge seiner Tyrannenschaft immer mehr als früher werden müsse, wodurch er selbst nicht nur der Allerunglücklichste ist, sondern auch nachher seine Umgebung dazu macht?

Keiner der Verständigen, meinte er, wird dir widersprechen.

Wohlan denn, sprach ich weiter, und gib nun einmal, [B] wie es der oberste Kampfrichter bei den Wettspielen tut, endlich mir die Entscheidung, wer nach deiner Ansicht in der Glückseligkeit den ersten Rang hat, wer den zweiten, und weise sofort den übrigen nacheinander, zusammen fünf an der Zahl, nach deiner Entscheidung den verdienten Platz an: dem königlichen, dem timokratischen, dem oligarchischen, dem demokratischen und dem tyrannischen Menschen!

Aber diese Entscheidung, sagte er, ist nicht schwer; denn gerade wie sie aufgetreten sind, so gebe ich ihnen wie Chören ihren Platz. [C] In welchem Rang einer in Bezug auf Tugend und Schlechtigkeit steht, in demselben Rang steht er auch in Bezug auf Glückseligkeit und Unglückseligkeit.

Wollen wir nun einen Herold mieten, fuhr ich fort, oder soll ich selbst diese endliche Entscheidung ausrufen: „Der Sohn des Ariston erklärte den besten und gerechtesten Menschen auch allemal für den glücklichsten. Unter jenem versteht er aber den, der das treueste Bild des königlichen Staates und König über seine eigene Begierlichkeit ist, dagegen ist der moralisch schlechteste und ungerechteste auch allemal der unseligste, dieser aber ist andererseits der, der die meisten Anlagen zu einem Tyrannen hat und sowohl sein Inneres wie auch den Staat tyrannisch beherrscht.“

Ja, sagte er, der Ausruf soll gelten.

Oder muss ich, fragte ich, infolge des Resultates unserer Untersuchung dem Ausrufe deines Urteils noch beifügen: [D] „Einerlei ob solche Menschen allen Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht.“

Ja, das setze hinzu, sagte er.

Gut also denn, sprach ich weiter. Da haben wir einmal den ersten Beweis unseres Satzes, ein zweiter soll, wenn es dir gefallen sollte, folgender sein.

Welcher ist dies?

Da, wie bekannt, erwiderte ich, auch die Seele jedes einzelnen Menschen drei Teile hat, gerade wie ein Staat in drei Stände sich zerlegt, so lässt dieser Gesichtspunkt auch noch eine andere, von der ersten verschiedene Beweisführung zu.

Welche meinst du denn damit?

Folgende: Da es drei Seelenteile gibt, so ergeben sich hieraus auch dreierlei Lüste, für jeden einzelnen Bestandteil eine eigene besondere, dann ebenso viele Begierden [E] und Fähigkeiten zur Beherrschung.

Wie meinst du das? fragte er.

Der eine Seelenteil, lehren wir, ist der, womit ein Mensch nach Wissenschaft strebt, der zweite, das Zornmütige, wodurch er sein Gemüt namentlich im Zorn äußert, den dritten konnten wir wegen seiner Vielgestaltigkeit mit einem ihm eigentümlichen Namen nicht benennen, sondern wir gaben ihm den Namen von dem größten und stärksten Triebe, den er in sich enthielt, der ‚begehrliche‘ heißt er nämlich bei uns wegen seiner Heftigkeit in den auf Speise, Trank, Liebesgenuss und sonst auf dergleichen bezüglichen sinnlichen Begierden, ferner heißt er bekanntlich auch der ‚geldgierige‘, weil sich durch Geld am meisten befriedigen lassen [\[581 St.2 A\]](#) dergleichen Begierden.

Und ganz mit Recht, sagte er.

Wenn wir in Bezug auf dessen Lust und Liebe sagten, dass sie besonders auf den Vermögensgewinn gehe, so würden wir demnach uns auf eine hervorstechende Eigenschaft bei einer Benennung stützen, um für uns selbst eine Bezeichnung zu haben, sooft wir diesen Seelenteil nennen wollen, und wenn wir ihn daher den geld- und gewinn gierigen heißen, so hat diese Benennung ihre Richtigkeit?

Ja, sagte er, ich wenigstens glaube es.

Wie sieht es ferner mit dem zornmütigen Seelenteil aus? Von ihm dürfen wir sagen, dass die Lust seiner Bestrebung im allgemeinen immer auf Machthaben, Siegen und Berühmtsein gerichtet sei?

Ja, sicher.

Wenn wir ihn demnach den Macht- und Ehr gierigen nennen würden, [B] würde dieser Name wohl treffend sein?

Ja, ganz treffend.

Drittens endlich, in Betreff des Seelenteiles mit dem wir lernen, ist doch aller Welt offenbar, dass sein Vergnügen stets auf das Wissen der Wahrheit hinzielt, und dass diesem unter jenen Seelenteilen am wenigsten an Geld und Ruhm gelegen ist?

Bei weitem am wenigsten.

Wenn wir ihn nun den Lernbegierigen und Weisheitsliebenden hießen, so würden wir ihm seine richtige Benennung geben?

Allerdings.

Nicht wahr, fuhr ich fort, und die Fähigkeit zur Beherrschung hat in den Seelen [C] bei einigen bald dieser, bei einigen ein anderer jener Seelenteile, wie es sich eben trifft?

So ist's, sagte er.

Aus diesen Gründen dürfen wir offenbar nun auch behaupten, dass es vor allem drei Arten von Menschen gebe: weisheitsliebende, macht gierige und geldgierige?

Ja, gewiss.

Und also auch drei Arten von Lüsten, denn jeder jener drei Menschenarten steht eine Art von Lust zu Gebote?

Ja, gewiss.

Wenn du nun, fuhr ich fort, drei solche Menschen, der Reihe nach einen jeden einzeln, fragen wolltest, welche von jenen Lebensarten die vergnügteste sei, so weißt du, dass ein jeder die seinige besonders herausstreichen würde? Der Geldgierige wird behaupten, dass im Vergleiche

mit dem Vergnügen beim Vermögensgewinn das Vergnügen des Geehrtseins und das des Lernens gar nichts wert sei, ausgenommen wenn eins davon Geld eintrage.

Richtig, sagte er.

[D] Und was wird der Ehrbegierige sagen? fragte ich. Wird er nicht das Vergnügen am Gelde für ein erniedrigendes, und so auch das aus dem Lernen entspringende, falls nicht eine Wissenschaft auch Ehre mit sich brächte, für Dunst und Narretei erklären?

Ja, so geht's, war seine Antwort.

Und endlich der Weisheitsliebende, fuhr ich fort, wofür, müssen wir glauben, dass der alle übrigen Vergnügen hält im Vergleich mit dem Vergnügen, das Wesen der Wahrheit zu erkennen und in einem solchen Gegenstande immer mit dem Forschen danach beschäftigt zu sein? Wird er nicht die übrigen Vergnügen von dem eigentlichen Vergnügen himmelweit entfernt halten? Und wird er die Vergnügen der anderen nicht in der Tat nur ‚notdürftige‘ nennen, [E] weil er die übrigen gar nicht brauchte, wenn keine Notdurft dazu zwänge?

Da brauchen wir nicht zu glauben, sagte er, das müssen wir wohl wissen.

Wenn nun bei solcher Bewandtnis, sprach ich weiter, die Lüste und die Lebensweisen dieser Menschen mit einander in Streit geraten, ich will nicht sagen in Bezug auf die Frage, wer lasterhaft oder tugendhaft, wer schlechter und besser lebe, sondern nur hinsichtlich der größeren Lust und geringeren Schmerzes, [\[582 St.2 A\]](#) wie könnten wir da wissen, wer von ihnen am meisten recht hat?

Darauf, sagte er, weiß ich keine rechte Antwort zu geben.

Nun, so sieh einmal die Sache von folgender Seite: Mit was muss man die Dinge beurteilen, die richtig beurteilt werden sollen? Nicht etwa mit Erfahrung sowie mit Einsicht und Begründung? Oder könnte jemand noch ein besseres Beurteilungsmittel besitzen als diese hier genannten?

Unmöglich, sagte er.

So gib nun acht: Wenn die erwähnten drei Menschen vorhanden wären, welcher wird da in allen den Lüsten, von denen wir sprachen, erfahrener sein? Scheint dir etwa der Gewinn gierige durch das Studium der Wahrheit erfahrener zu sein [B] in der aus dem Wissen entspringenden Lust, als der Weisheitsliebende in der aus dem Gewinnen entspringenden Lust?

Da ist ein großer Unterschied, sagte er, denn bei dem Weisheitsliebenden war von Jugend auf ein Drang vorhanden, sich von den Lüsten seiner Gegner einen Geschmack zu verschaffen, bei dem Gewinn gierigen dagegen ist kein Drang vorhanden, das Wesen der Dinge zu studieren und von der daraus entstehenden Lust sich einen Geschmack oder eine Erfahrung zu verschaffen, wie süß es ist, vielmehr, auch bei allem Fleiß und Eifer würde es ihm doch nicht leicht fallen.

Bei weitem übertrifft also, sagte ich, der Weisheitsliebende den Gewinn gierigen an Erfahrung in den beiderseitigen Lüsten.

Ja freilich, bei weitem.

[C] Und ferner, wie verhält er sich in dieser Beziehung zum Ehr gierigen? Wird er, der Weisheitsliebende, unerfahrener sein in der aus dem Geehrtwerden entspringenden Lust, als jener es in der vom Weisesein entstehenden ist?

Nein, sagte er, denn Ehre folgt allen von selbst, wenn ein jeder sich in der Tätigkeit auszeichnet, der er sich hingegeben hat, denn so wird auch der Reiche von vielen geehrt, so der Tapfere, so der Weise, woraus also folgt, dass, was das Geehrtwerden anbelangt, sie alle wohl von der daraus entspringenden Lust erfahren, aber von der aus dem Schauen des Seins der Dinge hervorgehenden Lust zu kosten ist keinem anderen möglich als dem Weisheitsliebenden.

Was also erstlich Erfahrung betrifft, sagte ich, [D] so urteilt dieser unter jenen drei Menschen am richtigsten.

Bei weitem.

Wird er seine überlegene Erfahrung nur haben können in Verbindung mit Einsicht?

Wie sonst?

Auch das Werkzeug, womit man urteilen muss, dies befindet sich nicht bei dem Gewinn gierigen, nicht bei dem Ehr gierigen, sondern es befindet sich nur bei dem Weisheitsliebenden.

Was ist das für ein Werkzeug?

Mit Begründung, sagten wir doch, müsse geurteilt werden, nicht wahr?

Ja.

Begründungen sind aber vorzüglich das Werkzeug des Weisheitsliebenden.

Allerdings.

[E] Wenn durch Reichtum und Gewinn die Dinge sich am besten beurteilen ließen, so würde notwendig das am wahrsten sein, was der Gewinn gierige lobt und tadelt?

Ja, dann ganz notwendig.

Wenn durch Ehre sowohl wie durch Sieg und durch Tapferkeit, nicht wahr, in diesem Falle würde dann das am wahrsten sein, was der Ehr- und Siegbegierige lobt und tadelt?

Offenbar.

Dieweil aber nun es durch Erfahrung, durch Einsicht und Begründung geschieht?

Notwendig, sagte er, wird dann das Wahrste sein, was der Freund des Wissens und der Begründung lobt.

Unter den drei Lüsten also [\[583 St.2 A\]](#) wäre die jenes Seelenteiles, wodurch wir nach Wissen streben, die angenehmste, und das Leben dessen, in dem von uns Menschen jener wissbegierige Seelenteil das Regiment führt, auch das angenehmste?

Warum sollte es das nicht sein? meinte er. Als gebührender Lobredner schätzt er ja seine eigene Lebensweise.

Welcher Lebensweise aber, fragte ich weiter, und welcher Lust weist der Richter den zweiten Rang zu?

Offenbar dem des Kriegshelden und Ehr gierigen, denn es steht dem jenes Weisheitsliebenden näher als das des Geld gierigen.

Den allerletzten Rang also demzufolge die Lust des Gewinn gierigen.

Wie anders? sagte er.

Dies wären also zwei Untersuchungen hintereinander, und zweimal hätte der Gerechte über den Ungerechten den Sieg davongetragen; [B] zum dritten, zu guter Letzt, auf olympische Weise dem rettenden und olympischen Zeus die schuldige Dankspende Weihend, sieh nun, dass die Lust der übrigen Menschenarten, das des Freundes des Wissens ausgenommen, gar keine echte, keine reine, sondern nur ein Schatten von Lust ist, wie ich von einem der Weisen gehört zu haben glaube. Und dies würde dann doch die größte und entscheidendste der Niederlagen sein.

Ja, freilich, aber was meinst du hiermit?

[C] Ich werde ihn, sagte ich, auf folgende Weise finden, indem du durch Antworten zugleich suchen hilfst.

So frage denn! sagte er.

Nun, so antworte mir, sprach ich: Geben wir zu, dass Schmerz das Gegenteil von Lust sei?

Ja, sicher.

Auch weder Lust noch Schmerz zu haben, ist etwas?

Ja, freilich.

In der Mitte zwischen beiden eine gewisse Ruhe der Seele? Oder nennst du es nicht so?

Ja, sagte er.

Erinnerst du dich da nicht, fuhr ich fort, der Reden der Kranken, die sie im Munde führen, wenn sie krank darniederliegen?

Welcher Reden denn?

[D] Wie doch nichts angenehmer wie die Gesundheit sei, ja vor ihrer Krankheit hätten sie gar nicht gewusst, dass die Gesundheit das Angenehmste sei.

Ja, sagte er, ich erinnere mich.

Auch die, welche von einem heftigen Schmerz befallen sind, hörst du sagen, dass nichts angenehmer sei, als wenn der Schmerz aufhört?

Ja.

Auch viele andere ähnliche Lagen der Menschen nimmst du wohl wahr, in welchen sie bei Schmerzen den schmerzlosen Zustand und die Ruhe hiervor als das angenehmste preisen, nicht die Lust.

Ja, sagte er, freilich, dieser Zustand, die Ruhe, ist dann angenehm und erwünscht.

Ferner, wenn andererseits einer aufhört, Freude zu empfinden, [E] so wird ihm der Stillstand der Lust auch schmerzlich sein.

Allerdings, sagte er.

Was nach unserer Erklärung von vorhin in der Mitte von beiden lag, die Ruhe, das wird demnach zuweilen beides sein, Schmerz und Lust.

Ja, wie es scheint.

Ist es aber möglich, dass das, was keines von beiden ist, beides werde?

Ich meine, nicht.

Noch ein weiteres: Das Lustvolle wie das Schmerzhafte sind doch bei ihrer Entstehung in der Seele eine Art von Bewegung, oder nicht?

Ja.

[\[584 St.2 A\]](#) Der weder schmerzliche noch lustvolle Zustand, zeigte der sich nicht doch eben als Ruhe und in der Mitte von beiden befindlich?

Ja, freilich.

Kann es nun richtig sein, Schmerzlosigkeit für lustvoll zu halten und Lustlosigkeit für etwas Widerwärtiges?

Keineswegs.

Dieser Mittelzustand, die Ruhe, fuhr ich fort, ist also nicht wirklich, sondern erscheint nur als eine Lust im Vergleich mit dem Schmerzhafte, und erscheint als etwas Schmerzhafte im Vergleich mit dem Lustvollen, und bei diesen Erscheinungen gibt es nichts Gesundes, sondern nur ein eitles Gaukelspiel.

Ja, sagte er, wie wenigstens unsere Überlegung zeigt.

[B] Damit du nicht, sagte ich weiter, noch etwa im Augenblick an der Meinung hängen bleibst, Lust und Schmerz hätten von Natur ihr Wesen darin, dass jenes im Aufhören von Schmerz und dieser im Aufhören von Lust bestehe, so schaue denn nun noch auf Lustvolles, das nicht aus Schmerzen entspringt!

Wohin denn soll ich schauen, fragte er, und welches meinst du?

Es gibt deren viele andere, erwiderte ich, besonders aber kannst du es sehen, wenn du die Lustempfindungen bei den Gerüchen in Betracht ziehen willst. Denn diese kommen einem ohne vorhergegangenen Schmerz plötzlich in erstaunlicher Stärke [C] und hinterlassen, wenn sie aufhören, keinen Schmerz.

Ganz richtig, sagte er.

Demnach also dürfen wir uns nicht weismachen, Lust bestehe in Entledigung von Schmerz, auch nicht, Schmerz bestehe in Entledigung von Lust.

Nein, das dürfen wir nicht.

Aber, fuhr ich fort, von den mittels des Körpers der Seele mitgeteilten sogenannten Lüste sind freilich die meisten und größten von der eben erwähnten Art, nämlich nichts anderes als eine Befreiungen von Schmerzen.

Ja, freilich sind sie das.

Und nicht wahr, die vor dem Eintreten dieser aus Erwartung entstehenden Vorfreuden und Vorschmerzen verhalten sich ebenso?

Ebenso.

Weißt du nun, fuhr ich fort, wie die sämtlichen körperlichen Lüste beschaffen sind und womit sie die größte Ähnlichkeit haben?

Womit? fragte er.

[D] Du bist doch, sagte ich, der herkömmlichen Meinung, dass es überall ein Oben, ein Unten und eine Mitte gibt?

O ja.

Glaubst du nun, es werde jemand, wenn er von Unten zur Mitte empor gebracht würde, etwas anderes meinen, als dass er nach Oben gebracht würde? Und wenn er in der Mitte stände und hinabschaute, woher er heraufgefahren ist, wird er anderswo sich zu befinden meinen als Oben, obwohl er das wahre Oben noch nicht gesehen hat?

Nein, wahrhaftig, antwortete er, bei Zeus, ich glaube nicht, dass er eine andere Meinung hat.

Und wenn er, sagte ich weiter, wieder nach Unten gebracht würde, so würde er auch glauben, nach Unten gebracht zu werden, und diesmal auch richtig glauben?

Ohne Zweifel.

Nicht wahr, jene Erfahrungen müsste er machen, [E] weil er das wahre Oben, Mitten und Unten nicht kennt?

Ja, offenbar.

Kann es dich noch wundern, wenn auch die des Wesens der Dinge Unkundigen überhaupt in vielen anderen Dingen unhaltbare Meinungen haben, insbesondere in Bezug auf Lust, Schmerz und das Mittelding zwischen ihnen, sich in einer Lage befinden, dass sie nur dann, wenn sie in das Schmerzliche versetzt werden, eine Wahrheit glauben und [\[585 St.2 A\]](#) in der Tat Schmerz empfinden, dass sie aber, wenn sie von Schmerz in den Mittelzustand versetzt werden, den festen Glauben haben, sie seien zur Erfüllung und zur Lust gelangt, dass sie also aus Unerfahrenheit in der wahren Lust bei der Vergleichen der Schmerzlosigkeit mit dem Schmerze sich ebenso täuschen, wie es Leuten aus Unkenntnis mit der weißen Farbe geht, wenn sie graue gegen schwarze betrachten?

Nein, wahrhaftig, sagte er, ich kann mich nicht mehr wundern, ich würde es vielmehr wunderlich finden, wenn es nicht so wäre.

Bedenke die Sache, fuhr ich fort, nun noch aus folgendem Gesichtspunkte: Sind nicht Hunger und Durst [B] eine gewisse Leere des Körpers?

Was denn sonst?

Und sind nicht Unwissenheit und Unverstand gleichfalls auch eine Leere in Bezug auf die Seele?

Ja, sicher.

Füllen würde sich also sowohl, wer Speise zu sich nimmt, als auch, wer Verstand bekommt?

Ohne Zweifel.

In welchem Falle hat aber nun das Füllen mehr Anspruch auf Wahrheit: wenn sie mit Sein von höherem Wert oder wenn sie mit Sein von minderem Wert geschieht?

Offenbar, wenn sie mit Sein von höherem Wert geschieht.

Welche von beiden Gebieten scheinen nun nach deiner Meinung des Seins von höherem Wert teilhaftig zu sein: etwa die wie Brot, [C] Trank, Fleisch, überhaupt sämtliche leibliche Nahrung, oder das, was in sich begreift wahre Vorstellung, Wissenschaft, Vernunft Einsicht und überhaupt wiederum jede Tugend! Bilde aber dein Urteil hier auf folgende Weise: Das an das Unveränderliche, Unvergängliche und an die Wahrheit sich Haltende, das selbst so Beschaffene und in einem solchen Entstehende, ist das ein Sein von höherem Wert als das mit dem stets sich Verändernden und Vergänglichen Verwandte, selbst so Beschaffene und auch in einem solchen Entstehendes?

[D] Bei weitem, sagte er, das mit dem Unveränderlichen Verwandte.

Ist nun das Sein des Veränderlichen teilhafter des Seins als die Wissenschaft?

Keineswegs.

Ferner teilhafter als Wahrheit?

Auch das nicht.

Wenn aber weniger teilhaftig an Wahrheit, nicht auch weniger teilhaftig am Sein?

Notwendig.

Die auf die Nahrung des Körpers gehenden Dinge sind weniger der Wahrheit und des Seins teilhaftig als die Dinge, die sich andererseits auf die Nahrung der Seele beziehen?

Ja, bei weitem.

Und glaubst du nicht dasselbe vom menschlichen Körper selbst im Vergleich mit der Seele?

[E] Ganz und gar.

Daraus folgt, dass das, was sich nur von Dingen mit Sein höheren Werts füllen lässt und selbst ein Sein höheren Werts ist, auch tatsächlich und wahrhaft angefüllt wird im Vergleich mit dem, was sich mit Dingen mit Sein geringeren Werts anfüllt und selbst auch ein Sein geringeren Werts ist?

Ohne Zweifel.

Wenn das Angefülltwerden mit dem seiner Natur Zutraglichen Lust heißt, so muss demnach auch das von Dingen mit Sein höheren Werts Angefüllte eine Lust höheren Werts gewähren, dagegen kann das an Sein minderen Werts Teilnehmende auch nur an minder haltbaren und minder wahren Lüsten teilhaben.

Ja, ganz notwendig, sagte er.

Diejenigen also, welche mit Einsicht und Tugend nichts gemein haben, [\[586 St.2 A\]](#) bei Schmausereien und dergleichen aber immer dabei sind, die bewegen sich also, wie wir vorhin sagten, nur nach Unten, von da wiederum nach der Mitte und fahren so ihr ganzes Leben lang herum, über dies hinaus zu dem wahrhaften Oben haben sie weder je aufgesehen noch darauf einmal losgesteuert, haben niemals sich mit dem Sein höheren Werts wirklich angefüllt, nie eine dauernde und reine Lust geschmeckt. Nach Art der Rinder immer mit dem Blicke nach Unten gerichtet, zur Erde und zu den Trögen gebückt, liegen sie nur auf den Weideplätzen, indem sie sonst nichts tun als sich den Magen anfüllen, sich bespringen, [B] wegen des gegenseitigen Wegschnappens dieser Genüsse mit eisernen Hörnern und Hufen sich stoßen, treten und infolge der Unersättlichkeit ihrer Begierden sich den Tod antun, eben weil sie mit Dingen des Sein höheren Wertes nicht sich und auch nicht das Sein ihres Selbst, mit dem das Sein festhaltenden Teil ihrer Seele angefüllt haben.

Ganz wie in einem Orakelspruch, sagte Glaukon, schilderst du, Sokrates, zutreffend das Leben der großen Menge!

Ist hiervon nicht notwendige Folge, dass sie nur Lüsten nachlaufen, die, mit Schmerzen gemischt, nur Trug- und Schattenbilder der wahren Lust sind und nur durch Nebeneinanderstellung von Freuden und Schmerzen [C] eine reizende Farbe bekommen, so dass beide unwiderstehlich scheinen, den Unverständigen wahnsinnige Leidenschaften einflößen und ein Gegenstand des Streites werden, so wie etwa das Trugbild der Helena nach dem Berichte des Stesichoros auch aus Unkenntnis des wahren Sachverhalts der Gegenstand des Kampfes der Trojaner wurde?

Ja, sagte er, ganz notwendig muss es so gehen.

Ferner, wie wird's mit dem zornmütigen Seelenteil und seinen Lüsten stehen? Müssen nicht notwendig zwar andere, aber ähnliche Folgen sich einstellen, wenn er eben diesem Seelenteile allein frönt [D] und entweder neidisch aus Ehrgeiz, oder gewalttätig aus Siegeslust, oder rachsüchtig aus Zorn, der Stillung seines Durstes nach Ehre und Sieg, nach Rache nachrennt, ohne Zuziehung von Vernunft und Überlegung?

Ja, sagte er, dergleichen Folgen müssen notwendig auch hierbei sich einstellen.

Wie also, fuhr ich fort, steht es nun mit der wahren Lust? Dürfen wir zuversichtlich die Schlussfolgerung ziehen: die sowohl auf den gewinn- wie auf den sieggierigen Seelenteil sich beziehenden Begierden, die unter Leitung der Einsicht und der Vernunft und mit Hilfe dieser nur diejenigen Lüste verfolgen und wählen, die der vernünftige Teil ihnen zeigt, werden nicht nur [E] die wahrhaftesten erlangen, soweit es ihnen möglich ist, an der Hand der Wahrheit wahre zu erlangen, sondern auch die ihrer Eigentümlichkeit entsprechendsten, somit besten, wofern überhaupt das der Eigentümlichkeit eines jeden Entsprechendste auch das Beste ist?

Ja, sagte er, unstreitig besteht darin sein Eigentümlichstes.

Wenn also von dem wissbegierigen Seelenteile die Seele sich ganz leiten lässt und sich nicht dagegen auflehnt, so kann jeder einzelne Teil derselben überhaupt seine Bestimmung erfüllen und also gerecht sein, sodann kann ein jeder auch noch dazu die ihm entsprechenden Lüste genießen, nämlich die möglichst besten [\[587 St.2 A\]](#) und wahrsten.

Ja, offenbar.

Wenn aber dagegen einer von den übrigen zwei Seelenteilen die Oberhand gewinnt, so ist nicht nur die Folge davon, dass er selbst die ihm entsprechende Lust nicht findet, sondern dass er auch noch dazu die übrigen zwingt, einer ihrer Natur fremden und unwahren Lust zu folgen.

So ist's, sagte er.

Je weiter etwas von Weisheitsliebe und Vernunft entfernt ist, umso mehr hat es auch die besagte Wirkung in sich?

Jawohl.

Ist aber nun nicht am weitesten von Vernunft entfernt, was auch von Gesetz und Ordnung am weitesten entfernt ist?

Ja, offenbar.

Waren aber nach dem, was sich oben erwiesen hat, die im Gefolge des Eros und der Tyrannenseele befindlichen Begierden nicht am weitesten davon entfernt?

Bei weitem.

[B] Am wenigsten aber die des vernünftigen und sich selbst beherrschenden Menschen?

Ja.

Am meisten wird demnach auch, denke ich, der Tyrann sowohl von der wahren als auch von der ihm eigentümlichen besten Lust entfernt stehen, am wenigsten aber der andere, ihm Gegenüberstehende?

Notwendig.

Daraus folgt nun, fuhr ich fort: Am unerfreulichsten lebt die Tyrannenseele, am erfreulichsten aber die königliche vernünftige.

Ja, mit der größten Notwendigkeit.

Weißt du nun auch, fragte ich weiter, um wieviel das Leben einer Tyrannenseele unerfreulicher ist als das der königlichen vernünftigen?

Wenn du es mir sagst, war seine Antwort.

Es gibt drei Arten von Lüsten nach dem Ergebnis unserer Untersuchung: eine von echten und zwei von unechten, die Tyrannenseele ist nun dadurch, dass sie Gesetz und Vernunft absichtlich [C] aus dem Wege geht, noch weit über die Grenze der unechten hinausgegangen und haust dort gewissermaßen mit den Vergnügen eines Knechtes oder Söldners. Und wie weit er nun von der wahren Lust entfernt ist, kann nun gar nicht leicht ausgedrückt werden, als vielleicht folgendermaßen.

Wie denn? fragte er.

Der Abstand der Tyrannenseele von dem oligarchisch Gesinnten betrug drei, denn in der Mitte von ihnen stand der der Demokratie ähnliche Mensch.

Ja.

Also wird sie auch, wenn das Frühere wahr ist, mit einem Schattenbild von Lust leben, [D] welches an Wahrheit um das Dreifache hinter dem oligarchischen Menschen steht?

So ist's.

Aber der der Oligarchie entsprechende Mensch hatte von dem vernünftigen Menschen gleichfalls einen Abstand von drei, wenn wir den aristokratisch Gesinnten und den Vernünftigen als einen setzen.

Ja, der betrug auch drei.

Also, fuhr ich fort, steht der Tyrann um das dreimal Dreifache von der wahren Lust entfernt.

Es scheint so.

Das Schattenbild der Lust eines Tyrannen als Fläche betrachtet wird also, sagte ich, einen dieser Seite entsprechenden Inhalt haben?

Ja, offenbar.

Und wenn man sie erhebt zur dritten Potenz, so kommt ganz offensichtlich heraus, wie groß der Abstand ist.

Ja, sagte er, offensichtlich wenigstens [E] für einen Rechenmeister.

Wenn einer umgekehrt die Größe des Abstandes des Vernünftigen von dem Tyrannen hinsichtlich der Wahrhaftigkeit seines Lust ausdrücken wollte, so würde er nach angestellter Multiplikation finden, dass ersterer siebenhundertundneunundzwanzigmal lustvoller, der Tyrann aber [\[588 St.2 A\]](#) um eben diesen Abstand unglücklicher lebe.

Mit einer wunderbaren Berechnung der Differenz, sagte er, zwischen beiden Männern, dem Gerechten und dem Ungerechten, in Bezug auf Lust und Schmerz hast du uns da wie mit einem Wasserschwall übergossen.

Und doch, sagte ich, eine sowohl richtige wie den Lebensweisen beider ganz entsprechende Zahl, wenn jenen Lebensweisen Tage, Nächte, Monate und Jahre zukommen.

Und die, sagte er, kommen ihnen doch gewiss entsprechend zu.

Wenn nun der tugendhafte und gerechte Mensch den schlechten und ungerechten um so viel an Lust übertrifft, um wieviel unendlich mehr muss er ihn erst an innerer und äußerer Bildung, an Tugend und an Tüchtigkeit übertreffen!

Freilich unendlich, bei Zeus! sagte er.

Gut denn, sprach ich weiter. Da wir nun an diesem Punkte unserer Aufgabe angelangt sind, [B] wollen wir auf diejenige Behauptung zurückkommen, die am Anfang aufgestellt wurde und auf deren Veranlassung wir nach langer Untersuchung hierher geführt wurden. Es lautete aber jene Behauptung: Unrecht tun sei vorteilhaft dem meisterhaft Ungerechten, wenn er dabei den Schein des Gerechten habe. Oder lautete sie nicht so?

Ja, so lautete sie.

Nun, sagte ich, dann wollen wir mit dem, der dies behauptete, noch ein Wort reden, nachdem wir durch unsere Untersuchung sowohl hinsichtlich des Unrechttuns als des Rechttuns darüber einig sind, was es mit beiden auf sich hat.

Wie denn? fragte er.

[C] Indem wir in Gedanken ein Bild von der Seele aufstellen, damit der, welcher jene Behauptung äußerte, recht augenfällig sieht, was er damit behauptet.

Was für ein Bild denn? fragte er.

Eines von solchen Wesen, antwortete ich, wie es solche der Fabel nach vor alters gab, wie die Chimaira, die Skylla, den Kerberos, und wie noch von vielen anderen gefabelt wird, dass bei ihnen vielerlei Tiergestalten in eine einzige verwachsen gewesen seien.

Ja, sagte er, die sind bekannt genug.

So schaffe dir denn einmal erstlich eine Gestalt eines vielfach zusammengesetzten und vielköpfigen Tieres, das rundum Köpfe von teils zahmen, teils wilden Tieren hat, dabei imstande ist, sich in alle diese Tiere zu verwandeln [D] und auch alle diese Tiere aus sich zu erzeugen.

Dazu erfordert es, sagte er, einen erstaunlich geschickten Bildners, da aber indessen ein Gedanke sich leichter als Wachs behandeln lässt, so soll jenes Bild in Gedanken geschaffen sein.

So schaffe dir denn zweitens eine Gestalt eines Löwen, drittens eine Menschengestalt, denke dir dabei die erste Gestalt bei weitem als die größte, die zweite auch der Größe nach als die zweite.

Die zwei letzteren Gestalten, sagte er, sind schon leichter, sie sind geschaffen!

Diese drei Geschöpfe verbinde nun zu einem, so dass sie irgendwie mit einander verwachsen sind!

Es ist geschehen, sagte er.

Nun umhülle sie mit der Gestalt eines Einzelwesens, nämlich mit der eines Menschen, [E] so dass es dem, der nicht in das Innere zu schauen imstande ist, sondern bloß auf die äußere Umhüllung sieht, nur als ein einziges lebendes Wesen erscheint, nämlich ein Mensch.

Die Umhüllung ist in Gedanken geschehen, sagte er.

So lasse uns denn dem, der behauptet, diesem Menschen sei Unrecht tun vorteilhaft und Rechttun unzuträglich, bedeuten, dass er hiermit nichts anderes sage, als es nütze demselben, wenn er durch Schwelgerei das vielgestaltige Ungeheuer, den Löwen und das, was zum Löwen gehört, stark machte, wenn er dagegen den Menschen durch Hunger abzehrte [\[589 St.2 A\]](#) und entkräftete, so dass dieser sich müsste hinschleppen lassen, wohin jedes von jenen beiden wollte, und wenn er nicht eines an den anderen gewöhnte und mit ihm befreundet machte, sondern sie einander sich zerbeißen, bekämpfen und auffressen ließe.

Ja, sagte er, das würde ganz der Sinn dessen sein, was der behauptet, der das Unrecht tun anpreist.

Und nicht wahr, wer andererseits behauptet, gerechte Handlungen seien vorteilhaft, der würde damit sagen, man müsse in Tat und Wort sich so betragen, dass dadurch jener Mensch in seiner Brust immer kräftiger werden und auf die Zähmung jenes vielköpfigen Geschöpfs [B] seine Sorgfalt verwenden könne, indem er dem Ackerbauer gleich die guten Triebe nährt und pflegt, die wilden am Emporwuchern hindert, an dem Mut des Löwen sich einen Gehilfen erzieht, für

die Bildung aller Seelenteile zusammen Sorge trägt, sie untereinander sowohl wie sich selbst befreundet und in diesem Zustand erhält?

Ja, dies würde andererseits der Sinn dessen sein, was der behauptet, der die Gerechtigkeit preist.

In jeder Beziehung also würde der Lobpreiser des Gerechten Wahrheiten behaupten, der des Ungerechten dagegen Unwahrheiten. Denn man mag auf Lust, auf guten Ruf, auf Vorteil sehen, [C] so behauptet der Lobredner der Gerechtigkeit Wahrheit, der Tadler derselben aber gar nichts Haltbares und tadelt, ohne zu kennen, was er tadelt.

Nein, sagte er, das kennt er wohl durchaus nicht.

Wir wollen also ihn mit guten Worten überreden, denn er ist auf dem Irrwege, ohne zu wissen, was er tut, und wir wollen an ihn die Frage richten: „O Bester, sollte nicht auch das Löbliche und Schlechte aus solchen Gründen ihre herkömmliche Geltung bekommen haben? Hat das Löbliche einerseits ihre Geltung nicht darum, weil sie das tierische unserer Natur unter Menschengewalt oder vielmehr unter das Göttliche bringen? [D] Andererseits die schändlichen, tragen sie ihren Namen nicht darum, weil sie den edlen Teil der Seele in die Sklaverei des wilden bringen?“ Wird jener Ja dazu sagen oder Nein?

Ja, sagte er, wenn er mir folgen wollte.

Kann es also, fuhr ich fort, nach dieser Erklärung noch jemanden geben, bei dem es als Vorteil gelten könnte, mit Ungerechtigkeit Gold zu erhaschen, wenn dabei der Fall der ist, dass er mit dem Gewinne des Goldes zugleich das Edelste seines Selbst in die Dienstbarkeit des Schlechtesten versetzt. Oder in anderen Worten: Wenn jemand für Gold einen Sohn oder eine Tochter in die Sklaverei, [E] und zwar in das Haus wilder und schlechter Menschen, verkaufte, so wäre dies für ihn kein Vorteil, und wenn er noch soviel dafür bekäme. Wenn er aber das Göttlichste seines eigenen Selbst unter die Knechtschaft des Ungöttlichsten und Abscheulichsten bringt, ohne dass es im geringsten Nutzen bringt, ist er da nicht unglücklich [\[590 St.2 A\]](#) und bringt er da für Gold nicht ein bei weitem noch grausameres Opfer als Eriphyle, die für ihres Mannes Leben eine goldene Kette annahm?

Ja, erwiderte Glaukon, ein bei weitem noch grausameres, denn ich will für ihn Antwort geben.

Und meinst du nicht, dass auch die zügellose Begehrlichkeit von alters her aus solchen Gründen als tadelnswert gilt, weil in solchem Wandel jenes böse, große und vielgestaltige Ungeheuer allzu freies Spiel bekommt?

Offenbar, sagte er.

Ferner: Roher Übermut sowohl wie Übellaunigkeit wird getadelt, wenn der löwenartige und bissige Seelenteil übertrieben wird und mit der Vernunft nicht harmonisch gestimmt wird, nicht?

Ja, gewiss.

Weiter: Üppigkeit und Weichlichkeit, [B] werden sie nicht in Rücksicht der übermäßigen Herabstimmung und Nachgiebigkeit eben dieses Seelenteiles getadelt, wenn sie Feigheit in ihm hervorbringt?

Warum sonst?

Schmeichelei und Niederträchtigkeit, werden die nicht getadelt, weil dann jemand wieder eben jenen Seelenteil, den stolzen Zornmut, unter das gemeine Ungetüm bringt und wegen des Geldes und der Freßgierde dies von jenem Ungetüms unterdrücken lässt und von Jugend an sich gewöhnt, statt eines Löwen ein Affe zu werden?

Ja, sicher, sagte er.

Handlangerei und Tagelöhneri, weshalb, meinst du, bringen sie Schimpf und Schande mit sich? Wohl wegen etwas anderem, [C] als weil jemand den edelsten Seelenteil von Geburt schon so schwach hat, dass er damit die wilden Tiere in sich nicht beherrschen kann, sondern ihnen dienen muss und nur die Dienste, die sie fordern, zu lernen vermag?

Ja, offenbar, sagte er.

Damit auch ein solcher unter gleicher Herrschaft stehe wie der vernünftige, dürfen wir wohl behaupten, er müsse Untertan sein jenem Besten, der das Göttliche als den Herrscher in seiner Brust besitzt? Mit dieser Behauptung wollen wir jedoch nicht gemeint haben, der Untertan müsse zu seinem, [D] des Untertanen, Nachteil beherrscht werden, wie Thrasymachos von den Beherrschten wähnte, sondern, wir lassen uns hierbei von dem Grundsatz leiten, dass es überhaupt für jeden Menschen das Beste ist, sich vom Göttlichen und Vernünftigen beherrschen zu lassen, am allerbesten zwar so, wenn er es als Eigentum in seinem Inneren hat, im anderen Falle aber, dass es als Regent von außen ihm vorgesetzt ist, auf dass wir alle insgesamt so viel als möglich gleich und befreundet leben, indem wir uns durch ein und dasselbe lenken und leiten lassen.

Ja, sagte er, und dieser Grundsatz ist richtig.

[E] Ja, auch das Gesetz, fuhr ich fort, spricht deutlich aus, dass es so etwas beabsichtigt, indem es allen ohne Ausnahme mit seinem Schutze beisteht, es beabsichtigt dies auch die Kinderzucht, wenn wir den Kindern nicht freien Willen lassen, bis wir in ihnen, wie in einem Staate, eine feste Verfassung eingesetzt, bis wir durch Entwicklung des Edelsten in ihnen mittels des Edelsten in uns [\[591 St.2 A\]](#) einen ähnlichen Aufseher und Gebieter in ihrer Brust aufgestellt haben, und dann erst lassen wir ihnen ihre Freiheit.

Ja, sagte er, dieselbe Absicht liegt auch hier zutage.

Auf welche Weise denn und aus welchem Grunde könnten wir, o Glaukon, nun noch behaupten Unrecht tun, Unzucht oder sonst etwas Unsittliches bringe einen Vorteil, Handlungen, durch die man an seiner Seele den größten Schaden leidet, wenn man dabei auch in einen größeren Besitz von Geld oder sonstiger Macht gelangt?

Auf keine Weise können wir es, war seine Antwort.

Ferner: Wie könnten wir behaupten, es sei ein Glück, wenn einer beim Unrecht tun verborgen bliebe und keine Strafe dafür zu leiden brauche? Oder leidet der Verborgengebliebene nicht noch mehr, [B] während bei dem, der nicht verborgen bleibt und gestraft wird, das Tierische gestillt und gezähmt, das Bessere entfesselt und die ganze Seele in die beste natürliche Verfassung gesetzt wird? Und durch den hiermit verbundenen Gewinn an besonnener Selbstbeherrschung, Gerechtigkeitssinn und Vernunft erlangt er wohl einen viel wertvolleren Vorzug als ein Körper, der Kraft, Schönheit und Gesundheit bekommt, nämlich einen in eben dem Grade wertvolleren Vorzug, als eine Seele einen Körper an Wert übertrifft?

[C] Ja, sagte er, allerdings.

Wer vernünftig ist, wird demnach mit Anstrengung aller seiner Kräfte das Leben so einrichten, dass er erstens in Bezug auf die in den Wissenschaften liegende geistige Nahrung nur diejenigen Wissenschaften hoch ehrt, die seine Seele zu einer solchen Verfassung heranbilden, das übrige Wissen aber gering anschlägt?

Versteht sich, meinte er.

Dass er zweitens, fuhr ich fort, in Bezug auf Unterhalt und Pflege des Körpers diese nicht der tierischen und unvernünftigen Lust und Unlust anheimstellt und danach nur seine Lebensrichtung nimmt, ja, er sieht dabei nicht einmal die Gesundheit als das Hauptziel an, er wird Körperstärke, [D] Gesundheit, Schönheit nur dann hoch anschlagen, wenn er zugleich auch an besonnener Selbstbeherrschung bei ihnen gewinnen sollte, sein Bestreben wird vielmehr dahin gehen, die Verhältnisse des Leibes in den Dienst der Seelenharmonie zu stellen.

Ja, allerdings, sagte er, wenn er ein der Harmonie Kundiger sein will.

Und drittens, sprach ich weiter, wird er es von der Vernunft der Seele sich sagen lassen hinsichtlich der Anordnung und der Verhältnismäßigkeit des Vermögens, und er wird nicht, von der Stimme der Menge verführt, [E] die Masse seines Reichtums ins Endlose vermehren und dadurch mit endlosen Übeln sich behaften?

Nein, ich glaube nicht, dass er letzteres tut, sagte er.

Sondern, sagte ich, er wird jene vernünftige Verfassung in seinem Inneren zur Richtschnur nehmen und wohl wachsam sein, damit er in seinem Inneren keines der dortigen drei Teile in der ihm bestimmten Stellung verrücke, sei es infolge von Übermaß an Vermögen oder infolge von Mangel, und er wird also hinsichtlich des Vermögens nur erwerben und aufwenden, soweit es nach jener Richtschnur möglich ist.

Ja, gewiss, sagte er.

Was viertens Ehren anlangt, so wird er im Hinblick auf dieselbe Richtschnur [\[592 St.2 A\]](#) manche annehmen und ohne Widerwillen genießen, von denen er nämlich mit Grund annehmen darf, dass sie die Verfassung seines Inneren vervollkommen helfen, von welchen er dagegen Grund hat zu fürchten, dass sie den Bestand jener Seelenverfassung zerrütten können, denen wird er ausweichen im Hause wie in der Öffentlichkeit.

Demnach, sagte er, wird er sich nicht drängen um sich mit den Angelegenheiten des Staates zu befassen, falls er Rücksicht auf diese Richtschnur nehmen sollte.

Jawohl, beim Hunde, sagte ich, das wird er doch in dem für ihn geeigneten Staate, nicht jedoch in dem, in dem er geboren ist, wenn nicht ein göttliches Geschick ihn hierzu bestimmen sollte.

Ja, ich begreife, sagte er, in dem Staate nämlich, meinst du, würde er Lust und Liebe daran haben, mit dessen Gründung wir uns eben beschäftigten, [B] den es nur in unserer Überlegung gibt, denn auf Erden ist er, glaube ich, nirgends zu finden.

Nun, sagte ich, dann ist er doch wohl jenseits von ihr als ein Muster für jeden aufgestellt, der ihn anschauen und durch seine Anschauung danach den Haushalt seines Inneren einrichten will, es liegt aber gar nichts daran, ob er irgendwo vorfindbar ist oder noch vorfindbar sein wird, denn nur mit den Angelegenheiten dieses Staates allein wird er sich befassen wollen, aber mit keinem der anderen.

Ja, selbstverständlich, bemerkte er.

ZEHNTES BUCH.

[\[595 St.2 A\]](#) Und in der Tat, hob ich wieder an, in vielen anderen Bestimmungen nehme ich an unserem Staate wahr, dass wir ihn vortrefflich angelegt haben, insbesondere behaupte ich das aber in Hinblick auf die Dichtkunst.

Welche denn? fragte er.

Dass wir sie auf keinerlei Weise aufnahmen, soweit sie nachahmender Art ist, denn dass diese durchaus nicht aufgenommen werden darf, das stellt sich meines Erachtens jetzt noch deutlicher heraus, [B] nachdem die drei Seelenteile einzeln in bestimmter Unterscheidung dargestellt worden sind.

Was willst du damit sagen?

Unter uns gesagt, denn ihr werdet mich doch bei den tragischen und den übrigen nachahmend darstellenden Dichtern nicht verraten, so ist sie offenbar ein Verderben für den denkenden Geist aller, die dergleichen anhören ohne ein Gegengift zu haben an dem gründlichen Wissen dessen, was eigentlich an ihnen ist.

In welcher Hinsicht, fragte er, äußerst du denn dieses?

Ja, antwortete ich, obwohl eine von Jugend auf an Homer mich fesselnde Liebe und Ehrfurcht [C] mich hindern will, zu äußern, was ich denke, es muss einmal heraus. Denn er ist offenbar von allen diesen Tragikern der erste Lehrmeister und Anführer. Heraus muss es, was ich über ihn denke, weil kein Mensch über die Wahrheit gestellt werden darf.

Ja, sagte er, allerdings.

So höre denn, oder vielmehr, antworte.

Frage nur!

Nachahmende Darstellung allgemein überhaupt, kannst du mir das sagen, was sie eigentlich ist? Denn ich selbst finde es gar nicht recht zusammen, was sie eigentlich sein will.

Nun, sagte er, da soll ich es etwa finden?

Wäre gar kein Wunder, meinte ich, denn mancherlei schon haben Leute [\[596 St.2 A\]](#) auch mit schwächeren Augen früher gefunden als Leute mit schärferem Blicke.

Ja, sagte er, das ist der Fall, aber in deiner Gegenwart könnte ich nicht einmal den Mut finden, eine Ansicht auszusprechen, wenn eine solche sich mir zeigt, drum richte selbst dein Auge darauf.

Wollen wir also unsere Untersuchung auf unsere übliche Weise beginnen? Unsere übliche Weise ist nämlich, dass wir allemal einen Begriff für jede Art von Vielheiten bilden, denen wir damit denselben Namen geben, oder verstehst du mich nicht?

Ja, ich verstehe.

So wollen wir denn auch jetzt, als Beispiele, einige beliebige Vielheiten annehmen. Es gibt doch viele Betten und viele Tische?

Allerdings.

Aber [B] Begriffe gibt es von diesen Gerätschaften nur zwei, einen vom Bett, einen vom Tisch.

Ja.

Nach unserer Gewohnheit drücken wir uns aus, dass der Verfertiger jeder dieser Gerätschaften diese nach ihrem Begriff schafft, der eine Betten, der andere Tische zu unserem Gebrauche, denn den Begriff davon verfertigt uns keiner der Werkmeister, wie sollte er denn auch?

Auf keine Weise.

Aber sieh dir einmal folgenden Meister an, welchen Namen wirst du ihm geben?

Welchen denn?

Der alles macht, was nur immer auch jeder dieser Werkmeister hervorbringt.

Von einem [C] außerordentlichen Manne sprichst du da, und von einem, der den Namen eines Wundermannes verdient.

Noch gar nicht. Du wirst ihm gleich noch einen besseren Namen geben, denn derselbe Meister kann nicht nur alle Gerätschaften bilden, sondern er bildet auch alle Erzeugnisse der Erde, bringt alle lebenden Wesen hervor, alles übrige sowohl als auch sich selbst, außerdem Erde, Himmel, Götter, alles am Himmel und im Hades unter der Erde, alles macht er.

Ja, sagte er, da sprichst du von einem wunderbaren Zauberer.

Es kommt dir unglaublich vor? fragte ich. Gib mir nur eine Antwort auf folgende Frage: Soll es ganz und gar [D] nicht nach deiner Ansicht einen solchen Meister geben, oder kann er auf gewisse Weise die genannten Dinge alle machen, auf gewisse Weise aber auch nicht? Oder merkst du nicht, dass du selbst auf eine gewisse Weise imstande bist, alle jene Dinge zu machen?

Und worin besteht denn diese Weise? fragte er.

Es hat gar keine Schwierigkeit damit, erwiderte ich, sondern lässt sich vielfach und schnell bewerkstelligen, am schnellsten wohl, wenn du einen Spiegel zur Hand nehmen und überall herumtragen wolltest, da wirst du bald eine Sonne machen und sonstige Himmelskörper, bald dich selbst sowohl wie alle übrigen lebenden Wesen, Geräte, Gewächse überhaupt alles eben Genannte.

Ja, freilich, sagte er, dem Scheine nach, aber wohl nicht in Wahrheit.

Ganz gut, [E] bemerkte ich, und recht zupasse kommst du da mit dieser Antwort unserer Untersuchung. Denn zu solchen Meistern, meine ich, gehört auch der Maler, oder nicht?

Jawohl.

Aber, du wirst, glaube ich, einwenden, was er macht sei nicht wirklich wahr, und doch macht auch auf eine gewisse Weise der Maler ein Bett, oder nicht?

Ja, freilich, sagte er, aber auch er nur ein scheinbares.

Wie sieht es aber mit dem Verfertiger des Bettes aus? [\[597 St.23 A\]](#) Eben stelltest du ja doch den Satz auf, nicht den Begriff davon, in welchem ist, wie wir behaupten, was ein Bett eigentlich ist, verfertige er, sondern dieses oder jenes beliebige Bett?

Ja, den Satz stellte ich auf.

Wenn er nicht macht, was eigentlich ist, so macht er auch nicht das Seiende, sondern nur dem etwas Ähnliches, das Seiende aber nicht. Dass aber das Werk des Tischlers oder das eines anderen Handwerkers im eigentlichen Sinne seiend sei, wenn das jemand behauptete, so würde dieser demnach nicht die Wahrheit vorbringen.

Freilich nicht, sagte er, wenigstens nicht nach den Grundsätzen derer, die sich mit solchen Fragen beschäftigen.

Demnach dürfen wir es nicht wunderlich finden, dass ein solches Werk im Vergleich zur vollen Wahrheit nur ein schwaches Gegenstück darstellt.

Freilich nicht.

[B] Wollen wir nun, sprach ich, an eben diesen Beispielen den vorhin erwähnten Nachahmer untersuchen, was er eigentlich ist?

Ja, sagte er, wenn es dir recht ist.

Es ergeben sich für uns dreierlei Betten. Ein begrifflich seiendes, das wohl nach meiner Ansicht ein Gott geschaffen hat, oder wer sonst?

Niemand anders, denke ich.

Zweitens eines, das der Tischler gezimmert hat.

Ja, sagte er.

Drittens eines, das der Maler gemalt hat, oder nicht?

Es ist so.

Also Maler, Tischler und Gott sind drei Meister für drei Arten von Betten.

Ja, drei.

Der Gott nun erstlich hat, sei es, dass es ihm so beliebte, oder dass er vermöge einer höheren Notwendigkeit [C] nicht mehr als ein wirklich seiendes Bett schaffen durfte, nur jenes eine wirkliche Bett gemacht, jenes das das Bett ist, zwei aber oder mehrere dergleichen Betten sind nicht geschaffen worden und werden auch nicht geschaffen werden.

Warum denn? fragte er.

Weil, erwiderte ich, wenn er auch nur zwei machen sollte, von neuem darüber eines gebildet würde, dessen Gestaltung wiederum jene zwei hätten, und dieses würde dann das Bett sein, und nicht jene zwei.

Richtig, sagte er.

Weil nun dieses, denke ich, der Gott natürlich wusste, so hat er nur jenes eine wahre Bett geschaffen, weil er in Wahrheit Verfertiger eines wahrhaft seienden Bettes sein wollte, aber nicht von diesem oder jenem bestimmten Bett, [D] und auch kein Tischler.

Ja, offenbar.

Wollen wir ihn also nun den Wesensbildner davon oder mit sonst einem ähnlichen Namen benennen?

Ja, ganz mit Recht, sagte er, dieweil er ja von Anfang an dieses dem Wesen nach und alles andere gemacht hat.

Und wie nennen wir zweitens den Verfertiger des Bettes? Nicht etwa den Werkmeister davon?

Ja.

Und drittens der Maler, nennen wir etwa auch diesen so?

Keineswegs.

Aber was soll der denn nach deiner Meinung vom Bette sein?

[E] Da scheint mir, erwiderte er, wenigstens der angemessenste Name der zu sein: Nachbildner dessen, von dem jene die Werkmeister sind.

Gut, sagte ich. Den Verfertiger des vom Wesen an erst den dritten Rang einnehmenden Erzeugnisses nennst du also einen Nachbildner?

Allerdings, war seine Antwort.

Demnach wird auch der Tragödiendichter, wofern er ein Nachbildner ist, eigentlich nur ein Abbild im dritten Grade etwa von dem Könige geben und von der Wahrheit, und so alle übrigen Nachbildner auch.

Es scheint so.

Über den Nachbildner sind wir also einmal im reinen, [\[598 St.2 A\]](#) aber über den Maler gib mir noch Antwort auf folgende Frage: Scheint er dir jene Wesensbilder von den Dingen nachbilden zu wollen, oder die Erzeugnisse der Werkmeister?

Die der Werkmeister, sagte er.

So wie sie sind, oder so wie sie scheinen? Denn das ist noch bestimmter anzugeben.

Wie verstehst du das? fragte er.

Auf folgende Weise: Ein Bett, wenn du es von der Seite oder von vorn oder wie immer ansiehst, hat es da nicht jedesmal eine von der vorigen verschiedene Gestalt, oder ist kein Unterschied vorhanden, sondern nur der Schein einer Verschiedenheit, und so hinsichtlich aller Dinge überhaupt?

Ich meine letzteres, sagte er, es ist nur ein Schein von Unterschied vorhanden, es ist aber keiner.

[B] Diesen Punkt nun halte fest im Auge! Auf welchen der beiden Zwecke geht die Malerei, für das Nachbilden des Wesenhaften, wie es ist, oder für das des Scheinenden, wie es sich im Scheine gibt. Ist sie also eine Nachbildung von Schein oder von Wahrheit?

Vom Scheine, antwortete er.

Weit also von der Wahrheit ist offenbar die Nachbildung entfernt, deswegen kann sie auch alles mögliche nachmachen, weil sie nur wenig von jedem Ding trifft, und dazu noch mit einem Schattenbilde davon. [C] So wird der Maler in unserem Beispiele einen Schuhmachermeister, einen Zimmermeister und überhaupt alle übrigen Meister nachmachen, ohne das geringste von allen diesen Handwerken zu verstehen, dessen ungeachtet aber wird er, wenn er ein guter Maler ist, durch das Bild eines Zimmermanns, indem er es nur aus der Ferne zeigt, Kinder sowie unvernünftige Menschen täuschen, als wäre es ein Zimmermann, wie er leibt und lebt.

Ohne Zweifel.

Aber, mein Freund, dies gilt, denke ich, nicht nur vom Maler, denn von allen dergleichen Leuten, deren Beschäftigung in der Nachbildung liegt, muss man folgenden Gedanken festhalten: Falls jemand von einem gewissen Manne berichtete, er habe in ihm einen Menschen kennengelernt, [D] der nicht nur alle Handwerke, sondern auch von allen übrigen Wissenschaften, wovon jede die Aufgabe eines Einzelnen ist, so gut als irgend einer verstünde, so muss man von einem solchen Berichterstatte annehmen, dass er ein einfältiger Mensch ist, dass er offenbar auf eine Art Taschenspieler und Nachbildner geraten war und von diesem zur Verblendung, jener sei ein Alleswisser, verführt wurde, aus keiner anderen Ursache, als weil jener Einfaltspinsel nicht imstande ist, zwischen Wissen, Nichtwissen, und Nachbildung zu unterscheiden.

Ja, ganz recht, sagte er.

Wir müssen uns nun der Tragödiendichtung und vornehmlich [E] ihrem Anführer Homer zuwenden, dieweil wir von einigen Leuten hören, diese Dichter hätten nicht nur alle Künste inne, sondern auch alles aus dem praktischen Menschenleben sowie was sich auf Tugend und Laster bezieht, wie auch auf das Göttliche, denn der gute Dichter müsse natürlich, wenn er über einen Gegenstand schön dichten wolle, das wissen, worüber er dichtet, oder er wäre gar nicht imstande zu dichten. Es muss natürlich nun untersucht werden, ob jene Leute nicht an Nachbildner der vorhin beschriebenen Art geraten sind, von ihnen sie hintergangen worden sind und daher bei Betrachtung ihrer Erzeugnisse nicht bemerken, [\[599 St.2 A\]](#) dass diese Nachbildner drei Stufen vom Seienden entfernt sind, und dass es einem gar leicht ist, darüber zu dichten, ohne die eigentliche Wahrheit davon zu kennen, denn Trugbilder und keine Wirklichkeit stellen ja die Nachbildner her, oder ob die Behauptung jener Leute doch begründet ist und die guten Dichter wirklich ein Wissen über die Dinge haben, worüber sie der großen Menge so herrlich zu reden scheinen.

Ja, sagte er, allerdings ist das zu prüfen.

Glaubst du nun, es würde einer, wenn er beides herstellen könnte, sowohl das Nachzubildende wie das Schattenbild davon, [B] sich im Ernst auf die Erzeugung von Schattenbildern legen und diese sich zum Ziele seines Lebens setzen in dem Glauben, als habe er den besten Teil erwählt?

Nein, ich glaube es nicht.

Sondern er würde, denke ich, wenn er denn doch in Wahrheit von den Dingen, die er nachbildet, ein gründliches Wissen hätte, sich mit mehr Eifer auf die Werke selbst verlegen als auf die Nachbildungen davon, würde eher sich anstrengen, viele schöne eigene Werke als Denkmale von sich zu hinterlassen, würde viel eher der Gepriesene als der Preisende sein wollen.

Ja, ich glaube, erwiderte er, denn nicht nur die Ehre, sondern auch die Vorteile sind nicht gleich.

[C] Über die vielen Zweige des Wissens wollen wir nun Homer oder überhaupt einen anderen der Dichter nicht zur Rede stellen, wie etwa durch die Fragen: wenn denn wirklich ein Heilkünstler unter ihnen und nicht bloß ein Nachahmer heilkundiger Reden gewesen wäre,

welche Leute denn da ein Dichter aus der alten oder neueren Zeit gesund gemacht haben solle, wie Asklepios dies getan, oder welche Schüler er in der Heilkunde hinterlassen habe, wie jener Asklepios seine Jünger? Auch wollen wir die Dichter über die übrigen Künste nicht befragen, sondern es ihnen hierin hingehen lassen. Aber über die wichtigsten und herrlichsten Dinge, [D] worüber zu sprechen sich Homer unterfangen hat, über Kriegsführung und Heeresleitung, über Staatsverwaltung und Menschenbildung, darüber müssen wir pflichtgemäß ihn durch Vorlegung folgender Fragen prüfen: „Mein lieber Homer, wenn du denn in Bezug auf Tugend nicht etwa gar im dritten Grade von der Wahrheit entfernt stehst, wie ein Schattenbildner, wie wir den Nachbildner definiert haben, sondern nur im zweiten Grade und demnach imstande sein müsstest, wirklich zu erkennen, welche Lebenseinrichtungen die Menschen sowohl im Häuslichen wie im Staatsleben besser oder schlechter machen, so gib uns Rede und Antwort, welcher Staat durch dich besser eingerichtet worden ist, wie durch Lykurg Lakedaimon, [E] und wie durch sonst viele andere es noch viele große und kleine Staaten wurden? Wer rühmt dich als guten Gesetzgeber und seinen Segensbringer? So rühmen Italien und Sizilien Charondas, wir unseren Solon, wer aber dich?“ Wird er einen angeben können?

Ich glaube nicht, sagte Glaukon; wenigstens wird keiner angeführt, nicht einmal von den Homeriden.

Nun, wird wohl aus den Zeiten [\[600 St.2 A\]](#) Homers eines Krieges gedacht, der unter seinem Kommando oder auf seinen Rat glücklich geführt wurde?

Gar keiner!

Nun, werden denn von ihm, als einem kundigen Kopfe für das Leben, viele und wohlerdachte Erfindungen in Bezug auf Künste und andere bürgerliche Geschäfte berichtet, wie dies wiederum von Thales aus Milet und von dem Skythen Anacharsis geschieht?

Keineswegs so etwas von Homer!

Nun denn, wenn demnach Homer kein Held im Kriegs- und Staatsleben war, so wird doch vielleicht von ihm erzählt, dass er in seinem Leben der Wegweiser der Ausbildung für einige war, die ihm wegen seines lehrreichen Umgangs anhängen und dann an ihre Nachfolger eine gewisse homerische Lebensordnung weitergaben, [B] wie Pythagoras schon zu seiner eigenen Lebenszeit aus diesem Grunde gesucht war und auch jetzt noch seine Nachfolger durch ihre pythagoreische Lebensordnung, wie sie sie nennen, sich eines ausgezeichneten Rufs unter allen erfreuen?

Auch von der Art, sagte er, wird nichts berichtet, denn der Kreophylos, o Sokrates, der Freund Homers, muss gewiss in Ansehung seiner Bildung noch lächerlicher gewesen sein als hinsichtlich seines Namens, wenn die Berichte über Homer wahr sind. Es wird nämlich berichtet, dass er zu seiner Lebenszeit wegen dem Beispiel eben jenes seines Jüngers einen sehr geringen Anhang gehabt habe.

Ja, sprach ich, berichtet wird das freilich, [C] aber, mein Glaukon, wenn Homer wirklich imstande gewesen wäre, Menschen auszubilden und besser zu machen, als ein Mann, der in dieser Beziehung nicht nur Nachbildungen zu liefern, sondern mit Verstand zu verfahren verstand, müsste er da nicht sich viele Anhänger verschafft haben, und müsste er nicht von ihnen sehr geehrt und geschätzt worden sein? Können ja doch ein Protagoras von Abdera, ein Prodikos von Keos und andre dergleichen mehr durch ihren Umgang ihre Zeitgenossen in den Glauben versetzen, dass sie weder ihr Haus noch ihren Staat zu verwalten imstande sein würden, [D] wenn nicht diese ihre Lehrmeister wären, und wegen dieser ihrer Weisheit sind sie so beliebt, dass ihre Anhänger sie fast auf den Schultern herumtragen. Und da sollen nun den Homer, als Förderer der Tugend, oder einen Hesiod die Zeitgenossen haben herumziehen und bänkelsängern lassen. Ja, würden sie nicht mehr an ihnen als an ihrem Gelde gehängt und sie eingeladen haben, bei ihnen im Hause zu wohnen, [E] und würden sie nicht, falls die Einladung fruchtlos geblieben wäre, selbst ihrem Unterrichte auf allen ihren Wegen nachgezogen sein, bis sie genügend Bildung empfangen hätten?

Ja, sagte er, o Sokrates, du scheinst mir durchaus recht zu haben.

Wir dürfen also als ausgemacht annehmen, dass alle Künstler, von Homer an gerechnet, in Bezug auf Tugend und die anderen Dinge ihrer Darstellung nur nachahmende Schattenbildner sind und die Wahrheit nicht erfassen, sondern, um in dem Beispiel von vorhin fortzufahren, der Maler einen Schuhmacher [\[601 St.2 A\]](#) nur zum Scheine hinstellt, ohne dass er selbst etwas von der Schuhmacherei versteht noch die Leute, für die er ihn darstellt, indem diese nur nach den Farben und Umrissen urteilen.

Ja, allerdings.

Und ebenso dürfen wir auch von dem Dichter sagen, dass er gleichsam auch nur Farben von jeglicher Kunst in Wörtern und Ausdruck auftrage, ohne selbst davon etwas gründlich zu verstehen als eben das Nachbilden, so dass es dann anderen ebenso unverständigen Menschen, die nur den Glanz seiner Rede sehen, eine ganz gediegene Darstellung zu sein scheint, mag es sich nun um Schuhmacherei oder Feldherrnkunst oder um jede beliebige andere Sache handeln, wenn es nur in Versen sowie in wohlgebafter und wohlklingender Rede geschieht, so groß sei der Zauber, [B] den eben diese Darbietung von Natur ausübe. Denn entblößt von dem Farbenglanz des musikalischen Zaubers und rein nach dem bloßen Texte vorgetragen, weißt du, glaube ich, selbst, wie die Worte dieser Dichter erscheinen, denn du hast es wohl beobachtet.

Ja, sagte er.

Nicht wahr, fuhr ich fort, sie sehen dann aus wie die Gesichter jugendlicher, aber nicht schöner Menschen, wenn sie die Jugendblüte verlieren?

Ein ganz richtiger Vergleich, sagte er.

Komm mit mir jetzt zu einer weiteren Betrachtung. [C] Der ein Schattenbild darstellende Verfertiger, der Nachbildner, versteht nach unserem ausgemachten Satze gar nichts vom Wesenhaften, sondern nur etwas vom Scheine, nicht so?

Ja.

Aber wir dürfen diesen Satz nicht halb betrachten, sondern wollen ihn gründlich untersuchen.

Sprich nur, sagte er.

Ein Maler, denken wir, malt sowohl Zaum wie Trensengebiss?

Ja.

Es macht sie aber der Sattler und der Schmied?

Jawohl!

Versteht denn nun auch der Maler, welche Eigenschaften der Zaum und das Trensengebiss haben müssen? Oder versteht das nicht einmal der, welcher sie macht, der Schmied und der Sattler, sondern nur jener allein, der sie braucht: der Reiter.

[D] Sehr richtig.

Wird es nun nicht überhaupt so in allen Dingen sein?

Wie?

Dass es überhaupt bei jedem Dinge drei Wissenschaften gibt: die des Gebrauches, die der Herstellung, die der Nachbildung?

Ja.

Nicht wahr, Tüchtigkeit, Schönheit, Richtigkeit eines jeden Gerätes, lebenden Wesens, Handelns bezieht sich auf sonst nichts anderes als auf den Gebrauch, wofür ein jedes bestimmt ist, rühre es nun von Menschen oder von der Natur her?

Ja, so ist's.

Mit großer Notwendigkeit folgt also daraus, dass der Gebrauchende von jedem Gegenstand auch der Erfahrenste sein und dem Hersteller berichten muss, was er von dem Gegenstand, den er gebraucht, gut oder schlecht für den Gebrauch macht. [E] So berichtet der Flötenspieler dem

Flötenmacher, welche Flöten im Spielen taugen, und gibt ihm auf, wie er sie machen soll, und dieser befolgt seine Anweisungen.

Ja.

Der erstere berichtet als ein Wissender über gute und schlechte Flöten, während letzterer nur als ein Glaubender die Verfertigung bewerkstelligt?

Ja.

Von einem und demselben Gerät wird also hinsichtlich Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit der Herstellende davon nur darum den rechten Glauben haben, weil ihm der Wissende zur Seite steht [\[602 St.2 A\]](#) und er notgedrungen auf den Wissenden hören muss, dagegen der davon Gebrauch machende hat das Wissen.

Gewiss.

Der nachbildende Maler dagegen, hat der aus dem Gebrauche Wissen über die von ihm gemalten Dinge, ob sie schön und richtig oder es nicht sind, oder hat er einen richtigen Glauben infolge des Umgangs mit dem Wissenden und der Angabe, wie er die Dinge machen soll?

Keines von beiden.

Der Nachbildner hat also in den Dingen, welche er nachbildet, in Bezug auf Güte und Schlechtigkeit weder ein Wissen noch einen richtigen Glauben.

Hiernach nicht, wie es scheint.

Ein großer Kenner wäre da der in der Dichtung mit [B] Nachbildung Befassende im Wissen, worüber er dichtet?

Nein, kein sonderlicher!

Aber dessen ungeachtet wird er doch seine Nachbildung fort treiben, ohne bei dem einzelnen Dinge zu wissen, inwiefern es unbrauchbar oder brauchbar ist, sondern er wird nur das nachbilden, was der großen und ebenfalls auch keine Wissenschaft davon besitzenden Menge schön zu sein scheint.

Nichts anderes.

Darüber nun sind wir uns, sollte ich doch meinen, hinlänglich einig, dass erstlich der Nachbildner gar kein ordentliches Wissen besitzt von dem, was es nachbildet, sondern dass die nachbildende Kunst [C] nur eine Spielerei und keine ernsthafte Tätigkeit ist, dass zweitens die, welche sich mit tragischer Dichtung, sei es in theatralischen Iamben oder epischen Hexametern befassen, Nachbildner im stärksten Sinn sind.

Allerdings.

Wohlan denn, bei Gott, fuhr ich fort. In Bezug auf diese Nachbildung ist bereits erwiesen, dass sie mit einem in dritter Stufe von der Wahrheit entfernten Dinge sich beschäftigt, nicht wahr?

Ja.

Auf worauf in der menschlichen Seele ist ihre Wirkung offenbar gerichtet?

Was ist denn das für eine Wirkung, wovon du hier redest?

Ein und dieselbe Größe, in der Nähe und der Ferne durch das Gesicht wahrgenommen, erscheint uns [D] wohl nicht gleich groß?

Nein.

So erscheinen uns dieselben Gegenstände krumm und gerade, je nachdem wir sie in oder außer dem Wasser sehen, ferner dieselben gezeichneten Gegenstände bekanntlich hohl und erhaben infolge einer bei den Farben stattfindenden Täuschung des Gesichtssinnes, und so hat überhaupt eine jede sinnliche Täuschung der Art offenbar ihren Grund in einem verworrenen Seelenzustand. Dieser schwache Teil unserer Natur ist es nun, auf den die Maler, die Gaukler und die vielen anderen Blender ähnlicher Art es anlegen [E] und keine Täuschung unversucht lassen.

Ja, richtig.

Erscheinen nun nicht das Messen, Zählen und Wägen gegen jene Sinnestäuschungen als die geeignetsten Hilfsmittel, infolge welcher nicht der Eindruck der sinnlichen Erscheinung vom Größeren oder Kleineren oder Mehreren oder Gewichtigeren in uns das Urteil bestimmt, sondern ein Vermögen, das jene sinnlichen Erscheinungen vorher zu zählen, zu messen und zu wägen verstand?

Jawohl!

Aber dies ist doch nun das Geschäft des rechnenden Verstandes und Vernunftvermögens in unserer Seele?

Ja, freilich.

Wenn dieses Seelenvermögen des Verstandes aber die sinnlichen Eindrücke mit seinem Maßstabe prüft und dann findet, dass diese oder jene Dinge größer oder kleiner sind als diese oder jene, die die Sinne als gleich darstellten, oder auch dass Dinge gleich sind, die jene als verschieden ansehen, so erscheint ihm oftmals über dieselben Gegenstände zugleich mit den Sinneswahrnehmungen das entgegengesetzte.

Ja.

Nach unseren obigen Grundsätzen ist es aber unmöglich, dass Ein und Derselbe über dieselben Dinge entgegengesetzte Vorstellungen hat?

Und diese Grundsätze waren richtig.

[\[603 St.2 A\]](#) Das zu dem wahren Maß im Widerspruch stehende Seelenvermögen ist also nicht identisch mit dem, das mit dem wahren Maß übereinstimmt?

Gewiss nicht.

Da ist aber nun doch das dem Messen und Berechnen den Vorzug gebende Seelenvermögen das beste?

Allerdings.

Somit gehört das mit diesem in Widerspruch stehende zu den schlechteren Vermögen der Seele. Notwendig.

Das war es also, was ich vorhin als Behauptung aufstellte und durch die Erörterung mit dir zur einsichtigen Wahrheit bringen wollte, dass nämlich die Malerei und überhaupt die mit Nachbildung sich abgebende Kunst sich nicht nur weit von der Wahrheit entfernt hält, sondern auch nur mit einem gleichfalls [B] von Vernunft entfernten Vermögen in unserer Seele Verkehr hat, mit ihm buhlt und liebelt zu einem Ziele, das durchaus kein rechtes, kein wahres ist.

Ganz recht, sagte er.

Als etwas Schlechtes beschäftigt also die Nachbildungskunst sich mit dem Schlechten unserer Seele und kann demnach auch nur schlechte Folgen erzeugen.

Ja, offenbar.

Tut dies, fuhr ich fort, bloß die auf den Gesichtssinn sich beziehende Nachbildungskunst oder auch die auf das Gehör sich beziehende, die wir bekanntlich Dichtkunst nennen?

Wahrscheinlich, sagte er, tut's auch diese.

Lass uns jedoch, sprach ich weiter, nicht bloß einer von der Malerei [C] hergeleiteten Wahrscheinlichkeit unseren Glauben schenken, sondern lass uns nun direkt zu eben dem Seelenvermögen treten, mit dem die Nachbildung in der Dichtkunst ihren Verkehr hat, und lass uns einen eigenen Augenschein nehmen, ob es schlecht oder edel ist.

Ja, das müssen wir.

Lass uns dabei auf folgende Weise zu Werke gehen: Diese Nachbildnerei bildet doch Menschen nach, die gezwungene oder freiwillige Handlungen verrichten, die durch ihr Handeln entweder

glücklich oder unglücklich geworden zu sein meinen, und die bei allen diesen Handlungen entweder traurig oder lustig sind. Oder sollte es außer diesen zwei Zuständen noch irgendeinen anderen geben?

Nein.

Stimmt nun ein Mensch in alledem mit sich selbst überein? Oder wird er nicht hier bei den Handlungen [D] ebenso uneinig mit sich und kommt er dabei nicht mit sich selbst in einen Kampf, wie er mit dem Gesichtssinn mit sich uneinig wurde und entgegengesetzte Meinungen zugleich über dieselben Dinge in seinem Inneren erhielt? Wir brauchen diesen Satz wenigstens jetzt gar nicht mehr mit einander festzustellen, denn in unseren früheren Unterredungen haben wir uns über alles dieses geeinigt, dass unsere Seele gleichzeitig vielfach voll solcher Widersprüche ist.

Ja, richtig, sagte er.

Ja, sagte ich, freilich ist dieser Satz richtig, aber die Erörterung dessen, den wir damals übergangen haben, müssen wir jetzt noch nachholen.

Was für ein Satz ist denn dies? fragte er.

[E] Dass ein vernünftiger Mann, antwortete ich, der so ein Unglück habe, dass er einen Sohn oder sonst etwas sehr Teures verlöre, dies bei weitem leichter als die übrigen Leute ertragen werde, diesen Satz stellten wir schon früher auf.

Ganz recht.

Hierzu müssen wir aber nun noch erwägen, ob es ihn nämlich gar nicht schmerzen wird, oder ob dies zwar unmöglich wäre, aber er den Schmerz doch einigermaßen meistern könne?

Das letztere, sagte er, wird wohl eher das Richtige sein.

[\[604 St.2 A\]](#) So antworte mir jetzt auf folgende Fragen: Wenn er von seinesgleichen gesehen werden kann, wird er da wohl den Schmerz eher bekämpfen und meistern, als wenn er einsam allein für sich ist?

Viel eher, erwiderte er, wenn er gesehen wird.

Ja, in der Einsamkeit wird er, denke ich, kein Bedenken tragen, manche Klagelaute auszustoßen, worüber er sich schämen würde, wenn sie jemand hörte, und er wird auch manche Handlungen sich erlauben, bei welchen einen Zuschauer zu haben ihm nicht lieb wäre.

Ja, so ist's, sagte er.

Nicht wahr, was einerseits zum Widerstand ermahnt, ist Vernunft und Sitte, [B] was aber zu Wehklagen zieht, ist eben der für den Schmerz empfindliche schwache Teil unserer Seele?

Richtig.

Wenn aber in dem Menschen über dieselbe Sache ein Zug nach entgegengesetzten Richtungen entsteht, so müssen wohl notwendig zwei Vermögen zugleich in ihm tätig sein.

Allerdings.

Nicht wahr, die eine ist bereit, der vernünftigen Sitte zu folgen, wohin die Sitte ihr Anleitung gibt?

Welche Anleitung denn?

Es lehrt die Sitte wohl, es sei am schönsten, bei Unglücksfällen möglichst ruhig sich zu verhalten und nicht dem Ausbruch seines Schmerzes sich zu überlassen, denn man könne ja erstlich nicht wissen, ob ein Gutes oder ein Übles mit dergleichen Zufällen verbunden sei, auch komme einem [C] etwas Erschreckendes dabei für die Zukunft nicht heraus, wenn man sie ungeduldig ertrage, es sei auch keiner der menschlichen Verluste eines so großen Aufhebens wert, und es sei die Hingabe an den Schmerz dem hinderlich, was wir in jenen Fällen am meisten nötig haben.

Welchem hinderlich nach deiner Meinung? fragte er.

Dem Vermögen, antwortete ich, bei einem geschehenen Unfall mit sich vernünftig zu Rate zu gehen und wie bei einem Würfelspiel nach dem, was liegt, seine Maßnahmen zu treffen, so wie der vernünftige Verstand nach den obwaltenden Verhältnissen es für das beste hält, statt wie Kinder nach dem Falle die wunde Stelle mit der Hand zu halten [D] und immerfort zu schreien, im Gegenteil soll man die Seele gewöhnen, sobald als möglich an das Heilen und Wiedergutmachen des Schadens und der Wunde zu gehen, und man soll durch Heilkunst das Klagegeschrei beschwichtigen.

Ja, sagte er, das wäre gewiss die richtigste Art, mit welcher jemand den Unglücksfällen begegnen könnte.

Wir räumen also damit ein, dass der beste Teil in uns [E] der Vernunft gerne folgt.

Offenbar natürlich.

Der andere Teil dagegen, der zu den Erinnerungen an den Schmerz und zum Wehgeklage hinzieht und darin unersättlich ist, nicht wahr, den werden wir für unvernünftig, für tat- und ratlos erklären dürfen?

Ja, das dürfen wir.

Der ungeduldig sich gebärdende Teil der Seele liefert nun bekanntlich Stoff zu vieler und mancherlei Nachbildung, dagegen die verständig überlegende und ruhige Gemütsart ist, weil sie sich immer gleich bleibt, weder leicht nachzuahmen noch durch Nachahmung leicht begreiflich, besonders für eine festlich versammelte Volksmenge und für eine bunte Menschenversammlung in Theatern, denn es wäre die Nachbildung eines ihnen fremden Zustandes.

[\[605 St.2 A\]](#) Ja, ganz gewiss.

Nun hat doch offenbar der für die Nachbildung geschickte Dichter zu einer solchen verständig ruhigen Gemütsart keinen Sinn, und seine Kunstgeschicklichkeit kann gar nicht das Ziel haben, derselben zu gefallen, wofern er den Beifall bei der großen Menge davontragen will, vielmehr nur für die zu kläglichem und ungeduldigem Gebärden und zu vielfacher Änderung aufgelegte Sinnesart, weil diese leicht nachzuahmen ist.

Offenbar.

Jetzt erst können wir dem nachbildenden Dichter mit vollem Recht zu Leibe rücken und ihn als dem Maler gleichartig hinstellen? Denn ihm ja ist jener Dichter ähnlich dadurch, dass er im Vergleich mit der eigentlichen Wahrheit nur schlechte Scheinerzeugnisse hervorbringt, [B] sodann ist er ihm auch insofern gleich dadurch, dass er nur mit einem gleichfalls schlechten Seelenvermögen in uns verkehrt und nicht mit dem besten. Und so dürften wir denn nun aus gutem Recht ihn nicht in einen Staat aufnehmen, der eine vollkommene Verfassung hat und behalten soll, weil er das niedere Seelenvermögen weckt, nährt und durch dessen Kräftigung das edle vernünftige verdirbt, geradeso wie wenn einer in einem Staate die Schurken zu Machthabern machte, ihren Händen den Staat überlieferte und die Tugendhaften zugrunde richtete, [C] auf gleiche Weise dürfen wir vom nachahmenden Dichter behaupten, dass er in der Seele jedes einzelnen Menschen eine schlechte Verfassung einführt, indem es dem unvernünftigen Teile derselben, der weder das Größere noch das Kleinere unterscheidet, sondern dieselben Dinge bald für groß, bald für klein ausgibt, dadurch verführerisch zu Willen ist, dass es von ohnehin unwesentlichen Bildern nur hohle Schattenbilder verfertigt, die vom wahren Wesen weit entfernt sind.

Allerdings.

Des allergrößten Übels jedoch haben wir sie noch nicht angeklagt: Dass sie nämlich sogar die Wohlgesinnten, [D] mit Ausnahme einiger ganz wenigen, zu verderben imstande ist, das ist das allerschrecklichste Unheil.

Das müsste wohl sein, wenn sie solches verübt.

Höre nur und überlege. Wenn die Besten von uns den Homer oder einen der Tragödiendichter hören, wie er irgend einen trauernden und unter Wehklage eine lange Tirade hersagenden Helden darstellt, oder wie er Helden singen und an die Brust sich schlagen lässt, so weißt du ja wohl, dass wir daran unsere Freude haben, dass wir mit Hingebung ihnen mit unserem Mitgefühl folgen, dass wir ganz ernsthaft [E] denjenigen als einen guten Dichter loben, der uns am stärksten in solchen Gemütszustand versetzen kann.

Ja, das weiß ich allerdings.

Wenn aber einem von uns ein eigenes Leid zustößt, so sieht dein Verstand auch wiederum ein, dass wir in das Gegenteil unsere Ehre setzen, darin nämlich, ruhig und standhaft sein zu können, überzeugt, dass dies die Art eines Mannes, jenes aber, dem wir vormals unseren Beifall zollten, die Art eines Weibes ist.

Ja, sagte er, das sehe ich ein.

Kann nun, fuhr ich fort, ein solcher Beifall einem Ehre machen, wenn man beim Anblicke eines Helden in solchem Zustande, den man unter seiner eigenen Würde hält und dessen man sich schämen würde, statt des Abscheus Freude und Lobsprüche äußert?

Nein, sagte er, das kann ich nicht für vernünftig halten.

[\[606 St.2 A\]](#) Gewiss, sprach ich, zumal wenn du die Sache von einer anderen Seite betrachten wolltest.

Von welcher denn?

Wenn du beherzigen wolltest, dass der Teil unserer Seele, der früher mit Gewalt niedergehalten wurde und der einen Heißhunger hatte, sich einmal recht satt zu weinen, satt zu heulen und dran zu laben, weil er seiner natürlichen Beschaffenheit wegen hiernach verlangen muss, dass er es gerade ist, der von den erwähnten Dichtern seinen Hunger und seine Lust gestillt bekommt, ferner dass, während das Beste in uns, das noch nicht hinlänglich gebildet ist, dann in seiner Obhut über jenen klagsüchtigen Teil nicht so streng ist, weil dieser ja doch nur an fremden Leidensgeschichten seinen Blick weide [B] und es ihm selbst keine Unehre bringe, einem anderen, seiner Äußerung nach trefflichen Manne, wenn er auch unangemessen trauert, seinen Beifall und sein Mitleid zu schenken, ja, dass der vernünftige Seelenteil es gar als Gewinn nimmt und auf das dort entstehende Vergnügen durch Verachtung all der Dichterei überhaupt nicht gern verzichten würde. Denn nur wenige, denke ich, kommen zu der vernünftigen Überlegung, dass man dabei von den fremden tragischen Leiden mancherlei für seine eigenen etwas abbekommt: [C] hat man nämlich durch das Schauen jener fremden tragischen Fälle das Trübselige genährt und gestärkt, so ist es dann gar nicht leicht, dieses bei eigenen tragischen Fällen im Zaume zu halten.

Ja, ganz richtig, sagte er.

Gilt nicht dieselbe Überlegung auch vom Komischen? Falls du nämlich an Possenreißereien, die selbst zu machen du dich schämen würdest, eine gewaltige Freude hättest und sie nicht als Schlechtigkeiten verabscheuest, wenn du sie bei einer komisch nachahmenden Darstellung auf der öffentlichen Bühne oder auch im kleinen Kreise anhörtest, da verübst du dieselbe Sünde an deiner Seele wie bei den tragischen Jammerszenen. Dem nämlich, welches bei seiner Lust zur Spaßmacherei [D] du auch dabei durch die Vernunft, aus Furcht vor dem Rufe eines Possenreißers, in deiner Brust niederhieltest, lässt du dann wiederum die Zügel schießen, und hast du es dort, ohne es gewahr zu werden, aufgefrischt, so lässt du dich oftmals im eigenen Verhalten gehen, so dass du ein ganzer Komödiant wirst.

Ja, sicher, sagte er.

Und wird nicht auch von dem Geschlechtstriebe, von der Zornmütigkeit, überhaupt von allen den begehrliehen Regungen sowohl wie von Empfindungen von Unlust und Lust in der Seele, die bekanntlich jeder Handlung folgen, ebenso gelten, [E] dass die dichterische Nachahmung ähnliche nachteilige Folgen in uns hervorbringt? Denn sie füttert und trinkt diese Triebe, statt

dass sie absterben sollen, sie macht sie zu unseren Gebietern, statt dass sie beherrscht werden sollen, auf dass wir besser und glücklicher statt schlechter und unglücklicher werden.

Ich kann hiergegen nichts einwenden, erwiderte er.

Wenn du daher, mein Glaukon, fuhr ich fort, wiederum auf Lobredner Homers triffst, die da behaupten, dass dieser Dichter Griechenland gebildet, dass man zur Unterrichtung der Menschen man ihn zur Hand nehmen und studieren müsse, dass man nach diesem Dichter sein ganzes Leben einrichten und führen müsse, [\[607 St.2 A\]](#) so musst du ihnen zwar Freundlichkeit begegnen, als Leuten, die so gut sind, als sie sein können, musst auch zugeben, dass Homer der größte Dichter und der Fürst der Dramatiker ist, darfst dabei aber nicht vergessen, dass von Dichtkunst einzig nur Hymnen auf die Götter und Lobgesänge auf die tüchtigen Männer in unseren Staat aufgenommen werden dürfen. Wenn du dagegen jene ergötzliche Muse, sei es in Gesängen oder in Versen, aufnimmst, so werden nur Lust und Unlust in dem Staate Herrscher sein, [B] statt des herkömmlichen Gesetzes und stattdessen, was allgemein zu allen Zeiten als das Beste gegolten hat, statt der Vernunft.

Ja, sagte er, sehr wahr!

So weit, sagte ich, unsere Verteidigung wegen unserer abermaligen Erinnerung der Dichtkunst, dass wir sie früher wegen ihrer erwähnten Untugenden aus dem Staate verbannten, denn die Vernunft leitet unsere Überzeugung. Damit ihr jedoch nicht einfällt, uns der Härte und Grobheit anzuschuldigen, wollen wir zur Ergänzung bemerken, dass schon von alters her ein Streit zwischen der Philosophie und der Dichtkunst besteht. [C] Beweise davon sind die Reden:

„Es bellt gegen seinen Herrn ein kläffender Hund“,

ferner

„ein Meister im leeren Geschwätz von Toren“,

ferner

„die die Gottheit meisternden Schlaumeier“,

auch

„das Volk der grübelnden Hungerleider“,

und noch tausend andere zeugen von einer uralten Feindschaft beider. Dessen ungeachtet soll von unserer Seite die Erklärung gegeben werden, dass wir die ergötzliche Dichtung und Nachahmung gern mit offenen Armen wieder aufnehmen wollen, wenn sie nur irgend einen vernünftigen Grund angeben könnte, weshalb sie in einem wohlverwalteten Staat vorhanden sein müsste, denn wir kennen aus Erfahrung ihre entzückenden Reize, [D] aber darum dürfen wir eine gewonnene wahre Überzeugung nicht aufgeben, denn es wäre nicht zu verantworten. Nicht wahr, auch du, mein Lieber, fühlst ihre Reize, besonders wenn sie dir in Homer erscheint?

Ja, sehr.

Ihr ist also das Recht eingeräumt, aus der Verbannung wieder zurückzukehren, wenn sie sich gründlich verteidigen können wird, sei es in einem Lied oder in einer anderen Versart?

Jawohl.

Und dazu wollen wir auch ihren Schutzherren, sofern sie nicht selbst Dichter sein wollen, sondern nur Dichterfreunde, die Erlaubnis geben, für sie eine Verteidigungsrede, aber in ungebundener Rede, über das Thema zu halten, [E] wie sie nicht bloß eine Lust, sondern auch ein Vorteil und nützlich für Staatsverfassungen und das menschliche Privatleben wäre. Denn unserem Staate ja käme der Gewinn zugute, wenn sich herausstellen sollte, dass sie nicht bloß eine Lust, sondern auch nützlich wäre.

Ja, sagte er, allerdings wäre der Gewinn auf unserer Seite.

Wenn sich dieser aber nicht herausstellt, dann müssen wir es, mein lieber Freund, machen wie die, die einmal in jemanden verliebt waren. Wie diese nämlich, wenn sie zur Einsicht kommen,

dass die Liebe nichts taugt, zwar mit Gewalt, aber dennoch sich von ihr losreißen, so wollen auch wir, weil uns denn von der in gebildeten Staaten üblichen Erziehungsweise [\[608 St.2 A\]](#) eine Liebe für die Dichtung der vorhin beschriebenen Art eingepflanzt ist, ihr zwar Gelegenheit geben, sich als eine Kunst vom besten und wahrsten Gehalte zu erweisen, solange sie aber nicht imstande ist, sich gegen die von uns vorgebrachten Gründe zu rechtfertigen, so werden wir sie nicht anders hören, als indem wir mit dem Ergebnis der hier angestellten Untersuchung und mit dieser Art von Bannspruch uns unverwundbar gegen sie machen und uns also wohl in acht nehmen, nicht wieder in jene leichtsinnige und nur dem ungebildeten Volke eigene Liebe zu verfallen. Aus jenem Ergebnis entnehmen wir aber nun, dass man auf die Dichtkunst der beschriebenen Art [B] als einen Gegenstand von Wahrheit und Ernsthaftigkeit sich nicht verlegen soll, dass vielmehr der Zuhörer, der um seiner selbst gewissenhaft besorgt ist, sich vor ihr wohl in acht nehmen muss und alle Grundsätze unverbrüchlich festzuhalten hat, die wir über sie hier erörtert haben.

Ja, sagte er, ich stimme dir ganz bei.

Ja, viel, sagte ich, steht auf dem Spiele, mein Glaukon, viel mehr, als du glauben kannst, ob einer gut oder schlecht ist, [C] so dass er sich weder durch Ehre noch durch Geld noch selbst durch Herrschermacht, geschweige denn durch Dichtkunst hinreißen lassen darf, die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden zu vernachlässigen!

Ja, sagte er, ich stimme dieser deiner Ansicht infolge unserer bisher dargestellten Gründe bei, und es tut's auch wohl jeder andere.

Und doch, fuhr ich fort, haben wir die größten Belohnungen der Tugend und die größten gegen sie ausgesetzten Preise noch nicht dargestellt!

Eine ungeheure Größe, sagte er, denkst du da, wenn es sonst noch größere gibt als die bereits von uns besprochenen!

Aber was, fragte ich, könnte in unserer Lebenszeit sonderlich Großes einem zuteil werden? [D] Denn die ganze Zeit von der Wiege bis zum hohen Alter ist, mit der Ewigkeit verglichen, nur eine Winzigkeit.

Ja, antwortete er, freilich gar nichts.

Was sagst du nun zu folgendem? Ein unsterbliches Wesen, soll das wohl für eine solche Spanne Zeit oder für die Ewigkeit gerungen haben?

Ich wenigstens, sagte er, glaube wohl letzteres, aber was willst du damit sagen?

Weißt du denn nicht, fragte ich weiter, dass unsere Seele unsterblich ist und niemals vergeht?

Auf diese Frage antwortete er, mich mit sich verwunderndem Blicke anschauend: [E] Wahrhaftig, ich weiß es noch nicht, und du? Kannst du das behaupten?

Wenn ich mir nicht zu viel zutraue, sagte ich, aber ich glaube, auch du kannst es, denn er ist gar nicht schwer.

Für mich doch, sagte er, drum möchte ich gar zu gerne jenes ‚gar nicht Schwere‘ von dir hören.

Du sollst es hören, sprach ich.

So sprich nur, sagte er.

Du nennst doch, fuhr ich fort, etwas gut und etwas schlecht?

Allerdings.

Hast du denn nun auch die Ansicht darüber, die ich habe?

Welche denn?

Dass zerstörend und verderbend alles Übel, dass dagegen erhaltend und wohltuend das Gute ist.

Ja, sagte er, ich habe diese Ansicht.

Weiter: Nimmst du auch folgendes an? Ein Übel gibt es für jedes Ding sowie auch ein Gutes. [\[609 St.2 A\]](#) So ist das Übel für den Leib die Krankheit, für die Augen das Augenweh, für Getreide den Brand, für Gehölz die Fäulnis, für Eisen und Erz den Rost, und so gibt's, wie gesagt, fast für alle Dinge ein eigenes Übel und Leiden.

O ja, sagte er, ich stimme zu.

Nicht wahr, wenn ein Übel der Art einem Dinge sich ansetzt, so macht es das, woran es sich ansetzte, nicht nur schadhaft, sondern bewirkt auch endlich dessen gänzliche Auflösung und Vernichtung?

Allerdings.

Entweder das einem jeden Dinge eigene Übel und Schädliche vernichtet es, [B] oder wenn dies es nicht vernichtet, so kann sonst nichts anderes in der Welt es verderben. Denn einen dritten Fall gibt es nicht, es kann ja weder das erhaltende Gute es vernichten noch auch das, was weder gut noch übel ist.

Unmöglich, sagte er.

Finden wir also eines der Wesen, wofür es zwar ein eigenes Übel gibt, das es schlecht macht, ohne es jedoch vernichtend aufzulösen, werden wir dann wissen, dass es für das so beschaffene keine Vernichtung gibt?

Ja, sagte er, in diesem Falle offenbar.

Nun, fuhr ich fort, hat die Seele nicht auch ein Übel, das sie schlecht macht?

Ja, sicher, sagte er, [C] zumal jene Übel, die wir vorhin namentlich durchgenommen haben: Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Feigheit und Unwissenheit.

Kann nun eines dieser Übel die Seele auflösen und vernichten? Vor der Antwort auf diese Frage gib aber acht, dass wir uns nicht irreführen lassen durch die Einbildung, dass ein ungerechter und vernunftloser Mensch, wenn er durch Ertappen bei einer ungerechten Handlung den Tod findet, durch die Ungerechtigkeit, als eine Schadhaftheit der Seele, zugrunde gehe, sondern stelle vielmehr deine Überlegung so an: Den Körper verzehrt und vernichtet des Körpers Schadhaftheit, so wie die Krankheit, und bringt ihn endlich dahin, dass er als Körper nicht mehr ist, und so werden überhaupt alle vorhin genannten Dinge [D] von dem durch sein Innewohnen verderbenden Übel zum Nichtsein gebracht. Ist es nicht so?

Durchaus!

Wohlan, gib nur acht und betrachte die Seele auf diese Weise. Vermag auf dieselbe Weise eine der Seele innewohnende Ungerechtigkeit oder ein anderer Seelenschaden durch sein bloßes innewohnen sie zu verderben und ganz aufzuzehren, bis er sie endlich zum Tode und zur Trennung vom Körper bringt?

Nein, sagte er, das nicht auf irgendeine Weise.

Nun ist es aber, fuhr ich fort, nach dem vorigen ungereimt, dass die Schadhaftheit [E] eines anderen fremden Dinges ein Etwas vernichten soll, wenn die eigene Schadhaftheit dieses Etwas nicht vernichten kann.

Ja, ungereimt.

Ja freilich, o Glaukon, sprach ich, denn du brauchst nur zu bedenken, dass wir ebenso auch nicht glauben, dass ein menschlicher Körper an der nur dem Getreide eigenen Schadhaftheit zugrunde gehen müsse, bestehe nun jene Schadhaftheit in Ungenießbarkeit infolge Alters oder Fäulnis oder dergleichen, sondern wir denken vernünftigerweise dann so: Wenn die Schadhaftheit des Getreides dem Körper ein unheilbares Verderbnis beibringt, so gehe der Körper an einer durch jenes Getreide veranlassten eigenen Schadhaftheit zugrunde, welche Krankheit heißt, dass aber von der Schadhaftheit des Getreides, als der eines anderen, der davon verschiedene menschliche Körper jemals zerstört werde, [\[610 St.2 A\]](#) also von einem

fremden Übel, welches das eigene nicht in ihm hervorbringen konnte, das werden wir niemals behaupten.

Ja, sagte er, ganz richtig ist deine Überlegung.

Nach derselben Schlussweise, fuhr ich fort, dürfen wir, wenn des Körpers Schadhaftheit einer Seele keine Schadhaftheit verursachen kann, uns auch nicht die Behauptung einfallen lassen, dass eine Seele von einem fremden Übel, also dass sie durch das Übel eines ganz von ihr verschiedenen Dinges, ohne das Dazukommen der ihr eigenen Schadhaftheit, vernichtet werde.

Ja, meinte er, ganz richtig.

Wir müssen also diese Behauptung widerlegen, oder wir dürfen, [B] solange sie unwiderlegt bleibt, nicht behaupten, dass die Seele durch ein Fieber, überhaupt durch eine Krankheit, dass sie durch einen Schwertstreich, selbst wenn jemand den ganzen Körper in die kleinsten Teile zerschnitt, deshalb vernichtet werde, bevor nicht einer nachgewiesen haben wird, dass durch diese körperlichen Leiden sie selbst, die Seele, ungerechter und unheiliger werde. Dass aber von einem in einem anderen Wesen vorhandenen fremden Übel, ohne dass das jedem Wesen eigentümliche Übel dazukommt, eine Seele oder überhaupt ein anderes Wesen vernichtet werden könne, diese Behauptung können wir von niemandem zulassen.

Nun, sagte er, das wird doch niemand nachweisen wollen, dass die Seelen durch den Tod ungerechter werden.

[C] Wenn jemand aber, sprach ich weiter, dennoch unserer Darlegung kühn entgegentreten und behaupten wollte, dass ein Mensch durch das Sterben ungerechter werde, um nämlich sich nicht gezwungen zu sehen, die Unsterblichkeit der Seelen einräumen zu müssen, so werden wir, die Wahrheit jener Behauptung einmal als wahr angenommen, hierauf es für erwiesen halten können, dass dann die Ungerechtigkeit für ihren Inhaber geradeso tödlich wie eine Krankheit sei, dass die von der Ungerechtigkeit Behafteten, je nach dem Grade ihrer Teilnahme, früher oder später, von nichts anderem den Tod erleiden als eben von der Ungerechtigkeit infolge ihrer Tötungskraft, und dass nicht, wie bis auf diese Stunde, die Ungerechten von einer anderen, außer ihnen befindlichen Macht, von der der strafenden Gerechtigkeit, ihren Tod finden.

[D] Wahrhaftig, versetzte er, nicht so ganz fürchterlich würde die Ungerechtigkeit erscheinen, wenn sie für den damit Behafteten tödlich sein würde, denn eine Befreiung von bösen Menschen würde sie in diesem Falle sein. Aber in der Wirklichkeit erscheint sie ganz als das Gegenteil, hier vernichtet sie, die Ungerechtigkeit, die anderen, wenn sie es vermag, und macht den damit Behafteten sehr lebenskräftig, und nicht bloß lebenskräftig, sondern auch munter bei der Nacht, so weit ist die Ungerechtigkeit von der Gefahr entfernt, ihrem Inhaber tödlich zu sein.

Ganz richtig bemerkt, erwiderte ich, denn wenn die eigne Schadhaftheit und Schlechtigkeit nicht mächtig genug ist, die Seele zu vernichten, so wird offenbar schwerlich von einem zur Vernichtung eines anderen ganz verschiedenen Wesens bestimmten Übel eine Seele oder sonst [E] etwas vernichtet werden, mit Ausnahme des Wesens, zu dessen Untergang es ursprünglich bestimmt ist.

Jawohl, schwerlich, sagte er, wie sich offenbar daraus ergibt.

Wenn sie also von gar keinem Übel sich vernichten lässt, [\[611 St.2 A\]](#) weder vom eigenen in sich noch von einem fremden außer sich, so folgt offenbar, dass sie immer seiend und, wenn immer seiend, auch unsterblich sein müsse.

Ja, sagte er, unbestreitbar.

So steht es also damit, fuhr ich fort. Hat dies aber seine Richtigkeit, so siehst du ein, dass die Seelen auch der Anzahl nach ebenso viele bleiben. Denn weder weniger können ihrer werden, wenn keine zugrunde geht, noch auch mehr werden. Wenn nämlich das Unsterbliche [B] irgendeiner Art mehr werden könnte, so müsste der Zuwachs offenbar aus dem Bereiche des Sterblichen geschaffen werden, und so müsste zuletzt alles unsterblich sein.

Richtig bemerkt.

Aber, sprach ich weiter, an das wollen wir nicht glauben, weil es dem Verstand widerstreitet, und wollen auch nicht glauben, dass die Seele sei von der Beschaffenheit, dass in ihr nichts als eine bunte Mannigfaltigkeit und voneinander verschiedenartige Zustände stecke.

Wie meinst du das? fragte er.

Es ist nicht wohl möglich, antwortete ich, dass etwas unvergänglich ist, was mehrfache Bestandteile hat, ohne dass diese in der schönsten Harmonie zu einander stehen, wie sich es jetzt von der Seele herausgestellt hat.

Nein, das ist schwerlich möglich.

Dass die Seele also ein unsterbliches Wesen ist, das erweisen sowohl die hier als auch die sonst darüber geführten Untersuchungen, aber was sie der Wahrheit nach ist, das darf man nicht an ihr ersehen wollen [C] nach ihrer Verunstaltung durch die Gemeinschaft mit dem Körper sowie durch andere verunstaltende Übel, ihr Wesen lässt sich vielmehr nur durch das Auge des Verstandes erschauen, und mit diesem Auge wird man ihr Wesen viel schöner erblicken, wird man Gerechtigkeiten und Ungerechtigkeiten, überhaupt alle vorhin erörterten Tugenden und Untugenden, klarer sehen können. Wir haben jetzt hier über sie richtig geredet, wir sehen sie aber in dem Zustande, in dem sie gegenwärtig auf Erden sich zu erkennen gibt, [D] wie die, welche den Meeresgott Glaukos sehen: Nicht leicht können diese nämlich seines Wesens ansichtig werden, weil seine ursprünglichen Gliedmaßen teils zerschlagen, teils zerstoßen und von den Wellen auf allerlei Weise verunstaltet, teils auch, weil sie mit anderen, fremden Körpern, wie mit Muscheln, Seemoos und Gestein bewachsen sind, so dass er eher einem Meerungeheuer gleicht als seiner ursprünglichen Gestalt. Einen solchen beschädigenden und verunstaltenden Übeln herbeigeführten Zustand bietet auch die Seele hier unserer Betrachtung dar, darum, mein Glaukon, muss man dahin die Blicke richten!

Wohin? fragte er.

[E] Auf ihre Liebe zur Erkenntnis, und hier beachte wonach sie trachtet und wie sie mit dem Göttlichen, Unsterblichen und immer Seienden verwandt ist, und was sie erst werden könnte, wenn sie einmal jenem Göttlichen mit ungeteilter Kraft folgt, wenn sie aus der Meerestiefe, worin sie sich jetzt befindet, erhoben und das Gestein und Muschelwerk von sich abgestoßen hat, mit dem sie jetzt, [\[612 St.2 A\]](#) weil sie sich nur mit Irdischem nährt, erdig und steinig ringsum bunt und wild bewachsen ist, und zwar infolge jener als Glückseligkeit gepriesenen irdischen Genüsse. Und dann erst würde man ihr wahres Wesen sehen können, ob sie vielgestaltig, ob sie eingestaltig, ob sie so oder so beschaffen ist. Für jetzt aber haben wir, denke ich wenigstens, ihre im irdischen Menschenleben sich zu erkennen gebenden Zustände und Erscheinungsweisen gründlich genug dargestellt.

Ja, sagte er, allerdings.

Nicht wahr, sprach ich weiter, wir uns alles anderen in der Rede entledigt, [B] insbesondere haben wir nicht die Belohnungen, nicht die äußeren Anerkennungen der Welt bei Gerechtigkeit in Anschlag gebracht, wie dies nach eurer Bemerkung Homer und Hesiod bei ihren Lobgesängen auf diese getan haben, sondern wir haben bei der Gerechtigkeit an und für sich, ohne alle Rücksicht auf Belohnung, gefunden, dass sie für den Hauptteil des Menschen, die Seele, das Beste sei, dass sie gerecht handeln müsse, mag der Mensch nun den Gygesring haben oder nicht, und zu solchem Ringe noch den Helm des Hades dazu.

Sehr wahr bemerkt, sagte er.

Würde es denn also, fragte ich, o Glaukon, nunmehr ohne alle Besorgnis einer Verunglimpfung [C] gegen die Gerechtigkeit und die übrige Tugend geschehen können, dass man ihr zu jenen Vorteilen, die sie an sich hat, noch dazu alle jene Belohnungen wieder beilegte, die sie der Seele vonseiten der Menschen wie der Götter nicht nur im Leben des Menschen, sondern auch nach dessen Ende darbietet?

Ja, sagte er, allerdings können wir das.

Werdet ihr mir also die Tugendpreise jetzt wieder zurückgeben, die ihr während der Beantwortung der Streitfragen über das Wesen und die Vorzüglichkeit der Tugend euch als Vorsprung hattet geben lassen?

Was war denn das doch?

Ich habe euch dabei den Vorsprung gegeben, dass der Gerechte das Ansehen eines Ungerechten und der Ungerechte das Ansehen eines Gerechten haben solle. Denn ihr wart der verständigen Ansicht, [D] dass man, wenn auch diese Verhältnisse Göttern und Menschen nicht verborgen bleiben könnten, doch der Untersuchung wegen diese vorläufige Annahme einräumen müsse, damit das Wesen der Gerechtigkeit, ohne Rücksicht auf Belohnung, im Vergleiche zum Wesen der Ungerechtigkeit, ohne Rücksicht auf Strafe, sich endgültig beurteilen lasse, oder erinnerst du dich nicht mehr?

Es wäre von mir sehr unrecht, bemerkte er, wenn ich mich dessen nicht mehr erinnerte.

Nachdem nun diese endgültigen Urteile vorliegen, fuhr ich fort, so mache ich im Namen der Gerechtigkeit die Rückforderung, dass die wohltätigen Anerkennungen, die vonseiten der Götter und Menschen für sie wirklich statthaben, auch von uns als wirklich vorhanden zugegeben werden, [E] damit sie auch jene Siegespreise davontrage, die sie von ihrem guten Ruf erwirbt und unter ihre Anhänger verteilt, nachdem sie ausgemachterweise auch das von ihrem inneren Wesen entspringenden Gute verteilt und diejenigen nicht täuscht, die sich in Wahrheit ihrer teilhaftig machen.

Ja, sagte er, gerecht sind deine Forderungen.

Da werdet ihr mir nun, sprach ich, erstlich dies zurückgeben, dass der Gottheit nicht verborgen bleibt, von welcher Beschaffenheit jeder von beiden ist?

Ja, sagte er, das wollen wir.

Bleiben sie aber nicht verborgen, so muss der eine von den Göttern geliebt, der andere verhasst sein, wie wir auch im Anfange einräumten.

Es ist so.

Werden wir hierauf nicht weiter zugeben müssen, [\[613 St.2 A\]](#) dass dem von den Göttern Geliebten allemal das möglichst Beste zuteilwerde, mit Ausnahme des Falles, dass ihm von einem früheren Vergehen her eine unabwendbares Übel bevorstand?

Durchaus so.

Es ist also bei dem gerechten Manne, wenn er in Armut, Krankheit oder in einem anderen scheinbaren Übel sich befindet, anzunehmen, dass ihm diese scheinbaren Übel endlich doch zu irgend einem Guten ausschlagen werden, in diesem Leben oder nach dem Tode. Denn offenbar wird von den Göttern der nicht verlassen, wer sich bemüht, gerecht zu werden und durch Übung der Tugend [B] der Gottheit ähnlich zu werden, soweit es einem Menschen möglich ist.

Ja, sagte er, sicherlich wird ein solcher von dem nicht verlassen wird, dem er gleicht.

Nicht wahr, von dem Ungerechten müssen wir das Gegenteil von allem dem denken?

Ja, durchaus!

Dieses wären denn die von Seiten der Götter dem Gerechten zukommenden Siegespreise.

Ja, das sind sie, meine ich, sagte er.

Wie steht es nun, fuhr ich fort, mit denen vonseiten der Menschen? Wenn man in dieser Beziehung das wahre Verhältnis ausdrücken soll, spricht sich das nicht in folgendem Gleichnisse aus? Geht es nicht den Meistern in der Ungerechtigkeit einerseits wie allen den Wettläufern, die in der Rennbahn hinauf gut laufen, [C] herunter aber nicht? Zuerst von den Schranken nach dem oberen Ende zu geht es frisch und munter, von da zurück aber werden sie ein Gegenstand des Spottgelächters, wenn sie die Ohren bis auf die Achseln hängen lassen und ohne Siegeskranz davoneilen, die wahren Meister im Laufen dagegen gelangen an das bestimmte Ziel, empfangen

ihre Siegespreise und werden bekränzt. Ist das nun nicht auch bei den Gerechten meist der Fall? Am Ende einer jeden Betätigung, eines jeden menschlichen Verhältnisses sowie am Ende des Lebens werden sie gepriesen und bekommen auch von Seiten der Menschen die Preise.

Ja, das ist sicher meist der Fall.

Wirst du nun nichts dagegen haben, [D] wenn ich von solchen Gerechten da behaupte, was du deinerseits von den Ungerechten behauptetest? Denn ich werde doch nun behaupten dürfen, dass die Gerechten, wenn sie älter geworden sind, in ihrem Staate die Ämter haben, wenn sie wollen, dass sie aus einer Familie heiraten, aus welcher sie wollen, dass sie ihre Töchter verheiraten, an wen sie wollen, und überhaupt alle äußeren Vorteile, die du von deinen Ungerechten behauptetest, behaupte ich nun von meinen Gerechten. Und andererseits werde ich doch auch von Ungerechten sagen dürfen, dass die meisten von ihnen, wenn sie auch in den früheren Jahren unentdeckt bleiben sollten, am Ende ihrer Laufbahn [E] erwischt und zuschanden werden, dass sie im späteren Alter im Elende leben, dass sie von Mitbürgern wie Fremdlingen bittere Misshandlungen, Peitschenhiebe und alles andere Grausige erleiden, das du mit Recht nanntest, alle diese Qualen denke auch von mir aufgezählt gehört zu haben, in der Überzeugung, dass sie den Ungerechten widerfahren, aber sieh zu, ob du nicht gegen diese meine Behauptung noch etwas einzuwenden hast!

Gar nichts, sagte er, denn deine Behauptungen sind gerecht.

Das wären also, fuhr ich fort, die Preise, Belohnungen und Geschenke, die dem Gerechten schon in diesem Leben auf Erden von Göttern und Menschen [\[614 St.2 A\]](#) außer jenen inneren Gütern zuteilwerden, die die Gerechtigkeit an sich schon gewährt.

Ja, sagte er, herrliche und sichere Belohnungen!

Diese hier erwähnten, sprach ich weiter, sind nun doch nichts, weder an Menge noch an Größe, im Vergleich mit jenen, die beide, den Gerechten und den Ungerechten nach dem Tode erwarten. Aber diese letzteren Folgen nach dem Tode muss man auch noch hören, damit jeder von beiden seine vollständige Auszahlung von dem erhält, was unsere Untersuchung ihm zu verkünden schuldig ist.

O rücke doch damit heraus, sagte er. Denn nichts [B] würde ich lieber hören!

Ich werde jedoch, sagte ich, keine Erzählung eines Freundes von Märchen, wie Alkinoos einer war, sondern eines Mannes von Ehren berichten, von Er, dem Sohne des Armenios, eines Pamphyliers von Geburt. Dieser war einst in einer Kriegsschlacht gefallen, und als nach zehn Tagen die Leichname bereits verwest aufgehoben wurden, ward er noch unverseht gefunden, nach Hause gebracht, lebte er im Augenblicke seiner Bestattung am zwölften Tage auf dem Scheiterhaufen wieder auf, und nach seinem Wiederaufleben erzählte er die Dinge, die er im Jenseits gesehen habe. Er sprach aber wie folgt: Nachdem seine Seele aus ihm gefahren, sei er mit vielen anderen gewandelt, und sie seien an einen [C] göttlichen Ort gekommen, wo in der Erde zwei nahe an einander stoßende Öffnungen gewesen seien, und am Himmel gleichfalls oberhalb zwei andere ihnen gegenüber. Zwischen diesen Öffnungen seien nun Richter gesessen, diese hätten allemal, nachdem sie ihren Urteilsspruch getan, den Gerechten befohlen, den Weg rechts und durch den Himmel zu wandern, nachdem sie ihnen zuvor vorn ein Zeichen von beurteilten Taten angehängt, die Ungerechten aber hätten sie nach der Öffnung zur linken Hand, und zwar nach unten, verwiesen, und auch diese hätten ihre Zeichen, aber hinten, anhängen gehabt über alles das, was sie verübt hätten. [D] Als nun auch er dran gekommen sei, hätten sie ihm bekannt gemacht, er müsse den Menschen ein Verkündiger des Jenseits werden, und sie hätten ihn aufgefordert, alles an diesem Orte zu hören und zu schauen. Da habe er denn nun gesehen, wie nach der einen Öffnung in dem Himmel und nach der andern in der Erde die Seelen abgegangen seien, nachdem sie jedesmal ihren Urteilsspruch vernommen hätten, aus den beiden anderen neben jenen beiden seien aus der in der Erde Seelen hervorgekommen voll Schmutz und Staub, aus der im Himmel dagegen seien andere, von jenen verschiedene, reine Seelen herabgestiegen. Und die jedesmal ankommenden [E] Seelen hätten den Anschein gehabt, als kämen sie von einer

langen Wanderung, wären sehr vergnügt auf der bekannten Wiese angelangt und hätten wie zu einer festlichen Versammlung sich hingelagert. Die miteinander Bekannten hätten sich gegenseitig begrüßt, und die aus der Erde Angekommenen hätten bei den andern sich um die Verhältnisse des Jenseits erkundigt, und die aus dem Himmel Kommenden hätten jene gefragt, wie es bei ihnen herginge. Da hätten sie nun einander erzählt, die einen klagend und weinend, indem sie sich erinnerten, [\[615 St.2 A\]](#) wie große und was für Leiden und Anblicke sie auf der Wanderung unter der Erde gehabt hätten, die Wanderung dauere nämlich tausend Jahre, die anderen dagegen aus dem Himmel hätten von ihrem Wohlergehen erzählt und von dem unbeschreiblich Schönen, das sie geschaut hätten. Die vielen Dinge nun, o Glaukon, die er gesehen, ausführlich zu erzählen, erforderte eine lange Zeit, die Hauptsache aber, sagte er, sei dies: Für alle Ungerechtigkeiten, die nur jeder einzelne an einem verübt gehabt, dafür habe er wegen jeder einzelnen eine besondere Strafe bekommen, nämlich wegen eines jeden Vergehens eine zehnfache, denn jede einzelne Strafe dauere hundert Jahre, [B] weil dies das Maß des menschlichen Lebens sei, so dass man für eine ungerechte Handlung eine zehnfache Strafe entgelte. So hätten diejenigen, die dadurch, dass sie Städte oder Heere verraten und in Knechtschaft gestürzt oder sonst ein großes Unglück mit angefangen hatten, eines mehrfachen Todes schuldig waren, für jede einzelne aller dieser Taten zehnfache Qualen auszustehen, und waren sie andererseits Urheber einiger Wohltaten, auch gerecht und fromm, so empfangen sie auch dafür ihren Preis nach demselben Maßstabe. In Bezug auf die, welche, sobald sie geboren waren, [C] nicht lange lebten, erzählte er auch mancherlei, was aber hier der Erwähnung nicht wert ist. Für Frevelmut und Ehrfurcht gegen Götter und Eltern sowie für eigenhändigen Mord gibt es seiner Erzählung nach eine noch größere Vergeltung. So stand er nämlich, wie er sagte, neben einem anderen, der von einem anderen gefragt wurde, wo Ardiaios der Große sei. Dieser Ardiaios aber war in einer Stadt Pamphylis schon damals vor tausend Jahren Tyrann gewesen, hatte seinen [D] greisen Vater und seinen älteren Bruder ermordet und natürlich auch noch viele andere Freveltaten verübt, wie die Sage ging. Jener Gefragte nun, wie er sagte, habe geantwortet: „Er ist nicht hierher gekommen“, habe er gesagt, „und wird auch wohl gar nicht hierher kommen“. Denn wir sahen unter anderem Schrecklichen auch dieses: Nachdem wir nahe bei der Öffnung und im Begriffe waren, nach Ausstehung aller übrigen Leiden, herauszutreten, da erblickten wir jenen Ardiaios auf einmal nebst vielen anderen, meistens Tyrannen, es waren nämlich darunter auch solche, die nichts mit dem Staate zu tun gehabt, aber zu den größten Verbrechern gehörten. [E] Als diese meinten, dass sie nun heraussteigen könnten, da gestattete es die Öffnung nicht, sondern ließ jedesmal ein Gebrüll hören, wenn einer von diesen in ihrer Seelenverderbnis Unheilbaren oder einer, der noch nicht hinlänglich gebüßt hatte, herauszutreten wagen wollte. „Da waren nun“, sagte er, „sofort wilde und feurig aussehende Männer bei der Hand, die jenen Laut verstanden, einige ergriffen und wegführten, dem Ardiaios aber und andern banden sie Hände, Füße [\[616 St.2 A\]](#) und Kopf zusammen, warfen sie nieder, schunden sie, schleiften sie hernach aus dem Wege und marterten sie auf Dornhecken, dabei deuteten sie den jedesmal Vorbeigehenden an, weswegen sie dies erlitten, und dass sie abgeführt würden, um in den Tartaros geworfen zu werden.“ Und so sei denn, sagte er, unter vielen und allerlei ihnen widerfahrenen Furchtbarkeiten am größten gewesen jene Furcht, es möchte in dem Augenblicke, da man herausstiege, jenes Gebrüll entstehen, und mit der größten Freude sei ein jeder, wenn es geschwiegen habe, herausgetreten.

Die Strafen und Büßungen seien also denn etwa von der erwähnten Art gewesen, die ihnen andererseits gegenüberstehenden Belohnungen bestünden in folgendem: Nachdem nämlich die jedesmal Ankommenden [B] auf jener Wiese sieben Tage zugebracht, hätten sie sich an dem achten aufmachen und von hier an weiterwandern müssen, und da wären sie dann am vierten Tage in eine Stelle gekommen, wo man von oben herab einen durch den ganzen Himmelsraum über die Erde hin ausgebreiteten Lichtstrom gesehen habe, wie eine Spannbogen, dem Regenbogen vergleichbar, aber heller und reiner. Nach einer Tagesreise wären sie nun da hineingekommen und hätten dort mitten in jenem Lichte gesehen, wie die äußersten Enden der Himmelsbänder am Himmel angebracht seien, denn nichts anderes als jener Lichtstreif sei das

Land des Himmelsgewölbes, wie etwa die verbindenden Querstreben an den Dreiruderern, [C] und halte so den ganzen Himmelskreis zusammen, an jenen Enden aber sei die Spindel der Notwendigkeit angebracht, durch welche Spindel alle Sphären bewegt würden. An ihr seien nun Achsen und Haken aus Diamant, das Treibrad aber habe aus einer Mischung aus diesem und anderem bestanden. Die Beschaffenheit dieses Treibrads sei nun folgende gewesen: Die äußere Gestalt sei so gewesen, wie sie das Treibrad bei uns hat, man muss sich jedoch seiner Erzählung nach sie so vorstellen, als wenn in einem großen ausgehöhlten Treibrade ein anderes kleineres eingepasst wäre, so wie man Gefäße hat, die in einander passen, [D] und auf dieselbe Weise muss man sich noch ein anderes, ein drittes, viertes und noch vier weitere Treibräder ineinander gepasst denken. Denn acht Treibräder seien es insgesamt, die ineinander lägen und ihre Ränder von oben her als Kreise zeigten und um die Achse nur eine zusammenhängende Oberfläche eines einzigen Treibrades darstellten, jene Achse sei aber mitten durch alle acht ganz durchgezogen. So sei nun das erste und äußerste Treibrad das breiteste, das zweit breiteste die sechste, das dritte die vierte, das vierte die achte, das fünfte die siebente, das sechste die fünfte, das siebente die dritte, das achte die zweite. Das größte Treibrad sei nun buntfarbig, das siebente am glänzendsten, das achte erhalte seine Farbe von der Beleuchtung des siebenten, [\[617 St.2 A\]](#) das zweite und fünfte seien einander sehr ähnlich und zwar gelblicher als jene, das dritte habe die weißeste Farbe, das vierte sei rötlich, das zweite aber übertreffe an Weiße die sechste. Wenn nun so die ganze Spindel sich herumdrehe, so kreise sie zwar in demselben Schwung, während des Umschwunges des Ganzen aber bewegten sich die sieben inneren Kreise langsamer, in einem dem Ganzen entgegengesetzten Schwung. Am schnellsten von ihnen gehe aber der achte, den zweiten Rang der Schnelligkeit hätten zugleich mit einander der siebente, sechste und fünfte, den dritten im Umschwünge, [B] wie es ihnen geschienen, habe der vierte Kreis gehabt, den vierten der dritte, und den fünften der zweite. Gedreht aber werde die Spindel im Schoße der Notwendigkeit. Auf ihren Kreisen aber säßen oben auf jeglichem eine sich mit ihnen umschwingende Sirene, welche eine Stimme, jedesmal einen zum Ganzen verhältnismäßigen Ton, hören lässt, aber alle acht zusammen erzeugten eine Harmonie. Rings aber säßen drei andere Gestalten in gleicher Entfernung von einander, eine jede auf einem Throne, nämlich die Töchter der Notwendigkeit, die Parzen, in weißen Gewändern und mit Kränzen auf dem Haupt, Lachesis, Klotho und Atropos, und sängen zu der Harmonie der Sirenen. [C] Lachesis besänge die Vergangenheit, Klotho die Gegenwart, Atropos die Zukunft. Und Klotho berühre von Zeit zu Zeit mit ihrer rechten Hand den äußeren Kreisrand der Spindel und drehe sie, Atropos ebenso die inneren Kreise mit der linken, Lachesis aber berühre abwechselnd die inneren und äußeren mit beiden Händen.

Sie hätten nun, nachdem sie angekommen seien, alsbald sich zur Lachesis begeben. Da habe ein Verkünder sie in eine Reihe gestellt, er habe hierauf aus dem [D] Schoße der Lachesis Lose und Lebensmuster genommen, sei damit auf eine hohe Bühne gestiegen und habe da also geredet: „Es spricht die Jungfrau Lachesis, die Tochter der Notwendigkeit. Eintägige Seelen! Es beginnt mit euch eine andere, mit dem Tod endende Periode des sterblichen Geschlechts, nicht euch erlost der Dämon, sondern ihr wählt euch den Dämon. Sobald einer gelost hat, so wähle er sich eine Lebensbahn, womit er nach dem Gesetze der Notwendigkeit verbunden bleiben wird. Die Tugend ist aber ungebunden, von ihr erhält ein jeder mehr oder weniger, [E] je nachdem er sie in Ehren hält oder vernachlässigt. Die Schuld liegt am Wählenden, Gott ist schuldlos.“ Auf diese Worte habe er die Lose auf sie hin geworfen. Ein jeder habe nun das neben ihm liegende Los aufgehoben, nur er selbst nicht, ihm habe er es nicht gestattet. Wer es aber aufgehoben habe, dem sei kund geworden, die wievielte Stelle in der Reihe er bekommen habe. [\[618 St.2 A\]](#)

Hierauf habe er sogleich die Muster der Lebensweisen vor sie auf den Boden gestellt in weit größerer Anzahl als die der Anwesenden. Da hätte es denn allerlei gegeben, Lebensweisen von allen Tieren und auch, versteht sich, alle menschlichen. Darunter hätten sich nun unumschränkte Tyrannenherrschaften befunden, zum Teil lebenslängliche, zum Teil auch solche, die mitten im Leben verloren gehen und mit Armut, Verbannung und mit dem Bettelstab endigen. Auch hätten sich darunter befunden Lebensweisen von wohlangesehenen Männern [B] teils durch Gestalt,

Schönheit und außerdem durch körperliche Stärke und Kampftüchtigkeit, teils ihrer Geburt und der Vorzüge ihrer Ahnen wegen, ferner ebenfalls Lebensweisen solcher, die in den genannten Rücksichten unansehnlich waren, und ebenso habe es sich mit den Weibern verhalten. Eine Rangordnung der Seelen habe aber nicht dabei stattgefunden, weil es eine unbedingte Notwendigkeit ist, dass eine Seele, welche eine andere Lebensweise wählt, auch eine andere wird. Im übrigen seien die Lebensweisen durcheinander gemischt und teils mit Reichtum oder Armut, teils mit Krankheit, teils mit Gesundheit verbunden, [C] manche lägen auch zwischen den genannten Zuständen in der Mitte.

Hier liegt nun offenbar, mein lieber Glaukon, für den Menschen die allergrößte Gefahr. Und deshalb muss man besonders dafür sorgen, dass jeder von uns mit Hintansetzung alles anderen Wissens nach jenem besonders trachte und forsche, wodurch er zu erfahren und zu finden imstande ist, wer ihm die Geschicklichkeit und die Wissenschaft beibringen könnte, eine gute und schlechte Lebensweise zu unterscheiden und aus den jedesmal wählbaren überall die bessere herauszuwählen, dabei auch wohl alle unsere [D] obigen Lehren in Anschlag zu bringen, für gegenseitige Vergleichen und Bestimmungen in Bezug auf die vorzügliche Lebensweise, ferner zu wissen, was Schönheit, mit Armut oder Reichtum gemischt, tut, und bei welcher Beschaffenheit der Seele sie Gutes oder Schlimmes bewirkt, was ingeleichen edle Geburt und niedere Abkunft, was stille Zurückgezogenheit und Staatsdienst, was körperliche Kraft und Schwäche, was Gelehrtheit und Ungelehrtheit, was für Wirkungen überhaupt dergleichen Eigentümlichkeiten der Seele und ihre dazu erworbenen Eigenheiten tun, wenn sie mit einander vermischt werden. [E] Und so kann man erst nach Erwägung aller dieser Umstände imstande sein, mit Berücksichtigung des Wesens der Seele bei seiner Wahl die schlechtere und bessere Lebensweise zu unterscheiden und dabei diejenige einerseits die schlechtere zu nennen, welche die Seele dahin bringt, dass sie ungerechter wird, die bessere andererseits diejenige, die sie immer gerechter macht. Um alles übrige wird man sich dabei unbekümmert lassen, denn wir haben gesehen, dass dies sowohl für das Leben als auch nach dem Tode die beste Wahl ist. Darum muss man fest [\[619 St.2 A\]](#) an dieser Meinung hängen und glücklich in die Zukunft gehen, und darf sich von Reichtum und dergleichen Übeln nicht erschüttern lassen, ingeleichen muss man auch auf seiner Hut sein, dass man nicht auf Tyrannenherrschaften und sonstige Geschäfte der Art verfällt und dadurch viele unheilbare Übel verübt, sich selbst aber eben dadurch noch weit größere zuzieht. Man verstehe vielmehr in Beziehung auf jene Lebensbeschäftigung die mittlere Laufbahn zu wählen und sowohl in diesem Leben als in dem zukünftigen die Extreme an beiden Seiten nach Kräften zu vermeiden, denn so wird ein Mensch am glücklichsten.

Und so habe denn auch damals, lautet die Botschaft aus dem Jenseits, jener Verkünder [B] sich ausgedrückt: „Auch den, der zuletzt hinzutritt, aber mit Vernunft wählt und mit Anstrengung aller Kräfte der Tugend lebt, erwartet ein Leben, mit dem er zufrieden sein kann, und durchaus kein schlechtes. Darum sei weder der erste bei der Wahl unachtsam, noch lasse der letzte seinen Mut sinken!“ Auf diese Worte habe der, sagte er, welcher zuerst gelost habe, in großer Hast sich die größte Tyrannenherrschaft gewählt, mit Unverstand und ehrsüchtigem Heißhunger sei er bei seiner Wahl verfahren, nicht mit reiflicher Erwägung aller obwaltenden Umstände, und darum habe er übersehen [C] das damit unzertrennliche Geschick, seine eigenen Kinder zu verzehren und anderes Unheil. Nachdem er aber mit der Zeit seine Wahl reiflicher überlegt hätte, da habe er sich darüber die Haare gerauft und gejammert und nicht die Vorerinnerung des Verkünders bedacht, denn er habe von seinem Unheil nicht sich die Schuld gegeben, sondern dem Schicksale, den Göttern und eher allem als sich selbst. Er sei aber einer von denen gewesen, die aus dem Himmel gekommen waren, denn er habe in einer geregelten Verfassung sein erstes Leben vollbracht und sei tugendhaft nur durch Gewöhnung, nicht durch die wahre Wissenschaft gewesen. [D] Man könne daher behaupten, dass unter denen, die aus dem Himmel kommen gar nicht die geringste Anzahl derer sei, die auf dergleichen Missgriffe ertappt würden, weil sie in Mühseligkeiten unerfahren wären, während die meisten aus der Erde Anlangenden nicht so hastig ihre Wahlen machten, weil sie sowohl an ihrer eigenen Person als auch durch Beobachtung anderer Erfahrung von Leiden und Mühseligkeiten haben. Daher denn, und auch vom Zufall des

Loses, die meisten Seelen einen Wechsel von Schlechtem und Gutem erführen. Sonst könnte jemand, [E] wenn er jedesmal, sooft er in dieses Leben käme, sich mit Ernst der Wahrheit befleißigte, und wenn ihm dann das Los zur Wahl nicht unter den letzten falle, nach den Ankündigungen jener ziemlich gewiss sein, dass er nicht nur hienieden glücklich sein, sondern dass er auch seine Wanderung aus dieser in das Jenseits und aus diesem in diese Welt hier wiederum zurück auf keinem unterirdischen und rauhen, sondern auf einem glatten und himmlischen Wege machen würde. Dieses Schauspiel nämlich, sagte er, sei sehenswert gewesen, wie jede Seele sich ihre Lebensweise gewählt habe, [\[620 St.2 A\]](#) denn der Anblick habe Mitleid, Lachen und Bewunderung erregt. Meist hätten sie nach der Gewohnheit ihres früheren Lebens ihre Wahl getroffen. So hätte man die einst dem Orpheus gewesene Seele das Leben eines Schwanes wählen sehen, indem sie aus Hass gegen das weibliche Geschlecht wegen des von ihm erlittenen Todes von keinem Weibe habe wollen geboren werden, die des Thamyras hätte man das einer Nachtigall wählen sehen. So habe man dagegen von einem Schwan gesehen, dass er sich durch die Wahl eines Menschenlebens umgestaltet habe, und noch andere sangreiche Vögel, wie natürlich. Die zwanzigste Seele habe sich das Leben eines Löwen gewählt und dies sei die des Telamoniers Aias gewesen, [B] welche sich durchaus gesträubt habe, wieder ein Mensch zu werden, weil sie noch immer an das Waffengericht gedacht habe. Hierauf sei die Seele Agamemnons herangekommen, auch diese habe aus Hass gegen das Menschengeschlecht wegen der von ihm erfahrenen Leiden das Leben eines Adlers eingetauscht. In der Mitte der Losenden sei Atalante gewesen, und da sie große Ehren eines kampfverständigen Mannes gesehen habe, habe sie nicht dabei vorübergehen können, sondern habe dieses Los genommen. Nach dieser habe man die Seele des Epeios von Panope in die Gestalt einer ränkevollen Frau übergehen sehen. [C] Weit unter den letzten hätte man den Possenreißer Thersites erblickt, während er die Natur eines Affen annahm. Aus Zufall sei die Seele des Odysseus die letzte bei der Losung gewesen und wäre nun auch herangetreten, um zu wählen, im Andenken an die früheren Mühen und Gefahren sei sie von allem Ehrgeiz ledig gewesen, sei lange herumgegangen und habe nach dem Leben eines von Staatsgeschäften entfernten Mannes gesucht, mit Mühe habe sie es endlich gefunden, wo es von allen übrigen verachtet gelegen habe, und sie habe bei dessen Anblick gesagt, dass sie ebenso bei ihrer Wahl verfahren wäre, [D] wenn sie auch als erste zu losen gehabt hätte, und habe es darauf mit großer Freude zu sich genommen. Gleichermäßen seien außerdem auch Tiere in Menschen übergegangen, und auch eine Gattung in die andere, die unbändigen in wilde und die zu bändigenden in zahme, und so seien überall Verwandlungen vorgegangen.

Nachdem nun alle Seelen so ihre Lebensweisen gewählt hatten, so seien sie in der Ordnung, wie sie gelost hätten, zur Lachesis geschritten. Jene habe nun einem jeden den Dämon der von ihm erwählten Lebensweise zum Beschützer seines Lebens und [E] zum Vollstrecker seiner Wahl mitgeschickt. Dieser Dämon habe nun seine Seele zunächst zur Klotho gebracht und unter ihre den Wirbel der Spindel treibende Hand geführt, um das Geschick, welches jene gelost, zu befestigen. Nachdem er diese berührt hatte, habe er seine Seele alsbald zur Spinnerei der Atropos geführt, um ihren angespannenen Faden unveränderlich zu machen. Von hier sei er nun unter den Thron der Notwendigkeit getreten. [\[621 St.2 A\]](#) Und als er nach dem Vorgange der übrigen durch diesen hindurchgegangen wäre, seien sie sämtlich durch furchtbare Hitze und stickige Luft hindurch auf das Feld der Vergessenheit gekommen. Da sei nun nichts von Bäumen und allem dem gewesen, was die Erde trägt. Hier hätten sie sich nun nach schon angebrochenem Abend an dem Fluss ‚Sorgenlos‘ gelagert, dessen Wasser kein Gefäß zu halten vermöge. Notwendig mussten nun freilich alle ein gewisses Maß von diesem Wasser trinken, die aber, denen die Vernunft nicht als Helferin zur Seite stehe, tranken über jenes Maß, und wer so tränke, [B] der vergesse alles. Nachdem sie sich nun niedergelegt hatten und Mitternacht gekommen war, sei ein Blitz und ein Beben entstanden, und plötzlich seien sie dann wie Sternschnuppen der eine dahin, der andere dorthin gefahren, um ins Leben zu treten. Er selbst habe nun nicht von jenem Wasser trinken dürfen, auf welche Art und Weise er jedoch wieder in seinen Körper gekommen sei, das wisse er nicht, sondern nur so viel, dass er des Morgens auf einmal die Augen aufgemacht und sich auf dem Scheiterhaufen liegend gefunden habe.

Und so, o Glaukon, ist denn diese Erzählung erhalten worden [C] und ist nicht verloren gegangen, und wird vielleicht auch unsere Seelen retten, wenn wir ihr nämlich folgen, wir werden dann glücklich über den Fluss Lethe setzen und unserer Seele nicht beflecken.

Wenn wir daher meiner Meinung folgen, so wollen wir fest daran halten, dass die Seele unsterblich ist und alles Üble und Gute ertragen kann, wollen immer den Weg nach oben im Auge haben, wollen mit vernünftiger Einsicht auf allen unseren Wegen Gerechtigkeit üben. [D] Und so werden wir mit uns selbst in Frieden einig sein und mit den Göttern, sowohl in diesem Leben als auch dann, wenn wir die Siegespreise dafür davontragen, die wir wie siegreiche Kämpfer von allen Seiten einsammeln, und werden sowohl hier als auch in der beschriebenen tausendjährigen Wanderung glücklich sein.

POLITIKOS.

(De regno)

Der Staatsmann.

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke. Zweiten Teiles zweiter Band, dritte Auflage, Berlin 1857,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[257 St.2 A\]](#) SOKRATES: Gewiss vielen Dank bin ich dir schuldig, o Theodoros, für die Bekanntschaft mit dem Theaitetos, und auch für die mit unserem Gast.

THEODOROS: Und dreifachen wirst du vielleicht schuldig sein, wenn sie dir auch den Staatsmann werden dargestellt haben und den Philosophen.

SOKRATES: Wohl! Sollen wir sagen, lieber Theodoros, dass wir dieses so gehört haben vom Meister der Arithmetik und der Geometrie?

[B] THEODOROS: Wie so, Sokrates?

SOKRATES: Dass er diese Männer alle gleich geschätzt hat, die doch ihrem Werte nach noch weiter voneinander abstehen, als nach dem Verhältnis ihrer Kunst?

THEODOROS: Gar schön bei unserem Gott dem Ammon, o Sokrates, und sehr recht hast du mir das aufgefasst, und mir meinen Fehler im Zusammentun vorgeworfen. Und dich will ich ein andermal schon dafür heimsuchen. [C] Du aber, unser Gastfreund, lass ja noch nicht ab uns gefällig zu sein, sondern wie es dir lieber ist, sei es zuerst den Staatsmann oder den Philosophen, nimm uns nach einander durch.

GAST: Das müssen wir wohl tun, Theodoros, weil wir es einmal unternommen haben, dürfen wir nicht eher ablassen bis wir mit ihnen zu Ende gekommen sind. Allein wie soll ich es mit unserem Theaitetos halten?

THEODOROS: Weshalb?

GAST: Sollen wir ihn nun ausruhen lassen, und diesen seinen Mitschüler Sokrates zuziehen? Oder was rätst du?

THEODOROS: Wie du sagtest, ziehe [D] diesen zu. Denn jung wie sie sind, werden sie jede Anstrengung leichter tragen, wenn sie dazwischen ruhen.

SOKRATES: Mit mir, o Gast, scheinen ja beide eine gewisse Verwandtschaft zu haben. Denn von dem Einen sagt Ihr, Ihr fändet seine Gesichtszüge den meinigen ähnlich, und an dem andern [\[258 St.2 A\]](#) stellt schon der gleichlautende Name und die Anrede eine Angehörigkeit dar. Und Verwandte muss man alle Wege auch im Gespräch gern kennen lernen. Mit dem Theaitetos nun bin ich selbst gestern im Gespräch begriffen gewesen, und jetzt habe ich ihn dir antworten gehört, den Sokrates aber keines von beiden, und ich muss doch auch diesen in Augenschein nehmen. Mir also soll er ein andermal, dir aber jetzt antworten.

GAST: So sei es. Und du, o Sokrates, hörst du was Sokrates sagt?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Und stimmst auch ein zu dem was er sagt?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Von deiner [B] Seite scheint also nichts im Wege zu stehen, und noch weniger soll von der meinigen im Wege stehen. Also nach dem Sophisten ist nun notwendig, wie mir scheint, dass wir den Staatsmann aufsuchen. Und sage mir, ob wir ihn auch als einen Kundigen setzen wollen, oder wie?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings so.

GAST: Also müssen wir die Kenntnisse einteilen, wie da wir den ersten betrachteten.

[C] DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich wohl.

GAST: Aber nicht, wie mich dünkt, Sokrates, nach demselben Schnitt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sonst?

GAST: Nach einem andern lieber?

DER JÜNGERE SOKRATES: Das lässt sich hören.

GAST: Wo findet nun aber wohl einer den Pfad zur Staatskunst? Denn wir müssen ihn finden und ihn dann ausgesondert von den übrigen mit einer beschreibenden Erklärung bezeichnen, und das übrige abgegrenzte auch mit einem andern Begriff bezeichnend, unsere Seele sich alle Gestalten in zwei Arten [D] eingeteilt denken lassen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das wird nun schon, denke ich, dein Geschäft, o Gastfreund, und nicht das meinige.

GAST: Es muss ja doch, o Sokrates, auch deines sein, wenn es uns klar geworden ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Schön gesagt.

GAST: Sind nun nicht die Arithmetik und einige andere ihr verwandten Künste ganz frei von handwerklichen Tätigkeiten, und bewirken uns bloß eine Einsicht?

DER JÜNGERE SOKRATES: So ist es.

GAST: Die Tischlerei aber und alle andern [E] Handwerke haben ihre Erkenntnisse in Handlungen festgehalten, sind mit ihnen zusammengewachsen und gemeinschaftlich zu Stande bringend die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, welche vorher nicht waren.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sonst?

GAST: Auf diese Art also teile uns sämtliche Erkenntnisse, und nenne die eine handelnde, die andere lediglich einsehend.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wohl, diese sollen uns bestehen als der einen gesamten Erkenntnis beide Arten.

GAST: Setzen wir nun den Staatsmann, den König und den Hausherrn alles unter eine Benennung? Oder sollen wir sagen, dies wären so viele Künste als wir Namen genannt haben? Doch folge mir lieber hierher.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wohin?

[\[259 St.2 A\]](#) GAST: So. Wenn von den öffentlich angestellten Ärzten einen Privatarzt gut zu beraten weiß, muss man ihm nicht dennoch den Namen derselben Kunst beilegen, wie dem, welchem er Rat erteilt?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Und wie? Wer den Beherrscher eines Landes zu beraten versteht, werden wir nicht sagen, dass er die Erkenntnis hat, die der Regierende selbst besitzen sollte?

DER JÜNGERE SOKRATES: Das werden wir sagen.

GAST: Aber die Erkenntnis und Kunst des wahren Königs ist doch die königliche?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Und wer diese besitzt, wird der nicht, er mag nun ein Herrscher sein [B] oder nicht, doch seiner Kunst nach mit Recht ein Herrscher genannt werden?

DER JÜNGERE SOKRATES: Billig wäre es wohl.

GAST: Und mit Hausherrn und Verwalter doch dasselbe?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie anders?

GAST: Und wie? Sollten wohl ein Hauswesen von weitläufigem Umfang und eine Stadt von geringem Belang sich bedeutend voneinander unterscheiden was die Regierung derselben betrifft?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wohl gar nicht.

GAST: Also ist, was wir eben in Erwägung zogen, deutlich, dass es nur eine Kunst für dies alles gibt. Diese mag nun einer die Herrscherkunst oder die Staatskunst [C] oder die Haushaltungskunst nennen, wir wollen nicht mit ihm darüber streiten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wozu auch?

GAST: Allein soviel ist doch gewiss, dass jeder König mit den Händen und mit dem ganzen Leibe gar wenig zur Befestigung seiner Herrschaft vermag in Vergleich mit der Einsicht und der Stärke der Seele.

DER JÜNGERE SOKRATES: Gewiss.

GAST: Mehr der einsichtigen, wollen wir also doch lieber sagen, als der handarbeitenden und überhaupt verrichtenden, sei der Staatsmann angehörig?

[D] DER JÜNGERE SOKRATES: Wie anders?

GAST: Also die Staatskunst und den Staatsmann und die Herrscherkunst und den Herrscher, dies alles wollen wir als dasselbige in eines zusammenstellen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Gewiss.

GAST: Würden wir nun nicht weiter kommen, wenn wir nächst diesem die einsichtige Erkenntnis trennten?

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich wohl.

GAST: Gib also recht Acht, ob wir irgendwo an ihr eine Gliederung bemerken.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sage nur was für eine.

GAST: Eine solche. Wir hatten doch die Arithmetik.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Die doch auf alle Weise [E] zu den erkennenden Künsten gehörte?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte sie nicht?

GAST: Und wir schreiben nun der Arithmetik, die den Unterschied der Zahlen erkennt, noch eine andere Aufgabe zu, als nur das erkannte zu beurteilen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie denn?

GAST: Dagegen jeder Baumeister ist doch nicht selbst Arbeiter, sondern gebietet nur den Arbeitern.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Und gibt also doch seine Erkenntnis dazu her, nicht seiner Hände Arbeit.

DER JÜNGERE SOKRATES: So ist es.

GAST: Mit Recht also würde man sagen, [\[260 St.2 A\]](#) er habe Teil am erkennenden Wissen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich.

GAST: Diesem nun meine ich, liegt doch ob, nicht nach abgeurteilter Sache sie zu beenden und sich von der Aufgabe loszusagen, wie der Rechnende, sondern allen Arbeitern das zweckdienliche anzugeben, bis sie das Aufgegebene vollendet haben.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Erkennende sind also sowohl diese, als auch jene, die der Arithmetik folgen, [B] und nur durch Beurteilung und Anordnung unterscheiden sich diese beiden Arten voneinander.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das scheinen sie.

GAST: Wenn wir also die gesamte erkennende Wissenschaft teilen, die eine Art die beurteilende, das andere die gebietende nannten, so könnten wir sagen, das sei ganz angemessen geteilt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Nach meiner Meinung wenigstens.

GAST: O, für die etwas gemeinschaftlich verrichtenden ist es doch immer erwünscht, wenn sie unter sich übereinstimmen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollten sie nicht?

GAST: So lange es also uns beiden hieran nicht fehlt, wollen wir uns unbekümmert darum lassen, was andere meinen.

DER JÜNGERE SOKRATES: [C] Gerne.

GAST: Wohlan denn, in welche von diesen beiden Künsten sollen wir den Herrscher stellen? Etwa in die beurteilende wie einen Zuschauer? Oder sollen wir lieber sagen, dass er zu der gebietenden Kunst gehöre, da er ja doch Herr ist?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollten wir nicht lieber dies?

GAST: Die gebietende Kunst müssen wir also nun wieder betrachten, ob sie sich aufteilen lässt. Und mich dünkt allerdings so ungefähr, wie die Kunst der eigentlichen Kaufleute sich [D] absondert von der Kunst der Eigenhändler, so auch die Art der Herrscher von der, der Herolde unterschieden zu sein.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Fremde Arbeiten, die ihnen zuvor verkauft worden, nehmen doch die Kaufleute und verkaufen sie zum zweiten male wieder?

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich.

GAST: So auch die von der Zunft der Herolde lassen sich fremde Äußerungen auftragen, und tragen sie selbst zum zweiten male ändern vor.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig.

GAST: Wie also? Wollen wir die Herrscherkunst zusammenmengen mit der dolmetschenden, der [E] Befehle ausrufenden, und mit der Wahrsagekunst und Heroldskunst und vielen andern verwandten Künsten, denen ebenfalls ein Gebieten zu kommt? Oder sollen wir dem, womit wir die Sache eben verglichen auch den Namen nachbilden, da ohnedies fast unbenannt ist die Gattung der Eigengebietenden, und also auf diese Weise teilen, dass wir das ganze Geschlecht der Könige in die selbstgebietende Kunst stellen, um die übrigen aber uns gar nicht weiter bekümmern und überlassen ihnen einen Namen beizulegen? Denn nur auf den Herrscher ging unsere Untersuchung, nicht auf das [\[261 St.2 A\]](#) von ihm unterschiedene.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Also da sich dies ziemlich von jenem unterscheidet, ausgesondert durch das Verhältnis der Fremdbindung zur Eigengebietenden, so müssen wir auch dieses wiederum trennen, wenn es irgendwo scheinen will, dass wir durchschneiden können.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich.

GAST: Und das scheint ja. Folge mir nur und schneide mit.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wo denn?

GAST: Wen wir uns nur immer als Herrscher denken, der ein Gebieten anwendet, [B] werden wir nicht immer finden, dass der damit irgendetwas entstehe, gebietet?

DER JÜNGERE SOKRATES: Weshalb sonst?

GAST: Alles Entstehende aber in zwei Teile zu sondern ist gar nicht schwer.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie doch?

GAST: Nimmst du es nämlich insgesamt, so ist einiges davon beseelt, anderes unbeseelt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Und eben hiernach lass uns des erkennenden Wissens gebietenden Teil, wenn wir ihn zerschneiden wollen, zerschneiden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wonach?

GAST: Indem wir einiges davon den Entstehungen des unbeseelten zueignen, anderes denen des beseelten, und so wird das Ganze in zwei Teile geteilt sein.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

[C] GAST: Den einen Teil davon lassen wir liegen, den anderen nehmen wir auf, und nachdem wir ihn aufgenommen, teilen wir ihn wieder in zwei Teile.

DER JÜNGERE SOKRATES: Welchen von beiden meinst du aber sollen wir aufnehmen?

GAST: Offenbar doch den über das Lebendige gebietenden. Denn die Herrscherkunst hat nicht etwa unbeseeltes anzuordnen wie die Baukunst, sondern edlere Art besitzt sie an dem Lebendigen und über dieses immer ihre Macht.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Und die [D] Entstehung und Ernährung des Lebendigen könnte man ansehen, teils als die über vereinzelt, teils als die über gemeinschaftlich in Herden lebende Vieh sich erstreckende Sorgfalt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Aber den Staatsmann werden wir doch nicht mit wenigen Einzelnen beschäftigt finden wie den Ochsenjungen oder Reitknecht, sondern mehr gleicht er einem, der Pferdezucht und Rindviehzucht im Großen treibt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das leuchtet mir ein, nun es gesagt ist.

GAST: Wollen wir also von der Aufzucht des Lebendigen, die gemeinsame Wartung vieler zugleich [E] die Gemeinzucht oder Herdenzucht nennen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sich beides in der Rede am besten treffen mag.

GAST: Sehr gut, Sokrates. Und wenn du dich davor hütest, es nicht zu ernsthaft zu nehmen mit den Worten, wirst du, wenn du älter wirst, reicher sein an Einsicht. Jetzt also wollen wir es wie du rietest machen. Die Herdenzucht aber siehst du sich leicht als zweifach darstellen, [\[262 St.2 A\]](#) und das jetzt im doppelten gesuchte uns dann nur in der Hälfte wird suchen lassen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ich will es versuchen. Mich dünkt eine andere zu sein, die Auferziehung der Menschen und eine andere, die der Tiere.

GAST: Recht rasch und frisch hast du das geteilt. Aber dass uns doch dies womöglich [B] nicht noch einmal begegne.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch?

GAST: Dass wir nicht ein kleines Teilchen allein von vielen und großen anderen aussondern, und nie ohne einen Begriff, sondern jeder Teil habe zugleich seinen eignen Begriff. Denn am schönsten ist das freilich, aus allem übrigen gleich das Gesuchte heraus zu sondern, wenn es sich richtig damit verhält, so wie du eben glaubend, dass die Einteilung sich verhalte, uns die Rede beschleunigt hast, weil du sahst, dass sie auf den Menschen losging. [C] Aber Lieber, gleich zu sehr ins kleine zu gehen, ist hier nicht sicher, sondern weit sicherer mitten durchschneiden. So trifft man auch mehr auf Begriffe, und darauf kommt doch alles an bei Untersuchungen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinst du das nur, o Gastfreund?

GAST: Ich will versuchen es noch deutlicher zu erklären, Sokrates, aus Wohlgefallen an deiner Gemütsart. An dem jedoch, was uns jetzt vorliegt, ist unmöglich es genügend deutlich zu machen. Lasse uns dennoch versuchen, die Sache noch um ein klein wenig weiter vorwärts zu bringen der Deutlichkeit wegen.

[D] DER JÜNGERE SOKRATES: Was meinst du also, hätten wir eben bei unserer Einteilung nicht recht gemacht?

GAST: Dieses, wie wenn jemand das menschliche Geschlecht in zwei Teile teilen wollte, und täte es, wie hier bei uns die meisten zu unterscheiden pflegen, dass sie die Hellenen als eines von allem übrigen absondern für sich, alle andern unzähligen Geschlechter insgesamt aber, die gar nichts miteinander gemeinsam haben und gar nicht übereinstimmen, mit einer einzigen Benennung Barbaren heißen, und dann um dieser einen Benennung willen auch voraussetzen, dass sie von einer einzigen Art seien. [E] Oder wenn einer glaubte, um die Zahlen in zwei Arten zu teilen, wenn er aus allen Zahlen Zehntausend heraus schnitte, die er als eine Art absonderte, und dann alle übrigen ebenfalls mit einem Worte bezeichnen und wegen dieser Benennung hernach glauben wollte, dieses sei nun mit Ausnahme von jenem die andere Art davon. Besser aber und mehr nach Arten und in die Hälften hätte er sie geteilt, wenn er die Zahl in gerades und ungerades zerschnitt, und so auch das menschliche Geschlecht in männliches und weibliches. Lydier aber und Phrygier und andere, allen übrigen entgegenstellen und abteilen könnte er dann, wenn er sich vornähme, Teil und Art [\[263 St.2 A\]](#) zugleich zu finden beim Unterscheiden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig. Aber eben dieses, Fremdling, wie kann einer das recht deutlich einsehen, dass Teil und Art nicht dasselbe sind, sondern jedes etwas anderes?

GAST: O Sokrates, das ist keine schlechte Aufgabe. Wir aber sind schon jetzt weiter als billig von unserer vorgesetzten Rede abgeschweift, und du verlangst, wir sollen noch weiter abschweifen. Daher lasse uns jetzt nur, wie es sich gehört, zurückkehren, dieser Spur aber wollen wir ein andermal mit Muße nachgehen. Nur das nimm ja in Acht, dass du nicht etwa meinst, [B] hierüber etwas genau Bestimmtes von mir gehört zu haben.

DER JÜNGERE SOKRATES: Worüber denn?

GAST: Wie Art und Teil voneinander verschieden sind.

DER JÜNGERE SOKRATES: Aber wie?

GAST: Dass nämlich, wenn es eine Art von etwas gibt, eben dieses notwendig auch ein Teil desselben sein wird, weshalb es eine Art genannt wird, dass aber, was ein Teil sei, auch eine Art sein müsse, gar nicht notwendig ist. So, sage immer, Lieber, dass ich mich erklärt hätte, als anders.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das will ich tun.

GAST: Sage mir nun aber auch das nächste.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch?

GAST: Wegen der Abschweifung, von wo sie uns hierher geführt hat. Ich glaube nämlich, es war, als du befragt, [C] wie die Herdenzucht wohl zu teilen wäre, so rasch antwortetest, es gebe zwei Gattungen des Lebendigen, eine die menschliche, und die aller übrigen Tiere insgesamt, die andere.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Und damals schienst du mir wenigstens, obschon du nur einen Teil herausgenommen, zu glauben, dass du alles Übrige auch wieder als eine Art zurückließest, weil du für alle einen Namen hattest sie damit zu benennen, und sie Tiere [D] hießest.

DER JÜNGERE SOKRATES: So war es auch.

GAST: Allein, so würde vielleicht, mein wackerer Sokrates, wenn es noch ein anderes verständiges Tier gäbe, wie man die Kraniche dafür hält, oder irgend ein anderes solches, auf gleiche Weise seine Benennungen bilden wie du, so dass es die Kraniche als eine Gattung allem übrigen Lebendigen entgegensetzte und sich selbst rühmend heraushöbe, alle übrigen aber, einschließlich des Menschen in eines zusammenfasste, und ebenfalls nicht besser als etwa Tiere nannte. Deshalb wollen wir uns bemühen dergleichen zu vermeiden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie doch?

GAST: [E] Indem wir nicht gleich alles Lebendige insgesamt teilen, damit uns das weniger begegne.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das darf es freilich nicht.

GAST: Aber auch jenes Mal schon, war auf dieselbe Art gefehlt worden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Unser gebietender Teil der Erkennenden hatte es doch in der Art der Auferziehung des Lebendigen mit dem in Herden Lebenden zu tun. Nicht wahr?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Also war uns schon damals das gesamte Lebendige [\[264 St.2 A\]](#) eingeteilt in Zahmes und Wildes. Denn die es in der Art haben, sich aufziehen und bändigen zu lassen, nennen wir zahme, die dieses nicht haben, wilde.

DER JÜNGERE SOKRATES: Schön.

GAST: Die Kunst nun, der wir nachspüren, hatte es und hat es noch mit den Zahmen zu tun, und muß unter dem geselligen Vieh gesucht werden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Lass uns also nicht so teilen wie damals, dass wir auf das Ende sehen und eilen, um nur geschwind zur Staatskunst zu kommen. Denn deshalb ist es uns auch jetzt wie [B] nach dem Sprichwort ergangen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Nach welchem?

GAST: Dass, weil wir uns nicht genug verweilt und gut eingeteilt haben, wir später fertig geworden sind.

DER JÜNGERE SOKRATES: Da ist es uns ganz recht ergangen, o Gastfreund.

GAST: Gut denn, so lass uns noch einmal anfangen die Gemeinzucht einzuteilen, vielleicht wird auch das, worauf du ausgehst, die gehörig durchgeführte Überlegung selbst dir nur noch schöner herausbringen. Sage mir also.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was denn?

GAST: Dieses, ob du wohl schon von jemand gehört hast, denn selbst weiß ich, dass du nicht dabei gewesen bist, wie die Fische im Nil [C] gefüttert werden und in den Teichen des großen Königs. An Quellen aber hast du es vielleicht selbst gesehen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings habe ich dies gesehen und jenes von Vielen gehört.

GAST: Und wie Gänse und Kraniche zusammen weiden, hast du, wenn du auch nicht die Thessalischen Ebenen durchstreift hast, doch wohl erfahren und glaubst es.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte ich nicht!

GAST: Deshalb aber habe ich dich dies alles gefragt, weil es Herdenzucht gibt auf dem Wasser und auch auf dem Trockenem.

[D] DER JÜNGERE SOKRATES: Das gibt es allerdings.

GAST: Dünt dich also nicht auch, dass wir so sollten die Wissenschaft der Gemeinzucht teilen, um jedem von diesen beiden seinen eigenen Teil anzuweisen, den einen die Schwimmtierzucht nennend, den andern die Landgängerzucht?

DER JÜNGERE SOKRATES: Mich auch.

GAST: Zu welchem nun von beiden die Herrscherkunst gehöre, brauchen wir nicht erst fragen, denn das sieht ja jeder.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich.

GAST: Diesen Zweig der Herdenzucht aber, die Landgängerzucht [E] kann wohl jeder teilen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie?

GAST: Wenn er Geflügeltes und zu Fuß Gehendes voneinander trennt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen richtig.

GAST: Und wie? Ob es die Staatskunst mit dem zu Fuß Gehenden zu tun hat, fragen wir danach erst? Oder meinst du nicht, dass auch der Unverständigste dies bejahen würde?

DER JÜNGERE SOKRATES: Gewiss.

GAST: Die Zucht des auf dem Lande Gehenden nun muß wieder, wie die geraden Zahlen, wenn sie aufgeteilt werden, in zwei Teilen erscheinen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar.

GAST: Nach der Seite nun, [\[265 St.2 A\]](#) wohin unsere Rede sich wendet, glaube ich zwei gebahnte Wege zu sehen, einen schnelleren, wenn man einem großen Teil einen kleineren gegenüberstellt, einen anderen der davon, was wir vorher sagten, dass man mitten durchschneiden müsse, mehr an sich hat, aber länger ist er freilich. Es steht also bei uns, welchen von beiden wir gehen wollen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Können wir denn nicht beide gehen?

GAST: Zugleich wenigstens nicht, Sokrates, aber nacheinander können wir es freilich.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ich wähle also nacheinander beide.

[B] GAST: Das geht auch gern, denn nur wenig ist uns noch übrig. Im Anfang freilich und als wir noch auf der Hälfte des Weges waren, wäre die Aufgabe schwierig gewesen. Nun aber, da es dir so gefällt, wollen wir den längeren zuerst gehen. Denn so lange wir noch frischer sind, werden wir leichter damit fortkommen. Die Einteilung nun siehe.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sprich.

GAST: Das Fußvolk unter den Zahmen, das in Herden lebt, ist schon von Natur in zwei Teile geteilt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wonach?

GAST: Dass einige ihrer Art nach ungehörnt sind, [C] andere hörnertragend.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das ist deutlich.

GAST: Teile also die Zucht des Fußvolkes so, dass du jedem einen Teil gibst, und bediene dich dabei, wie wir auch schon früher getan, gleich der Erklärung, denn wenn du sie benennen willst, wird es dir sonst schwieriger geraten als gut ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie soll man also erklären?

GAST: So, dass nachdem der gehenden Tiere Pflegekunst in zwei Teile geteilt worden, der einen Abteilung der gehörnte Teil des Herdenviehes angewiesen worden ist, der anderen der ungehörnte.

[D] DER JÜNGERE SOKRATES: Dies sei nun so erklärt, denn es ist gewiss hinreichend deutlich gemacht.

GAST: Dem Herrscher aber sehen wir doch gewiss an, dass er eine gestutzte Herde, derer ohne Hörner, weidet.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollten wir das nicht sehen!

GAST: Auch diese wollen wir also durchzureißen versuchen, um ihm das seinige zu geben.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich.

GAST: Sollen wir sie nun nach dem gespaltenen und ungespaltenen Hufe teilen, oder nach der artreinen und der sich mit anderen Arten mischenden Begattung? Du [E] verstehst wohl?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie denn?

GAST: Die Pferde und Esel haben es doch in der Art sich mit einander zu begatten?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Was aber dann noch übrig ist von der einen Herde der Zahmen, begattet sich nicht miteinander.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Scheint dir nun die Sorgfalt des Staatsmannes auf Naturen von solcher sich mischender Begattung zu gehen oder von reiner?

DER JÜNGERE SOKRATES: Von unvermischter offenbar.

GAST: Diese müssen wir nun, wie das vorige, ebenfalls in zwei Hälften zerlegen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das müssen wir.

[\[266 St.2 A\]](#) GAST: Nun aber ist uns schon das Lebendige, sofern es zahm und gesellig ist, bis auf zwei Arten etwa ganz zerteilt, denn die Hunde lohnt es kaum, als eine eigene Gattung unter den geselligen Tieren aufzuführen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich nicht. Wonach aber wollen wir die beiden teilen?

GAST: Wonach Ihr beide, Theaitetos und du, billig teilen müsst, da ihr euch mit der Geometrie befasst habt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wonach also?

GAST: Nach dem, was die Diagonalen, die des Quadrats von der des Quadrats über der Diagonalen, unterscheidet.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinst du das?

GAST: Die Natur der menschlichen Gattung, ist die wohl anders eingerichtet, wie die Diagonale eines Quadrats mit zwei Quadratfuß Inhalt *[rational]*?

DER JÜNGERE SOKRATES: Nicht anders.

GAST: Und zur Natur der anderen Gattung aber gehört auch die Diagonale eines Quadrats über unserer Diagonalen, denn sie hat zwei mal zwei Quadratfuß Inhalt?

DER JÜNGERE SOKRATES: Das freilich, und nun verstehe ich auch, was du sagen willst *[sie sind der Länge nach inkommensurabel, es lässt sich für sie kein gemeinsames Maß finden]*.

GAST: Überdies aber sehen wir nicht, was uns lächerliches begegnet ist mit der Einteilung?

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch?

GAST: Dass etwas mit unserer menschlichen Gattung zusammen Teil erhalten hat und also dazwischen her läuft unter dem edelsten und dem allerschlechtesten?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ich sehe wohl, wie das gar närrisch herauskommt.

[C] GAST: Ist es denn aber nicht natürlich, dass der Langsamste zuletzt ans Ziel kommt?

DER JÜNGERE SOKRATES: Das freilich wohl.

GAST: Und da bemerken wir nicht, dass noch viel lächerlicher unser Herrscher erscheint, indem er samt seiner Herde umherläuft und gleichen Schritt hält mit dem auf ein schlechtes Leben eingeübten?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings freilich.

GAST: Aber nun eben, Sokrates, wird uns das noch besser deutlich, was damals bei der Untersuchung über den Sophisten gesagt wurde.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch?

GAST: Dass nämlich diesem Verfahren in der Untersuchung weder an dem vortrefflicheren mehr liegt als an dem andern, [D] noch sie das kleinere hintansetzt wegen des größeren, sondern immer ganz für sich die Sache zu Ende bringt wie es am richtigsten ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es.

GAST: Nach diesem nun, damit du mir nicht zuvorkommst durch die Frage, welches doch vorhin mit dem kürzeren Weg gemeint gewesen zur Erklärung des Herrschers, will ich selbst gleich vorangehen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sehr wohl.

GAST: Ich meine nämlich, wir sollten gleich die Landgänger eingeteilt haben in zweifüßige und vierfüßige, und da wir dann die menschliche Gattung nur allein noch mit dem Federvieh

zusammen die zweibeinige Herde bildend gefunden hätten, diese dann zerschneiden in einen nackten und einen Gefieder erzeugenden Teil. [E] Wäre sie nun so geteilt und dadurch die menschenhütende Kunst deutlich gezeigt worden, dann hätten wir unsern Staatsmann und Herrscher gefunden und wie den Wagenführer in den Staat hineingestellt, die Zügel desselben ihm übergebend, da hierin doch seine eigentümliche Kunst besteht.

[\[267 St.2 A\]](#) DER JÜNGERE SOKRATES: Sehr schön hast du mir wie die Hauptschuld, die Erklärung gegeben, und mir noch diesen Nebenweg wie die Zinsen beigelegt, weshalb sie nun ganz vollendet ist.

GAST: Wohlan denn, fassen wir nun, vom Anfang bis zum Ende alles noch einmal durchgehend, die Namenerklärung der Kunst des Staatsmannes zusammen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wohl.

GAST: Von der erkennenden Wissenschaft hatten wir zuerst einen gebietenden Teil, von diesem nannten wir ferner, durch Vergleichung darauf gebracht, einen Teil den selbstgebietenden. Von dieser selbstgebietenden ward nun, [B] sicher nicht als kleinste Art, die, welche das Lebendige aufzieht, von uns abgeteilt. Von dieser eine Art, die Herdenzucht, von der Herdenzucht wiederum die Hütung der zu Fuß gehenden, und von dieser schnitten wir uns wieder besonders ab, die Auferziehung der ungehörnten Gattung. Den nächsten Teil von dieser, müsste nun einer wenigstens dreifach zusammenflechten, wenn er ihn in einen Namen zusammenfassen wollte, und müsste sie die Kunst der Hütung der unvermischt Begattenden nennen. Von dieser ist nun [C] der Abschnitt für die zweifüßige Herde der letzte übrig bleibende menschenhütende Teil, und selbst eben dieses Gesuchte, was sowohl königliche als Staatskunst heißt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen richtig.

GAST: Aber Sokrates, ist uns dies so, wie du eben sagst, auch wirklich verrichtet?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie doch?

GAST: Dass unser Gegenstand vollkommen richtig und befriedigend ist ausgeführt worden? Oder fehlt nicht eben darin unsere Untersuchung, dass die Erklärung zwar irgendwie gegeben, aber [D] keineswegs vollkommen gründlich ist ausgeführt worden?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinst du das?

GAST: Ich will versuchen, uns beiden was ich denke, jetzt noch deutlicher zu machen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das tue nur.

GAST: Nicht wahr, unter vielen hütenden Künsten, die sich uns eben gezeigt hatten, war eine die Staatskunst, die Sorgfalt für eine gewisse Herde?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Und unsere Erklärung bestimmte, sie wäre nicht die Zucht der Pferde noch anderer Tiere, sondern die Wissenschaft der Gemeindegzucht der Menschen?

DER JÜNGERE SOKRATES: So war es.

GAST: Lasse uns nun den Unterschied zwischen allen übrigen Hütern und den Herrschern betrachten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was für [E] einen?

GAST: Ob nicht mancher andere, von einer anderen Kunst benannte, mit jenem zugleich an der Aufziehung der Herde Anteil zu haben behauptet und sich anmaßt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinst du das?

GAST: Wie die Kaufleute, Ackerbauer, alle Speisebereiter, und nach diesen die Vorsteher der Leibesübungen und das ganze Zunft der Ärzte, diese, weißt du wohl, würden sämtlich mit jenen Hütern der menschlichen Dinge, welche wir Staatsmänner genannt haben, über diese Erklärung sich streiten, [\[268 St.2 A\]](#) weil sie auch für die Erhaltung der Menschen sorgen, und zwar nicht nur, der zur Herde gehörigen Menschen, sondern auch der Herrscher selbst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Und täten sie daran nicht Recht?

GAST: Vielleicht, und das wollen wir eben sehen. Das aber wissen wir doch, dass er weder mit dem Ochsenhirten sich in einen Streit einlässt, noch mit einem, der Hirte ist oder der Ernährer der Herde, weder der ihr Arzt ist oder der ihr Freiwerber ist, oder der gesamten Hebammenkunst bei der Schwangerschaft und der Geburt der Kinder kundig ist. Obwohl, was Spiel und Tonkunst betrifft, soweit sein Vieh dessen von Natur empfänglich ist, versteht niemand besser als er es aufzumuntern und anlockend zu besänftigen, indem er, auf Instrumenten sowohl als mit dem bloßen Munde, [B] die seiner Herde angemessene Tonkunst ausübt. Und mit den übrigen Hüttern ist es dasselbe. Nicht wahr?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig.

GAST: Wie kann also unsere Erklärung des Herrschers sich richtig und untadelhaft erweisen, wenn wir ihn den Hüter und Auferzieher der menschlichen Herde nennen, und ihn nicht herausheben aus zehntausend anderen die sich mit ihm darum streiten?

DER JÜNGERE SOKRATES: So auf keine Weise.

GAST: Also war unsere Besorgnis vorher begründet, als wir argwöhnten, [C] wir möchten zwar wohl einige Züge des Herrschers angeben, keineswegs aber könnten wir den Staatsmann genau dargestellt haben, bis wir alle, welche sich um ihn herdrängen und auf das Mithüten Anspruch machen, weggeräumt, und ihn abgesondert von jenen ganz für sich allein hinstellen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen begründet freilich.

GAST: Dies also, o Sokrates, müssen wir bewerkstelligen, wenn wir nicht unsere Erklärung zuletzt wollen [D] zu Schanden machen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das müssen wir tun, da das nicht geschehen darf.

GAST: Also müssen wir wiederum von einem andern Anfang aus einen andern Weg gehen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch für einen?

GAST: Wo wir auch wohl einen Scherz einfügen. Denn wir müssen einen großen Teil einer umfangreichen Sage zu Hilfe nehmen, und hernach eben wie vorher, indem wir einen Teil nach dem andern wegnehmen, zu dem eigentlich Gesuchten selbst gelangen. Sollen wir das?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Aber auf diese Sage sei mir ja recht aufmerksam [E] wie die Kinder. Du bist ja doch erst seit wenigen Jahren über die Kindheit hinaus.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sage nur.

GAST: Solche alte Erzählungen also gab es und wird es auch noch geben wie gar viele andere, und so auch die Begebenheit bei dem Streit welcher vorgefallen sein soll zwischen Atreus und Thyestes. Denn du hast doch gehört und erinnerst dich, was sich damals soll ereignet haben?

DER JÜNGERE SOKRATES: Das Zeichen mit dem goldenen Lamm meinst du vielleicht?

[\[269 St.2 A\]](#) GAST: Nein das nicht, sondern das von der Änderung im Auf- und Untergang der Sonne und der andern Gestirne, dass sie nämlich da, wo sie jetzt aufgehen, dorthin damals untergingen, und aufgingen auf der entgegengesetzten Seite. Damals aber wies es ihnen der Gott, als Zeugnis des von Atreus verübten, und wendete sie um in die gegenwärtige Ordnung.

DER JÜNGERE SOKRATES: Erzählt wird freilich auch das.

GAST: Und auch von der Herrschaft, welche Kronos führte, haben wir von Vielen gehört.

DER JÜNGERE SOKRATES: Von gar Vielen.

GAST: Und auch, dass vorher die Menschen als Erdgeborene entstanden und nicht gezeugt wurden einer von dem andern?

[B] DER JÜNGERE SOKRATES: Auch das ist eine von den alten Sagen.

GAST: Dies nun rührt insgesamt von derselben Quelle her, und außerdem vielerlei anderes noch wunderlicheres, wovon aber durch die Länge der Zeit einiges in Vergessenheit geriet und das übrige nur teilweise erzählt wird, jedes einzelne abgerissen von dem übrigen. Den Umstand aber,

der an alle diesem Ursache ist, hat noch niemand erzählt. Jetzt aber muss er berichtet werden, denn zur Darstellung des Herrschers wird er sich uns wohl schicken, wenn er erzählt ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wohl gesprochen! Erzähle also ohne etwas zu übergehen.

GAST: Höre denn. [C] Dieses Weltall hilft auf seiner Bahn bisweilen die Gottheit selbst bewegen und umdrehen, bisweilen lässt er es wieder los, wenn seine Umläufe das ihm gebührende Zeitmaß schon erlangt haben. Dann aber wendet es sich von selbst wieder um nach der entgegengesetzten Richtung, als ein Lebendiges dem auch Vernunft zugeteilt ist, mit welcher er es ursprünglich zusammenfügte. Dieses Rückwärtsgehen aber gehört aus folgender Ursache notwendig zu seiner Natur.

DER JÜNGERE SOKRATES: Aus welcher denn?

GAST: Sich immer einerlei und auf gleiche Weise zu verhalten und dasselbe zu sein, [D] das kommt nur dem göttlichsten unter allem allein zu, etwas von körperlicher Natur gehört nicht dazu. Was wir nun Himmel und Welt genannt haben, hat freilich vieles und herrliches von seinem Erzeuger empfangen, indem ist es auch eines Körpers teilhaftig geworden ist und daher denn, aller Veränderung unerfahren zu sein, unmöglich ist. Nach Vermögen jedoch, wird es immer gleichförmig nach einer Richtung bewegt. Daher ist es der Umdrehungen teilhaftig mit der kleinstmöglichen Abweichung von der gleichmäßigen Selbstbewegung. Sich selbst aber [E] immer zu drehen, ist keinem so möglich, wie dem Anführenden alles Bewegte. Diesem ist aber nicht statthaft, sich jetzt so, dann wieder entgegengesetzt zu bewegen. Nach diesem allen also, darf man von der Welt weder behaupten, dass sie immer sich selbst drehe, noch dass sie immer ganz von Gott gedreht werde, da es nach der einen und der entgegengesetzten Richtung geschieht, noch auch, dass etwa irgend zwei Götter [\[270.St.2 A\]](#) voneinander entgegengesetzter Gesinnung sie drehen, sondern wie eben gesagt, und allein übrig bleibt, dass sie jetzt von einer andern göttlichen Ursache bewegt wird, das Leben aufs neue erwerbend und eine von dem Werkmeister ihr zubereitete Unsterblichkeit empfangend, dann aber, wenn sie losgelassen ist, von sich selbst geht, so gut sie kann, in einem solchen Zustande sich selbst überlassen, dass sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rückwärts durchwandern kann, weil sie bei größtmöglichem Gleichgewicht mit kleinsten Änderungen einher schreitend geht.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sehr einleuchtend ist alles gesagt, [B] was du bis jetzt ausgeführt hast.

GAST: So lasse uns zusammenstellend den Umstand betrachten der sich aus dem Gesagten ergibt, und von uns als die Ursache alles Wunderbaren angegeben wurde. Dies ist nämlich folgender.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was für einer?

GAST: Dass nämlich die Bewegung des Weltalls bisweilen nach der Seite, wohin es sich jetzt dreht, sich bewegt, bisweilen nach der entgegengesetzten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie doch eigentlich?

GAST: Diese Veränderung muss man von allen Umkehrungen, welche sich am Himmel ereignen, für die größte und vollständigste halten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das scheint allerdings.

GAST: Daher ist auch zu glauben, dass alsdann die größten Veränderungen entstehen für uns, die wir innerhalb desselben wohnen.

DER JÜNGERE SOKRATES: [C] Auch das ist wahrscheinlich.

GAST: Von vielen wichtigen und mannigfaltigen Veränderungen aber, welche zusammentreffen, wissen wir dass die Natur der Lebenden diese nicht leicht erträgt?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollten wir das nicht?

GAST: Die größten Verheerungen entstehen dann notwendig, sowohl unter den anderen Tieren, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur wenig übrig. Und für diese Überreste treffen dann viele andere wunderbare und überraschende Ereignisse zusammen, dieses aber

würde das größte sein und begleitet die zeitliche Umkehrung des Ganzen notwendig dann, wenn die zu der bisher bestehenden entgegengesetzte Richtung eintritt.

[D] DER JÜNGERE SOKRATES: Was für eines denn?

GAST: Welches Alter jedes lebende Wesen hatte, dies bliebe ihm zunächst bestehen, und alles Sterbliche hörte auf, je länger je älter auszusehen, vielmehr wendete es sich auf das Entgegengesetzte zurück und wurde gleichsam jünger und zarter. Und die weißen Haare der Alten schwärzten sich, die Wangen der Bärtigen aber glätteten sich wieder, und brächten jeden zu seiner schon vorübergegangenen Blüte zurück, ebenso die Leiber der mannbaren Jugend glätteten sich und wurden jeden Tag und jede Nacht kleiner, bis sie wieder die Natur der kleinen Kinder annahmen, und ihnen an Leib und Seele [E] ähnlich würden. Nach diesem aber welkten sie dann zusehends und verschwanden gänzlich. Ja auch die Leichname der zur selbigen Zeit gewaltsam Verstorbenen trafen die nämlichen Zufälle der Reihe nach insgesamt, so dass sie sich mit Schnelligkeit in wenigen Tagen [\[271 St.2 A\]](#) verzehrten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was für eine Entstehung des Lebendigen gab es aber damals, o Gastfreund, und auf welche Weise erzeugte es sich aus sich?

GAST: Offenbar, o Sokrates, gab es auf die bekannte Weise Gezeugtes in der damaligen Natur gar nicht, sondern das Geschlecht, wovon erzählt wird, es sei ehemals ein erdgeborenes gewesen, das waren eben die damals aus der Erde zurückkehrenden, und wurde so erwähnt von unseren ersten Vorfahren, welche noch der, auf Endigung des ersten Umlaufes folgenden Zeit, Grenze erreichten und am Anfange des jetzigen geboren wurden. [B] Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller jener Geschichten, welche jetzt mit Unrecht von Vielen ungläubig verworfen werden. Das können wir, glaube ich hieraus ersehen. Denn damit, dass die Alten wieder zur Natur der Kinder zurückkehren, hängt ja zusammen, dass auch von den Verstorbenen und in der Erde liegenden alle diejenigen wieder aufstehend von dort und auflebend jener allgemeinen Umkehrung folgten, als die gesamte Entstehung sich auf das Entgegengesetzte herumwälzte und dass sie, als Erdgeborene nach eben diesem Verhältnis notwendig hervorkommend, hiervon ihren Namen und ihre Erklärung erhielten, so viele nämlich von ihnen die Götter nicht schon zu einem andern Geschick erhöht hatten.

[C] DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar folgt ja dies aus dem vorigen. Allein das Leben, welches während der Gewalt des Kronos, wie du sagst, gewesen ist, war dies zur Zeit jener Bewegung oder der jetzigen? Denn die Veränderung an der Sonne und den Gestirnen muss offenbar mit beiden Bewegungen zusammentreffen.

GAST: Sehr gut bist du der Rede gefolgt. Das aber, wonach du fragst, dass nämlich den Menschen alles von selbst geworden, gehört wohl keineswegs zu der jetzt bestehenden Bewegung, sondern auch dieses war offenbar in der vorigen. Denn damals herrschte zuerst, für die ganze Umwälzung Sorge tragend, [D] der Gott und es waren, den Gebieten entsprechend, die verschiedenen Teile der Welt gänzlich unter herrschende Götter verteilt. So auch die lebendigen Wesen, nach ihren verschiedenen Gattungen und Herden, hatten als göttliche Hüter unter sich verteilt die Dämonen, deren jeder jedem, welches er beherrschte, für alles genügte, so dass keines wild war, noch auch sie einander zur Speise dienten, und Krieg oder Zwiespalt gab es nicht unter ihnen, wie man auch unzählig viel anderes mit dieser Anordnung zusammenhängendes noch anführen könnte. [E] Was aber von der Menschen mühelosem Leben gerühmt wird, wird so erzählt. Der Gott hütete sie und stand ihnen vor, so wie jetzt die Menschen anderes Lebendiges, geringer als sie selbst, hüten. Unter seiner Hut aber gab es keine Staatsverfassungen noch auch häusliche, [\[272 St.2 A\]](#) so dass man keine Weiber und Kinder hatte, sondern dergleichen fehlte ihnen alles. Früchte aber hatten sie reichlich von Eichen und vielen anderen Gewächsen, nicht durch Ackerbau gezogene, sondern welche die Erde ihnen von selbst gab. Auch unbekleidet und ohne Lagerdecken weideten sie größtenteils im Freien, denn die Witterung war annehmlich für sie eingerichtet, und weich war ihr Lager genug, weil reichliches Gras aus der Erde hervorwuchs. Wie also das Leben unter dem Kronos gewesen, o Sokrates, hörst du, das jetzige aber, wie es

heißt, unter dem Zeus, kennst du selbst. [B] Könntest du nun wohl und wolltest entscheiden, welches von beiden das glückseligere ist?

DER JÜNGERE SOKRATES: Keineswegs.

GAST: Willst du also, dass ich sie dir vergleichend beschreibe?

DER JÜNGERE SOKRATES: Gar sehr will ich das.

GAST: Wenn die Pfleglinge des Kronos, da sie so vieler Muße genossen und auch das Vermögen, nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Tieren vernünftigen Umgang zu pflegen, recht gebrauchten zur Ausbildung in der Philosophie und in ihren Unterredungen, mit den Tieren und unter sich, von jedem Wesen erforschend, [C] ob es irgend ein besonderes Vermögen besitzend, etwas von den anderen verschiedenes wahrgenommen habe zur Vermehrung der Einsicht, dann ist wohl leicht zu entscheiden, dass die damaligen viel glückseliger dran waren als die jetzigen. Wenn sie aber, reichlich mit Speise und Trank gesättigt, sich untereinander und den Tieren solche Geschichten erzählten, wie auch jetzt noch erzählt werden, so ist auch so die Sache wenigstens nach meiner Meinung gar leicht zu entscheiden. Doch lassen wir das jetzt bis [D] einer kommt, der uns gründlich berichte, auf welche von beiden Seiten sich die Lust jenes Geschlechtes neigte in Beziehung auf Erkenntnis und Gebrauch des Verstandes. Weshalb wir aber diese Geschichte in Anregung gebracht, das muss jetzt erklärt werden, damit wir nächst dem nun zum folgenden fortschreiten können.

Als nämlich alles dieses seine Zeit erfüllt hatte und eine Umkehrung erfolgen musste, da auch das aus der Erde gekommene Geschlecht ganz aufgerieben war, nachdem jegliche Seele alle ihre Entstehungen durchgemacht und, soviel ihr bestimmt war, [E] Samen auf der Erde zurückgelassen hatte, alsdann ließ der Steuermann des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurück. Die Welt aber bewegte sich nun wiederum rückwärts aufgrund des Geschicks und der ihr angeborenen Lust. Alle an ihren Orten mit dem höchsten Gott mitherrschende Götter, als sie bemerkten was geschah, ließen gleichfalls die Teile der Welt los von ihrer Aufsicht und Besorgung. [\[273 St.2 A\]](#) Sie aber, die nun im Zurückdrehen, des Endes und des Anfangs entgegengesetzten Schwung vermischend, einen neuen Umschwung nahm, indem sie in sich selbst große Erschütterungen erregte, richtete dadurch wieder anderes Verderben an unter allerlei Arten des Lebendigen. Als nun, nachdem eine geraume Zeit vergangen war, teils Getümmel und Verwirrung nachließen, und von den Erschütterungen eine Stille eintrat, teils sie nun zu ihrem gewohnten eigenen Lauf wohl geordnet war, ging sie, Aufsicht und Macht selbst ausübend über alles in ihr und über sich selbst, ihres Werkmeisters und Vaters Lehren dabei sich nach Kräften erinnernd. [B] Anfänglich nun führte sie dies genauer aus, zuletzt aber lässiger. Und hieran ist das körperliche in ihrer Mischung Schuld, dieses noch von der ehemaligen Natur her mit ihr Aufgezogene, weil es mit großer Unordnung behaftet war, ehe es zu der jetzigen Weltordnung gelangte. Denn von dem, welcher sie eingerichtet, besitzt sie alles Schöne, alles aber, was Widerwärtiges und Unrechtes unter dem Himmel geschieht, stammt ihr selbst von ihrer vorigen Beschaffenheit her, und auch in die Lebendigen bringt sie es mit hinein. So lange sie daher unter Aufsicht des Steuermannes ihre lebendigen Bewohner [C] ernährt, erzeugt sie in ihnen nur wenig Schlechtes und dagegen viel Gutes. Ist sie aber von jenem getrennt, so besorgt sie in der nächsten Zeit nach ihrer Freilassung noch alles aufs herrlichste, je weiter aber die Zeit vorrückt und Vergesslichkeit sich einschleicht bei ihr, umso mehr nimmt auch der Zustand der alten Verwirrung überhand, welcher am Ende der Zeit vollkommen aufblüht, so dass sie nur aus wenig Gutem und einem großen Anteil des Entgegengesetzten, jede Mischung zusammensetzend, in Gefahr des Verderbens gerät, sie selbst und alles in ihr. Weshalb [D] denn alsdann schon der Gott welcher sie eingerichtet hat, wenn er sie in diesen Nöten erblickt, aus Besorgnis, dass sie nicht zerfalle und durch die Zerrüttung gänzlich aufgelöst in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, sich selbst wiederum an das Ruder stellend, da alles erkrankt und aufgelöst ist, durch Umwendung in den ihm eigenen Umlauf wieder in Ordnung bringt, und, so alles wieder bessernd, die Welt unsterblich und angealtert herstellt. Dieses nun sei nur als das Ende von allem gesagt.

Was uns aber der Darstellung des Herrschers dient, [E] finden wir hinreichend, wenn wir uns nur an das vorige der Rede halten. Sobald nämlich die Welt sich wiederum in die Bahn für das jetzige Werden hineindrehte, stand zuerst wiederum das Alter still, und neues, dem damaligen entgegengesetztes, brachte sie darauf hervor. Die vor Kleinheit fast schon verschwindenden Leiber der lebendigen Wesen wuchsen wieder und die neu aus der Erde schon als alt und grau hervorgegangenen kehrten sterbend wieder in die Erde zurück, und alles andere veränderte sich, den Zustand des Ganzen nachahmend, und [\[274 St.2 A\]](#) ihm folgend. Ebenso also auch, was zur Empfängnis, Geburt und Ernährung gehört, erfolgte notwendig dem Ganzen nachgebildet. Denn nun durfte nicht mehr in der Erde aus andern Bestandteilen ein Lebendiges gebildet werden, sondern, sowie der Welt aufgegeben war, selbstherrschend ihre Bahn zu leiten, auf dieselbe Weise war auch ihren Teilen, aus sich selbst, soviel als möglich wäre, sich zu bilden, zu erzeugen und zu ernähren, durch dieselbige Anordnung aufgegeben.

Und nun sind wir eben bei dem angekommen, worauf diese ganze Rede ausging. Von den übrigen Tieren nämlich wäre es lang [B] und weitläufig zu erzählen, woher sich jedes und weshalb verwandelt, von den Menschen aber ist es kürzer zu fassen und mehr zur Sache gehörig. Denn, von der Sorgfalt des uns beherrschenden und hütenden Dämons verlassen, erfuhren die Menschen, da die meisten Tiere an rauerer Natur ganz verwildert, sie selbst aber schwach und schutzlos geworden waren, von diesen vielerlei Leid, und wären in den ersten Zeiten völlig hilflos und unbeholfen, weil die von selbst sich darbietende Nahrung ihnen ausgegangen, und sich deren selbst zu verschaffen sie noch nicht kundig waren, [C] da keine Art des Mangels sie vorher dazu genötigt hatte. Alles dieses nun brachte sie in große Not. Weshalb denn uns die in alten Sagen schon gerühmten Gaben von den Göttern mit der nötigen Belehrung und Unterweisung geschenkt wurden, das Feuer nämlich vom Prometheus und die Künste vom Hephaistos und seiner Kunstverwandten, Saat und Gewächse wiederum von anderen, und alles [D] was zur Ausstattung des menschlichen Lebens beigetragen, ist uns hieraus geworden, weil nämlich, wie gesagt wird, die Obhut der Götter den Menschen fehlte, und sie nun sich selbst führen und selbst für sich Sorge tragen mussten, eben wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen, und eben daher jetzt so und dann wieder auf andere Weise leben und entstehen. Und hiermit soll die Geschichte ein Ende haben. Zunutze aber wollen wir sie uns machen, um zu sehen wie sehr wir gefehlt haben bei der Darstellung des Herrschers und Staatsmannes in unserer vorigen Rede.

[E] DER JÜNGERE SOKRATES: Wie so? Und was für ein großer Fehler meinst du, dass uns begegnet wäre?

GAST: Auf der einen Seite ein kleinerer, auf der andern ein gar starker und weit größer als vorher.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie so?

GAST: Dass wir nämlich, gefragt nach dem Herrscher und Staatsmann, aus dem gegenwärtigen Umlauf und Art des Werdens, vielmehr aus dem entgegengesetzten Zeitlauf, den Hirten der damaligen menschlichen Herde beschrieben haben, [\[275 St.2 A\]](#) und also einen Gott statt eines Sterblichen, daran haben wir gar sehr gefehlt. Dass wir ihn aber als den Herrscher des gesamten Staates angegeben haben ohne zu bestimmen auf welche Weise, daran haben wir zwar an sich selbst ganz wahr geredet, aber wir haben es weder ganz noch deutlich genug ausgedrückt, und deshalb hierbei auch weniger als an jenem gefehlt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Wir dürfen also, wenn wir nun noch die Art und Weise des Herrschens im Staate bestimmt haben, alsdann wie es scheint, hoffen, dass der Staatsmann uns vollständig erklärt sei.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sehr schön.

GAST: Deshalb nun haben wir auch [B] die Erzählung beigebracht, damit sie zeigen sollte, nicht nur von der Herdenzucht überhaupt, wie sich alle mit dem jetzt Gesuchten hinsichtlich der Herrscherkunst streiten, sondern auch, damit wir eben jenen selbst deutlicher erblicken, welchem,

weil er allein nach Art und Weise der Hirten und Hüter für die menschliche Erhaltung Sorge trägt, auch allein dieser Name gebühren kann.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Und ich meines Teils wenigstens denke, Sokrates, dass der so beschriebene göttliche Hüter auch im Vergleich mit einem Könige, diesen noch weit hinter sich lässt, dagegen unsere jetzigen Staatsmänner hier weit mehr den Beherrschten [C] ihrer Natur nach ähnlich sind, und auch an ihrer Bildung und Erziehung bei weitem mehr mit ihnen übereinstimmen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich wohl.

GAST: Suchen müssen wir sie aber doch um nichts mehr oder minder, sie mögen nun so oder anders geartet sein.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was sollten wir nicht!

GAST: So lasse uns denn wieder zurückgehen. Die wir die selbstgebietende Kunst über Lebendige genannt haben, und zwar nicht über einzelne, sondern die eine gemeinsame Sorgfalt ausübt über Viele, und die wir doch dort auch gleich die Herdenzucht nannten. Du erinnerst dich doch?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

[D] GAST: Diese nun haben wir um etwas verfehlt. Denn wir haben den Staatsmann gar nicht mit gefasst und benannt, sondern unvermerkt ist er uns durch die Benennung entwischt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Dass jeder seine Herde aufzieht und ernährt, dies kommt wohl allen andern Hüttern zu, dem Staatsmann gerade kommt es aber nicht zu, und doch haben wir eben davon den Namen hergenommen, da wir ihn von etwas allen insgesamt gemeinschaftlichem hergenommen haben.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz wahr sprichst du, wenn es so etwas gab.

GAST: War doch das Pflegen etwas allen gemeinschaftliches gewesen sein, wobei auch weder Fütterung noch irgend ein andere einzelne Tätigkeit ausgeschlossen war, und wir also, wenn wir sie Herdenwartung oder Pflege oder Besorgung nannten, alsdann den Staatsmann mit unter den übrigen versteckt haben, da doch die Rede darauf deutete, dass dies geschehen müsse?

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig. Aber die weitere Einteilung [\[276 St.2 A\]](#) wie hätte die erfolgen sollen?

GAST: Eben so wie wir vorher die Herdenzucht weiter teilten, für zu Fuß Gehendes und Unbefiedertes und für Reinbegattendes und Ungehörntes, ebenso hätten wir auch die Herdenwartung teilen sollen und unter dieser Erklärung dann die jetzige und die unter der Regierung des Kronos gleichermaßen mit begriffen haben.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das ist deutlich. Ich sinne aber, wie nun weiter?

GAST: Haben wir nun den Namen der Herdenwartung so bestimmt, so wird offenbar keiner kommen und uns [B] bestreiten, dass sie etwa gar keine Besorgung wäre, so wie damals mit Recht bestritten wurde, dass es keine Kunst unter uns gebe, die diesen Beinamen der aufziehenden und ernährenden verdiente, und wenn es eine gäbe, viele andere weit eher und mehr dazu gehören würden als irgend ein Herrscher.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Und Besorgung der gesamten menschlichen Gemeinschaft wird doch wohl keine andere Kunst, mehr und minder, zu sein behaupten wollen, als die königliche und über alle Menschen sich erstreckende Herrschaft.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig gesagt.

GAST: Nächst dem aber, o Sokrates, merken wir nicht etwa, dass auch gegen das Ende wiederum verschiedentlich [C] gefehlt ist?

DER JÜNGERE SOKRATES: Worin doch?

GAST: Darin, dass wenn wir auch noch so gut gesehen hätten, es gebe zwar eine aufziehende Kunst für die zweibeinige Herde, wir sie dennoch nicht gleich sollten die königliche und Staatskunst genannt haben, als wäre sie bereits völlig bestimmt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Warum nicht?

GAST: Zuerst, wie schon gesagt, war der Name zu verändern und mehr auf die gesamte Besorgung als auf die bloße Zucht zu beziehen. Dann war auch diese noch zu teilen, denn sie hat wohl noch nicht wenige Aufteilungen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was für welche?

GAST: Wie wir ja schon den göttlichen Hüter und den menschlichen Vorsorger voneinander getrennt haben.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Aber auch diese abgeteilte [D] vorsorgende Kunst war notwendig wieder entzwei zu schneiden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Und wie das?

GAST: In gewaltsame und freiwillige.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie so?

GAST: Auch darin hatten wir vorher gefehlt, und König und Tyrann in eines zusammengestellt, da doch sie selbst und eines jeden von ihrer Art zu beherrschen einander ganz unähnlich sind.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Nun also wollen wir auch dies berichtend, die menschliche Versorgungskunst in zwei Teile teilen, nachdem gewaltsames darin ist oder freiwilliges.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Und die der Gewalttätigen [E] nennen wir die tyrannische, die freiwillige Herdenwartung aber über freiwillige zweibeinige lebendige Wesen als Staatskunst bezeichnend, wollen wir nun den, der diese Kunst und Besorgung ausübt, als den wahrhaften und wirklichen König und Staatsmann aufstellen.

[\[277 St.2 A\]](#) DER JÜNGERE SOKRATES: Und hiermit, o Gastfreund, wird uns nun doch wohl die richtige Darstellung des Staatsmannes ganz vollendet sein.

GAST: Sehr schön, o Sokrates, stände es dann um uns. Aber das musst nicht nur du allein, sondern auch ich muss es gemeinschaftlich mit dir glauben. Nun aber scheint mir wenigstens der Herrscher noch nicht seine völlige Gestalt zu haben, sondern wie die Bildhauer bisweilen, wenn sie zu sehr eilen, ihre Werke größer anlegen als nötig und sie dadurch verzögern, so haben auch wir, um nicht nur schnell, sondern auch auf eine prächtige Art [B] den Fehler unserer ersten Ausführung ans Licht zu bringen, und in der Meinung, es gezieme sich dem Herrscher auch große Beispiele beizufügen, viele Mythen zusammengebracht und uns dann eines größeren Teiles derselben mehr als nötig bedienen müssen. Darum ist unsere Darstellung gar lang geraten, und wir haben nicht einmal die Erzählung zu Ende gebracht. Sondern an unserer Rede mögen wohl wie an einem Gemälde die Umrisse gut genug gezeichnet sein, aber gleichsam die Deutlichkeit, welche durch die Pigmente und durch die richtige Mischung der Farben entsteht, ihr noch gefehlt haben. Und doch soll man, besser als [C] durch Malerei oder jede andere Handarbeit, alles Lebendige durch Vortrag und Rede denen darstellen, die es fassen können, und nur den andern durch handarbeitende Nachbildung.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das ist wohl richtig. Wie du aber meinst, dass wir noch nicht hinlänglich erklärt hätten, das mache mir deutlich.

GAST: Es ist schwer, Bester, wenn man nicht ein Beispiel zur Hand nimmt, irgendetwas größeres recht deutlich zu machen. Denn sonst mag wohl [D] jeder von uns zuerst wie im Traume alles wissen und dann wieder gleichsam wachend alles nicht wissen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinst du das?

GAST: Gar sonderbar scheine ich gegenwärtig die Frage angeregt zu haben, wie das Wissen in uns zustande kommt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Eines Beispiels hat ja nun wieder auch das Beispiel selbst bedurft.

DER JÜNGERE SOKRATES: [E] Was nun weiter? Sage es nur, und meinetwegen trage gar kein Bedenken.

GAST: So will ich es denn sagen, da ja auch du bereit bist zu folgen. Von den Kindern wissen wir doch, wenn sie eben lesen lernen.

[\[278 St.2 A\]](#) DER JÜNGERE SOKRATES: Was denn?

GAST: Dass sie jeden Buchstaben in den kürzesten und leichtesten Silben bald ausreichend bemerken und ihn da richtig auszusprechen verstehen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das gewiss.

GAST: Diese selbige aber in anderen wieder verkennen und dann fehlen in ihrer Vorstellung und Rede.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Ist es nun nicht so am leichtesten und schönsten sie zu dem zu führen, was sie noch nicht erkennen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie?

GAST: Dass man sie erst zu dem zurückführe, wo sie dasselbe richtig vorgestellt haben, und dann dieses neben das noch nicht von ihnen erkannte stelle, um ihnen durch Vergleichung die Ähnlichkeit und [B] die selbige Beschaffenheit in beiden Zusammenstellungen zu zeigen, bis das richtig vorgestellte, neben alles noch unbekannte gestellt, aufgezeigt ist und so aufgezeigt, Beispiele abgibt, welche bewirken, dass von allen Buchstaben in allen Silben, jeder wenn er verschieden ist, auch verschieden, wenn er aber derselbe ist, auch als derselbe immer auf gleiche Weise benannt werde.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings freilich.

GAST: Das also haben wir zur Genüge gefasst, dass ein Beispiel alsdann entsteht, wenn [C] etwas, was dasselbe ist in einem andern Unterschiedenen, richtig vorgestellt und herbeigebracht, von jedem von beiden als gleichen eine und dieselbe richtige Vorstellung bewirkt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das leuchtet ein.

GAST: Sollen wir uns also wundern, wenn unsere Seele, der es von Natur mit den Bestandteilen der Dinge überhaupt ebenso ergeht, jetzt der Wahrheit gemäß über einzelnes in einigen Sicherheit gewinne, dann aber wieder über alle in anderen schwankt, und einige von ihnen doch in manchen Verbindungen richtig vorstellt, versetzt aber in weitläufige und nicht leichte Zusammenhänge, und gleichsam Silben aus Gegenständen, [D] eben dieselbigen wieder nicht erkennt?

DER JÜNGERE SOKRATES: Gar nicht ist das zu verwundern.

GAST: Denn von einer falschen Vorstellung anfangend, könnte einer wohl auch nicht zum kleinsten Teile der Wahrheit gelangen und so irgend Einsicht gewinnen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Gewiss auf keine Weise.

GAST: Also wenn dies so beschaffen ist, so würden wir wohl nicht fehl gehen, ich und du, nachdem wir zuerst versucht haben die Natur des gesamten Beispiels an einem kleinen, auf etwas Besonderes sich beziehenden Beispiel, zu erkennen, wenn wir es nun unternehmen, indem wir zu dem Herrscher, als dem größten, auch den selbigen Begriff aus kleineren Dingen erklärt, [E] irgendwoher hinzu brächten, vermittelst des Beispiels auch zu versuchen, die Besorgung derer in der Stadt nach der Kunst zu erläutern, damit wir, statt nur im Traume, es auch wachend haben.

DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen richtig.

GAST: [\[279 St.2 A\]](#) So lass uns denn unsere vorige Rede wieder aufnehmen, dass nämlich, weil mit dem königlichen Geschlecht so viele andere um die Besorgung im Staate sich streiten, wir diese alle absondern müssen um jenen allein zu behalten, und eben hierzu, sagten wir, bedürften wir eines Beispiels.

DER JÜNGERE SOKRATES: Und das gar sehr.

GAST: Was für ein möglichst kleines Beispiel, welches aber doch dieselbige staatsbürgerliche Verrichtung in sich zeigte, könnte einer nun wohl beibringen um das Gesuchte danach genau genug [B] zu finden? Beim Zeus, Sokrates, sollen wir, wenn wir nichts anderes bei der Hand haben, ebenso gern die Weberei nehmen? Und auch die, wenn du meinst, nicht ganz? Vielleicht nämlich wird uns schon die hinreichen, welche in Wolle arbeitet. Denn wenn wir auch nur diesen Teil von ihr herausnehmen, wird er uns wohl schon nachweisen, was wir wollen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Warum also nicht?

GAST: Und warum wollten wir nicht, wie wir vorher alles, von jedem Teil wieder Teile abteilend, zerlegt haben, auch jetzt bei der Weberei dasselbe tun, und wenn wir alles so kurz als möglich schnell durchgegangen sind, [C] wieder zu dem, was uns jetzt brauchbar ist, zurückkehren?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinst du das?

GAST: Ich will dir durch die Ausführung selbst antworten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sehr gut gesagt.

GAST: Alle Dinge also, welche wir verfertigen oder erwerben, dienen uns teils um etwas zu tun, teils sind sie, um etwas nicht zu leiden, zum Schutz. Und von diesem Schutz sind einige Heilmittel, sowohl göttliche als menschliche, andere Abwehrmittel. Und von den Abwehrmitteln sind einige Rüstungen für den Krieg, andere sind Einhegungen. Von diesen Einhegungen [D] sind einige Vorbauungen gegen den Einblick, andere sind Sicherungen gegen Hitze und Ungewitter. Von diesen Sicherungen sind einige was wir Obdach, andere was wir Umhüllungen nennen. Die Umhüllungen sind einige Unterlagen, andere zum Bedecken. Von denen zum Bedecken manche aus einem Stück, andere zusammengesetzt. Die zusammengesetzten teils gelocht, teils ohne Lochung verbunden, und von den ungelochten einige aus dem Baste der Pflanzen, andere von Haaren, und die härenen teils mit Wasser und Erde geklebt, teils durch [E] sich selbst verbunden. Eben diese nun, aus durch sich selbst verbundenem gefertigten Abwehrmitteln und Umhüllungen, nennen wir Kleider. Die diese Kleider besorgende Kunst wollen wir, wie wir dort, die den Staat besorgende, die Staatskunst nannten, [\[280 St.2 A\]](#) so auch diese, von der Sache selbst, die Kleidermacherkunst nennen. Und wollen auch sagen, dass die Weberei, inwiefern sie bei Verfertigung der Kleider bei weitem das wichtigste Stück ist, gar nicht als nur dem Namen nach von dieser Kleidermacherkunst unterschieden ist, so wie dort die königliche von der Staatskunst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen richtig.

GAST: Und nun lasse uns das weitere bedenken, dass nämlich diese so beschriebene Weberei der Kleider einer wohl für hinlänglich erklärt halten würde, der nämlich nicht bemerken könnte, dass sie von ihren nächsten Gehilfinnen noch nicht ausgeschieden, wenn gleich von vielem Verwandten [B] abgeteilt ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Von was für Verwandten, sage.

GAST: Du bist dem Gesagten nicht gefolgt wie es scheint. Also müssen wir wohl noch einmal zurückgehen vom Ende anfangend, ob du etwa das Verwandte gewahr wirst, das wir jetzt eben von ihr abgeteilt haben, nämlich die Verfertigung der Teppiche, welche wir absonderten, da sie untergelegt, jene aber angelegt werden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ich verstehe.

GAST: Auch jede Bereitung aus Lein und Hanf und allem, was wir in der Erklärung Pflanzenbast [C] nannten, haben wir weggenommen, auch alles Filzen haben wir ausgeschieden und was mittelst Lochung und Naht die Teile verknüpft, wovon das meiste die Lederarbeit ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Eben so die Bearbeitung der Häute zu Bedeckungen aus einem Stück, und alle Arten von Obdach, sowohl welche die Baukunst und die Tischlerei zu Bauten errichten, als auch, was andere einhegende Künste hervorbringen, um gegen Diebereien und gewalttätige Handlungen zu schützen, und alle welche sich damit beschäftigen, Kisten und Deckel zu verfertigen und die Befestigungen der Türen, und alle welche [D] sich abteilen lassen als Teile der Kunst, die sich der Nägel bedient. Ferner haben wir die Verfertigung der Waffen abgeschnitten als einen Ausschnitt der großen und mannigfaltigen Kunst der Abwehrungsmittel, ja auch jene Kocherei, welche es mit den Arzneimitteln zu tun hat, haben wir gleich Anfangs gänzlich abgeschieden, und haben, wie wir denken sollten, nur [E] eben die gesuchte gegen die Witterung schützende und wollene Umwürfe verfertigende allein übrig gelassen, welche die Weberei genannt wird.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es allerdings.

GAST: Aber vollständig ist dies noch gar nicht erklärt, o Jüngling. Denn wer ganz zuerst an Verfertigung der Kleider Hand anlegt, [\[281 St.2 A\]](#) scheint doch ganz das Gegenteil des Webens zu verrichten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie so?

GAST: Das Weben ist doch ein Zusammenflechten?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Jenes aber ist vielmehr eine Trennung des zusammenhängenden und zusammengefilzten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Welches denn?

GAST: Das Geschäft des Zuschneiders. Oder sollen wir wagen dies Weberei und den Zuschneider wirklich Weber zu nennen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Keineswegs.

GAST: Und wenn jemand wiederum das Spinnen des Fadens zur Kette sowohl als das Zuschneiden Weberei nennen wollte, so würde der sich auch [B] eines ungewöhnlichen und falschen Namens bedienen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich wohl.

GAST: Und wie, alles Zuschneiden und Ausbessern sollen wir das nicht als eine Besorgung und Pflege der Kleider setzen? Oder auch dies alles als Weberei aufstellen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Keineswegs.

GAST: Aber doch werden diese alle, die Besorgung und Entstehung der Kleider wohl der Weberei streitig machen, den größten Teil freilich ihr überlassend, aber auch einen großen sich zuschreibend.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich.

GAST: Überdies ist anzunehmen, dass dann auch die Künste, [C] welche die Werkzeuge verfertigen, mit denen die Geschäfte bei dem Gewebe verrichtet werden, auch werden Miturheberinnen sein wollen bei jedem Gewebe.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz recht.

GAST: Wird nun wohl die Erklärung der Weberei welche wir als besonderen Teil gewählt, hinlänglich bestimmt sein, wenn wir sie unter allen Besorgungen für die wollenen Gewande nur als die schönste und größte angeben? Oder würden wir dann zwar wohl etwas richtiges sagen, genaues und vollständiges aber nicht, ehe als wir auch diese alle abgesondert haben?

DER JÜNGERE SOKRATES: Gewiss.

GAST: Ist dies also nun zu verrichten, was wir eben sagen, damit uns die Rede weiter gedeihe?

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich.

[D] GAST: Zuerst also lasse uns zweierlei Künste bei allem was gemacht wird betrachten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was für welche?

GAST: Die eine ist an einem Entstehen Mitverursacher, die andere Verursacher selbst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Solche Künste, welche die Sache nicht selbst verfertigen, den Verfertigenden aber Werkzeuge erstellen, ohne deren Anwendung das jeder Kunst Anheimfallende nicht könnte verfertigt werden, diese nenne ich Mitverursacher, die aber welche die Sache selbst verfertigen, Verursacher.

DER JÜNGERE SOKRATES: [E] Das hat freilich Grund.

GAST: Demnächst also wollen wir die, von denen die Spinnrocken und Weberladen herrühren, und was für Werkzeuge sonst noch an der Entstehung der Bekleidungen Teil haben, alle Mitverursacher nennen, die aber sie selbst behandeln und verfertigen, Verursacher.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig.

GAST: Von denen nun, welche [\[282 St.2 A\]](#) Verursacher sind, wollen wir das Waschen und Ausbessern und alle ähnlichen Besorgungen, weil die Putzkunst sehr ausgebreitet ist, als den hierher gehörigen Teil derselben zusammenfassen, und alle zusammen benennen nach der Walkerei.

DER JÜNGERE SOKRATES: Gut.

GAST: Wiederum das Krempeln und Spinnen und alle Schritte der Verfertigung des Kleides selbst, wovon wir reden, diese alle bilden zusammen eine Kunst unter allen angegebenen, welche die Wollzeugbereitung genannt wird.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte sie auch anders!

GAST: Die Wollzeugbereitung habe uns aber wieder zwei Abschnitte, deren jeder zugleich ein Teil von zwei Künsten ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Das Krempeln und die eine Hälfte der Bearbeitung [B] auf dem Webstuhl, und was sonst das vereinigte trennt, alles dies gehört, wenn man es in eines zusammenfassen will, freilich zur Zeugbereitung selbst, aber dann gibt es doch auch noch zwei sehr weit über alles verbreitete Künste, die verbindende und die trennende?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Das Krempeln also und das eben erwähnte alles gehört zur trennenden. Denn das Trennen der Wolle und der Fäden, welches mit der Weberlade auf eine Art geschieht, mit den Händen auf eine andere, dies führt eben die jetzt genannten Namen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Eben so werden wir wiederum einen Teil der verbindenden Kunst auch in der Wollbereitung finden, und wollen daher [C] was von ihr zur trennenden gehört alles zusammenholen, und so die Wollzeugbereitung aufteilen in einen trennenden und einen verbindenden Teil.

DER JÜNGERE SOKRATES: So sei sie dann geteilt.

GAST: Aber auch den verbindenden zur Wollzeugbereitung gehörigen Teil, o Sokrates, wirst du teilen müssen, wenn wir recht genau die vorhin beschriebene Weberei finden wollen.

DER JÜNGERE SOKRATES: So müssen wir es denn.

GAST: Wir müssen es freilich, und sagen, der eine Teil sei der drehende, der andere der flechtende.

DER JÜNGERE SOKRATES: Verstehe ich recht? Mich dünkt nämlich du nennst den, [D] der es mit Verfertigung des Fadens zur Kette zu tun hat, den drehenden.

GAST: Nicht zur Kette allein, sondern auch zum Einschlag. Oder werden wir irgend finden, dass dieser ohne Drehen entstehe?

DER JÜNGERE, SOKRATES: Gewiss nicht.

GAST: Teile aber auch wieder jeden von diesen, denn diese Teilung könnte dir sehr zustatten kommen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie denn?

GAST: So. Das Werk des Wollkremplers, in die Länge und in die Breite zu ziehen, nennen wir den Wocken.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Was nun hiervon mit der Spindel zu einem starken Faden gedreht wird, das nenne das Gespinst zur Kette, und die Kunst, die dieses sauber anfertigt, die Kettenspinnerei.

DER JÜNGERE SOKRATES: [E] Richtig.

GAST: Was aber nur lose zusammengedreht wird und bei der Bearbeitung des Walkers die zur Einflechtung in die Kette angemessene Weichheit erhält, dieses Gespinst ist das für den Einschlag, und die Kunst, der es anheimfällt, [\[283 St.2 A\]](#) wollen wir die Einschlagspinnerei nennen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig.

GAST: Und nun ist der Teil der Weberei, den wir bestimmen wollten, schon jedem klar. Nämlich wenn der, in der Wollzeugbereitung sich findende Teil der verbindenden Kunst durch gerades einschließen des Einschlages in die Kette ein Geflecht hervorbringt, so wird nun das gesamte Geflecht das wollene Gewebe sein, und die hierzu gesetzte Kunst nennen wir die Weberei.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig.

GAST: Warum haben wir aber nicht gleich geantwortet, die Weberei sei die Verflechtung des Einschlages [B] und der Kette, sondern sind in einem weiten Kreise herumgegangen, gar vieles unnützerweise beschreibend?

DER JÜNGERE SOKRATES: Unnützerweise scheint, mir wenigstens, nichts gesagt zu sein von dem was wir gesagt haben.

GAST: Das ist wohl auch kein Wunder, aber es könnte dir doch so scheinen. Gegen dieses Übel nun, wenn es dir vielleicht in Zukunft wieder begegnen sollte, denn auch das wäre kein Wunder, höre eine Überlegung, die auf alles dergleichen angewendet zu werden, wohl verdient.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sage sie nur.

GAST: Zuerst also lasse uns überhaupt sehen, was Übermaß und Mangel ist, damit wir mit Grund loben und tadeln, [C] was in solchen Untersuchungen über das sinnvolle hinaus gesagt wird, und was entgegengesetzt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das wollen wir dann.

GAST: Wenn also unsere Überlegung auf diese Dinge selbst ginge, würde sie den rechten Weg einschlagen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Auf welche?

GAST: Auf Länge und Kürze und überhaupt auf jedes Übermaß und Mangel. Auf alles dies geht aber doch eben die Messkunst?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Lasse sie uns also in zwei Teile teilen, denn das bedürfen wir zu unserm jetzigen Behuf.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sage nur wie die Teilung [D] geschehen soll.

GAST: So. Der eine Teil bezieht sich auf das Verhältnis zueinander hinsichtlich Größe und Kleinheit, der andere auf die Beziehung einer Sache auf den Zweck seines Werdens.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinst du das?

GAST: Dünkt dich nicht notwendig, dass man sagen müsse, das Größere sei nichts anderes, als größer als das Kleinere? Und das Kleinere wiederum kleiner als das Größere und nichts anderes?

DER JÜNGERE SOKRATES: Das dünkt mich allerdings.

GAST: Wie aber? Was in Worten oder in Werken das Angemessene übertrifft oder davon übertroffen wird, müssen wir das nicht auch beschreiben als ein wirklich Werdendes, wodurch ja auch insbesondere die Guten und die Bösen unter uns sich voneinander unterscheiden?

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar.

GAST: Diese [E] zwei verschiedenen Arten und ihre Beurteilung, müssen wir also annehmen für das Große und Kleine, und nicht, wie wir vorher sagten, nur ihr Verhältnis zueinander, sondern vielmehr, wie es jetzt erklärt worden, ist die eine im Verhältnis beider aufeinander, die andere in ihrem Verhältnis auf das Angemessene zu setzen. Weshalb aber, wollen wir das untersuchen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Warum nicht?

GAST: Wenn jemand nicht zugeben will, dass der Begriff des Größeren sich auf etwas anderes bezieht als auf das Kleinere, [\[284 St.2 A\]](#) so wird er sich nie auf das Angemessene einlassen. Nicht wahr?

DER JÜNGERE SOKRATES: Gewiss.

GAST: Und würden wir nicht die Künste selbst und alle ihre Werke zerstören durch diese Behauptung, und wird uns nicht eben auch die jetzt gesuchte Staatskunst und die vorher erklärte Weberkunst verschwinden? Denn alle solche suchen, was größer oder geringer als das Angemessene ist, nicht als nicht Seiendes, sondern als für ihre Tätigkeit verderblich zu vermeiden, und nur indem sie auf diese Weise das Angemessene bewahren, vollbringen sie alles Gute und Schöne.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie könnten sie anders?

GAST: Machen wir aber, dass die Staatskunst uns verschwindet, so bleibt unsere Untersuchung ohne Ergebnis.

DER JÜNGERE SOKRATES: [B] Gewiß.

GAST: Sollen wir nun, wie wir bei dem Sophisten durchsetzten, dass das Nichtseiende ist, weil dahin allein die Rede sich retten konnte, so auch jetzt durchsetzen, das Mehr und Weniger müsse messbar sein, nicht nur gegeneinander, sondern auch im Verhältnis zu dem zu erzielenden Angemessenen? Denn unmöglich kann weder ein Staatsmann noch irgendein anderer von denen, die es mit Handlungen zu tun haben, unbestritten ein wahrhaft Kundiger sein, wenn dies nicht zugestanden wird.

DER JÜNGERE SOKRATES: Also müssen wir auf alle Weise auch jetzt dasselbe tun.

GAST: Nur noch größer ist diese Aufgabe, o Sokrates, als jene, und wir erinnern uns doch noch an jene, wie lang sie währte. [C] Aber voraussetzen können wir folgendes wohl mit allem Recht.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch?

GAST: Dass allerdings das Erörterte nötig sein wird zur Verfolgung der zuerst gestellten Aufgabe. Dass es aber zu unserem jetzigen Bedarf schön und genügend gezeigt ist, dazu scheint diese Überlegung uns gut zu helfen, dass man doch auf gleiche Weise annehmen muß, dass alle Künste bestehen, indem Größeres und Kleineres messbar ist, nicht nur gegeneinander, [D] sondern auch zur Erzielung des Angemessenen. Denn wenn dies stattfindet, können auch jene bestehen, und bestehen jene, so muss auch dieses sein, ist aber eines von beiden nicht, so kann auch keines von beiden jemals sein.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das ist richtig, allein was folgt weiter?

GAST: Offenbar werden wir nun die Messkunst auf die Art wie jetzt erklärt ist, in zwei teilen, als den einen Teil derselben alle Künste setzend, welche Zahlen, Längen, Breiten, Tiefen und Geschwindigkeiten gegen ihr Gegenteil abmessen, als den andern Teil alle, die das Angemessene und Schickliche und Gebührlige [E] abmessen gegen das was ist und dem ihm Entgegengesetzten, da es zwischen diesen liegt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Gar groß ist jeder von diesen Abschnitten und gar weit unterschieden einer vom andern.

GAST: Denn was bisweilen, o Sokrates, viele preiswürdige Männer sagen in der Meinung etwas recht weises vorgetragen zu haben, [\[285 St.2 A\]](#) dass nämlich die Messkunst auf alles Werdende geht, das ist eben dies jetzt erklärte. Denn Messung findet gewissermaßen bei allem Kunstmäßigen statt. Weil sie aber nicht gewöhnt sind, was sie betrachten, nach Arten einzuteilen, so werfen sie diese so sehr voneinander verschiedenen Dinge zusammen, und halten sie für ähnlich, ebenso tun sie dann auch wieder das Gegenteil, indem sie anderes gar nicht nach einer ordentlichen Teilung voneinander trennen, da doch, wer zuerst die Gemeinschaft zwischen vielen [\[B\]](#) bemerkt, nicht eher ablassen sollte, bis er alle Verschiedenheiten in derselben gesehen hat, so viele nur ihrer auf Begriffen beruhen, und wiederum wenn die mannigfaltigen Unähnlichkeiten an einer Mehrheit erschienen sind, man nicht im Stande sein sollte, eher sich zu scheuen und aufzuhören, bis man alles verwandte innerhalb einer Ähnlichkeit eingeschlossen und unter das Wesen einer abgeteilten Art gefasst hat. Dies sei nun aber hierüber und über Mangel und Übermaß zur Genüge gesprochen. Nur dies lasse uns in Acht nehmen, [\[C\]](#) dass wir zwei Arten der Messkunst dafür gefunden haben, und lasse uns erinnern worin wir sagten, dass beide bestehen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das wollen wir erinnern.

GAST: Nach dieser Erklärung nun, lasse uns eine andere hinzufügen, über unsere Untersuchung selbst, und über jede Behandlung in derartigen Fragen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch für eine?

GAST: Wenn uns jemand fragte über den Unterricht derer, welche die Buchstaben lernen, ob, wenn einer bei irgend einem Worte gefragt wird, aus was für Buchstaben es bestehe, wir dann sagen wollen, die Frage geschehe wegen des einen aufgegebenen, oder vielmehr damit er bei allen, die aufgegeben werden können, [\[D\]](#) sprachkundiger werde?

DER JÜNGERE SOKRATES: Deshalb offenbar damit er es bei allen werde.

GAST: Und wie? Unsere Frage über den Staatsmann ist sie uns mehr um seinetwillen selbst aufgegeben worden, oder damit wir in allem dialektischer werden?

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar auch dies um es in allem zu werden.

GAST: Gewiß suchen wir doch, wenn wir noch bei Vernunft sind, [\[E\]](#) die Erklärung der Weberei nicht deshalb, dass wir die Weberei erklären können. Aber das, befürchte ich, merken die meisten nicht, dass einige Dinge leicht zu erkennende zur Wahrnehmung gehörige Ähnlichkeiten an sich tragen, welche es dann gar nicht schwer ist aufzuzeigen, wenn jemand einem, der Rechenschaft über etwas verlangt, nicht auf eine mühsame Weise, sondern ohne Erklärung leicht etwas darüber deutlich machen will. Und dass aber von den größten und wichtigsten Dingen es kein anschauliches [\[286 St.2 A\]](#) Bild für die Menschen gibt, durch dessen Aufzeigung, wer die Seele eines Forschenden befriedigen will, wenn er es etwa irgend einem Sinne vorhielte, sie hinlänglich befriedigen könnte. Deshalb muss man darauf bedacht sein, von jedem Erklärung geben und auffassen zu können. Denn das Unkörperliche als das Größte und Schönste, wird nur durch Erklärung und auf keine andere Weise deutlich gezeigt. Und hierauf bezieht sich alles jetzt Gesagte, aber die Übung ist in allen Stücken leichter am geringeren [\[B\]](#) als am größeren.

DER JÜNGERE SOKRATES: Gut gesagt.

GAST: Weshalb wir nun dieses alles vorgetragen, lasse uns ja nicht vergessen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Weshalb also?

GAST: Zunächst, und nicht am wenigsten, wegen eben jener Beschwerde über jene Weitläufigkeit in der Erklärung der Weberei, die wir gar beschwerlich empfunden haben, und wegen der von der Umwälzung des Ganzen, und wegen der über das Sein des Nichtseienden beim Sophisten, indem wir bemerkten wie sehr lang dies alles war. Und über alles dieses haben wir uns [\[C\]](#) Vorwürfe gemacht, besorgend, dass wir außer lang auch ungehörig sprächen. Damit wir aber in Zukunft nicht wieder einen solchen Umweg nehmen müssen, deshalb, sage, haben wir dies alles erörtert.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das soll geschehen, sprich nur weiter.

GAST: Ich sage demnach, dass wir, du und ich, uns des jetzt Gesagten zu erinnern und immer Lob und Tadel über Länge und Kürze, wovon wir auch jedesmal reden mögen, zu erteilen haben, nicht nach Beurteilung der Längen im Vergleich miteinander, sondern zufolge jenes Teiles der Messkunst, [D] welchen wir uns damals merken wollten, nach dem Schicklichen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Aber auch danach darf man nicht nach alles beurteilen. Denn der angemessenen Größe, der Wohlgefälligkeit halber, werden wir nicht anders bedürfen als nur nebenbei, und ebenso auch für die Untersuchung des unmittelbar Aufgegebenen. Das Ergebnis aufs leichteste und schnellste zu finden, gebietet unsere Untersuchung uns nicht als das erste, sondern nur als das zweite zu schätzen, am meisten aber, und zuerst, das Verfahren selbst in Ehren zu halten, dass man der Teilung nach Arten [E] mächtig ist, und daher auch eine Untersuchung, wenn sie auch noch so lang dauert, um die Vorstellungskraft der Hörer zu steigern, dennoch zu verfolgen und über die Länge nicht unwillig zu sein, und wiederum wenn sie nur kurz sein darf, ebenso. Ferner auch, dass wer in solchen Verhandlungen die Länge der Reden tadelt und das Herumgehen im Kreise sich nicht will gefallen lassen, dass der keineswegs nur so geradezu das Gesprochene abzutun und [\[287 St.2 A\]](#) zu tadeln habe, dass es zu lang sei, sondern auch zu bedenken, dass er zeigen müsse, wie es kürzer könnte gewesen sein und doch die Unterredenden dialektischer gemacht haben und erfinderischer in der Kundmachung der Dinge durch die Rede, und dass wir auf anderes Lob und Tadel, wobei auf etwas anderes gesehen wird, uns gar nicht zu bekümmern haben, vielmehr tun können als ob wir auf solche Reden ganz und gar nicht hörten.

Hiervon sei es nun genug, wenn auch du so meinst. Lass uns jetzt wieder [B] zum Staatsmann zurückkommen und das vorher durchgeführte Beispiel der Weberei an ihm versuchen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wohl gesprochen, und lass uns tun was du sagst.

GAST: Nicht wahr, von vielen Künsten welche ebenfalls Hüterinnen sind, oder vielmehr von allen, welche mit Herden zu tun haben, ist der Herrscher uns schon abgesondert? Es sind uns nur noch übrig, müssen wir sagen, die im Staate zu den Mitverursachern und Verursachern gehören, welche wir zuerst voneinander trennen müssen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Nun weißt du wohl, dass es schwer ist, sie in zwei Teile zu teilen, und auch die Ursache davon wird uns, denke ich, wenn wir weiter gehen, nicht minder deutlich werden.

DER JÜNGERE SOKRATES: So [C] wollen wir es denn so tun.

GAST: Gliederweise wollen wir sie also, wie die Opfer, zerteilen, da es in die Hälften nicht gehen will. Denn in das, dem möglichst nahe liegende, muss man immer zerteilen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie wollen wir das also jetzt machen?

GAST: Wie vorher, wo wir doch alle, welche nur Werkzeuge für die Weberei hergaben, als Mitverursacher setzten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Dasselbe müssen wir nun auch jetzt, und zwar noch mehr als damals, tun. Die nur irgend ein, sei es nun kleines oder großes Werkzeug im Staat verfertigen, diese müssen wir insgesamt als Mitverursacher [D] setzen. Denn ohne diese könnte weder ein Staat noch eine Staatskunst jemals bestehen, aber keines davon können wir doch als ein Werk der Herrscherkunst ansehen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich nicht.

GAST: Allein etwas schwieriges unternehmen wir zu tun durch Absonderung dieser Art von den übrigen. Denn von welchem Dinge man auch sagt, dass es Werkzeug für ein gewisses anderes sei, wird das immer ganz glaubhaft gesagt scheinen. Dennoch aber wollen wir von anderen Dingen im Staate dieses behaupten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch meinst du?

GAST: Jene Art, die nicht diese Eigenschaft hat. [E] Denn nicht um Ursache zu sein, dass etwas entstehe wird sie erstellt, wie ein Werkzeug, sondern zu des bereits verfertigten Staates Erhaltung.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was meinst du doch damit?

GAST: Was für trockenes und nasses, für im Feuer gewesenes und nicht darin gewesenes auf mannigfaltige Weise verfertigt und mit einem Namen Gefäß genannt wird, ein gar weitläufiger Begriff, der mit unserer gesuchten Wissenschaft, [\[288 St.2 A\]](#) wie ich glaube, gar nichts zu schaffen hat.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte er auch?

GAST: Ferner ist eine dritte, von diesen verschiedene, Art von Sachen häufig zu sehen zu Land und zu Wasser, teils weit umherschweifend, teils nicht, teils kostbar, teils geringwertig, einen Namen aber führend, weil es insgesamt um etwas bei sich aufzunehmen ein Sitz für etwas wird.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch meinst du?

GAST: Was wir Fahrzeug nennen, und was gar nicht der Staatskunst Werk ist, sondern weit mehr des Zimmermanns und Töpfers und Metallarbeiters.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ich verstehe.

GAST: Und wie? Sollen wir nicht als eine andere vierte Art diejenige angeben, wozu das meiste von dem vorher schon [B] erwähnten gehört, alles was Kleidung ist, und die meisten Waffen und Mauern, und alles was aufgeworfen wird aus Erde und Steinen, und vielerlei anderes? Da es aber insgesamt um etwas zu umgeben und zu decken verfertigt wird, könnte man es im allgemeinen und mit allem Recht Bedeckung nennen und es bei weitem mehr für das Werk der Baukunst und der Weberei halten, als der Staatskunst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Wollen wir nun etwa als das fünfte alles, was zum Schmuck gehört, aufstellen, und die Malerkunst, und was durch Anwendung dieser Kunst und der Tonkunst als Nachbildung nur zu unserem Vergnügen hervorgebracht und mit Recht unter [C] einem Namen begriffen wird?

DER JÜNGERE SOKRATES: Unter welchem?

GAST: Vergnügungsdinge nennt man doch etwas?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte man nicht!

GAST: Und das wird sich eben als gemeinschaftlicher Name für dies alles schicken. Denn nie wird etwas davon einer ernsten Sache wegen, sondern nur zum Vergnügen gemacht.

DER JÜNGERE SOKRATES: Auch das verstehe ich wohl.

GAST: Was nun aber dem allen Körper gibt, woraus und womit alle erwähnten Künste arbeiten, und was wiederum als mannigfaltige Art ein Erzeugnis vieler anderen Künste ist, [D] sollen wir das nicht als das sechste setzen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Was meinst du wohl?

GAST: Gold und Silber und was sich sonst hämmern lässt, und was die Holzschläger und Scherer abschneidend den zimmernden und flechtenden Künsten liefern, und die Baumschäler welche den Gewächsen, so wie die Lederarbeiter welche den belebt gewesenen Körpern die Haut abziehen, und alle Künste welche sich mit dergleichen abgeben, wie auch die den Kork und die Schreiberollen und die Riemen verfertigenden, was diese alle liefern, um zusammengesetztes verschiedener Art aus allen Arten des nichtzusammengesetzten zu verfertigen, dies alles [E] nennen wir als eines, den ursprünglichen und unzusammengesetzten Rohstoff für die Menschen, keineswegs aber ein Werk der Herrscherkunst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Schön.

GAST: Dann wieder das Gewinnen der Nahrung, und was, in den Leib eingebracht, durch seine Teile die Teile des Leibes irgend zu stärken ein Vermögen besitzt, dies nennen wir insgesamt als das siebente die Nahrung, [\[289 St.2 A\]](#) wenn wir nicht einen anderen schöneren Namen haben. Und wenn wir dies der Kunst des Landbaues und der Jagd und der Leibesübungen und der Heilkunst und Kochkunst anweisen, werden wir es richtiger stellen als unter die Staatskunst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das gewiss.

GAST: Nun, glaube ich, dass fast alles, was man besitzen kann, außer den zahmen Tieren, in diesen sieben Arten zu finden ist. Sieh nur noch einmal zu. Es sollte nämlich richtiger zuerst oben an stehen der Rohstoff, nächst diesem das Werkzeug, das Gefäß, das Fahrzeug, die Bedeckung, das Unterhaltende, die Nahrung. Wir übergehen aber, wenn uns etwa manches unwichtige entgangen ist, was sich in eines von diesen größeren [B] nicht fügen kann, wie das Gebiet des Geldes, der Insiegel und aller aufgedruckten Zeichen. Denn für diese ist keine unter jenen großen Gattungen ganz angemessen, sondern einiges davon würde sich zum Schmuck anderes zu den Werkzeugen, mit Gewalt zwar, aber doch ganz gewiss, ziehen lassen und zusammenstimmen. Was aber zum Besitz der zahmen Tiere gehört, wenn man die Knechte ausnimmt, das wird die Herdenzucht, wie wir sie vorher eingeteilt haben, wohl ganz in sich befassen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Nun sind also noch die Knechte [C] und alle anderen Diener übrig, unter denen ich wohl ahne, dass sich uns auch die zeigen werden, die sich auch, wie die Weberei selbst, mit dem Herrscher streiten, wie vorher mit dem Weber die, welche das Spinnen und Wollkämmen und anderes erwähnte, treiben. Die übrigen alle sind als Mitverursacher bezeichnet, schon mit den eben erwähnten Werken abgetan und von der herrschenden und staatskünstlerischen Tätigkeit abgesondert.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das scheinen sie wenigstens.

GAST: Lasse uns also die noch übrigen betrachten und zwar nahe hinzutretend, damit wir sie fester ins Auge fassen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das müssen wir freilich.

GAST: Bei den hauptsächlichsten Dienern, [D] von hier aus gesehen, werden wir freilich eine ganz entgegengesetzte Tätigkeit und solches Leben finden, als uns jetzt ahndete.

DER JÜNGERE SOKRATES: Welche meinst du?

GAST: Die erkauften, verkäuflichen und auf diese Art erwerblichen, welche wir ohne Widerrede Knechte nennen und von ihnen sagen dürfen, dass sie am wenigsten Anspruch machen auf die Herrscherkunst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollten wir das nicht?

GAST: Und wie? Diejenigen Freien, welche sich den eben erwähnten, freiwillig zugesellen in der Dienstbarkeit, des Ackerbaues und der andern Künste Erzeugnisse einander zutragend und gegeneinander austauschend, [E] die einen auf dem Markte, die andern von Stadt zu Stadt ziehend über See und zu Lande, und Geld gegen Waren oder auch gegen sich selbst umsetzend, welche wir Geldwechsler und Großhändler, Schiffsherren, [\[290 St.2 A\]](#) Zuträger und Krämer nennen, sollten die sich wohl irgend dazu drängen zur Staatskunst zu gehören?

DER JÜNGERE SOKRATES: Vielleicht wohl zu der der Kaufleute.

GAST: Niemals aber werden wir doch, die wir als Söldner dienen sehen und als jedem bereitwillige Tagelöhner zugleich als solche erfinden, auf die Herrscherkunst Anspruch machen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollten wir wohl!

GAST: Und wie? Etwa diejenigen, welche uns dergleichen Dienste zu leisten pflegen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wen? Und was für Dienste meinst du?

GAST: Die, zu denen das Geschlecht der Herolde gehört, und die sich auf öffentliche Schriften verstehen und uns damit oft Dienste leisten, und manche andere, [B] die vielerlei anderes für die öffentlichen Gewalten mühsam auszurichten gar trefflich sind, wie sollen wir die nennen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie du schon sagtest, Diener, nicht Herrscher in den Staaten selbst.

GAST: Aber ich habe doch wohl nicht ein Traumgesicht gesehen, dass ich sagte, hier würden sich uns wohl die zeigen, welche ganz besonders mit der Herrscherkunst im Streit begriffen

wären? Wiewohl es freilich ganz ungereimt scheinen kann, diese in irgendeinem dienenden Stande suchen zu wollen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich wohl.

GAST: Lass uns also noch näher [C] an die noch nicht geprüften uns heranmachen. Da sind zuerst die, welche an der Scherkunst einen Teil einer dienenden Wissenschaft besitzen. Denn für Sprecher der Götter bei den Menschen werden sie ja gehalten?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Eben so dann auch das Geschlecht der Priester erst, wie die bestehende Meinung sagt von unserer Seite, Geschenke an Opfern für die Götter nach ihrem Sinne zu schenken, und von ihrer Seite uns durch Gebete den Besitz des Guten zu erlehen. Und dies sind doch wohl beides Teile einer dienenden Kunst?

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar ja wohl.

GAST: Endlich also scheinen wir doch [D] nun eine Spur, der wir nachgehen können, gefunden zu haben. Denn Priester und Seher haben ja ein sehr verständiges Ansehen und genießen eine hohe Achtung wegen der Wichtigkeit ihrer Tätigkeit. So dass in Ägypten kein König ohne Priestertum regieren darf, sondern wenn auch etwa einer aus einer anderen Klasse die Regierung an sich gerissen hat, so muss er doch notwendig noch nachher in dies priesterliche eingeweiht werden. Auch unter den Hellenen findet man häufig, dass den höchsten obrigkeitlichen Personen die wichtigsten [E] solcher Opfer zu verrichten übertragen sind. Ja auch bei euch liegt ja dies nicht weniger zu Tage. Denn wen das Los zum Archon, der König genannt wird, macht, dem, sagt man, wären hier die feierlichsten und althergebrachten Opfer übertragen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Diese [\[291 St.2 A\]](#) also, die durch Los ernannten Könige und die Priester und ihre Diener und noch eine große Menge anderer, die uns jetzt erschienen sind, müssen wir betrachten, nach gänzlicher Absonderung aller vorigen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Welche meinst du nur?

GAST: Einige gar wunderliche.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie so?

GAST: Eine gar kunterbunte Sorte, wie sich gleich auf den ersten Anblick zeigt. Denn viele der Männer gleichen den Löwen und Kentaurern und anderen der Art, gar viele aber auch den Satyrn und den kleineren, aber gewandteren Tieren, oft verwandeln sie sich auch [B] aus einer Gestalt und Eigenschaft in die andere. Kurz jetzt, o Sokrates, glaube ich die Männer endlich erblickt zu haben.

DER JÜNGERE SOKRATES: Sprich nur. Denn du scheinst etwas gar wunderliches zu sehen.

GAST: Freilich, denn wunderliches kommt allen aus der Unwissenheit her. Ist mir doch noch jetzt dasselbe gar plötzlich begegnet. Denn ich war ganz zweifelhaft als ich den Chor, der mit den Staatsangelegenheiten sich beschäftigt, erblickte.

DER JÜNGERE SOKRATES: Welchen doch?

GAST: Den größten Gaukler unter allen Sophisten und den erfahrensten [C] in diesen Künsten, den wir, wie schwer er auch von den wahrhaften Herrschern und Staatsmännern abzusondern sein mag, dennoch absondern müssen, wenn wir den Gesuchten recht klar sehen wollen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Davon dürfen wir aber doch auf keine Weise ablassen.

GAST: Gewiss nicht, wenn es nach mir geht. Sage mir also dieses.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch?

GAST: Ist nicht die Monarchie eine von den Regierungen des Staates?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Und nächst der Monarchie würde einer, glaube ich, die Obergewalt der Wenigen anführen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollt er nicht?

GAST: Und die dritte Gestalt der Staatsverfassung, ist das nicht die Regierung der Menge, welche Demokratie [D] genannt wird?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Und werden aus diesen nicht gewissermaßen aus dreien fünfe, wenn zwei davon sich aus sich selbst andere hervorbringen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Was für welche doch?

GAST: Wenn man doch auf das Gewaltsame und Freiwillige sieht, auf Armut und Reichtum, auf Gesetz und Gesetzlosigkeit, welche in ihnen statthaben, so teilt man jede von den beiden in zweie, und benennt die Monarchie, als begriffe sie zwei Arten, mit zwei Namen, die Tyrannei die eine, die andere das Königtum.

DER JÜNGERE SOKRATES: [E] Richtig.

GAST: Und so auch den von Wenigen beherrschten Staat mit zwei Namen, Aristokratie und Oligarchie.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: In der Demokratie aber, mag nun mit Gewalt oder mit ihrem gutem Willen die Menge über die, welche das Vermögen in Händen halten, [\[292 St.2 A\]](#) regieren, und mag sie die Gesetze genau beobachten oder auch nicht, so pflegt sie doch niemals jemand mit einem anderen Namen zu benennen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das ist wahr.

GAST: Wie nun? Glauben wir nun, irgendeine von diesen Staatsverfassungen sei richtig, in wie fern sie durch diese Bestimmungen bestimmt ist, durch die Anzahl, ob es Einer ist oder Wenige oder Viele, oder durch Armut und Reichtum, oder nach dem Gewaltsamen und Freiwilligen, und inwiefern sie schriftliche Satzungen hat oder ohne Gesetze besteht?

DER JÜNGERE SOKRATES: Warum nicht? Und was sollte doch dagegen sein?

GAST: Betrachte es nur genauer, indem du mir so folgst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie doch?

GAST: Ob wir bei dem anfänglich Gesagten bleiben oder davon abgehen wollen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Von welchem meinst du?

GAST: Die Regierung des Herrschers sagten wir, gehöre in das Gebiet der Wissenschaften.

[B] DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Und nicht nur eine aus allen, sondern eine sondernde und vorstehende nahmen wir erst aus den anderen heraus?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Und aus der vorstehenden wiederum eine für unbeseelte Werke und eine für lebendige Wesen, und so sind wir immer weiter teilend bis hierher gekommen, ohne je die Suche nach Wissenschaftlichkeit fahren zu lassen, nur was für eine sie wäre, konnten wir immer noch nicht recht ausmitteln.

[C] DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig gesagt.

GAST: Das sehen wir also doch, dass weder das Viele noch das Wenige, noch das Freiwillige oder Unfreiwillige, noch Reichtum oder Armut die Bestimmung darüber enthalten darf, sondern eine bestimmte Wissenschaft muss es sein, wenn wir anders dem vorigen folgen wollen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Dass wir das aber nicht tun sollten ist ganz unmöglich.

GAST: Notwendig also müssen wir jetzt darauf Acht haben, in welcher von diesen nun wohl Wissen und Erkenntnis sich erweisen kann über die Beherrschung der Menschen, die gewiss fast die schwierigste ist wie das wichtigste zu erwerben. [D] Denn sie müssen wir aufzeigen, um zu wissen was für Leute wir zu trennen haben von dem vernunftmäßigen Herrscher, als solche, die

sich zwar dafür ausgeben Staatsmänner zu sein, auch viele dessen überreden, es aber keineswegs sind.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das müssen wir allerdings tun, wie auch unsere Rede uns schon vorher angedeutet hat.

GAST: Meinst du nun etwa, die Menge im Staate sei im Stande diese Wissenschaftlichkeit zu erlangen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte sie wohl!

GAST: Aber in einer Stadt von tausend Männern können doch ihrer wohl hundert oder auch nur fünfzig im Stande sein es gründlich zu erwerben?

DER JÜNGERE SOKRATES: Die leichteste wäre es dann wohl unter [E] allen Künsten. Denn wir wissen ja, dass unter tausend Männern nicht so viel, von den übrigen in Hellas sich auszeichnende, Brettspieler gefunden werden, geschweige denn Herrscher. Denn wer die Herrscherkunst besitzt, den müssen wir, er mag nun regieren oder nicht, auch nach unserer vorigen Rede [\[293 St.2 A\]](#) doch immer Herrscher nennen.

GAST: Sehr gut erinnert. Und daraus, meine ich, folgt, dass man die richtige Regierung bei einem oder zweien oder gar wenigen suchen muss, wenn es eine richtige gibt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte man anders!

GAST: Von diesen aber, mögen sie nun mit dem guten Willen der Beherrschten regieren oder wider ihren Willen, und nach geschriebenen Satzungen oder ohne solche, und dabei reich sein oder arm, müssen wir glauben, wie wir jetzt meinen, dass sie jegliche Regierung, welche es auch sei, nach der Kunst verwalten werden, so wie wir die Ärzte nicht weniger dafür halten, sie mögen uns nun mit oder wider unsern Willen heilen, und dabei schneiden, brennen oder welchen Schmerz sonst [B] uns zufügen, und mögen es nach geschriebenen Vorschriften tun oder ohne solche, und arm oder reich sein, in allen Fällen werden wir ihnen nichts desto weniger zugestehen, dass sie Ärzte sind, so lange sie nur kunstgerecht dem Leibe vorstehen und ihn reinigen oder sonst irgendwie magerer machen oder auch fülliger, wenn es nur zum Besten des Leibes geschieht, um ihn besser aus einem schlechteren zu machen, und sie ihn, wie jeder der etwas behandelt, das zu Behandelnde bewahrt. So werden wir sagen, denke ich, und nicht anders, ergebe sich die richtige Bestimmung der ärztlichen und jeder [C] anderen Aufsicht und Regierung.

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar freilich.

GAST: Notwendig ist also auch unter den Staatsverfassungen, wie es scheint, diejenige die richtige vor allen andern und einzige Staatsverfassung, in welcher man bei den Regierenden wahrhafte und nicht nur eingebilddete Erkenntnis findet, mögen sie nun nach Gesetzen oder ohne Gesetze regieren und über Gutwillige oder Gezwungene und arm sein oder reich, denn davon ist gar nichts niemals irgendwie für die Richtigkeit mit in Anschlag zu bringen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Schön.

GAST: Und wenn sie auch einige töten oder verjagen, und so zu seinem Besten den Staat reinigen, oder auch Kolonien [D] wie die Schwärme der Bienen anderwärts hinsenden und ihn kleiner machen, oder andere von außen her unter die Bürger aufnehmen und ihn größer machen, so lange sie nur Erkenntnis und Recht anwendend ihn erhalten und aus einem schlechten möglichst besser machen, werden wir immer nach diesen Bestimmungen diese Staatsverfassung für die einzig richtige erklären müssen. Die wir aber sonst so nennen, dürfen wir gar nicht für echte und wahrhafte ansehen, [E] sondern für Nachahmerinnen jener, von denen die wohlgeordneten sie besser, die anderen schlechter nachahmen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das übrige, o Gastfreund, scheint ganz untadelig gesagt, dass sie aber auch ohne Gesetze herrschen sollen, ist hart anzuhören.

GAST: Du bist mir um ein wenig zuvorgekommen durch deine Frage, o Sokrates. [\[294 St.2 A\]](#) Denn eben wollte ich dich dasselbe fragen, ob du mit allem zufrieden wärst, oder ob dir doch

etwas zuwider sei von dem Gesagten. Nun liegt ja schon zu Tage, dass wir werden durchgehen müssen, wie es wohl damit stehen mag, dass auch ohne Gesetze könne richtig regiert werden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich.

GAST: Auf gewisse Weise nun ist wohl offenbar, dass zur Herrscherkunst die gesetzgebende gehört, das beste aber ist, wenn nicht die Gesetze Macht haben, sondern der mit Einsicht herrschende Mann. Weißt du weshalb?

DER JÜNGERE SOKRATES: Sage weshalb du meinst.

GAST: Weil das Gesetz nicht im Stande ist, das für alle [B] zuträglichste und gerechteste genau zu umfassen und so das wirklich beste zu befehlen. Denn die Unähnlichkeit der Menschen und der Handlungen, und dass niemals nichts, so zu sagen, Ruhe hält in den menschlichen Angelegenheiten, dies gestattet nicht, dass irgendeine Kunst sich in irgendetwas für alle und zu aller Zeit als Einfaches darstelle. Das geben wir doch wohl zu?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollten wir nicht!

GAST: Das Gesetz aber sehen wir doch, dass es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der nichts anders will, [C] als nach seiner eigenen Anordnung tun und auch niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht, wenn jemand etwas neues und besseres dargestellt hat, außer der Ordnung die er selbst festgestellt hat.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig. Genau so wie du jetzt gesagt hast, macht es das Gesetz uns allen.

GAST: Unmöglich also kann sich zu dem niemals Einfachen das richtig verhalten, was durchaus einfach ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es.

GAST: Weshalb es nun doch notwendig ist, Gesetze zu geben, wenn gleich das Gesetz nicht das richtigste ist, wollen wir davon die Ursache aufspüren?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Es gibt doch auch bei Euch, wie auch in [D] anderen Städten, Übungen vieler Menschen zusammen im Laufen oder sonst worin aus Wetteifer.

DER JÜNGERE SOKRATES: Gar viele freilich.

GAST: Wohl! Wiederholen wir uns also, was die, welche diese Übungen kunstgemäß verstehen, darüber anordnen, wo sie zu gebieten haben.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch?

GAST: Sie glauben doch, es sei nicht möglich, sie ganz genau im Einzelnen auszuarbeiten, so dass sie jedem besonders das für seinen Leib angemessenste aufgaben, sondern etwas mehr aus dem Groben glauben sie, müsse man im Allgemeinen für Viele die Anordnung des dem Leibe zuträglichen abfassen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Schön.

GAST: Daher messen sie denn allen insgesamt [E] gleiche Anstrengungen zu, und lassen sie zugleich anfangen und zugleich auch wieder aufhören mit Laufen, Ringen und den übrigen Leibesübungen.

DER JÜNGERE SOKRATES: So ist es.

GAST: So lass uns denn auch vom Gesetzgeber glauben, der seinen Herden vorstehen soll in [\[295 St.2 A\]](#) Sachen des Rechtes und ihres gegenseitigen Umgangs, dass er nicht im Stande sein werde, indem er allen insgesamt gebietet, jedem Einzelnen genau das Gebührende anzuweisen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wahrscheinlich ist es wohl.

GAST: Sondern nur so der Menge allgemein und im Ganzen genommen und mithin, den Einzelnen nur gewissermaßen aus dem groben, wird er Gesetze geben, sowohl die er schriftlich abfasst, als auch wenn er in ungeschriebenen ererbten Gebräuchen gesetzgebend ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Richtig freilich. Denn wie wäre einer wohl im Stande, o Sokrates, sein ganzes Leben lang für jeden Einzelnen da zu sitzen, um ihm mit aller Genauigkeit [B] das Gebührlige anzuordnen? Denn könnte das freilich einer von denen, welche die Herrscherkunst besitzen, so würde er wohl bleiben lassen, meine ich, sich selbst Schranken zu setzen, indem er diese sogenannten Gesetze schriebe.

DER JÜNGERE SOKRATES: Nach dem vorhin Gesagten freilich, o Gastfreund.

GAST: Und noch mehr wohl, o Bester, nach dem, was wir noch sagen wollen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Und was wäre das?

GAST: Dieses. Lass uns bei uns selbst sprechen, wenn ein Arzt oder einer der den Leibesübungen vorsteht [C] verreisen wollte, und, wie er glaubte, geraume Zeit von denen, die er zu behandeln hat, abwesend zu sein, und dabei nicht glaubte, dass die Lebenden oder die Kranken seine Anordnungen im Gedächtnis behalten würden, so würde er sie ihnen ja wohl lieber aufschreiben? Oder wie?

DER JÜNGERE SOKRATES: Gewiss.

GAST: Und wie, wenn gegen seine Meinung die Reise kürzer währte und er wiederkäme, dann sollte er es nicht wagen gegen dieses Aufgeschriebene anderes anzuordnen, wenn sich für die Kranken etwas anderes besser eignete, etwa der Wetterlage wegen, oder weil sonst etwas wider Erwarten [D] anders als gewöhnlich erfolgt wäre? Sondern sollte dabei beharren und meinen, das ehemals gesetzlich vorgeschriebene dürfe nicht übertreten werden, weder von ihm, indem er anderes verordnete, noch von dem Kranken indem der etwas anderes, als aufgeschrieben, ist zu tun wagte, weil dies nämlich das Heilkundige und Gesunde wäre, was aber davon abweiche schädlich sein müsste und nicht kunstgemäß? Oder würde nicht in jeder Wissenschaft und wahren Kunst, welche es auch sei, auf alle Weise das größte Gelächter entstehen über solche Gesetzgebungen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Auf alle Weise [E] freilich.

GAST: Wenn aber was gerecht ist und ungerecht, schön und hässlich, gut und böse, einer aufgezeichnet oder auch unaufgezeichnet den Herden der Menschen vorgeschrieben hat, wie sie eben nach Staaten geordnet geweiht werden nach den Gesetzen derer, die dies aufgeschrieben, dem sollte es, wenn er selbst, der es kunstgemäß abgefasst hat oder ein anderer ähnlicher wiederkäme, nicht freistehen, [\[296 St.2 A\]](#) anderes von diesem abweichend zu verordnen? Oder müsste nicht auch dies Verbot um nicht minder als jenes in Wahrheit lächerlich erscheinen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte es nicht?

GAST: Weißt du auch, was hierüber die meisten zu sagen pflegen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ich entsinne mich wenigstens dessen jetzt gleich nicht so.

GAST: Es klingt gar schön. Sie sagen nämlich, wer bessere als die bisherigen Gesetze wisse, der solle Gesetze geben, wenn er zuvor seinen Staat dazu überreden könne, sonst aber nicht.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie nun? Ist das nicht recht?

GAST: Vielleicht. Wenn aber nun einer, ohne zu überreden das bessere erzwingt, beantworte mir doch, wie [B] dieser Zwang heißen soll? Doch lieber noch nicht, sondern zuvor in dem vorigen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was meinst du doch?

GAST: Wenn einer, der seinen Kranken nicht überredet, aber die Kunst recht inne hat, ihn besseres als das Geschriebene zu tun nötigt, sei es nun ein Kind oder ein Mann oder ein Weib, welchen Namen soll wohl dieser Zwang erhalten? Nicht jeden anderen eher als den, womit das gegen die Kunst Gefehlte genannt wird, das Ungesunde? Und kann nicht, wer dazu gezwungen worden ist, [C] alles eher mit Recht sagen, nur nicht, dass ihm Ungesundes und Kunstwidriges widerfahren sei von dem zwingenden Arzte?

DER JÜNGERE SOKRATES: Du hast vollkommen Recht.

GAST: Wie heißt uns nun das gegen die Staatskunst gefehlte? Nicht das Schändliche, das Schlechte, das Ungerechte?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Die nun gezwungen werden, gegen das Geschriebene und Hergebrachte anderes Gerechteres, Besseres und Schöneres als das bisherige zu tun, wenn diese sich [D] nun über solchen Zwang beklagen wollen, und ihre Klage soll nicht die allerlächerlichste unter allen sein, muss sie nicht eher jedes andere aussagen, als dass den Gezwungenen Schändliches und Ungerechtes und Schlechtes widerfahren wäre von den Zwingenden?

DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen richtig.

GAST: Oder ist, etwa wenn der Zwingende reich ist, dann das Erzwungene recht, wenn aber arm, dann ungerecht? Oder muss nicht vielmehr, [E] habe einer nun mit Überredung oder ohne Überredung, Reicher oder Armer, nach den Schriften oder gegen die Schriften das Zuträgliche getan, dies auch hier die richtigste Bestimmung sein für die rechte Einrichtung des Staates, wie der weise und gute Mann die Angelegenheiten der Beherrschten einrichten wird, so dass wie der Steuermann immer des Schiffes und der Schiffspassagiere Bestes wahrnehmend ohne Schriften auszustellen, sondern seine Kunst zum Gesetz machend seine Mitschiffenden erhält, so auch auf die nämliche Weise, bei denen die so zu regieren verstehen, diese die rechte Staatsverfassung [\[297 St.2 A\]](#) sein wird, welche die Kraft der Kunst höher stellt als die Gesetze? Und was auch die mit Einsicht Regierenden tun, das ist ohne Fehl, so lange sie nur das eine Große bewahren, dass sie, nach Vernunft und Kunst denen im Staate immer das Gerechteste austeilend, [B] im Stande sind, sie zu erhalten, und immer nach Vermögen vom Schlechteren zum Besseren hinzuführen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Es ist nichts einzuwenden hingegen.

GAST: Aber auch wohl dagegen wird nichts aufzubringen sein?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wogegen meinst du?

GAST: Dass nie eine Menge, von was für Menschen es auch sei, zu dieser Erkenntnis gelangen und im Stande sein kann vernunftmäßig einen Staat zu verwalten, sondern nur unter Wenigen und bei geringer Zahl oder dem Einen muss man jene eine richtige Staatsverfassung suchen, die übrigen aber nur [C] als Nachahmungen setzen, wie auch vorher gesagt wurde, deren einige besser andere schlechter jene nachahmen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinstest du doch das? Denn ich habe auch vorher das nicht recht verstanden von den Nachahmungen.

GAST: Das wäre gar arg, wenn jemand eine solche Überlegung beginnen würde und dann wieder hinwürfe ohne sie durchzuführen, bis er den jetzt darin begangenen Fehler aufzeigte.

DER JÜNGERE SOKRATES: Welchen doch?

GAST: Einen solchen haben wir zu suchen, der uns [D] gar nicht gewohnt ist, noch auch leicht zu sehen, dennoch müssen wir versuchen, ihn zu fassen. Wohlan denn, wenn uns dies die einzige richtige Staatsverfassung ist, die wir beschrieben haben, so weißt du wohl, müssen die übrigen dadurch bestehen, dass sie sich der Schriften jener bedienen, indem sie das befolgen, was jetzt gelobt wird, wiewohl es nicht das richtigste ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was doch?

GAST: Dass keiner im Staate sich untersteht, irgendetwas gegen die Gesetze zu tun, und der es sich untersteht, mit dem Tode und auch sonst auf das allerhärteste bestraft wird. Und dies ist auch wirklich das richtigste und schönste als das zweitbeste, nämlich wenn man das erste [E] vorherbeschriebene nicht haben kann. Wie nun aber dieses geworden ist, was wir als das zweite angenommen haben, das lasse uns nun zu Ende bringen. Nicht wahr?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Kehren wir also zu jenen Bildern zurück mit denen wir notwendig immer die Regierung der Herrscher vergleichen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Zu was für welchen?

GAST: Zu dem edlen Steuermann und dem Arzte, der hoch zu achten ist wie nicht viele. Mit diesen nämlich wollen wir uns einen Entwurf davon machen und den dann betrachten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wovon doch?

GAST: Davon, [\[298 St.2 A\]](#) als wenn wir alle von ihnen dächten, dass sie uns aufs ärgste mitspielten. Wem sie nämlich eben helfen wollten, dem hülften sie, wen sie aber verstümmeln wollten von uns, den verstümmelten sie durch Schneiden und Brennen, und ließen sich noch dafür bezahlen, von dem sie wenig oder nichts auf den Kranken verwenden und das übrige selbst mit ihren Leuten verbrauchen. Ja am Ende ließen sie sich gar noch von Verwandten und Freunden des Kranken Geld geben und brächten ihn um. Und die Schiffsführer [B] wiederum täten vielerlei anderes dergleichen, ließen einen arglistigerweise an den Landungsplätzen einsam zurück, und würfen, wenn sie Unglück auf dem Meere hätten, die Waren über Bord oder verursachten anderen Schaden. Wenn wir also in dieser Meinung über sie beraten würden, es solle keiner von diesen Künsten länger gestattet sein, unumschränkt zu regieren, weder über Knechte noch Freie, sondern wir wollten eine Gemeinde aus uns selbst zusammenrufen, entweder [C] das gesamte Volk, oder die Reichen allein, wo es auch denen, die nichts von der Sache verstehen und Berufstätige anderer Art freistehen solle, ihre Meinung über Schifffahrt und Krankheit mit dazugeben, wie wir uns der Arzneimittel und der heilkünstlerischen Mittel bei den Kranken zu bedienen hätten. Und ebenso der Schiffe selbst und des Schiffsgesüßes zum Besten der Schiffe, und über die Gefahren bei der Schifffahrt, selbst von Wind und Wellen und auch bei dem Zusammentreffen mit Seeräubern, und so auch, wenn große Schiffe ein Gefecht auszuhalten haben mit anderen solchen. [D] Was dann den meisten gut dünkt über diese Dinge, mögen nun Ärzte und Schiffer oder mögen Unkundige dabei geraten haben, das schrieben wir auf Tafeln oder auf Säulen, oder auch ungeschrieben würde es als wohlhergebrachter Gebrauch festgestellt, und hiernach müßte dann von nun an die Schifffahrt betrieben und die Pflege der Kranken eingerichtet werden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar gar verwunderliche Dinge erzählst du.

GAST: [E] Und jährlich würden Amtsträger für die Menge bestellt, entweder aus den Reichen oder aus dem gesamten Volke, wen eben das Los trafe, und die bestellten Gewalthaber herrschten dann nach diesen Schriften die Schiffe steuernd und die Kranken heilend.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das ist noch ärger.

GAST: Sieh auch noch, was nächst dem folgt. Wenn nämlich das Jahr einer Amtsträger um ist, dann müsse ein Gericht bestellt werden von Männern entweder aus [\[299 St.2 A\]](#) den Reichen oder aus dem gesamten Volk, und die Gewählten müßten dann diejenigen, welche an der Regierung gewesen waren, vor sich führen und sich Rechenschaft ablegen lassen, und wer Lust hätte, könnte einen anklagen, dass er nicht nach den Vorschriften in diesem Jahr die Schiffe gesteuert hätte und nicht nach alter überbrachter Sitte. Und ebenso mit denen, welche die Kranken geheilt haben. Und welche dann für schuldig erkannt würden, denen bestimmte man, was einigen zugefügt werden sollte oder was sie bezahlen müßten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich, wer sich freiwillig dazu verstünde unter solchen zu regieren, dem geschähe Recht, was er auch immer erleiden oder bezahlen müßte.

GAST: Dann müßte noch ein Gesetz gegeben werden außer diesen, [B] wenn von jemand herauskäme, dass er die Steuermanns- und Schifffahrtskunst oder das Heilsame und die eigentlichen Lehren der Heilkunde von Luft und Wärme und Kälte zu erforschen suchte, anderswie als aus den Vorschriften, und irgendetwas über diese Dinge erklügelte, dass der zuerst ja nicht ein Heilkundiger oder Schifffahrtskundiger heißen solle, sondern ein eingebildeter und sophistischer Schwätzer, und dann, dass ihn als einen Verderber der Jugend und der sie überredete, sich der Steuermannskunst und der Heilkunst nicht nach den Gesetzen [C] zu befleißigen, sondern unumschränkt über Schiffe und Leute regieren zu wollen, dass ihn als einen solchen jeder, der Lust hätte, verklagen und, wohin er gehört, vor Gericht laden könne. Und ergibt sich dann, dass er den Gesetzen und Vorschriften zuwider Junge oder Alte überredet habe, dass man ihn auf das äußerste bestrafe. Denn man dürfe nicht weiser sein als die Gesetze. Denn

es brauche ja auch niemand unwissend zu sein in dem Arzeneikundigen und Heilsamen und in dem Steuermannskundigen und zur Schifffahrt gehörigen, sondern wer Lust habe, könne ja die niedergeschriebenen Gesetze und die bestehenden überkommenen Gebräuche erlernen. Wenn man nun so, wie wir es jetzt beschreiben, [D] in allen diesen Künsten verführe, o Sokrates, und mit der Kunst des Feldherrn und der gesamten Behandlung jeder Art, mit jedem Teil der gesamten Malerei oder der Darstellung oder der Baukunst oder alles dessen was irgend zur Verfertigung der Gefäße gehört, oder des Landbaues und der gesamten Kunst mit den Gewächsen umzugehen, oder wenn wir auch eine Pferdezucht oder sämtliche übrige Viehzucht nach Vorschriften betrieben sähen, oder die Scherkunst oder was sonst für Teile die dienende Kunst umfasst, oder auch die Kunst des Brettspiels oder die gesamte Mathematik mit Zahlen und Flächen, [E] Tiefen und Geschwindigkeiten, was würde wohl werden aus allem, was so betrieben würde, nach Vorschriften und nicht mit Kunst?

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar würden uns alle Künste gänzlich untergehen und könnten sich auch in Zukunft gar nicht wieder erzeugen, wegen des das Forschen untersagenden Gesetzes, so dass das Leben, welches jetzt schon schlecht genug ist, zu einer solchen Zeit gar [\[300 St.2 A\]](#) nicht würde auszuhalten sein.

GAST: Wie aber dann? Wenn wir dies nun durchsetzten, dass alles Erwähnte nach Vorschriften geschehe und über die Vorschriften uns ein durch Stimmenmehrheit Erkorener oder einer, den es zufällig träfe, die Aufsicht führte, dieser aber unterstände sich dann, ohne sich um die Vorschriften zu bekümmern, aus Eigennutz oder aus besonderer Gunst, abweichend von ihnen anders zu handeln ohne alle Einsicht, würde daraus nicht noch ein weit größeres Übel entstehen als das vorige?

DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen wahr.

GAST: Denn wer, meine ich, gegen die Gesetze, die doch auf langer Erfahrung beruhen, und bei denen immer einige Ratgeber verständig geraten [B] und die Menge mit überredet haben, sie so festzusetzen, wer so gegen diese zu handeln wagt, der werde statt eines Fehlers, einen noch viel größeren Fehler machen, und uns alles Handeln noch weit ärger stören als die Vorschriften selbst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte er nicht?

GAST: Daher ist dies nun für Alle, welche über irgendetwas einmal Gesetze und Vorschriften gestellt haben, der zweite Weg nach dem besten, dass sie gegen diese weder einen Einzelnen noch die Menge jemals das mindeste tun lassen.

DER JÜNGERE, SOKRATES: Richtig.

GAST: Nun sind das doch [C] überall nur Nachbildungen des Wahren, was so von den Wissenden nach Vermögen aufgezeichnet ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie anders?

GAST: Aber von dem Wissenden, dem wahrhaften Staatsmann, sagten wir doch, wenn wir uns recht erinnern, dass er mit Kunst gar vieles verrichten werde, ohne sich um das Geschriebene zu kümmern, wenn ihm etwas anderes besser scheint als das, was er selbst aufgeschrieben und etwa Entfernten geschickt hat.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das sagten wir freilich.

GAST: Wenn also auch ein Einzelner oder eine Menge, die ihre bestehenden Gesetze [D] hat, gegen diese irgendetwas anderes einzurichten wagt, als wäre es so besser, so tun sie daran so gut, wie dasselbe es jener Wahre tut.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Wenn sie aber nun Unkundige sind und doch dergleichen tun, so versuchen sie freilich das Wahre nachzuahmen, sie werden aber alles gar schlecht nachahmen. Sind sie aber Kunstverständige, dann wäre es nicht mehr Nachahmung, sondern eben jenes das Wahre und Richtige selbst.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings wohl.

GAST: Von vorher aber steht uns doch fest, dass nirgends der große Haufen irgendeiner Kunst sich zu bemächtigen im Stande ist.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das steht fest.

[E] GAST: Gibt es also eine Herrscherkunst, so kann der Haufe der Reichen und das Volk insgesamt diese Staatswissenschaft doch niemals besitzen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte das auch gehen!

GAST: Also müssen jene Staaten, wie es scheint, wenn sie jenen wahren Staat des einen kunstmäßig Herrschenden so [\[301 St.2 A\]](#) aufs beste nachahmen wollen, dass, wenn ihre Gesetze einmal bestehen, sie niemals etwas tun, weder gegen die geschriebenen noch gegen die väterlichen Gebräuche.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das hast du sehr schön erklärt.

GAST: Wenn nun die Reichen jenen nachahmen, so nennen wir einen solchen Staat Aristokratie, wenn sie sich aber um die Gesetze nichts bekümmern, dann Oligarchie.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es.

GAST: Und wiederum wenn ein einzelner nach Gesetzen herrscht, den Wissenden nachahmend, so nennen wir ihn Herrscher, ohne also durch den Namen den, der mit Erkenntnis regiert, von dem zu unterscheiden, der nur nach guter Meinung, den Gesetzen gemäß, allein herrscht,

[B] DER JÜNGERE SOKRATES: So machen wir es wohl.

GAST: Und nicht wahr, wenn auch ein wahrhaft Kundiger allein herrschte, so wird er doch auf stets mit demselben Namen Herrscher und mit keinem anderen genannt werden, weshalb auch die fünf Namen für die jetzt aufgestellten Verfassungen alsdann nur einer geworden sind.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es ja.

GAST: Wie aber, wenn ein Alleinherrschender weder nach Gesetzen noch nach Gewohnheiten handelt, sondern sich anstellt wie der Wissende, als müsse er nämlich auch gegen das Vorgeschriebene das Bessere tun, es leitet ihn aber Begierde oder Unkunde bei dieser Nachahmung, muß nicht jeder [C] solcher ein Tyrann heißen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie könnte er anders?

GAST: Auf diese Weise also, sagen wir, entstehen uns der König und der Tyrann, die Oligarchie und Aristokratie und die Demokratie, wenn die Menschen jenen Einen, den Alleinherrscher, verschmähen, und nicht glauben, es könne jemals einen geben, der einer solchen Macht würdig sei, so dass er, mit Tugend und Erkenntnis regierend, allen was gerecht und gewissenhaft ist, richtig erteilen wolle und könne, sondern er werde vielmehr jedem [D] von uns wie er wolle Leides antun und ihn töten oder ihm sonst Schaden zufügen. Denn gäbe es nur einen, wie wir ihn meinen, so würden sie wohl zufrieden sein unter ihm zu wohnen, der den allein richtigen Staat glücklich beherrschte.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollten sie nicht!

GAST: Nun aber, da es, wie wir auch sagen, in den Staaten keinen König so gibt, wie in den Bienenschwärmen einer aufwächst, der sich gleich nach Leib und Seele derart unterscheidet, so müssen sie eben zusammentreten, wie es scheint, [E] um Schriften zu verfassen, und dabei der Spur des wahrhaften Staates nachgehen.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es.

GAST: Wundern wir uns also noch, Sokrates, wie doch in solchen Staaten so viel übles geschehen kann und noch geschehen wird, da sie auf einem solchen Grunde beruhen, dass sie nach Schriften und Gewohnheiten, nicht nach Erkenntnis, ihre Geschäfte verrichten, da ja jeder sieht, dass in jeder andern Verwaltung, wenn sie [\[302 St.2 A\]](#) so verfahren wollte, alles untergehen müsste? Oder wollen wir uns vielmehr darüber wundern, wie stark doch ein Staat von Natur ist. Denn gar viele Staaten sind seit undenklicher Zeit in dieser Lage gewesen, und doch bestehen

einige davon noch immer und gehen nicht zu Grunde. Viele freilich gehen auch unter wie leck gewordene Schiffe und sind untergegangen und werden noch untergehen wegen des Steuermanns und der Schiffspassagiere Schlechtigkeit, die in den größten Dingen die größte Unwissenheit besitzen, und obwohl sie in Staatssachen von gar nichts etwas verstehen, doch meinen, unter allen Wissenschaften diese gerade am sichersten inne zu haben.

[B] DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen wahr.

GAST: In welchem nun unter diesen nicht vollkommenen Staaten am wenigsten schwer ist zu leben, denn schwer ist es in allen, und welcher dagegen der unleidlichste ist, sollen wir das wohl untersuchen? Denn wenn es auch für das, was wir uns jetzt vorgenommen haben, nur eine Nebensache ist, so verhalten wir alle uns wohl dem entsprechend.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wir wollen. Warum auch nicht?

GAST: Welche also von den dreien, sage getrost, ist besonders vor allen die unleidlichste und auch die leidlichste zugleich?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinst du das?

GAST: Nicht anders als [C] die Alleinherrschaft, sage, oder die Herrschaft der Wenigen oder die der Menge, diese seien die drei, deren wir von Anfang an in der uns jetzt geführten Untersuchung erwähnten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das waren sie freilich.

GAST: Diese schneiden wir nun einzeln entzwei und machen sechs daraus, indem wir die vollkommene gänzlich von ihnen abgesondert lassen als die siebente.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Die Alleinherrschaft teilen wir in das Königtum und die Tyrannei, und wiederum die Herrschaft der Wenigen einerseits in die Aristokratie und andererseits in die Oligarchie, und endlich [D] die Herrschaft der Vielen setzten wir damals zwar nur einfach als Demokratie, jetzt aber müssen wir auch diese als zweifach setzen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie aber und wonach wollen wir diese teilen?

GAST: Gar nicht anders als die übrigen, denn wenn sie auch keinen zwiefachen Namen hat, so findet doch das nach Gesetzen herrschen und gesetzlos bestehen, bei ihr ebenso gut statt als bei den übrigen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das freilich.

GAST: Damals nun, als wir den vollkommenen Staat suchten, war uns dieser Schnitt zu gar nichts nutz, wie wir auch vorher gezeigt haben. Nachdem wir nun aber jenen ganz herausgenommen [E] und die andern als notwendig gesetzt haben, so teilt nun doch die Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit jede von diesen in zwei Hälften.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das erhellt wohl, nun da die Erklärung davon gegeben ist.

GAST: Die Alleinherrschaft nun, in gute Vorschriften, die wir Gesetze nennen, eingespannt, ist die beste unter allen Sechsen, gesetzlos aber beschwerlich, und die allerlätigste darin zu leben.

[\[303 St.2 A\]](#) DER JÜNGERE SOKRATES: Das mag wohl sein.

GAST: Die Herrschaft der Wenigen nun, wollen wir, wie denn das Wenige das Mittel ist zwischen Einem und Vielen, so auch für die mittlere nach beiden Seiten hin ansehen. Die Herrschaft der Menge aber für ganz schwach und weder im Guten noch im Bösen etwas großes vermögend im Vergleich mit den übrigen, weil nämlich die Gewalten in ihr unter viele ins Kleine zerteilt sind. Darum, wenn alle diese Staaten gesetzmäßig sind, [B] so ist sie unter allen der schlechteste, sind sie aber insgesamt gesetzlos, dann ist diese die beste. Und sind alle zügellos, so ist es das beste, in der Demokratie zu leben, sind sie aber wohlgeordnet, dann muss man am wenigsten in dieser leben, sondern in der ersten ist es dann bei weitem am besten und vorzüglichsten, mit Ausnahme der siebenten. Denn die muss man, wie einen Gott unter Menschen, aus allen anderen Staatsverfassungen aussondern.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es allerdings zu werden und zu folgen, und wir müssen tun wie du sagst.

GAST: Also müssen wir auch alle, welche in diesen Staatsverfassungen mitwirken, [C] aussondern, da sie nicht Staatsmänner sind, sondern Parteimänner, und nur große Gaukelbilder regieren, selbst auch solche sind und die als die größten Nachahmer und Gaukler, auch die sophistischsten unter den Sophisten werden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig scheint jetzt dieses Wort gegen die sogenannten Staatsmänner gesagt worden zu sein.

GAST: Gut. Dies ist uns also, wie ich auch vorher sagte, als ein Haufen von Kentauren und Satyrn anzusehen, den wir von der Staatskunst absondern müssten, [D] und nun endlich glücklich abgesondert haben.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es.

GAST: Es ist uns aber noch etwas anderes schwierigeres als dieses übrig, weil es sowohl der königlichen Art näher verwandt, als auch schwerer festzuhalten ist. Und es gemahnt mich, als ginge es uns wie denen, die das Gold reinigen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Erde und Steine und vieles andere sondern auch jene Arbeiter zuerst aus. Nach diesem aber bleibt ihnen noch in der Mischung, das dem Golde verwandte, auch kostbare, nur im Feuer abzusondernde Kupfer und Silber, bisweilen auch Metall, welches durch wiederholte Schmelzungen und Läuterungen mit Mühe [E] abgesondert, endlich das reine Gold sehen lässt.

DER JÜNGERE SOKRATES: So sagt man ja, dass es geschehe.

GAST: Auf dieselbe Weise nun, scheint auch jetzt das übrige zwar, was fremdartig und nicht verwandt ist, schon von der Wissenschaft des Staates abgesondert, das kostbare und verwandte aber noch zurück zu sein. Dazu gehört nun die Kriegskunst und die Rechtswissenschaft, [\[304 St.2 A\]](#) und jene mit der Herrscherkunst in Verbindung stehende Rednergabe, welche durch überzeugende Empfehlung des Gerechten die Verhandlungen im Staate leiten hilft, welche man nun, so leicht es eben gehen will, ausscheiden muss, und dann erst jenen von uns Gesuchten allein und in seiner Eigenart aufzeigen kann.

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar muss man irgendwie versuchen, dies zu bewirken.

GAST: Soviel als ein Versuch hinreicht, soll er wohl ans Licht kommen. Und zwar durch die Musik muss man versuchen, ihn darzustellen. Sage mir also.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was denn?

GAST: Es gibt doch ein Erlernen der Musik [B] und überhaupt aller mit einer Geschicklichkeit der Hände verbundenen Künste?

DER JÜNGERE SOKRATES: Das gibt es.

GAST: Und wie? Ob wir nun irgendeine von allen diesen erlernen sollen oder auch nicht, sollen wir sagen, dass dieses entscheiden zu können Wissen und Erkenntnis nötig und eine Kunst sei, oder wie?

DER JÜNGERE SOKRATES: So wollen wir sagen.

GAST: Und dass diese eine andere sei, als jene Künste selbst, werden wir doch zugeben?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Dann sollte wohl keine von ihnen über die andere herrschen? Oder etwa jene von ihnen verschiedene über sie? Oder sollen wir sagen, dass diese Aufsicht führend die übrigen insgesamt beherrschen solle?

DER JÜNGERE SOKRATES: Diese letztere, ob man etwas lernen soll [C] oder nicht, über jene.

GAST: Über die, welche gelernt wird und lehrt, behauptest du, dass sie uns herrschen müsse?

DER JÜNGERE SOKRATES: Gar sehr.

GAST: Und so auch wohl die, ob man überreden soll oder nicht, über die welche zu überreden versteht?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie anders?

GAST: Wohl. Wem sollen wir nun zuschreiben, dass er mit Erkenntnis, die Menge und das Volk zu überreden verstehe, mittels verführerischer Worte, nicht aber ordentlicher Belehrung?

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar müssen wir auch dies der Redekunst zuschreiben.

GAST: Zu wissen aber, [D] ob man etwas bei diesem oder jenem durch Überredung oder durch Gewalt durchsetzen solle, oder vielleicht damit zurückhalten, welcher Wissenschaft sollen wir dies wiederum beilegen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar der, welche über die sprechende und überredende Können herrscht.

GAST: Und das wäre doch wohl keine andere, denke ich, als die des Staatsmannes?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig.

GAST: Auch dieses Rednerische scheint sich also schnell abgesondert zu haben von dem Staatskünstlerischen als eine andere Art, jener jedoch dienend?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Was sollen wir nun aber von dieser Geschicklichkeit denken?

DER JÜNGERE SOKRATES: Von welcher?

GAST: Der, wie wir mit denen [E] Krieg führen sollen, mit denen wir beschlossen haben Krieg zu führen? Sollen wir diese für eine kunstlose oder für eine künstlerische erklären?

DER JÜNGERE SOKRATES: Und wie könnten wir wohl die für kunstlos halten, welche die Feldherrnkunst und alle andern kriegerischen Maßnahmen ausführen?

GAST: Die aber, welche, ob man Krieg führen oder sich freundschaftlich auseinandersetzen solle, im Stande sind kundigerweise zu entscheiden, sollen wir diese für eine andere, als jene setzen oder für dieselbe mit ihr?

DER JÜNGERE SOKRATES: Dem vorigen zufolge, notwendig für eine andere.

[\[305 St.2 A\]](#) GAST: Also werden wir auch annehmen müssen, dass letztere über die erstere herrscht, wenn wir es dem vorigen gemäß bestimmen wollen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das denke ich.

GAST: Welche nun sollen wir wohl wagen, einer so gewaltigen und großen Kunst, als die gesamte Kriegskunst ist, zur Herrin zu setzen, ausgenommen jene wahrhaft königliche?

DER JÜNGERE SOKRATES: Keine andere.

GAST: Also nicht als die Staatswissenschaft dürfen wir, da sie ja nur eine dienende ist, die Wissenschaft der Feldherren setzen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Nicht füglich.

GAST: Wohl, lass uns nun auch die Tätigkeit der Richter, [B] welche gehörig richten, betrachten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das wollen wir.

GAST: Vermag der Richter nun wohl mehr, als dass er in Bezug auf allerlei Handel und Verkehr alles gesetzliche, was von dem gesetzgebenden Herrscher festgestellt ist, zusammenfassend sein Urteil fällt mit Hinsicht darauf, was als Recht festgestellt ist und was als Unrecht, seine eigentümliche Tugend darin beweisend, dass er niemals durch Geschenke, Furcht, Mitleid, Freundlichkeit oder Abneigung gegen des Gesetzgebers Anordnung bewogen, die gegenseitigen Beschuldigungen schlichten will?

DER JÜNGERE SOKRATES: Auf nichts anderes, sondern wie du es erklärt hast, [C] geht seine Tätigkeit.

GAST: Also auch von der richterlichen Gewalt finden wir, dass sie nicht die königliche ist, sondern eine Wächterin der Gesetze und eine Dienerin von jener.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es ja.

GAST: Und so viel ist zu sehen, wenn man alle die bisher beschriebenen Künste betrachtet, dass keine von ihnen sich irgend als Staatskunst gezeigt hat. Denn die wahrhaftige Herrscherkunst soll nicht selbst etwas verrichten, sondern nur über die, welchen Verrichtungen obliegen, soll sie herrschen, als Anfang und Antrieb zu allem wichtigen im Staat nach Zeit und Unzeit erkennend, [D] die andern aber sollen was ihnen aufgetragen ist verrichten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Richtig.

GAST: Deshalb auch herrschen auch die jetzt durchgenommenen weder über einander, noch jede über sich selbst, sondern mit einer eigenen Aufgabe hat es jede von ihnen zu tun, und führt daher auch ihren besonderen Namen von der Eigentümlichkeit dieser Tätigkeit.

DER JÜNGERE SOKRATES: So scheint es wenigstens.

GAST: Aber die über alle diese herrschende, die Gesetze und alles andere im Staate besorgende und alles auf das richtigste zusammenwebende, diese könnten wir doch, wenn wir ihre Aufgabe mit ihrem Namen bezeichnen wollten, mit dem größten Rechte, wie mich dünkt, [E] die Staatskunst nennen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: So könnten wir sie jetzt wohl auch nach dem Muster der Webekunst durchgehen, da uns auch alle anderen Arten, die im Staate vorkommen können, bekannt geworden sind?

DER JÜNGERE SOKRATES: Gar sehr gern.

GAST: Also die [\[306 St.2 A\]](#) Staatskunst, scheint es, müssen wir erklären, wie sie beschaffen ist, auf welche Weise sie in einander flicht, und was für ein Gewebe sie uns dadurch liefert.

DER JÜNGERE SOKRATES: Offenbar.

GAST: Eine gar schwer zu erledigende Aufgabe ist uns also nun aufgegeben, wie es scheint.

DER JÜNGERE SOKRATES: Und doch muss es erklärt werden.

GAST: Dass nämlich ein Teil der Tugend mit einem andern Teil derselben gewissermaßen im Streit liegen könne, werden die in Reden Streitbaren gar leicht angreifen können, indem sie sich auf die Meinungen der Menge berufen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das verstehe ich nicht.

GAST: Vielleicht so. [B] Die Tapferkeit, denke ich doch, hältst du dafür, dass sie ein Teil der Tugend sei?

DER JÜNGERE SOKRATES: Freilich.

GAST: Und die Besonnenheit für verschieden zwar von der Tapferkeit, aber auch sie für einen Teil derselbigen wie jene?

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Über diese beiden nun, muß ich meine Ansicht aufzustellen wagen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Was für eine?

GAST: Dass die beiden auf gewisse Weise sehr wohl mit einander in Feindschaft und Zwietracht stehen in gar vielen Dingen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinst du das?

GAST: Keineswegs freilich ist dies eine gewöhnliche Meinung. Denn man sagt ja, dass alle Teile der Tugend unter einander freund sind.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Lasse uns also, [C] aber recht wohl aufmerkend, zusehen, ob dies so ganz allgemein gilt und ob es nicht auf alle Weise möglich ist, dass etwas mit dem Verwandten im Streit liegen kann.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja, sage du nur, wie wir es untersuchen sollen.

GAST: In allen Dingen müssen wir wohl alles das aufsuchen, was wir zwar schön nennen, es aber in zwei entgegengesetzte Arten aufteilen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Erkläre dich noch deutlicher.

GAST: Schnelligkeit und Lebhaftigkeit, sowohl körperlich, als in der Seele und in der Stimme, und sowohl in diesen selbst, als in den Bildern davon und allem, was die Tonkunst darin und die Malerkunst in Abbildern darstellt, hiervon hast du wohl selbst schon etwas gelobt oder [D] es andere loben gehört.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte ich nicht?

GAST: Erinnerst du dich auch wohl auf welche Weise sie dies bei allen dergleichen Dingen tun?

DER JÜNGERE SOKRATES: Nein.

GAST: Wenn ich nun nur im Stande wäre, so wie ich es denke, es dir auch deutlich zu machen durch die Rede.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie solltest du das nicht?

GAST: Du scheinst so etwas für leicht zu halten. Lasse es uns also an den einander fast entgegengesetzten Arten betrachten. In gar vielen Handlungen nämlich und oft, wenn wir uns der Schnelligkeit, Kräftigkeit und Beweglichkeit des Gedankens oder des Leibes oder auch der Stimme erfreuen, benennen wir dies alles lobend mit einem und demselben Namen, nämlich der Tapferkeit.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie so?

GAST: Das ist [E] kräftig und tapfer, pflegen wir ja zu sagen, und schnell und tapfer, und heftig und tapfer, und so oft wir die erwähnte Benennung gemeinsam allen diesen Naturen beilegen, loben wir sie damit.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ja.

GAST: Wie aber, [\[307 St.2 A\]](#) die ruhige Art des Hergangs, loben wir die nicht ebenfalls in vielen Handlungen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Und gar sehr.

GAST: Und sagen wir dieses nicht, indem wir das entgegengesetzte, wie von jenem, aussagen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: So oft wir, was ruhig und besonnen im Gemüt vorgeht, bewundernd anführen, und was in Handlungen als langsam und sanft, und was in der Stimme gedämpft und ruhig erscheint, und jede gemessene Bewegung und alles in schönen Künsten, wo zur rechten Zeit Langsamkeit angewendet wird, dann legen wir diesem insgesamt nicht den Namen der Tapferkeit bei, sondern den des Maßvollen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen [B] wahr.

GAST: Wiederum aber, wenn beiderlei zur Unzeit geschieht, dann tadeln wir auch beides, indem wir ihnen auch entgegengesetzte Namen beilegen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Was sich schärfer und schneller und härter als erforderlich, zeigt, das nennen wir übermütig und wahnsinnig, das schwerfälliger und weichere aber feige und träge. Und dabei bemerken wir fast immer, dass diese letztere und die besonnene Natur, und die tapfere in dem entgegengesetzten, als feindselige Zwietracht hegende Kräfte, [C] sich weder miteinander vermischt finden in den darauf bezogenen Handlungen, noch auch werden wir diejenigen, welche davon beseelt sind, anders als sehr uneins untereinander finden, wenn wir der Sache nachgehen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wo meinst du denn?

GAST: In allem solchen was wir jetzt anführten, und wie du ja denken kannst, in noch vielem anderen. Denn sie loben, jeder nach seiner Verwandtschaft, einiges als das ihnen eigene, und tadeln das der Andersgesinnten als ihnen fremdartig, und geraten dadurch gar sehr und über viele Dinge in Feindschaft.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das scheinen sie wohl.

GAST: Oft nun ist die Uneinigkeit [D] dieser Eigenschaften nur ein Scherz, in wichtigeren Dingen aber wird sie die verhassteste Krankheit unter allen für die Staaten.

DER JÜNGERE SOKRATES: In was für welchen meinst du?

GAST: Wo es auf die Anordnung des gesamten Lebens ankommt. Denn die besonders Sanften sind auch immer darauf bedacht, ein stilles Leben zu führen, indem sie ganz für sich nur ihre eigenen Angelegenheiten besorgen, und sowohl zu Hause mit allen auf diese Art umgehen, als auch mit andern Staaten gleichermaßen bemüht sind, immer auf irgend eine Art Frieden zu halten. Und vermöge dieser Neigung, wenn sie unzeitiger ist als sie sollte, werden sie, wenn sie nach ihrem Willen handeln können, unbemerkt selbst unkriegerisch, wie sie auch die Jünglinge gleichfalls zu solchen machen, [E] und fallen daher jedem Angreifenden anheim, wodurch sie dann in wenig Jahren mit ihren Kindern und dem gesamten Staate oft [\[308 St.2 A\]](#) aus Freien unvermerkt Knechte geworden sind.

DER JÜNGERE SOKRATES: Einen bösen und schlimmen Erfolg gibst du an.

GAST: Wie aber die mehr zur Tapferkeit sich neigenden? Reizen die nicht ihren Staat immer wieder zu irgend einem Kriege an wegen ihrer, mehr als gut ist, heftigen Begierde nach einem solchen Leben, und verwickeln ihn dadurch mit vielen und Mächtigen in Feindseligkeiten, ja bringen wohl gar ihr Vaterland ins Verderben und in die Knechtschaft und Gewalt seiner Feinde?

DER JÜNGERE SOKRATES: Auch das geschieht.

GAST: Wie [B] sollten wir also nicht sagen, dass hierin beide Arten immer viel Feindschaft und Streit gegeneinander haben von der heftigsten Art?

DER JÜNGERE SOKRATES: Auf keine Weise können wir das leugnen.

GAST: Also was wir von Anfang suchten, das haben wir gefunden, dass nicht unwichtige Teile der Tugend untereinander uneins sind von Natur, und auch die, welche sie besitzen, eben dazu machen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das scheinen sie in der Tat.

GAST: Lasse uns nun auch dies dazu nehmen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Welches?

GAST: Ob wohl eine von den zusammensetzenden Künsten irgendeines ihrer Werke, wenn es auch das unbedeutendste wäre, gutwillig aus Schlechtem und Gutem bilden wird? Oder ob nicht jede Kunst [C] überall das Schlechte nach Vermögen verwirft, und nur das Tüchtige und Gute nimmt, um aus diesem dann, Ähnliches und Unähnliches in eines verarbeitend, eine bestimmte Kraft oder Gestalt hervorzubringen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte sie nicht dies?

GAST: Also wird auch ihrer Natur nach die wahre Staatskunst niemals gutwillig aus guten und schlechten Menschen irgend einen Staat bilden, sondern offenbar wird sie sie erst durch Erziehung prüfen, und nach [D] der Prüfung denen, die sich darauf verstehen, zum Unterricht und zur Besorgung übergeben, unter ihrer eignen Anordnung und Aufsicht, wie die Weberei über die Wollkammer und andere, welche die zu ihrem Gewebe notwendigen Vorarbeiten verrichten, immer die Aufsicht führt, ihr Tätigkeiten begleitend anordnet und ihnen solche Aufgaben aufgibt zu verrichten, wie sie glaubt, dass zu ihrem Gewebe tüchtig sein werde.

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Eben so scheint mir auch die Herrscherkunst selbst die Oberaufsicht führen zu sollen über alle gesetzlichen Erzieher und Lehrer, und ihnen nicht zu gestatten, etwas zu üben, was eine ihrer Mischung nach nicht angemessene Gesinnung hervorbringen könnte, [E] sondern die, die dies vermögen, allein zu unterrichten befiehlt sie. Die, welche nicht vermögen, an tapferer und besonnener Gesinnung Teil zu nehmen und was sonst zur Tugend führt, [\[309 St.2 A\]](#) sondern in Gottlosigkeit, in Frevel und Ungerechtigkeit durch die Gewalt einer bössartigen Natur

hineingestoßen werden, diese stößt sie aus durch Todesstrafen und durch Ausweisungen, oder züchtigt sie durch die härtesten Strafen.

DER JÜNGERE SOKRATES: So soll es wenigstens sein.

GAST: Die aber wiederum in Torheit und großer Niedrigkeit des Sinnes sich herumwälzen, reiht sie unter die Sklaven ein.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig.

GAST: Von den übrigen aber, deren Naturen zu dem Edleren mit Hilfe der Erziehung fähig sind gebildet zu werden und kunstgemäße Verbindungen miteinander einzugehen vermögen, [B] von diesen versucht sie die zur Tapferkeit mehr sich hinneigenden, deren harte Gemütsart ihr als das für die Kette geeignete erscheint, und die anderen zum sittsamen, welche nach dem vorigen Bilde, gleichsam das fülligere, weichere, Einschlagartige Gespinnst sind, wie auch beide einander entgegenstreben, dennoch auf folgende Weise mit einander zu verbinden und zu verflechten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Auf welche denn?

GAST: Zuerst, indem sie, wie es der Verwandtschaft gemäß ist, den unsterblichen Teil ihrer Seele durch ein göttliches Band vereinigt, und nach dem göttlichen [C] auch den sterblichen Teil durch ein menschliches Band.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie meinstest du das wieder?

GAST: Die wahrhaft wahre Vorstellung von dem Gerechten, Schönen und Guten und dessen Gegenteil, wenn sie wohl begründet der Seele inne wohnt, nenne ich eben das göttliche einer dämonischen Art.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das gehört sich auch wohl so.

GAST: Und von dem Staatskundigen und guten Gesetzgeber wissen wir, dass es ihm allein gebührt, mit Hilfe der Muse der Herrscherkunst eben dies denen weiter zu geben, welche einer richtigen Erziehung teilhaftig geworden sind, wie wir eben von ihnen gesagt haben?

DER JÜNGERE SOKRATES: Dem stimme ich zu.

GAST: Wer aber [D] dies, o Sokrates, zu bewirken unvermögend ist, dem wollen wir nie den Namen beilegen dessen Bedeutung wir jetzt untersuchen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Ganz richtig.

GAST: Wie also? Wenn eine tapfere Seele jene Wahrheit ergreift, wird sie dann nicht gezähmt und begehrt besonders mit dem Gerechten Gemeinschaft zu haben, hat sie aber jene nicht ergriffen, neigt sie dann nicht vielmehr zu einer wilderen Natur?

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie anders?

GAST: Und wiederum die sittsame Natur, wenn sie jener Vorstellungen sich bemächtigt, wird sie dann nicht das wahrhaft Besonnene und Sittliche, wie es im Staate sein soll, werden? Wenn sie aber mit dem, was wir meinen, nicht in Gemeinschaft tritt, dann mit größtem Recht [E] in den schimpflichen Ruf der Stumpfsinnigkeit kommen?

DER JÜNGERE SOKRATES: Allerdings.

GAST: Aber für Schlechte unter sich, oder auch für Gute mit Schlechte wollen wir nicht sagen, dass deren Verflechtung und Verbindung jemals haltbar sein wird, noch dass sie sich dafür irgendeiner Kunst bedienen werden.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte sie auch!

GAST: Aber die [\[310 St.2 A\]](#) schon von ihrer Geburt an gut Gearteten und ihrer Natur gemäß Gebildeten werden diese Vorstellungen durch die Gesetze übernehmen, und eben unter diesen wird dies nun das kunstgemäße Heilmittel oder, wie wir gesagt haben, das göttliche Band, sein für die von Natur einander unähnlichen und entgegengesetzt strebenden Teile der Tugend.

DER JÜNGERE SOKRATES: Vollkommen wahr.

GAST: Die übrigen Bande menschlicher Art sind, wenn nur dieses göttliche vorhanden ist, weder schwer zu erschen, noch wenn man sie gesehen hat, schwer in Anwendung zu bringen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie so aber und welche sind es?

GAST: Durch die Ehegesetze und Verbindungen der Kinder [B] und auch einzeln durch die Verheiratungen und Ausstattungen. Denn die meisten binden sich hierbei nicht richtig zusammen zum Behuf der Kindererzeugung.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie so?

GAST: Dass auf Reichtum und Macht hierbei Jagd gemacht wird, weshalb sollte man sich nur die Mühe machen, dies noch ernsthaft zu tadeln?

DER JÜNGERE SOKRATES: Für nichts freilich.

GAST: Eher wäre es billig, über diejenigen, welche hierbei auf die Abkunft sehen, etwas zu sagen, ob auch diese der Sache nicht gemäß handeln.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das wäre wohl billig.

GAST: Und freilich handeln sie nach gar keinem richtigen Grunde, wenn sie nur, der augenblicklichen Bequemlichkeit nachgehend, mit denen umgehen, die ihnen ganz ähnlich sind, und [C] die Unähnlichen nicht leiden mögen, weil sie auf das Beschwerliche dabei allzu viel Rücksicht nehmen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Die Sittsamen und Bescheidenen suchen wiederum ihre Gemütsart, heiraten soviel es sich tun lässt, nur von solchen, und geben auch ihre Töchter wiederum nur an solche zu Frauen. Ebenso macht es auch das tapfere Geschlecht, und geht seiner Natur nach, während beide hiervon ganz das Gegenteil tun sollten.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie und weshalb?

GAST: Weil die Tapferkeit, wenn sie viele Geschlechter hindurch, ohne sich mit der besonnenen Natur vermischt zu haben, wieder erzeugt wird, anfänglich zwar sich durch Kräftigkeit hervortut, [D] am Ende aber ganz in Tollheiten ausschlägt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wahrscheinlich.

GAST: Und wiederum die schamhafte Seele, wenn sie sich, unvermischt mit tapferem Wagemut, viele Geschlechter hindurch fortpflanzt, muss träger werden als recht ist, und damit verkümmert endigen.

DER JÜNGERE SOKRATES: Auch das wird sich wahrscheinlich so ereignen.

GAST: Diese Bande nun, sagte ich, wären gar nicht schwer zu knüpfen, wenn nur über das Schöne und Gute beide dieselben Vorstellungen hätten. Denn dies ist die Aufgabe jener königlichen Zusammenwebung, dass sie [E] niemals die besonnene und die tapfere Gemütsart sich voneinander trennen lasse, sondern sie durch Gleichgesinntheit, durch Ehren und Auszeichnungen und durch Austausch von Unterpfändern zusammenwebt, und wenn sie so jenes glatte und feine Gewebe [\[311 St.2 A\]](#) aus ihnen verfertigt hat, dann ihnen gemeinschaftlich alle Gewalten in den Staaten überlässt.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie das?

GAST: Indem sie, wo nur ein Herrscher nötig ist, einen solchen der beides in sich vereinigt, zum Vorsteher wählt, wo aber mehrere, dann beides mit einander vermischt. Denn besonnener Herrscher Gemütsart wird zwar für das vorsichtige, gerechte und heilsame sorgen, aber einer gewissen durchgreifenden Schärfe und Kühnheit des Handelns ermangeln.

DER JÜNGERE SOKRATES: Das dünkt mich freilich auch.

GAST: Die Tapferkeit hingegen wird in Hinsicht auf Gerechtigkeit und Vorsichtigkeit hinter jener zurückstehen, aber im Handeln [B] selbst sich sehr auszeichnen. Dass es aber um den Staat in allen Dingen, was das Allgemeine und was die Einzelnen betrifft, wohl stehen könne, wenn nicht diese beiden vorhanden sind, ist ganz unmöglich.

DER JÜNGERE SOKRATES: Wie sollte es auch nicht!

GAST: Dies also, wollen wir sagen, sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunde, dass ineinander eingeschossen und verflochten werde der tapferen und der besonnenen Menschen Gemütsart, wenn die Herrscherkunst durch Übereinstimmung und Freundschaft beider Leben zu einem gemeinschaftlichen vereinigend, das herrlichste und schönste aller Gewebe bildend, alle übrigen Freien und Knechte in den Staaten umfassend unter diesem Geflechte [C] zusammenhält und, wieweit es einem Staate gegeben sein kann, glücklich zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd, herrsche und regiere.

SOKRATES: Vortrefflich, o Gastfreund, hast du uns nun auch den Herrscher und Staatsmann dargestellt.

PROTAGORAS.

(Sophistae)

*Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher
in: Platons Werke. Ersten Teiles erster Band, dritte Auflage, Berlin 1855,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[309 St.1 A\]](#) FREUND: Woher kommst du, Sokrates? Oder versteht es sich, von der Jagd auf des Alkibiades Schönheit? Wahrlich auch ich fand den Mann erst neulich, als ich ihn sah, noch recht schön, aber ein Mann ist er doch, Sokrates, unter uns gesagt, dem der Bart schon kräftig wächst. SOKRATES: Nun und was ist das schon? Lobst du nicht den Homer, [\[B\]](#) welcher das die holdesten Reize der Jugend nennt, wenn nun der Bart aufkeimt? Und dieser eben erfreut sich jetzt Alkibiades.

FREUND: Aber was nun? Kommst du von ihm? Und wie zeigt sich der Jüngling gegen dich?

SOKRATES: Recht gut, dünkt es mich, und besonders heute. Denn gar vieles hat er zu meiner Verteidigung geredet, auch komme ich grade von ihm. Etwas Sonderbares aber muss ich dir sagen, nämlich obgleich er zugegen war, habe ich doch wenig auf ihn geachtet, ja ihn nicht selten ganz vergessen.

FREUND: Was kann doch [\[C\]](#) Großes zwischen dir und ihm getreten sein? Denn ein noch Schönes hast du in dieser Stadt doch wohl nicht angetroffen.

SOKRATES: Und zwar ein weit Schöneres.

FREUND: Was sagst du? Von hier oder von auswärts?

SOKRATES: Von auswärts.

FREUND: Und von wo?

SOKRATES: Von Abdera.

FREUND: Und so schön dünkte dich der Fremde, dass er dir schöner erschien als der Sohn des Kleinias?

SOKRATES: Wie sollte denn nicht, du kluger Freund, das Weisere immer auch als das Schönerere erscheinen?

FREUND: So bist du wohl eben mit einem Weisen zusammen gewesen, und kommst uns von daher?

SOKRATES: Und zwar mit dem Weisesten unter denen [\[D\]](#) wenigstens die jetzt leben, wenn du den Protagoras für den Weisesten hältst.

FREUND: O was du sagst! Protagoras ist in die Stadt gekommen?

SOKRATES: Seit drei Tagen schon.

FREUND: Und eben aus seiner Gesellschaft kommst du?

SOKRATES: Nachdem [\[310 St.1 A\]](#) ich gar vieles mit ihm gesprochen und von ihm gehört.

FREUND: Warum erzählst du uns nichts von euren Gesprächen, wenn dich nichts hindert? Setze dich zu uns und lasse den Knaben aufstehen.

SOKRATES: Sehr gern sogleich, und werde euch noch Dank wissen, wenn ihr zuhört.

FREUND: Wahrlich auch wir dir, wenn du erzählst.

SOKRATES: Beiden geschieht also Erwünschtes. So hört denn.

Diese vergangene Nacht, noch am ersten grauen Morgen, pochte Hippokrates, der Sohn des Apollodoros, des Phason Bruder, gewaltig mit dem Stock bei mir an die Türe, und als ihm einer geöffnet hatte, [B] stürmte er sogleich herein, und rief mir mit lauter Stimme: Sokrates wachst oder schläfst du?

Ich, ihn an der Stimme erkennend, entgegnete: Das ist ja Hippokrates! Du bringst doch nichts Neues?

Nichts wenigstens, sagte er, als Gutes.

Das möge wahr sein, sprach ich, was gibt es aber? und weshalb bist du so früh schon hier?

Protagoras ist hier, sagte er, indem er zu mir herantrat.

Seit vorgestern, sprach ich, und du hast es jetzt erst erfahren?

Bei den Göttern, sagte er, gestern Abend. Zugleich tappte er nach einem Schemel, setzte sich mir zu Füßen, und fuhr fort. Gestern [C] abends also ganz spät, als ich aus Oino zurückkam - Satyros, mein Bursche, war mir entlaufen, ich wollte dir auch sagen, dass ich ihm nachsetzen würde, über etwas anderem aber war es mir wieder entfallen - als ich nun zurück war, nach der Mahlzeit erst, da wir uns eben zur Ruhe legen wollten, sagte mir mein Bruder, Protagoras ist da. Zuerst wollte ich sogleich zu dir gehen, hernach aber, dünkete es mich, doch schon zu spät in der Nacht zu sein. Nun aber bin ich, sobald nur nach solcher Ermüdung der Schlaf mich verlassen wollte, [D] aufgestanden und hierher gegangen.

Ich nun, der ich sein mutiges und eifriges Wesen kenne, fragte: Was hast du denn aber? Tat dir Protagoras etwas zu Leide?

Da sagte er lachend: ja bei den Göttern, Sokrates, dass er seine Weisheit für sich behält und mich nicht lehrt.

Nun, beim Zeus, sprach ich, wenn du ihm nur Geld gibst und ihn überredest, wird er dich auch wohl lehren.

Wollte doch Zeus und alle Götter, rief er aus, es beruhte nur hierauf, so ließ ich es weder an dem meinigen ermangeln, noch an der Freunde Beistand. [E] Aber eben deshalb komme ich jetzt zu dir, damit du meinetwegen mit ihm redest. Denn ich selbst bin nicht nur zu jung, sondern habe auch den Protagoras noch niemals weder gesehen noch gesprochen, denn ich war noch ein Kind, als er das erste mal hierher kam. Aber alle, o Sokrates, loben ja den Mann, und sagen, er wäre der kunstreichste im Reden. Warum aber gehen wir nicht gleich zu ihm, damit wir ihn noch [\[311 St.1 A\]](#) zu Hause treffen? Er wohnt, wie ich gehört habe, bei dem Kallias, dem Sohne des Hipponikos. Lass uns doch gehen.

Da sagte ich: jetzt gleich, mein Guter, lasse uns noch nicht dorthin gehen, denn es ist noch zu früh, sondern lasse uns aufstehen, und komm in den Hof hinaus, da wollen wir auf- und abgehend verweilen bis es hell geworden ist, und dann gehen. Ohnedies hält sich Protagoras viel zu Hause, darum sei guten Mutes, wir werden ihn wohl finden.

Somit standen wir auf, und gingen im Hof umher. [B] Ich nun wollte gern des Hippokrates Willenskraft erproben, betrachtete mir ihn daher recht, und fragte ihn: Sage mir, Hippokrates, zum Protagoras willst du jetzt, um ihm Geld für dich zu entrichten, hingehen, aber als zu wem willst du doch hingehen? Und um was doch zu werden? Wie wenn du zu deinem Namensverwandten, dem Hippokrates von Kos, dem Asklepiaden, gehen wolltest, dem Lehrgeld für dich zu bezahlen, und es fragte dich jemand: Sage mir, [C] Hippokrates, dem Hippokrates willst du Lehrgeld entrichten, als wem doch? Was würdest du antworten?

Ich würde sagen, sprach er, als einem Arzt.

Und um was doch zu werden?

Ein Arzt, sagte er.

Oder wenn du zum Polykleitos von Argos oder zum Phidias hier aus Athen zu gehen im Sinne hättest, um ihnen Lehrgeld für dich zu entrichten, und es fragte dich jemand: Als wem gedenkst du denn dem Polykleitos oder dem Phidias dieses Geld zu entrichten? Was würdest du antworten?

Ich würde sagen als Bildhauer.

[D] Und um was doch selbst zu werden?

Offenbar ein Bildhauer.

Gut, sprach ich. Nun aber gehen wir zum Protagoras, ich und du, und sind bereit ihm Lehrgeld für dich zu bezahlen, wenn das unsrige dazu hinreicht, und wir ihn um diesen Preis überreden können, wo nicht, auch noch das unserer Freunde daran zu wenden. Wenn uns nun jemand in solchem Eifer über diese Sache sehend fragte: Sagt mir doch, Sokrates und Hippokrates, als wem [E] gedenkt ihr dem Protagoras dieses Geld zu geben? Was würden wir antworten? Mit was für einem andern Namen hören wir den Protagoras noch genannt, wie den Phidias einen Bildhauer und den Homeros einen Dichter? Was hören wir ähnliches vom Protagoras?

Einen Sophisten, o Sokrates, sagte er, nennen sie den Mann.

Also als einem Sophisten wollen wir ihm das Geld entrichten gehen?

Freilich.

Wenn dich nun jemand auch das noch fragte: Und um was doch [\[312 St.1 A\]](#) selbst zu werden gehst du zum Protagoras?

Da sagte er errötend, denn der Tag schimmerte schon etwas, so dass ich es deutlich sehen konnte: Wenn es sich damit wie mit dem vorigen verhält, so ist es offenbar, um ein Sophist zu werden.

Und du, sprach ich, um der Götter willen, würdest du dich nicht schämen, den Hellenen dich als einen Sophisten darzustellen?

Beim Zeus, Sokrates, sagte er, wenn ich reden soll wie ich denke, ja.

Vielleicht aber, Hippokrates, ist gar nicht deine Meinung, dass dein Unterricht bei dem Protagoras ein solcher sein solle, sondern so, wie der war bei deinem [B] Sprachlehrer, deinem Musiklehrer und deinem Lehrer in den Leibesübungen. Denn in dem allen nahmst du Unterricht nicht als Kunst, um ein Gewerbe daraus zu machen, sondern als Übung, wie es einem von freier Herkunft geziemt.

Allerdings, sagte er, dünkt mich der Unterricht beim Protagoras mehr von dieser Art zu sein.

Weißt du also wohl, was du jetzt zu tun im Begriff bist, oder merkst du es nicht? sagte ich.

Was meinst du denn?

Dass du im Begriff stehst, deine Seele [C] einem Sophisten, wie du sagst, zur Bearbeitung zu übergeben, was aber ein Sophist eigentlich ist, sollte mich wundern, wenn du es wüsstest. Und doch, wenn dir dieses unbekannt ist, weißt du auch nicht, wem du deine Seele übergibst, ob einem Guten oder einem Schlechten.

Ich glaube wenigstens, sagte er, es zu wissen.

So sage denn, was glaubst du ist ein Sophist?

Ich meines Teils, sagte er, wie auch schon der Name besagt, der welcher sich auf Wissen versteht.

Aber, sprach ich, dieses kann man auch von Malern und Zimmerleuten sagen, [D] dass es solche sind, welche sich auf Wissen verstehen. Wenn uns aber jemand weiter fragte, auf was für Wissen verstehen sich denn die Maler, so würden wir ihm sagen, auf das zu Verfertigung von Bildern gehörige und so auch im Übrigen. Wenn uns aber jemand fragte: Und der Sophist, auf was für Wissen denn der? Was würden wir ihm antworten, was er auszurichten verstehe? Was würden wir sagen, dass er sei?

O Sokrates, er verstehe gewaltig zu machen im Reden.

Vielleicht, sprach ich, sagten wir dann etwas richtiges, aber ausreichendes doch nicht. [E] Denn die Antwort bedarf uns noch einer Frage, nämlich im Reden worüber denn der Sophist gewaltig macht? So wie der Musikmeister doch auch wohl seinen Schüler gewaltig macht im Reden, darüber nämlich, worin er ihn auch sachverständig macht, über die Musik. Nicht wahr?

Ja.

Gut, also der Sophist, im Reden worüber macht denn der gewaltig? Offenbar über das, worauf er sich auch versteht?

So sollte man denken.

Was ist also dasjenige, worin er selbst, der Sophist, sachverständig ist, und auch seinen Schüler dazu macht?

Beim Zeus, sagte er, weiter weiß ich dir nun nichts zu erwidern.

Darauf sprach ich: Wie nun? Weißt du also, [\[313 St.1 A\]](#) welcher Gefahr du gehst deine Seele preiszugeben? Oder würdest du, wenn du deinen Körper einem anvertrauen solltest auf die Gefahr, ob er gestärkt werden würde oder verdorben, dann wohl erst vielfach überlegen, ob du ihn ihm anvertrauen wolltest oder nicht, und zur Beratung deine Freunde herbeirufen und deine Verwandte, mehrere Tage lang der Sache nachdenkend, was du aber weit höher als deinen Körper achtest, und dem gemäß alle deine Angelegenheiten gut oder schlecht gehen müssen, je nachdem es gestärkt wird oder verdorben, die Seele, [B] hierüber hast du dich weder deinem Vater noch deinem Bruder mitgeteilt, noch irgend einem von uns, deinen Freunden, ob du diesem eben angekommenen Fremdling anvertrauen sollst oder nicht deine Seele, sondern nachdem du gestern Abend von ihm gehört, wie du sagst, kommst du heute mit dem frühesten Morgen, nicht etwa um noch darüber irgend Gespräch und Beratung zu pflegen, ob du dich selbst ihm hingeben sollst oder nicht, sondern ganz bereit schon, [C] dein und deiner Freunde Vermögen daran zu wenden, als wäre dieses schon fest beschlossen, dass du auf alle Weise dich mit dem Protagoras einlassen musst, welchen du doch weder kennst, wie du sagst, noch auch jemals gesprochen hast, sondern du nennst ihn nur einen Sophisten, was aber ein solcher Sophist eigentlich ist, dem du dich selbst übergeben willst, darin zeigst du dich ganz unwissend.

Als er dieses angehört, sagte er: So hat es freilich das Ansehen, o Sokrates, nach dem was du sagst.

Ist etwa, Hippokrates, der Sophist ein Kaufmann oder Kleinkrämer in solchen Waren, von welchen die Seele [D] sich nährt? Mir wenigstens scheint er ein solcher.

Aber wovon nährt sich die Seele, Sokrates?

Von Wissenswertem freilich, sprach ich. Dass also nur nicht der Sophist uns betrüge, Freund, was er verkauft uns anpreisend, wie Kaufleute und Krämer mit den Nahrungsmitteln für den Körper tun. Denn auch diese verstehen selbst nicht, was wohl von den Waren, welche sie führen, dem Körper heilsam oder schädlich ist, loben aber alles, wenn sie es feil haben, noch auch verstehen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht einer etwa ein Arzt ist, oder ein Lehrer der Gymnastik. [E] Eben so auch die, welche mit Wissenswertem in den Städten umherziehen, und jedem der Lust hat, davon verkaufen und verhökern, loben freilich alles was sie feil haben, vielleicht aber, mein Bester, mag auch unter ihnen so mancher nicht wissen, was wohl von seinen Waren heilsam oder schädlich ist für die Seele, und eben so wenig wissen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht etwa einer darunter in Beziehung auf die Seele ein Heilkundiger ist. Verstehst du dich nun darauf, was hiervon heilsam oder schädlich ist, so kannst du unbedenklich Wissenswertes kaufen vom Protagoras sowohl, als von jedem anderen, wo aber nicht, so siehe wohl zu, du Guter, [\[314 St.1 A\]](#) dass du nicht um dein Teuerstes würfelnd ein gefährliches Spiel wagst.

Denn überdies noch ist weit größere Gefahr beim Einkauf der Kenntnisse als bei dem der Speisen. Denn Speisen und Getränke, die du vom Kaufmann oder Krämer eingehandelt hast, kannst du in andern Gefäßen davon tragen, und ehe du sie essend oder trinkend in deinen Leib aufnimmst, sie zu Hause hinstellen, und auch dann noch einen Sachverständigen herbeirufend

beratschlagen, was davon du essen und trinken sollst und was nicht, und [B] wie viel und wann, so dass es bei dem Einkauf nicht viel bedeutet mit der Gefahr. Wissen aber kannst du nicht in einem andern Gefäß davon tragen, sondern hast du den Preis bezahlt, so musst du es in deine Seele selbst aufnehmend lernen, und hast deinen Schaden oder Vorteil schon weg, in die du gehst. Dies also lasse uns wohl überlegen, und zwar mit Älteren als wir sind. Denn wir sind noch zu jung um eine so wichtige Angelegenheit [C] zu entscheiden. Jetzt indes, wie wir einmal unsern Sinn darauf gesetzt haben, lasse uns immer hingehen und den Mann hören, haben wir ihn aber gehört, dann auch mit anderen uns besprechen. Denn Protagoras ist auch nicht allein dort, sondern auch Hippias von Elis, und ich glaube auch Prodikos von Keos und viele andere gar weise Männer.

Dies beschlossen, gingen wir. Und als wir in den Vorhof kamen, standen wir still, und sprachen noch über eine Sache, die uns unterwegs eingefallen war. Um nun diese nicht abzurechnen, sondern zu Ende zu bringen ehe wir hineingingen, [D] blieben wir im Vorhofe stehen und sprachen bis wir einig waren untereinander. Dies dünkt mich, mochte der Türsteher, ein Eunuch, etwa gehört haben, und er schien wohl wegen der Menge der Sophisten allen die das Haus besuchen sehr unhold zu sein. Als wir daher anpochten, und er aufmachte und uns ansichtig ward, rief er aus: Ha, schon wieder Sophisten! Er hat nicht Muße! und somit schlug er die Türe ohne Umstände mit beiden Händen recht tüchtig wieder zu, und wir pochten eben aufs neue. Darauf gab er uns durch die verschlossene Türe zur Antwort: Leute, habt ihr denn nicht gehört, [E] dass er nicht Muße hat? Aber guter Mann, sprach ich, weder kommen wir zum Kallias noch sind wir Sophisten. Gib dich also zufrieden, wir sind nur gekommen um den Protagoras zu besuchen, und so melde uns hinein. Darauf öffnete uns der Mensch endlich mit Not die Türe.

Als wir nun hineintraten, fanden wir den Protagoras im bedeckten Gange herumwandelnd. Mit ihm wandelten hintereinander auf der einen Seite Kallias, der Sohn des Hipportikos, und sein Halbbruder von mütterlicher Seite Paralos, [\[315 St.1 A\]](#) der Sohn des Perikles, und Charmides, der Sohn des Glaukon, auf der andern Seite aber der andere Sohn des Perikles, Xanthippos, und Philippides, der Sohn des Philomelos, und Antimoiros von Menda, der gepriesenste unter allen Schülern des Protagoras, der auch ordentlich auf die Kunst bei ihm lernt, um selbst ein Sophist zu werden. Die übrigen hinter diesen folgenden, Zuhörer nur des Gesprochenen, waren größtenteils Fremde, deren Protagoras aus allen Städten, die er durchzieht, mitbringt, - denn er lockt sie mit seiner Stimme wie Orpheus, und befangen folgen sie seiner Stimme. - Indes befanden sich doch auch einige Einheimische [B] unter dem Chor. Diesen Chor nun betrachtend, ergötzte ich mich besonders daran, wie artig sie sich in Acht nahmen, niemals dem Protagoras vorn im Wege zu sein, sondern wenn er mit seinen Begleitern umwendete, wie ordentlich und geschickt diese Hörer zu beiden Seiten sich teilten, und sich dann im Kreise herumschwenkten, um fein artig immer hinten zu sein.

Jenem zunächst erblickte ich,

wie Homer sagt, den Hippias von Elis [C] in dem bedeckten Gange gegenüber auf einem Sessel sitzend. Um ihn herum saßen auf Bänken Eryximachos, der Sohn des Akumenos, und Phaidros, der Myrrhinusier, und Andron, der Sohn des Androtion, und einige Fremde, teils Landesleute von ihm, teils andere. Sie schienen über die Natur und die Himmelserscheinungen allerlei Fragen aus der Astronomie dem Hippias vorzulegen, und er, auf seinem Throne sitzend, ging mit jedem seine Frage durch, und gab seine Entscheidung.

Auch den Tantalos schaut' ich,

Prodikos nämlich, aus Keos, war auch gekommen, und befand sich in einem Gemach, [D] welches Hipponikos ehemals als Vorratskammer gebraucht hatte, jetzt aber hatte Kallias wegen Menge der Einkehrenden auch dieses ausgeleert und zum Gastzimmer gemacht. Prodikos nun lag noch dort eingehüllt in Decken und Felle, und zwar in sehr viele wie man sah. Auf den nächsten Polstern um ihn her saßen Pausanias, aus Kerameis, und neben ihm ein noch kaum halb erwachsener Jüngling [E] schöner und edler Natur, wie ich glaube, von Gestalt aber gewiss sehr schön, mich dünkt gehört zu haben, dass man ihn Agathon nannte, und es sollte mich nicht

wundern, wenn er der Liebling des Pausanias wäre. Dieser Jüngling also und die beiden Adeimarite, der Sohn des Kepis, und der des Leukolophides, nebst einigen andern zeigten sich da. Wovon sie aber sprachen, konnte ich von draußen nicht vernehmen, wiewohl sehr begierig den Prodikos zu hören, denn gar weise und göttlich dünkt mich der Mann zu sein. Allein die Tiefe seiner Stimme [\[316 St.1 A\]](#) verursachte in dem Gemach ein dumpfes Getöse, das alles Gesprochene unvernünftig machte. Und wir waren nur eben eingetreten, als hinter uns noch herein kamen: Alkibiades, der Schöne, wie du sagst und auch ich glaube, und Kritias der Sohn des Kallaischros.

Wir nun verweilten nach unserm Eintritt ein wenig, um dies alles zu beschauen, dann gingen wir [\[B\]](#) zum Protagoras heran und ich sagte: Protagoras, zu dir kommen wir um etwas, ich und hier Hippokrates.

Wollt ihr etwa, fragte er, allein mit mir sprechen, oder hier mit den übrigen?

Uns, sprach ich, macht es keinen Unterschied, höre aber, weshalb wir kommen und überlege es dann selbst.

Was ist es denn also, fragte er, weshalb ihr hergekommen seid?

Dieser Hippokrates, sagte ich, ist hier einheimisch, der Sohn des Apollodoros, von einem großen und glänzenden Geschlecht, und auch er selbst, dünkt mich, was seine natürlichen Anlagen betrifft, es mit seinen Altersgenossen wohl aufnehmen zu können, und Lust zu haben, [\[C\]](#) ein ausgezeichneter Mann in unserer Stadt zu werden, und eben dieses glaubt er am besten zu erreichen, wenn er mit dir sein könnte. Ob du nun meinst, hierüber mit uns allein sprechen zu müssen oder vor andern, das überlege dir selbst.

Sehr mit Recht, Sokrates, sprach er, bist du besorgt um mich. Denn ein Fremdling, der die großen Städte durchreist, und dort die vorzüglichsten Jünglinge überredet, dem Umgang mit andern Verwandten und Mitbürgern, alten und jungen entsagend, sich zu ihm zu halten, weil sie durch den [\[D\]](#) Umgang mit ihm besser werden würden, ein solcher muss freilich auf seiner Hut sein. Denn nicht wenig Missgunst entsteht hieraus und Übelwollen und Nachstellungen aller Art. Daher auch behaupte ich, dass die sophistische Kunst zwar schon sehr alt ist, dass aber diejenigen unter den Alten, welche sie ausübten, aus Furcht vor der Gehässigkeit, die sie auf sich gezogen hat, einen Vorwand genommen und sie versteckt haben, einige hinter der Poesie, wie Homeros, Hesiodos und Simonides, andere hinter Mysterien und Orakelsprüchen, wie Orpheus und Musaios, [\[E\]](#) ja, einige habe ich bemerkt, bedienten sich dazu sogar der Kunst der Leibesübungen, wie Ikkos der Tarentiner, und auch jetzt noch einer, der ein Sophist ist, so gut als irgend einer, Herodikos aus Selymbria, ursprünglich aber aus Megara. Die Musik hat Agathokles, euer Landsmann, zum Vorwand genommen, ein großer Sophist, so auch Pythokleides von Keos und viele andere. Alle diese, wie gesagt, haben aus Furcht des Neides sich jener Künste zum Deckmantel bedient.

[\[317 St.1 A\]](#) Ich aber will mich hierin ihnen allen nicht gleich stellen, glaube auch, dass sie das nicht ausgerichtet haben, was sie wollten, diejenigen nämlich zu täuschen, welche in einem Staate mächtig sind, um derentwillen eben solche Vorwände gesucht werden, denn der große Haufe merkt überall nichts, und singt nach, was jene ihm vorsagen. Wenn nun jemand heimlich davonlaufen will und nicht kann, sondern entdeckt wird, so ist schon das Unternehmen sehr töricht, und muss [\[B\]](#) die Menschen notwendig noch mehr aufbringen, denn neben allem andern halten sie dann einen solchen auch noch für einen Ränkemacher. Daher habe ich den ganz entgegengesetzten Weg eingeschlagen, und sage gerade heraus, dass ich ein Sophist bin, und die Menschen erziehen will, und halte es für besser sich lieber dazu zu bekennen, als es zu leugnen. Und noch einige andere beobachte ich, [\[C\]](#) so dass mir, es sei mit Gott gesprochen, noch nicht Übles um deswillen widerfahren ist, dass ich mich für einen Sophisten ausbebe, obgleich ich diese Kunst schon viele Jahre lang treibe, wie ich denn überhaupt schon hoch in Jahren bin, und es keinen unter euch gibt, dessen Vater ich nicht dem Alter nach sein könnte. So dass es mir weit lieber ist, wenn ihr etwas wünscht, dass ihr vor allen, die hier zugegen sind, eure Sache anbringt.

[D] Darauf sprach ich, denn ich merkte wohl, er wollte den Prodikos und Hippias sehen lassen, und damit groß gegen sie tun, dass wir als seine Verehrer hingekommen wären: Warum rufen wir also nicht gleich auch den Prodikos und Hippias und die bei ihnen sind, damit sie uns auch hören?

O ja, sagte Protagoras.

Wollt ihr also, sprach Kallias, so wollen wir eine Gesprächsrunde einrichten, damit ihr euch niederlassen und mit einander verhandeln könnt.

Das waren wir sehr zufrieden, und hoch erfreut, dass wir die weisen Männer sollten reden hören, legten wir selbst Hand an, und machten Bänke und Polster da zurecht, wo Hippias saß, denn da standen [E] schon die Bänke. Darüber kamen auch Kallias und Alkibiades, den Prodikos führend, nachdem sie ihm aus seinem Lager aufgeholfen hatten, und seine Gesellschaft, herbei.

Als wir uns nun alle gesetzt hatten, hub Protagoras an. Nun also, Sokrates, da auch diese Männer alle hier sind, so trage jetzt vor, wessen du vorhin erwähntest gegen mich wegen dieses Jünglings.

Ich sagte also: Mein Anfang, o Protagoras, ist derselbe wie vorher, wegen dessen [\[318 St.1 A\]](#) warum ich gekommen bin. Hier dieser Hippokrates nämlich trägt großes Verlangen nach deinem näheren Umgang, was ihm aber eigentlich daraus herkommen wird, wenn er sich zu dir hält, dies möchte er, wie er sagt, gern vorher vernehmen. Das ist unsere Rede.

Darauf nahm Protagoras das Wort, und sprach: junger Mann, es wird dir also geschehen, wenn du dich zu mir hältst, dass du schon an dem ersten Tage, den du bei mir zubringst, besser geworden nach Hause gehen wirst, und an dem folgenden ebenfalls, und so alle Tage zum besseren fortschreitest.

Als ich das gehört hatte, sprach ich: [B] Dieses ist nichts erstaunliches gesagt, Protagoras, sondern selbstverständlich. Denn auch du, wiewohl so alt und so weise, wenn dich jemand lehrte, was du noch nicht wusstest, würdest besser werden. Aber nicht also, sondern so, wie wenn Hippokrates, sein Verlangen plötzlich ändernd, nun verlangte sich zu dem kürzlich hier angekommenen jungen Manne zu begeben, zu dem Zeuxippos von Herakleia, und er nun zu diesem käme, und von ihm dasselbe hörte, was du jetzt sagst, dass er an [C] jedem bei ihm zugebrachten Tage besser werden und Fortschritte machen würde, und ihn weiter fragte, inwiefern er besser werden und Fortschritte machen werde, ihm Zeuxippos gewiss antworten würde: in der Malerei, oder wie wenn er zum Orthagoras aus Theben sich begebend, von diesem dasselbe hörte wie von dir, und er ihn dann weiter fragte, worin er denn besser werden würde durch seinen Umgang, dieser ihm gewiss sagen würde: im Flötenspielen. Ebenso sage doch auch du dem jungen Manne und mir, der ich an seiner Stelle frage, Hippokrates soll, wenn er sich zum Protagoras hält, schon an dem ersten Tage, [D] den er bei ihm zubringt, besser nach Hause gehen, und so täglich Fortschritte machen, inwiefern, Protagoras, und worin?

Und nachdem Protagoras mich gehört hatte, sagte er: Du fragst sehr gut, Sokrates, und mir macht es Freude, denen die gut fragen, zu antworten. Wenn also Hippokrates zu mir kommt, wird ihm das nicht begegnen, was ihm bei einem anderen Sophisten begegnen würde. Die anderen nämlich misshandeln die Jünglinge offenbar. Denn nachdem diese den Schulkünsten eben glücklich entkommen sind, führen jene sie wider ihren Willen wiederum [E] zu Künsten, und lehren sie Arithmetik, und Astronomie, und Geometrie, und Musik, wobei er den Hippias ansah, bei mir aber, soll er nichts lernen, als das, weshalb er eigentlich kommt.

Dieses Kenntnis aber ist die Klugheit in seinen eigenen Angelegenheiten, wie er sein Hauswesen am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten [\[319 St.1 A\]](#) des Staates, wie er am geschicktesten sein wird, diese sowohl zu führen als auch darüber zu reden.

Folge ich wohl, sagte ich darauf, deiner Rede? Du scheinst mir nämlich die Staatskunst zu bezeichnen, und zu verheißen, du wollest zu tüchtigen Männern für den Staat die Männer bilden?

Eben dieses, sagte er, ist das Anerbieten, wozu ich mich erbiete.

Gewiss eine schöne Kunst, sprach ich, besitztst du, wenn du sie besitztst, denn zu dir soll nichts anderes geredet werden als ich denke. Ich nämlich, Protagoras, meine, dieses wäre nicht lehrbar,

dir aber, da du es sagst, weiß ich nicht [B] wie ich nicht glauben sollte. Weshalb ich aber denke, dies sei nicht lehrbar, noch könne ein Mensch es dem andern verschaffen, das muss ich billig sagen. Ich halte nämlich, wie auch wohl alle Hellenen tun, die Athener für weise, und nun sehe ich, wenn wir in der Gemeinde versammelt sind, und es soll im Bauwesen der Stadt etwas geschehen, so holen sie [C] die Baumeister zur Beratung über die Gebäude, wenn im Schiffswesen, dann die Schiffbauer, und in allen andern Dingen ebenso, welche sie für lehrbar und lernbar halten. Will sich aber ein anderer unterfangen ihnen Rat zu geben, von dem sie glauben, dass er kein Kunstverwandter in dieser Sache ist, sei er auch noch so schön und reich und vornehm, so nehmen sie ihn doch nicht an, sondern lachen ihn aus und betreiben Lärm bis er entweder heruntergelärmt von selbst wieder abtritt, oder die Gerichtsdiener [D] ihn herunterziehen oder herausschaffen auf Geheiß der Prytanen. Und in allem, wovon sie glauben, dass es auf Kunst beruhe, verfahren sie so. Wenn aber über Verwaltung der Stadt etwas zu ratschlagen ist, so steht jeder auf und erteilt ihnen seinen Rat: Zimmermann, Schmied, Schuster, Krämer, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe, einer wie der andere, und niemand macht einem Vorwürfe darüber, [E] wie in dem Falle, dass er ohne dies irgendwo gelernt zu haben, oder seinen Meister darin aufzeigen zu können, sich nun doch unterfangen wolle Rat zu geben. Offenbar also glauben sie, dies sei nicht lehrbar. Und nicht nur das versammelte Volk denkt so, sondern auch zu Hause für sich sind unsere verständigsten und vortrefflichsten Mitbürger nicht im Stande, diese Tugend welche sie besitzen, anderen mitzuteilen. Perikles zum Beispiel, der Vater dieser beiden jungen Männer, hat sie in allem, was von Lehrern abhing, vortrefflich [\[320 St.1 A\]](#) unterrichten lassen, aber in dieser Sache, worin er selbst weise ist, unterrichtet er sie weder selbst, noch hat er sie einem andern übergeben, sondern sie laufen ganz frei herum und weiden allein, ob sie irgendwo von selbst etwas von dieser Tugend antreffen möchten. Wenn du noch mehr willst, derselbe Perikles ist Vormund von Kleinias, dem jüngeren Bruder dieses Alkibiades hier, und aus Besorgnis, dass er von dem Alkibiades möchte verdorben werden, trennte er ihn von diesem, und gab ihn in das Haus des Ariphton, um ihn dort erziehen zu lassen, der aber [B] gab ihn ihm zurück ehe sechs Monate um waren, weil er nicht wusste, was er mit ihm anstellen sollte. Und so kann ich dir sehr viele andere nennen, welche selbst treffliche Männer, dennoch niemals irgendeinen besser gemacht haben, weder von ihren Angehörigen noch sonst. Ich meines Teils also, Protagoras, halte hierauf Rücksicht nehmend, nicht dafür, die Tugend sei lehrbar. Nun aber ich dich dieses behaupten höre, lenke ich um und denke, du werdest wohl Recht haben, weil ich von dir halte, du habest vieles in der Welt erfahren, vieles gelernt, [C] und manches auch selbst erfunden. Kannst du uns also deutlicher zeigen, dass die Tugend lehrbar ist, so wolle es nicht vorenthalten, sondern zeige es.

Gut, Sokrates, sagte er, ich will es auch nicht vorenthalten. Aber wie soll ich es euch zeigen, indem ich einen Mythos erzähle wie Ältere wohl Jüngeren zu tun pflegen, oder indem ich eine Abhandlung vortrage?

Viele nun der umher sitzenden sagten, er möchte es vortragen, auf welche Weise er selbst am liebsten wollte.

So dünkt es mich denn anmutiger, sagte er, [D] euch einen Mythos vorzutragen.

Es war einst eine Zeit, wo es Götter zwar gab, sterbliche Geschlechter aber gab es noch nicht. Nachdem aber auch für diese die vorherbestimmte Zeit ihrer Erzeugung gekommen war, bildeten die Götter sie innerhalb der Erde aus Erde und Feuer auch das hinzumengend, was aus Erde und Feuer gemengt ist. Und als sie sie nun ans Licht bringen sollten, übertrugen sie dem Prometheus und Epimetheus, sie auszustatten, und die Kräfte unter sie, [E] wie es jedem zukomme, zu verteilen. Vom Prometheus aber, erbat sich Epimetheus, er wolle verteilen, und, sagte er, wenn ich ausgeteilt, so komme du es zu besehen. Und so nachdem er ihn beredet, verteilte er. Bei der Verteilung nun, verlieh er einigen Stärke ohne Schnelligkeit, die Schwächeren aber begabte er mit Schnelligkeit, einige bewaffnete er, anderen, denen er eine wehrlose Natur gegeben, ersann er eine andere Kraft zur Rettung. Welche er nämlich in Kleinheit gehüllt hatte, denen verlieh er geflügelte Flucht oder unterirdische Behausung, welche aber zu bedeutender Größe ausgedehnt, die rettete er eben dadurch, und so [\[321 St.1 A\]](#) auch verteilte er alles Übrige

ausgleichend. Dies aber ersann er so aus Vorsorge, dass nicht eine Gattung gänzlich verschwände. Als er ihnen nun des Wechselverderbens Entfliehungen zu Stande gebracht, begann er ihnen auch gegen die Jahreszeiten vom Zeus leichte Gewöhnung zu ersinnen durch Bekleidung mit dichten Haaren und starken Fellen, hinreichend um die Kälte, aber auch vermögend die Hitze abzuhalten, und außerdem [B] zugleich jedem, wenn es zur Ruhe ging, zur eigentümlichen und angewachsenen Lagerbedeckung dienend. Und unter den Füßen versah er einige mit Hufen und Klauen, andere mit Haaren und starken blutlosen Häuten. Hiernächst wies er den einen diese, dem anderen jene Nahrung an, dem einen aus der Erde die Kräuter, dem anderen von den Bäumen die Früchte, einigen auch verordnete er zur Nahrung anderer Tiere Fraß. Und [C] diesen letzteren verlieh er dürftige Zeugung, dagegen den von ihnen verzehrten, eine vielerzeugende Kraft dem Geschlecht zur Erhaltung. Wie aber Epimetheus doch nicht ganz weise war, hatte er unvermerkt schon alle Kräfte aufgewendet, übrig also war ihm noch unbegabt das Geschlecht der Menschen, und er war wieder [D] ratlos was er diesem tun sollte. In dieser Ratlosigkeit nun kommt ihm Prometheus die Verteilung zu beschauen, und sieht die übrigen Tiere zwar in allen Stücken weislich bedacht, den Menschen aber nackt, unbeschuh, unbedeckt, unbewaffnet, und schon war der bestimmte Tag da, an welchem auch der Mensch hervorgehen sollte aus der Erde an das Licht. Gleichermäßen also der Verlegenheit unterliegend, welcherlei Rettung er dem Menschen noch ausfände, verfiel Prometheus auf die kunstreiche Weisheit des Hephaistos und der Athene, [E] nebst dem Feuer, denn unmöglich war, dass sie einem ohne Feuer hätte können angehörig sein oder nützlich, und so schenkt er sie dem Menschen. Die zum Leben nötige Wissenschaft also erhielt der Mensch auf diese Weise, Wissen von der Staatenbildung aber hatte er nicht. Denn diese war beim Zeus, und dem Prometheus stand in die Feste, die Behausung des Zeus, einzugehen nicht mehr frei, auch waren furchtbar die Wachen des Zeus. Aber in das dem Hephaistos und der Athene gemeinschaftliche Gemach, wo sie ihre Kunst übten, ging er heimlich hinein, und nachdem er so die feurige Kunst des Hephaistos und die andere der Athene gestohlen, gab er sie dem Menschen. Und von da an genießt nun der Mensch Wohlfahrt des Lebens. Den Prometheus [\[322 St.1 A\]](#) aber hat hernach, so wie erzählt wird, die Strafe für diesen Diebstahl um des Epimetheus willen getroffen. Da nun aber der Mensch göttlicher Vorzüge teilhaftig geworden, hat er auch zuerst, wegen seiner Verwandtschaft mit Gott das einzige unter allen Tieren, Götter geglaubt, auch Altäre und Bildnisse der Götter aufzurichten versucht, dann bald darauf Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet, dann Wohnungen und Kleider und Beschuhungen und [B] Lagerdecken und die Nahrungsmittel aus der Erde erfunden. So ausgerüstet wohnten die Menschen anfänglich zerstreut, Städte aber gab es nicht. Daher kamen sie von den wilden Tieren um, weil sie in jeder Art schwächer waren, als diese, und die verarbeitende Kunst war ihnen zwar zur Ernährung hinreichende Hülfe, aber zum Kriege gegen die Tiere unwirksam, [C] denn die Staatskunst hatten sie noch nicht, von welcher die kriegerische ein Teil ist. Sie versuchten also sich zu sammeln, und sich zu erretten durch Erbauung der Städte. Wenn sie sich aber gesammelt hatten, so beleidigten sie einander, weil sie eben die Staatskunst nicht hatten, so dass sie wiederum sich zerstreud, auch bald wieder aufgerieben wurden. Zeus also, für unser Geschlecht, dass es nicht etwa gar untergehen möge, besorgt, schickte den Hermes, um den Menschen Scham und Recht [D] zu bringen, damit diese den Städten Ordnungen und Bindungen brächten und Zuneigung vermittelten. Hermes nun fragt den Zeus, auf welche Art er doch den Menschen das Recht und die Scham geben solle. Soll ich, so wie die Künste verteilt sind, auch diese verteilen? Jene nämlich sind so verteilt: Einer, welcher die Heilkunst innehat, ist genug für viele Unkundige, und [E] so auch die andern Künstler. Soll ich nun auch Recht und Scham ebenso unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter alle verteilen? Unter alle, sagte Zeus, und alle sollen Teil daran haben, denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur wenige Anteil hätten, wie an anderen Künsten, und gib auch ein Gesetz von meinetwegen, dass man den, der Scham und Recht sich anzueignen unfähig ist, auslösche wie die Pest des Staates.

Auf diese Art also, Sokrates, und aus dieser Ursache glauben alle anderen und auch die Athener, dass, wenn von der Tugend eines Baumeisters die Rede ist oder eines andern Künstlers, alsdann

nur wenigen Anteil zustehe an der Beratung, und wenn jemand außer diesen wenigen dennoch Rat geben will, so dulden sie es nicht, wie du sagst, und zwar ganz mit Recht, wie ich sage. Wenn sie aber zur Beratung über das staatsrechtlich Bessere gehen, wobei [\[323 St.1 A\]](#) alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen jeden, weil es jedem gebührt, an dieser Tugend doch Anteil zu haben, wenn es überhaupt Staaten geben soll. Dieses, Sokrates, ist hiervon die Ursache.

Nimm aber auch noch diese Erklärung hinzu, damit du nicht etwa glaubst nur damit überlistet zu werden, dass wirklich alle Menschen annehmen, ein jeder habe Anteil an der Gerechtigkeit und [B] der Eigenschaft eines guten Staatsbürgers. In anderen Dingen nämlich, wie du selbst sagst, wenn jemand behauptet, im Flötenspiel vortrefflich zu sein, oder in irgend einer anderen Kunst, worin er es nicht ist, verlachen ihn die Leute entweder oder werden unwillig, und seine Angehörigen gehen hin und stellen ihn zur Rede als einen Verwirrten. In Sachen der Gerechtigkeit aber und der übrigen staatsbürgerlichen Tugend, wenn sie auch sehr wohl wissen, dass einer ungerecht ist, er selbst aber wollte [C] hierüber gegen sich selbst die Wahrheit reden vor vielen Menschen, so würden sie eben dieses, was sie in jenem Falle für vernünftig hielten, nämlich die Wahrheit zu sagen und in diesem eine Verrücktheit erklären, für geboten halten, ein jeder müsse wenigstens behaupten dürfen, er sei gerecht, möge er es nun sein oder nicht, oder er wäre verrückt, wenn er sich die Gerechtigkeit nicht zuschriebe, als ob notwendig ein jeder Mensch auf irgend eine Art Anteil an ihr haben müsse, oder gar nicht unter Menschen leben. Dass sie also mit Recht einen jeden als Ratgeber in Sachen dieser Tugend [D] annehmen, weil sie nämlich glauben, dass ein jeder Anteil an ihr habe, das habe ich hierdurch gezeigt.

Dass sie aber dennoch nicht glauben, man habe sie von Natur, oder sie komme ganz von selbst, sondern sie sei allerdings lehrbar, und durch Fleiß habe sie jeder erlangt, der sie erlangt habe, das will ich dir so zu beweisen suchen.

Nämlich über ein Übel, wovon jeder glaubt, wer es hat, habe es von Natur oder durch ein Unglück, erzürnt sich niemand, oder schilt oder belehrt [E] oder bestraft die mit dergleichen behaftet sind, damit sie etwa aufhören möchten so zu sein, sondern man bemitleidet sie wie die Hässlichen, die Kleinen, die Schwächlichen. Wer wäre wohl so unverständlich, gegen solche etwas dergleichen zu tun? Weil man nämlich weiß, glaube ich, dass in diesen Dingen das Gute und das Entgegengesetzte den Menschen von Natur oder durch Zufall zukommt. Von was für Gutem sie aber glauben, dass es der Mensch durch Fleiß, Übung und Unterricht erlange, wenn jemand das nicht hat, sondern das entgegengesetzte Schlechte, darüber entstehen dann die Erzürnungen und die Bestrafungen und die Ermahnungen. Wovon eins nun auch die Ungerechtigkeit ist und die Gottlosigkeit, und überhaupt [\[324 St.1 A\]](#) alles der bürgerlichen Tugend entgegengesetzte. Hier also schilt und zürnt einer auf den andern, offenbar als werde diese allerdings durch Achtsamkeit und Unterricht erworben. Denn wenn du das Bestrafen der Unrechttuenden bedenken willst, o Sokrates, was damit wohl gemeint ist, so wird schon dieses dich lehren, dass alle Menschen glauben, die [B] Tugend sei zu erwerben. Denn niemand bestraft die, welche Unrecht getan haben, aus Rache und deshalb, weil eben Unrecht getan wurde, außer wer sich ganz vernunftlos wie ein Tier nur rächen will. Wer aber mit Vernunft sich vornimmt jemanden zu strafen, der bestraft nicht um des begangenen Unrechts willen, denn er kann ja doch das Geschehene nicht ungeschehen machen, sondern des zukünftigen wegen, damit nicht auf ein andermal wieder, weder derselbe noch einer, der diesen bestraft gesehen hat, dasselbe Unrecht [C] begehe. Und indem er dieses beabsichtigt, denkt er doch wohl, dass die Tugend kann gebildet werden, denn der Abschreckung wegen straft er ja. Dieser Meinung sind also alle zugetan, welche Strafen verhängen von Volks wegen und zu Hause. Es strafen und züchtigen ja aber, sowohl die übrigen Menschen den, von welchem sie glauben er habe unrecht getan, als auch nicht minder die Athener, deine [D] Mitbürger, so dass hieraus zu schließen, auch die Athener zu denen gehören, welche annehmen, die Tugend könne gelehrt werden und durch Belehrung hervorgebracht. Dass also ganz mit Recht deine Mitbürger es annehmen, wenn auch ein Schmied und Schuster ihnen Rat erteilen in bürgerlichen Dingen, und dass sie dennoch glauben, die Tugend könne gelehrt und erworben werden, dieses, Sokrates, ist dir nun hinlänglich erwiesen, wie es mir scheint.

Jetzt ist noch der Zweifel übrig, den du vorher hegtest von wegen der guten und vortrefflichen Männer, warum [E] nämlich wohl diese ihre Söhne in allem, was von Lehrern abhängt, unterrichten und weise machen, in der Tugend aber, worin sie selbst sich auszeichnen, sie nicht besser machen als andere. Hierüber nun, Sokrates, will ich dir nicht mehr eine Erzählung vorlegen, sondern die Gründe. Erwäge die Sache so. Gibt es oder gibt es nicht etwas, was notwendig alle Bürger an sich haben müssen, wenn es einen Staat geben soll? Denn hierdurch wird dieser Zweifel gelöst, den du hegtest, oder sonst durch nichts. Denn worin es so etwas gibt, und wenn dieses Etwas nicht die Zimmerkunst ist, noch die Schmiedekunst, noch die Töpferkunst [\[325 St.1 A\]](#) oder eine andere Kunst, sondern die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und das Frommsein, und was ich alles, in eines zusammengefasst, die Tugend eines Menschen nennen möchte, wenn diese das ist, was alle an sich haben müssen, und mit dieser ein jeder, der sonst etwas lernen und verrichten will, alles verrichten muss, ohne sie aber nichts, oder wer sie nicht an sich hat, sei es Mann oder Kind oder Weib, wird belehrt und gezüchtigt, bis er durch die Züchtigung [B] besser geworden ist, wer aber auf die Züchtigung und Belehrung nicht merkt, als ein Unheilbarer aus dem Staate herausgetrieben oder getötet wird, wenn es sich so verhält. Wenn bei so bewandten Sachen deine vortrefflichen Männer ihre Söhne in allem andern unterrichten lassen, hierin aber nicht, so sieh doch zu, wie wunderlich diese trefflichen Männer sein müssen. Denn dass sie es für lehrbar halten zu Hause und öffentlich im Staate, das haben wir gezeigt. Und obgleich es gelehrt und gebildet werden kann, sollten sie ihren Söhnen, wohl alles andere lehren lassen, worauf nicht der Tod [C] oder eine andere Strafe gesetzt ist, wenn sie es nicht wissen, weshalb aber ihren Söhnen der Tod als Strafe bevorsteht oder die Verweisung, wenn sie es nicht gelernt haben, noch zur Tugend gebildet worden sind, und außer dem Tode die Einziehung der Güter, und, dass ich es kurz sage, das Verderben des ganzen Hauses, dieses sollten sie ihnen nicht lehren lassen und nicht alle Sorgfalt daran wenden? Man muss ja wenigstens glauben, Sokrates, dass sie es tun. Schon von der zartesten Kindheit anfangend, so lange sie leben, belehren und ermahnen sie ein Kind, [D] sobald es nur versteht, was zu ihm geredet wird, sowohl die Wärterin als die Mutter, der Knabenführer und der Vater selbst ereifern sich darauf, dass der Knabe aufs Beste gedeihe, indem sie ihn bei jeder Handlung und Rede belehren und ihm zeigen, dies ist recht, jenes ist unrecht, dies gut, jenes schlecht, dies fromm, jenes gottlos, dies tue, jenes tue nicht, und wenn er gutwillig gehorcht, gut, wo nicht, so suchen sie ihn wie ein Holz, [E] das sich geworfen und verbogen hat, wieder gerade zu machen durch Drohungen und Schläge. Hernach wenn sie ihn in die Schule schicken, schärfen sie dem Lehrer weit dringender ein, für die Sittsamkeit der Kinder zu sorgen als für ihr Lesen und ihr Spiel auf der Lyra. Die Lehrer also haben hierauf Acht, und auch wenn die Kinder nun Lesen gelernt haben, und auch das Geschriebene schon verstehen wie vorher nur den Ton, so geben sie ihnen auf den Bänkchen die Gedichte der trefflichsten Dichter zu lesen, und lassen sie auswendig lernen, in denen viele Zurechtweisungen enthalten sind [\[326 St.1 A\]](#) und Erläuterungen, auch Lob und Verherrlichung alter trefflicher Männer, damit der Knabe sie bewundernd nachahme, und sich bestrebe auch ein solcher zu werden. Die Musikmeister ebenso sehen auf Sittsamkeit, und dass die Knaben nicht Unfug treiben. Überdies wenn sie nun die Lyra spielen gelernt haben, lehren diese ihnen wiederum andere vortreffliche Dichter, nämlich die der [B] liederdichtenden Gedichte, welche sie den Gesangsweisen unterlegen, und arbeiten dahin Zeitmaß und Wohlklang den Seelen der Kinder geläufig zu machen, damit sie milder werden, und indem sie Maß und Ton halten, auch geschickter zum Reden und Handeln. Denn überall bedarf das Leben der Menschen richtiges Zeitmaß und Zusammenstimmung. Über das alles schicken sie sie noch zum Meister der Leibesübungen, damit sie dem Körper nach besser ausgebildet auch [C] der richtigen Gesinnung dienen können, und nicht nötig haben, sich feigherzig zurückzuziehen wegen des Körpers Untüchtigkeit, es sei nun im Kriege oder bei andern Geschäften. Und dieses nun führt am besten aus, wer es am besten vermag. Am besten aber vermögen es die Reichsten, deren Kinder auch am frühesten in ihrer Jugend anfangen, die Lehre zu suchen, und am spätesten damit aufhören. Wenn sie dann aber ihre Lehrer verlassen, so nötigt wiederum die Stadt sie, die Gesetze zu lernen und nach [D] diesen zu leben, wie nach einer Vorschrift, damit sie nicht, eigenem Gutdünken

folgend, etwas Ungeschicktes beginnen, sondern recht eigentlich wie der Sprachlehrer den Kindern, die noch nicht schreiben können, die Buchstaben mit dem Griffel vorschreibt, und ihnen dann die Tafel hingibt und ihnen befiehlt, diese Züge, wie er sie ihnen vorgeschrieben hat, nachzuziehen, ebenso schreibt die Stadt die Gesetze vor, von trefflichen alten Gesetzgebern ausgedacht, und befiehlt ihnen nach diesen zu regieren und sich regieren zu lassen. Wer aber hiervon abweicht, [E] den züchtigt sie, und diese Züchtigung heißt bei euch und an vielen andern Orten, gleichsam weil die Strafe den Menschen wieder weise macht, eine Weisung. Da nun sowohl zu Hause, als von Staats wegen, so viele Sorgfalt auf die Tugend gewendet wird, wie kannst du dich noch wundern, Sokrates, und Zweifel hegen, ob sie lehrbar sei? Darüber ist sich nicht zu wundern, sondern vielmehr, wenn sie nicht lehrbar wäre.

Weshalb aber missraten viele Söhne vortrefflicher Männer? Das erfahre nun auch. Dies nämlich ist nichts verwunderliches, wenn ich anders im vorigen richtig gesagt habe, dass in dieser Sache, nämlich der Tugend, wenn es Staaten geben soll, [\[327 St.1 A\]](#) niemand unwissend sein darf, wenn dieses sich so, wie ich sage, verhält. Es verhält sich aber allerdings und auf alle Weise so. So erwäge einmal die Sache an irgendeiner anderen Kunst und Geschicklichkeit, an welcher du am liebsten willst. Wäre es möglich, dass es einen Staat geben könnte, wenn wir alle wie Flötenspieler wären, wie gut eben jeder vermöchte, und wenn hierin jeder den andern unterrichtete zu Hause und im öffentlichen Leben, und den schlecht Spielenden nicht tadelte, und ihm Tadel [B] neidisch vorenthielte, so wie jetzt einer dem andern das Gerechte und Gesetzmäßige nicht vorenthält oder verbirgt, aber es wohl in andern Künsten geschieht? Denn jedem von uns, glaube ich, nützt die Gerechtigkeit und Tugend der andern, weshalb jeder so gern den andern das Gerechte und Gesetzmäßige lehrt. Wenn nun ebenso im Flötenspielen jeder dem andern alle Bereitwilligkeit und Dienstfertigkeit zeigte ihn zu unterrichten, glaubst du, Sokrates, [C] sagte er, dass dann mehr die Söhne guter Flötenspieler gute Flötenspieler werden würden als die Söhne der schlechten? Ich glaube es nicht, sondern wessen Sohn die besten Anlagen zum Flötenspieler hätte, der würde zu einem ausgezeichneten gedeihen, wessen es aber daran fehlte, der würde unberühmt bleiben, und oft würde der Sohn eines guten Flötenspielers ein schlechter werden, und der eines schlechten ein guter, aber [D] alle würden doch ordentliche Flötenspieler sein in Vergleich mit den Ununterrichteten, die gar nichts vom Flötenspiel verstehen. So glaube nun auch jetzt, dass selbst derjenige, welcher sich dir als der ungerechteste zeigt von allen, die unter Gesetzen und mit Menschen auferzogen sind, dennoch gerecht ist, und wirklich ein ausübender Künstler in dieser Sache, worin du ihn mit solchen Menschen vergleichen solltest, die gar keine Erziehung haben, keine Gerichtshöfe, [E] keine Gesetze, und überall keinen Zwang, der sie zwingt sich in allen Stücken der Tugend zu befleißigen, sondern die solche Wilde wären, wie sie uns im vorigen Jahre der Dichter Pherekrates am Bakchosfest dargeboten hat. Wahrlich, wenn du dich unter solchen Menschen befändest, wie die Menschenfeinde in jenem Chore, würdest du sehr zufrieden sein, wenn du auch nur einen Eurybatos oder Phrynondas anträfest, und würdest jammern aus Sehnsucht über die Schlechtigkeit der hiesigen Menschen. Nun aber bist du verwöhnt, Sokrates, weil eben alle Lehrer der Tugend sind, jeder so gut er kann, und siehst deshalb nirgends einen. Eben als wenn du nachfragtest, wo es wohl einen Lehrer im hellenisch sprechen gäbe, würdest du auch keinen [\[328 St.1 A\]](#) einzigen finden. Ja ich glaube nicht einmal, wenn du nachfragtest, wer wohl die Söhne unserer Handwerker in der Kunst unterrichtete, die sie bereits von ihrem Vater, soweit er es imstande war, und von seinen kunstverwandten Freunden gelernt haben. Wer unterrichtet diese wohl noch besonders? Ich glaube, es würde nicht leicht sein, Sokrates, ihren Lehrer aufzuzeigen, dagegen der noch ganz unkundigen sehr leicht. So ist es in der Tugend und in allen andern Dingen.

Also wenn einer auch nur um ein wenig besser als [B] wir versteht, sie in der Tugend weiter zu bringen, muss man es gern annehmen. Von welchen nun auch ich glaube einer zu sein, und besser als andere Menschen mancherlei zu verstehen, wodurch einer gut und trefflich wird, wohl wert der Belohnung, die ich dafür fordere, und noch größerer, nach dessen Meinung selbst der gelernt hat. Daher ich auch diese Art meine Belohnung zu bestimmen [C] eingerichtet habe. Wenn nämlich jemand bei mir gelernt hat, und er will, so gibt er mir den Preis den ich fordere,

wo nicht, so geht er in den Tempel, und schwört dort wie hoch er die erworbenen Kenntnisse schätze, und so viel gibt er darin. Somit, Sokrates, sagte er, habe ich dir durch Geschichte und Gründe erwiesen, dass die Tugend allerdings lehrbar ist, und dass auch die Athener sie dafür halten, und dass es dennoch nicht zu verwundern ist, wenn die Söhne guter Väter schlecht und schlechter gut werden. Denn auch die Söhne des Polykleitos, von gleichem Alter mit dem Paralos und Xanthippos hier, sind nichts [D] in Vergleich mit ihrem Vater und so auch andere anderer Künstler. Diesen aber darf man hieraus noch keinen Vorwurf machen, sondern man muss Gutes von ihnen hoffen, denn sie sind jung.

Protagoras nun, nachdem er sich so und so ausführlich vor uns gezeigt hatte, hörte auf zu reden, ich aber, auf lange Zeit bezaubert, sah noch immer auf ihn, als würde er weiter reden, aus Verlangen zu hören. Da ich aber [E] merkte, dass er wirklich aufgehört hatte, sammelte ich mich, so zu sagen endlich mit Mühe, wendete mich zu dem Hippokrates, und sagte: Wie danke ich dir, Sohn des Apollodoros, dass du mich aufgefordert hast hierher zu gehen! Denn gar viel ist es mir wert, das gehört zu haben vom Protagoras, was ich gehört habe. Bis jetzt nämlich glaubte ich, es wären nicht menschliche Bemühungen, wodurch die Guten gut werden, nun aber bin ich davon überzeugt. Ausgenommen eine Kleinigkeit ist mir im Wege, was offenbar Protagoras leicht noch dazu lehren wird, da er ja dieses viele [\[329 St.1 A\]](#) gelehrt hat. Denn wenn sich jemand über eben dieses mit einem von unseren Volksrednern bespräche, könnte er solche Reden vom Perikles oder einem von den andern Meistern im Reden auch wohl hören, aber wenn einer etwas weiter fragt, so wissen sie wie die Bücher nichts weiter, weder zu antworten noch selbst zu fragen, aber wenn einer auch nur ein wenig von dem Gesagten fragt, dann, wie Metall, worauf einer geschlagen, lange fort tönt [B] wenn es niemand anrührt, ebenso auch diese Redner, um wenig gefragt, dehnen eine meilenlange Rede. Unser Protagoras aber versteht zwar ebenfalls lange und schöne Reden zu halten, wie eben die Tat gezeigt, er versteht aber auch sowohl gefragt, im kurzen zu antworten, als auch selbst fragend die Antwort abzuwarten, und aufzunehmen, und hierauf sind nur wenige ausgerüstet. Jetzt also, Protagoras, fehlt mir [C] noch ein wenig um alles zu haben, wenn du mir dieses beantworten möchtest. Du sagst, die Tugend sei lehrbar, und ich, wenn ich irgendeinem Menschen glaube, glaube ich gewiss dir. Was mir aber aufgefallen ist, als du sprachst, das ergänze mir noch in meiner Seele. Du sagtest nämlich, Zeus habe den Menschen die Gerechtigkeit geschickt und die Scham, und wiederum erwähntest du vielfältig in deiner Rede der Gerechtigkeit und Besonnenheit und Frömmigkeit, und dieses alles, als ob es zusammengenommen eins wäre, die Tugend. Eben dieses also setze mir doch genauer auseinander, ob die Tugend eins [D] zwar ist, doch aber Teile von ihr sind die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und die Frömmigkeit, oder ob alles, was ich jetzt genannt habe, nur verschiedene Namen sind für eine und dieselbe Sache. Das ist es, was ich noch vermissem.

Sehr leicht, sagte er, ist dies ja zu beantworten, Sokrates, dass von der Tugend die eins ist, dieses Teile sind, wonach du fragst.

Ob wohl auf die Art, sprach ich, wie die Teile des Gesichtes Teile sind, Mund und Nase und Augen und Ohren? Oder so, wie Goldstücke gar nicht unterschieden sind eins vom andern und vom Ganzen, als durch Größe [E] und Kleinheit?

Auf jene Art scheint es mir, Sokrates, wie die Teile des Gesichtes sich zum ganzen Gesicht verhalten.

Besitzen denn auch die Menschen, fragte ich, von diesen Teilen der Tugend, der eine den, der andere jenen, oder muss notwendig wer einen hat, auch alle haben?

Keineswegs, sprach er, denn viele sind tapfer, aber ungerecht, oder gerecht, weise aber nicht.

Also dies sind auch Teile der Tugend, fragte ich, Weisheit [\[330 St.1 A\]](#) und Tapferkeit?

Freilich vor allen Dingen, sprach er, und der größte sogar ist die Weisheit unter diesen Teilen.

Und jeder von ihnen, sagte ich, ist etwas anderes als der andere?

Ja.

Hat auch jeder seine eigene Verrichtung, wie im Gesicht das Auge nicht ist wie die Ohren noch seine Verrichtung dieselbe, und überhaupt kein Teil wie der andere ist, weder der Verrichtung nach, noch sonst, ist nun ebenso auch von den Teilen der Tugend [B] keiner wie der andere, weder an sich selbst noch auch seine Verrichtung? Oder muss nicht offenbar die Sache sich so verhalten, wenn sie doch unserm Beispiel ähnlich sein soll?

Sie verhält sich auch so, Sokrates, sagte er.

Darauf sprach ich: Also ist keiner von den andern Teilen der Tugend wie die Erkenntnis, oder wie die Gerechtigkeit, oder wie die Besonnenheit, oder wie die Frömmigkeit?

Nein, sagte er.

Wohlan also, sprach ich, lasse uns zusammen sehen, welcherlei doch jedes von ihnen ist. Zuerst so. [C] Ist die Gerechtigkeit etwas bestimmtes, oder ist sie nicht etwas bestimmtes? Mir scheint sie so etwas zu sein, wie denn dir?

Auch mir, sagte er.

Wie nun? Wenn einer mich und dich fragte: Sagt mir doch, Protagoras und Sokrates, dieses was ihr jetzt eben genannt habt, die Gerechtigkeit, ist sie eben dieses gerecht oder ungerecht, würde ich ihm freilich antworten, gerecht. Du aber was für eine Stimme würdest du geben, dieselbe mit mir oder eine andere?

Dieselbe, sagte er.

Die Gerechtigkeit also ist eben das wie gerecht sein, würde ich sagen dem Fragenden zur Antwort. Du auch?

Ja, [D] sagte er.

Wenn er uns nun nach diesem fragte: Sagt ihr nicht auch, dass es eine Frömmigkeit gibt? Würden wir es doch bejahen, glaube ich?

Freilich, sagte er.

Sagt ihr auch, dass diese etwas bestimmtes ist? sollen wir es zugeben oder nicht?

Auch dies bejahte er.

Sagt ihr nun, dass diese von Natur eben das ist, wie gottlos sein, oder fromm? Ich, sprach ich, würde unwillig werden über die Frage, und sagen: Rede nicht dergleichen, lieber Mensch! Wie wollte denn irgendetwas anderes fromm sein, [E] wenn die Frömmigkeit selbst nicht fromm wäre! Und wie du? Würdest du nicht so antworten?

Allerdings, sagte er.

Wenn er nun hierauf spräche fragend: Wie habt ihr doch vor kurzem gesagt? Habe ich euch etwa nicht recht vernommen? Mich dünkt, ihr sagtet, die Teile der Tugend verhielten sich so gegen einander, dass keiner von ihnen wäre wie der andere? So würde ich ihm sagen: Übrigens hast du wohl recht gehört, dass du aber glaubst, ich hätte auch dieses gesagt, das hast du verhört. Denn, Protagoras hier [\[331 St.1 A\]](#) hat dies geantwortet, ich habe nur gefragt. Wenn er nun fragte: Spricht dieser wahr, Protagoras? Du also sagst, kein Teil der Tugend sei wie der andere? Deine Rede ist dies? Was würdest du ihm antworten?

Natürlich, sagte er, mich dazu bekennen.

Was also, Protagoras, werden wir, dieses eingestanden, ihm antworten, wenn er uns weiter fragt: Also ist die Frömmigkeit nicht wie gerecht sein, und die Gerechtigkeit nicht wie fromm, sondern wie nicht fromm und die Frömmigkeit wie nicht gerecht, also ungerecht und jene gottlos? [B] Was werden wir ihm antworten? Ich meines Teils für mich wenigstens würde sagen, dass die Gerechtigkeit allerdings fromm sei und die Frömmigkeit gerecht, und auch für dich, wenn du es mir zuließest, würde ich das nämliche antworten, dass die Gerechtigkeit entweder dasselbe ist mit der Frömmigkeit oder ihr doch so ähnlich, als nur irgend möglich, und also auf alle Weise die Gerechtigkeit wie die Frömmigkeit, und die Frömmigkeit wie die Gerechtigkeit. Sieh also zu, ob du mir verbietest so zu antworten oder ob es dich ebenso dünkt?

Keineswegs, sprach er, dünkt mich dieses unbedingt so zu sein, dass man zugeben müsse, die Gerechtigkeit [C] sei Frommes und die Frömmigkeit Gerechtes, sondern mich dünkt wohl, noch etwas verschiedenes darin zu sein. Doch was liegt daran, sprach er? Wenn du willst, soll uns auch die Gerechtigkeit fromm und auch die Frömmigkeit gerecht sein.

Das ja nicht! sagte ich. Ich begehre gar nicht, dass ein solches 'Wenn du willst' und 'Wie du meinst' untersucht werde, sondern 'Ich und Du'. Das 'Ich und Du' sage ich aber in der Meinung, der Satz selbst werde am besten geprüft werden, wenn man dieses 'Wenn' ganz herauslässt.

[D] Aber doch, sprach er, ist ja die Gerechtigkeit der Frömmigkeit ähnlich, denn auch jedes Ding ist jedem Dinge gewissermaßen ähnlich. Sogar ist auf eine Art das Weiße dem Schwarzen ähnlich und das Harte dem Weichen, und was sonst einander am meisten entgegengesetzt zu sein scheint, und auch das, wovon wir vorher sagten, jedes habe eine eigene Verrichtung und eines sei nicht wie das andere, die Teile des Gesichtes sind einander doch auch gewissermaßen [E] ähnlich und eins ist wie das andere, so dass du auf diese Art auch das beweisen könntest, wenn du wolltest, dass alles einander ähnlich ist. Aber es ist nicht recht, Dinge die etwas Ähnliches haben, gleich ähnlich zu nennen, und die etwas Unähnliches haben, unähnlich, auch wenn sie gar wenig Ähnliches und Unähnliches haben.

Darüber verwundert, sagte ich zu ihm: Verhält sich denn bei dir das Gerechte und das Fromme so gegeneinander, dass es ein wenig ähnliches mit einander hat?

Nicht ganz so, sprach er, aber doch auch nicht so, [\[332 St.1 A\]](#) wie du zu glauben scheinst.

Ei nun, sprach ich, weil dir dieses ungelegen zu sein scheint, wollen wir dieses nur lassen, und dies andere von dem, was du sagtest, in Betrachtung ziehen. Du nennst doch etwas Unsinnigkeit?

Er sagte ja.

Ist nicht davon ganz das Gegenteil die Weisheit?

Mich dünkt es so, sagte er.

Und wenn die Menschen richtig und wie es heilsam ist handeln, scheinen sie dir dann besonnen zu sein, wenn sie so handeln, oder wenn entgegengesetzt?

Alsdann sind sie besonnen, sagte er.

Nicht wahr durch die Besonnenheit [B] sind sie besonnen?

Natürlich.

Und nicht wahr, die nicht richtig Handelnden handeln unsinnig und sind nicht besonnen, indem sie so handeln?

Das dünkt mich ebenso, sagte er.

Das Gegenteil ist also das unsinnig handeln vom besonnenen?

Er gab es zu.

Nicht wahr, was unsinnig getan wird, wird durch Unsinnigkeit, und was besonnen durch Besonnenheit getan.

Das räumte er ein,

Nicht wahr, wenn etwas mit Stärke getan wird, das wird stark getan, und wenn mit Schwäche schwach?

So schien es ihm.

Und was mit Schnelligkeit schnell, was mit Langsamkeit langsam.

[C] Er bejahte.

Und also, wenn etwas ebenso getan wird, wird es auch von Demselben getan, wenn aber entgegengesetzt, dann auch von dem Entgegengesetzten.

Er stimmte bei.

Wohlan, sagte ich, gibt es etwas Schönes?

Er räumte es ein.

Und ist diesem noch irgendetwas entgegengesetzt außer dem Hässlichen?

Nichts weiter.

Und wie? Gibt es etwas Gutes?

Es gibt.

Ist diesem etwas entgegengesetzt außer dem Schlechten?

Nichts weiter.

Und wie? Gibt es etwas hohes in der Stimme?

Er bejahte es.

Ist diesem nichts anders entgegengesetzt außer dem tiefen?

Nein, sagte er.

Also, sprach ich, jedem Einzelnen von diesen [D] Entgegengesetzten ist auch nur eins entgegengesetzt und nicht viele?

Dazu bekannte er sich.

Komm denn, sprach ich, lasse uns zusammen sagen, was wir eingestanden. Haben wir eingestanden, dass einem nur eins entgegengesetzt ist, mehreres aber nicht?

Das haben wir eingestanden.

Und dass was auf entgegengesetzte Art getan wird, auch durch Entgegengesetztes getan wird?

Er bejahte.

Und haben wir eingestanden, dass was unsinnig getan wird, auf entgegengesetzte Art getan wird, als was besonnen?

Er bejahte es.

Und dass, was besonnen getan wird, durch Besonnenheit verrichtet wird, was aber unsinnig durch Unsinnigkeit?

Er räumte es ein.

[E] Also da es auf entgegengesetzte Art getan wird, muss es auch durch entgegengesetztes verrichtet werden?

Ja.

Es wird aber das eine durch Besonnenheit und das andere durch Unsinnigkeit verrichtet?

Ja.

Auf entgegengesetzte Art?

Freilich.

Also auch durch Entgegengesetztes?

Ja.

Entgegengesetzt also ist die Unsinnigkeit der Besonnenheit?

Das ist klar.

Erinnerst du dich wohl, dass im vorigen von uns eingestanden war, die Unsinnigkeit sei der Weisheit entgegengesetzt?

Das gestand er.

Und dass einem nur eines entgegengesetzt sei?

Das behaupte ich.

Welche von unseren [\[333 St.1 A\]](#) beiden Behauptungen wollen wir nun aufgeben, Protagoras?

Die, dass einem nur eines entgegengesetzt ist, oder jene, als wir sagten, die Besonnenheit wäre etwas anderes als die Weisheit? Und beide wären Teile der Tugend? Und außerdem, dass jede etwas anderes wäre, wären sie auch einander unähnlich, sie selbst und ihre Verrichtungen, wie die Teile des Gesichts? Welche von beiden wollen wir nun aufgeben? Denn zugleich können diese

beiden Behauptungen nicht sehr musikalisch vorgetragen werden, denn sie stimmen nicht [B] und klingen nicht zusammen. Wie können sie auch zusammen klingen, wenn notwendig eines nur einem entgegengesetzt ist, mehreren aber nicht, der Unsinnigkeit aber, welche eines ist, sich sowohl die Weisheit als die Besonnenheit entgegengesetzt zeigt? Ist es so, Protagoras, fragte ich, oder anders, wie?

Er gestand es sehr ungern.

So wären diese also wohl eines, die Besonnenheit und die Weisheit? Vorher aber zeigten sich uns die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit fast als dasselbe? Komm also, sprach ich, Protagoras, lasse uns nicht müde werden, sondern nun das Übrige auch noch durchnehmen. [C] Scheint dir ein Mensch, welcher Unrecht tut, wohl darin besonnen zu sein, dass er Unrecht tut?

Ich würde mich ja schämen, o Sokrates, sagte er, dieses zuzugeben, obgleich die meisten Menschen es wohl sagen.

Soll ich also an jene meine Rede richten, oder an dich?

Wenn du willst, sagte er, so rede zuerst gegen jenen Satz der meisten.

Gut, sprach ich, mir verschlägt es nichts, wenn du nur antwortest, ob übrigens du selbst dieses annimmst oder nicht. Denn ich will eigentlich nur diese Behauptung prüfen, aber es ereignet sich dann wohl, dass dabei auch ich, der Fragende, und der Antwortende geprüft werden.

Zuerst nun zierte sich Protagoras und klagte, [D] es wäre ein gar beschwerlicher Satz, endlich aber bequemte er sich doch zu antworten.

Komm also, sprach ich, antworte mir von Anfang an. Dünken dich einige Menschen, indem sie Unrecht tun, besonnen zu sein?

Es soll so sein, sagte er.

Unter dem Besonnensein aber meinst du, dass sie sich wohl besinnen?

Er bejahte es.

Und sich recht besinnen heißt, dass sie sich wohl beraten in dem was sie unrecht tun?

Das soll gelten, sagte er.

Ist das so, fragte ich, wenn sie sich wohl befinden beim Unrechttun, oder wenn sie sich übel befinden?

[E] Wenn sie sich wohl befinden.

Nimmst du nun an, dass einiges gut ist?

Das sage ich.

Ist etwa, sprach ich, dasjenige gut, was den Menschen nützlich ist?

Ja auch, beim Zeus, sagte er, manches was den Menschen nicht nützlich ist, nenne ich wenigstens doch gut.

Und mich dünkte Protagoras schon ganz verdrießlich zu sein und sich zu ängstigen und zu sträuben gegen das Antworten, und da ich ihn in dieser Verfassung sah, nahm ich mich in acht und fragte nur ganz bedächtig weiter.

Meinst du nur, sprach ich, [\[334 St.1 A\]](#) was keinem Menschen nützlich ist, oder auch was ganz und gar nicht nützlich ist, und nennst du auch solche Dinge gut?

Keineswegs, sagte er, aber ich kenne sehr viele Dinge, welche zwar dem Menschen völlig unnützlich sind, Speisen, Getränke, Arzneien und sonst vielerlei, andere sind ihm nützlich, wiederum andere sind dem Menschen zwar keines von beiden, wohl aber den Pferden, andere wieder nur den Ochsen, andere den Hunden, noch andere keinem von allen diesen, wohl aber den Bäumen, ja einiges ist wiederum für die Wurzeln der Bäume gut, [B] für die Zweige aber schädlich, wie zum Beispiel der Mist um die Wurzeln gelegt allen Pflanzen heilsam ist, wolltest du ihn aber auf die Triebe oder auf die jungen Zweige legen, so würde alles verderben. So ist auch das Öl allen Pflanzen sehr schädlich, und auch den Haaren der anderen Tiere sehr verderblich, nur denen des Menschen nicht, denn diesen ist es zum Wachstum förderlich und so auch seinem übrigen

Körper. Und so schillert das Gute und verwandelt sich immer wieder. Auch dieses Öl hier ist für die äußeren Teile des Körpers zwar [C] sehr gut, das selbige aber den inneren sehr übel. Daher verbieten auch alle Ärzte den Kranken das Öl, bis auf etwas wenig an dem, das sie essen, nur so viel eben hinreicht um das Widrige zu dämpfen, was verschiedene Speisen sonst für die Empfindungen, die wir durch die Geruchswerkzeuge bekommen, an sich haben würden.

Als er dies gesagt, erhoben die Anwesenden ein Geräusch von Beifallsbezeugungen, wie schön er spräche.

Ich aber sagte, o Protagoras, ich bin ein sehr vergesslicher Mensch, und [D] wenn jemand so lange spricht, vergesse ich ganz, wovon eigentlich die Rede ist. Sowie nun, wenn ich etwas taub wäre, du glauben würdest, wenn du anders mit mir reden wolltest, lauter sprechen zu müssen als mit anderen, so auch jetzt, da du mit einem Vergesslichen zu tun hast, beschneide mir die Antworten und mache sie etwas kürzer, wenn ich dir anders folgen soll.

Wie heißest du mich denn kurz antworten? Etwa kürzer soll ich dir antworten, sagte er, als nötig ist?

[E] Keineswegs, sprach ich.

Also so viel als nötig ist?

O ja, sagte ich.

Soll ich dir also so viel antworten als ich für nötig halte, oder so viel als du?

Ich habe doch gehört, sprach ich, du besädest die Geschicklichkeit und teilstest sie auch andern mit, über dieselbe Sache sowohl lang zu reden, wenn du willst, so dass dir die Rede niemals abreißt, als auch wiederum so kurz, dass sich niemand kürzer fassen [\[335 St.1 A\]](#) kann als du. Willst du nun mit mir ein Gespräch führen, so bediene dich gegen mich der andern Art zu reden, der Kurzrednerei.

O Sokrates, sagte er, schon mit vielen Menschen habe ich den Wettkampf des Redens bestanden, hätte ich aber das getan, was du von mir verlangst, nämlich immer auf die Art das Gespräch geführt, wie mein Gegner es mich führen hieß, so würde ich gewiss keinen einzigen überwunden haben, und Protagoras würde keinen Namen haben unter den Hellenen.

Ich aber, denn ich merkte wohl, dass er sich in seinen vorigen Antworten gar nicht gefallen hatte, und dass er gutwillig nicht würde der Antwortende sein wollen im Gespräch, glaubte, [B] dass für mich in dieser Zusammenkunft nichts mehr zu tun wäre, und sagte: Aber, Protagoras, auch ich bin ja nicht erpicht darauf, dass unsere Unterhaltung anders als es dir recht ist, geführt werde, sondern wenn es dir gelegen sein wird so Gespräch zu führen, wie ich dir folgen kann, dann will ich mit dir reden. Denn du, wie man von dir rühmt und du auch selbst sagst, verstehst beides, sowohl in langen Reden als in kurzen die Unterhaltung zu führen, denn du bist eben [C] ein weiser Mann. Ich aber weiß nun einmal mit diesen langen Reden gar nicht umzugehen, wiewohl ich sehr wünschte auch das zu verstehen. Also solltest du, der du beides kannst, uns nachgeben, damit eine Unterhaltung zu Stande käme. Nun aber, du nicht willst und auch ich nicht länger Zeit habe und es nicht abwarten könnte, wenn du deine Reden so in die Länge zögerst, [D] denn ich muss anders wohin, so gehe ich, wiewohl ich gewiss nicht ungern deine Reden hören würde.

Und mit diesen Worten stand ich auf, um fortzugehen, aber so wie ich aufstand ergriff mich Kallias mit einer Hand bei der Rechten, und mit der andern hielt er mich hier beim Mantel und sagte: Wir werden dich nicht loslassen, Sokrates, denn wenn du uns fortgehst wird es mit unseren Gesprächen gar nicht mehr dasselbe sein. Ich bitte dich also bei uns zu bleiben, denn ich weiß keinen, den ich lieber hören möchte als dich mit dem Protagoras reden. Sei also uns allen gefällig.

[E] Ich erwiderte, ich war aber schon aufgestanden um zu gehen: Immer, o Sohn des Hipponikos, habe ich an deiner Liebe zur Wissenschaft meine Freude gehabt, und so lobe und schätze ich sie auch jetzt, so dass ich dir gern willfahren würde, wenn du etwas Mögliches bätest. Nun aber ist es, wie wenn du mich bätest mit dem Krison aus Himera, unserm stärksten Wettläufer, oder mit irgend einem andern Wettläufer oder Eilboten zu laufen und gleichen Schritt mit ihnen zu halten, ich dir dann [\[336 St.1 A\]](#) sagen würde, mir wäre es noch weit lieber als dir,

wenn ich diesen nachkommen könnte im Laufen, aber ich kann doch nicht. Ist es dir also lieb, mich und den Krison zusammen laufen zu sehen, so bitte diesen, dass er nachlasse, denn ich kann nicht geschwind laufen, er aber kann langsam. Wünschst du also mich und den Protagoras zusammen zu hören, so bitte diesen, wie er mir vorher geantwortet hat, in kurzen Sätzen und auf das, was ich fragte, [B] so auch jetzt noch mir zu antworten, wo aber nicht, welches soll denn die Weise der Gespräche sein? Denn ich wenigstens habe immer geglaubt, dies wären zwei ganz verschiedene Dinge, Gespräch mit einander führen, und Reden halten.

Aber sieh nur, Sokrates, sagte er, Protagoras scheint doch Recht zu haben, wenn er verlangt, ihm solle erlaubt sein zu sprechen, wie er will, und dir wie du willst.

Darauf nahm Alkibiades das Wort und sagte: Du hast Unrecht Kallias! Denn [C] Sokrates gesteht ja, mit der Langrednerei nicht Bescheid zu wissen, und räumt darin dem Protagoras den Vorzug ein, aber ein ordentliches Gespräch recht zu führen, dem anderen Rede zu stehen und ihn darin auch wieder auszufragen, darin sollte es mich sehr Wunder nehmen, wenn er irgendjemand den Vorzug einräumte. Gesteht nun Protagoras seinerseits, dass er schlechter ist im Gesprächführen als Sokrates, so ist Sokrates zufrieden, will er sich ihm aber gegenüber stellen, wohl, so mag er auch ordentlich in Frage und Antwort mit ihm sprechen, nicht aber nach jeder Frage eine lange Rede ausspinnen, der Frage ausweichen, [D] und anstatt den Andern zum Worte zu lassen, immer weiter reden, bis die mehresten unter den Zuhörern vergessen haben, was die Frage eigentlich betraf. Denn für den Sokrates, verbürge ich mich, dass er es nicht vergessen wird, ob er gleich scherzt und sagt, er sei vergesslich. Mir also scheint, [E] was Sokrates sagt, billiger, denn jeder muss seine Meinung kundgeben.

Nach dem Alkibiades war es, glaube ich, Kritias welcher sagte: O Prodikos und Hippias, Kallias freilich dünkt mich sehr für den Protagoras zu sein, Alkibiades aber ist auch immer rechthaberisch wenn er worauf seinen Sinn gesetzt hat. Uns aber ziemt es für keinen von beiden Partei zu nehmen, weder den Sokrates noch den Protagoras, sondern nur insgemein beide zu bitten uns die Unterhaltung nicht in der Mitte abubrechen.

[\[337 St.1 A\]](#) Auf diese Rede erwiderte Prodikos: Sehr richtig dünkst du mich zu sprechen, Kritias. Denn die bei einer solchen Unterredung gegenwärtigen müssen zwar beide Unterredner insgemein anhören, nicht aber beiden gleiches gewähren, sondern dem Weiseren mehr, dem Unweiseren weniger. Auch ich, o Protagoras und Sokrates, bitte euch beide nachzugeben, und über eure Sätze [B] zu streiten, aber nicht zu zanken, denn streiten können auch Freunde mit Freunden in allem Wohlmeinen, aber zanken nur die, welche uneinig und auch feindselig gegen einander sind. Und auf diese Weise wird unsere Unterhaltung am schönsten fortgehen. Denn ihr, die Sprechenden, werdet so am meisten von uns, den Hörenden, geachtet werden, nicht gelobt. [C] Geachtet nämlich wird man in den Seelen der Hörenden ohne Betrug, gelobt aber mit Worten von solchen, die oft gegen ihre Überzeugung unwahres reden. Wir aber, die Hörenden, werden so am meisten Vergnügen davon haben, nicht Genuss, denn Vergnügen hat auch, wer etwas erlernt und Gedanken auffasst mit der Seele selbst, Genuss aber nur, wer etwas isst und sonst eine angenehme [D] Empfindung durch den Körper selbst empfängt.

Mit dieser Rede fand Prodikos bei den meisten Anwesenden großen Beifall.

Nach dem Prodikos aber ergriff der weise Hippias das Wort und sagte: Ich denke, sagte er, ihr versammelten Männer, dass wir Verwandte und Befreundete und Mitbürger von Natur sind, nicht durch das Gesetz, denn das Ähnliche ist dem Ähnlichen von Natur verwandt, das Gesetz aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur. Für uns also wäre es schändlich, die Natur der Sache zwar zu kennen, uns aber dennoch, obgleich die weisesten unter den Hellenen, und eben [E] deshalb in dieser Stadt als dem Hauptsitz hellenischer Weisheit, und in diesem Hause als dem angesehensten und glänzendsten dieser Stadt versammelt, dieser Würde nicht würdig zu zeigen, sondern wie die gemeinsten Menschen untereinander uns zu veruneinigen. Ich bitte und rate euch daher, o Protagoras und Sokrates, von uns als euren Schiedsrichtern in der Mitte [\[338 St.1 A\]](#) zusammengeführt euch zu vereinigen, so dass weder du, Sokrates, diese strengste Art des Gespräches forderst, die allzu gedrungene Kürze, wenn sie dem

Protagoras nicht angenehm ist, sondern den Reden ein wenig die Zügel nachlassest, damit sie sich mutiger und in schöneren Bewegungen zeigen können, noch auch Protagoras alle Segel beisetze, um mit vollem Winde, das Land ganz aus dem Gesicht verlierend, in die hohe See der Reden zu entfliehen, sondern dass ihr euch beide in einem mittleren Durchschnitt [B] haltet. Folget mir daher und macht es so, dass ihr einen Kampfrichter und Aufseher und Vorsitzter erwählet, welcher darauf halte, dass jeder von euch das gehörige Maß in seinen Reden beobachte. Das gefiel den Anwesenden, und sie lobten ihn alle und Kallias versicherte, er würde mich nicht loslassen, und sie baten einen Aufseher zu erwählen.

Ich sagte also, es würde schimpflich sein, einen Kampfrichter für unser Gespräch zu bestellen, denn wenn der Gewählte schlechter wäre als wir, so wäre es nicht richtig, dass der Schlechtere [C] über Bessere die Aufsicht führe. Wenn er uns ähnlich wäre, wäre es auch so nicht richtig, denn der Ähnliche würde auch ähnliches wie wir tun, so dass er ganz zum Überfluss würde gewählt sein. Aber ihr würdet freilich gern einen Besseren als wir sind erwählen, jedoch einen in der Tat weiseren als unser Protagoras, ist euch, glaube ich, unmöglich zu wählen. Werdet ihr aber einen wählen, der nichts besser ist, von dem ihr es aber behauptet, so ist auch das für diesen hier schimpflich, dass ihr ihm wie einem gemeinen Menschen einen Aufseher bestellt, und mir für mein Teil gilt es gleich. Dies aber will ich tun, damit, wie [D] ihr es wünscht, Unterhaltung und Gespräch zwischen uns zu Stande komme. Wenn Protagoras nicht antworten will, so mag er fragen und ich will antworten, und dabei versuchen ihm zu zeigen, wie ich meine, dass der Antwortende antworten müsse. Nachdem aber ich beantwortet habe wieviel nur er hat fragen gewollt, soll auch er wiederum gleichermaßen mir Rede stehen, und zeigt er sich nicht geneigt auf das Gefragte selbst zu antworten, dann wollen ich und ihr ihn insgemein [E] bitten, wie ihr jetzt mich, uns die Unterhaltung nicht zu zerstören. Und es braucht deshalb nicht einer Aufseher zu sein, sondern ihr alle könnt insgemein die Aufsicht führen.

Alle waren der Meinung, so müsste es gehalten werden. Und Protagoras wollte zwar gar nicht recht, ward aber doch genötigt zu versprechen, dass er fragen, und wenn er genug gefragt hätte, auch wiederum Rede stehen und in der Kürze antworten wollte.

Er fing also an, zu fragen, ungefähr so. Ich glaube, sprach er, o Sokrates, dass es ein wichtiges Stück der Unterweisung ist für einen Mann, in Gedichten [\[339 St.1 A\]](#) stark zu sein. Dies besteht aber darin, dass er im Stande ist, das von den Dichtern gesagte zu verstehen, was gut gedichtet ist und was nicht, auch es erklären und wenn er gefragt wird, Rechenschaft geben zu können. So soll auch jetzt zwischen uns die Frage noch weiterhin von derselben Sache sein, worüber wir jetzt sprechen ich und du, nämlich von der Tugend, nur zunächst in Beziehung auf ein Gedicht, dies soll der ganze Unterschied sein. Simonides sagt doch irgendwo zum Skopas dem Sohne des Thessalier Kreon:

[B] *Ein trefflicher Mann zu werden schon wahrhaftig ist schwer,
ein kernfester von Hand und Fuß und Sinn und tadellos gebildeter.*

Kennst du das Lied, oder soll ich es dir ganz hersagen?

Ich sagte, es ist nicht nötig, denn ich kenne es, und gar viel habe ich mich bemüht um das Lied.

Schön, sprach er. Glaubst du also, dass dies gut und richtig gedichtet ist oder nicht?

Sehr, sagte ich, gut und auch richtig.

Dünkt dich das denn gut gedichtet, wenn der Dichter sich selbst widerspricht?

Nicht gut, sagte ich.

Überlege es dir noch besser, sprach er.

[C] Aber mein Guter, ich habe es hinlänglich bedacht.

Weißt du also, sprach er, dass er weiterhin im Gedicht irgendwo sagt:

*Auch ist mir nicht abgemessen genug das pittakeische Wort
obwohl von einem weisen Manne gesprochen,
schwer ist es, sagt er, tugendlich sein.*

Bedenkst du wohl, dass der selbige Mann dieses sagt, und auch jenes vorige?

Ich weiß wohl, sagte ich.

Dünkt dich denn, sprach er, dieses mit jenem übereinzustimmen?

Mir scheint es, sagte ich. Zugleich aber ward mir bange, was er sagte, möchte doch etwas sein, und ich fragte: Also dir erscheint es nicht so?

Wie sollte auch wohl derjenige mit sich selbst übereinstimmend erscheinen, der dieses beides sagt, zuerst selbst annimmt, es sei schwer in Wahrheit ein trefflicher Mann zu werden, [D] nachdem er aber etwas weiter vorgerückt ist im Gedicht, dies wieder vergisst und den Pittakos, der ganz dasselbe sagt wie er, dass es schwer sei, tugendlich zu sein, darüber tadelt, und ihm nicht beistimmen will, da er doch ganz das nämliche wie er selbst behauptet. Wenn er nun den tadelt, der dasselbe wie er sagt, so ist doch offenbar, dass er sich selbst auch tadelt. So dass entweder das erste oder das andere nicht richtig ist.

Als er das gesagt, erregte er wieder Geräusch und Beifall von vielen [E] der Zuhörer. Mir aber wurde zuerst, wie von einem guten Faustkämpfer tüchtig getroffen, ganz dunkel vor den Augen und schwindlig, als er das sagte und die andern das Geräusch des Beifalls erhoben. Hernach aber wendete ich mich, damit ich doch dir wenigstens die Wahrheit sage, um Zeit zu gewinnen zum Nachdenken, was der Dichter wohl meinte, zum Prodikos, rief ihn auf und sagte: Prodikos, dein Landsmann ist ja Simonides, du bist schuldig dem Manne beizustehen. [\[340 St.1 A\]](#) Ich werde dich also, dünkt mich, zu Hilfe rufen, wie Homer erzählt, dass Skamandros vom Achilleus bedrängt, den Simoeis zu Hilfe gerufen und gesagt habe:

*Bruder wohlan, die Gewalt des Mannes da müssen wir
beid' jetzt bändigen.*

Dergestalt rufe auch ich dich herbei, damit Protagoras uns den Simonides nicht ganz werfe in den Staub. Überdies auch bedarf des Simonides Verteidigung deine Kunst, durch welche du das Wollen und Begehren unterscheidest, dass das nicht einerlei ist, [B] und was du nur eben wieder Vieles und Schönes gesagt hast. Sieh doch also auch hier zu, ob du derselben Meinung bist wie ich. Mir nämlich scheint es nicht, als ob Simonides sich selbst widerspräche. Du aber, Prodikos, eröffne zuerst deine Meinung. Dünkt dich das Werden und das Sein einerlei oder zweierlei?

Zweierlei beim Zeus, sagte Prodikos.

Hatte nun nicht, sprach ich, in der ersten Stelle Simonides seine eigene Meinung dahin geäußert, dass ein trefflicher Mann in Wahrheit zu werden, schwer sei?

Du hast ganz recht, sagte Prodikos.

Und Pittakos, fuhr ich fort, den er tadelt, sagt gar nicht, wie Protagoras [C] glaubt, dasselbe, sondern etwas anderes. Denn Pittakos erklärt gar nicht das für das Schwere, das tugendlich werden, wie Simonides, sondern das, Sein. Und wie unser Prodikos sagt, o Protagoras, so ist Werden und Sein gar nicht das nämliche, ist aber Werden und Sein nicht dasselbe, so hat auch Simonides nicht sich selbst widersprochen. Vielleicht würde auch Prodikos und mancher andere sagen, nach dem Hesiod sei gut zu werden zwar schwer, denn

*vor die Tugend haben die Götter den Schweiß gesetzt,
ist aber einer erst zum Gipfel gelangt, alsdann wird sie leicht,
wie schwer sie zuvor auch gewesen, zu erlangen.*

[D] Als Prodikos dies hörte, lobte er mich.

Protagoras aber sagte: Deine Verteidigung, Sokrates, hat noch schlimmere Gebrechen als was du verteidigst.

Dann, sprach ich, habe ich schlechte Arbeit gemacht, und bin wohl ein lächerlicher Arzt, wenn ich durch meine Behandlung die Krankheit verschlimmere.

Aber so verhält es sich, sagte er.

Und wieso? [E] fragte ich.

Großer Unverstand, sprach er, wäre ja das von dem Dichter, wenn er es so für etwas Geringes hielte die Tugend zu besitzen, was unter allem das schwierigste ist, wie alle Menschen glauben.

Darauf sprach ich: Beim Zeus, recht zur gelegenen Zeit ist Prodikos uns zugegen bei der Verhandlung. Denn es mag wohl, o Protagoras, des Prodikos Weisheit eine göttliche sein schon seit lange her, [\[341 St.1 A\]](#) habe sie nun vom Simonides angefangen oder noch weit eher. Du aber wiewohl so vieles anderen kundig, bist dieser offenbar unkundig, nicht wie ich kundig, weil ich ein Schüler des Prodikos bin. Auch jetzt dünkst du mich nicht zu merken, dass auch dieses 'schwer' Simonides vielleicht gar nicht so gemeint hat, wie du es meinst, sondern wie Prodikos mich immer schilt wegen des 'furchtbaren', wenn ich dich oder einen andern lobend sage, 'Protagoras ist doch gar ein weiser und furchtbarer Mann', fragt, ob ich mich denn nicht schäme etwas Gutes furchtbar zu nennen, [B] denn das Furchtbare, sagt er, ist schlecht, kein Mensch redet ja jemals von furchtbarem Reichtum oder furchtbarem Frieden oder furchtbarer Gesundheit, sondern von furchtbarer Krankheit, furchtbarem Kriege, furchtbarer Armut, so dass das Furchtbare Schlechte ist. Vielleicht nun verstehen ebenso die Keer und mit ihnen Simonides unter 'schwer' entweder das Schlechte oder sonst etwas was du nicht weißt. Lasse uns also den Prodikos fragen, denn es ist ja billig über des Simonides Sprache ihn zu befragen, was doch, o Prodikos, hat Simonides [C] mit dem 'schwer' gemeint?

Schlechtes, sagte er.

Und deswegen, Prodikos, sprach ich, tadelt er auch wohl den Pittakos, welcher sagt 'Schwer ist es tugendlich sein', als ob er ihn hätte sagen gehört 'schlecht ist es tugendlich sein'.

Was sonst, sagte er, glaubst du denn, habe Simonides sagen gewollt als eben dieses, und dass er dem Pittakos vorwerfen will, er wisse die Worte nicht zu unterscheiden, wie denn dieser auch ein Lesbier war, ein in barbarischer Mundart erzogener.

Du hörst doch, Protagoras, sprach ich, was Prodikos sagt, hast du [D] etwas dagegen zu sagen?

Darauf sagte Protagoras: Weit gefehlt, Prodikos, dass es sich so verhalten sollte. Sondern das weiß ich ganz gewiss, dass Simonides unter 'schwer' eben das verstanden hat, was wir anderen darunter verstehen, nämlich nicht das Schlechte, sondern das was nicht leicht ist, sondern nur durch viele Mühe zu erlangen.

Auch ich glaube, sprach ich, dass Simonides dieses gemeint hat, und dass auch Prodikos es recht gut weiß, er scherzt aber und scheint dich versuchen zu wollen, ob du im Stande sein wirst deinem Satz beizustehen. Denn dass Simonides unter dem Schweren nicht das Schlechte versteht, [E] davon ist gleich das folgende ein deutlicher Beweis wo er sagt: Gott allein mag diese Ehre besitzen. Denn hätte er gesagt schlecht ist es tugendlich sein, so konnte er ja unmöglich hernach sagen, dies komme Gott allein zu, und Gott allein dies als Vorzug beilegen. Oder Prodikos müsste einen ganz ruchlosen Simonides meinen und gar nicht einen aus Keion. Aber was mir Simonides zu meinen scheint in diesem Liede, das will ich dir sagen, wenn du doch einen Versuch von mir sehen willst, ob ich, [\[342 St.1 A\]](#) was du nennst, in Gedichten stark bin, wenn du aber willst, will ich es von dir hören.

Protagoras nun, als er mich dies sagen hörte, sagte: Wenn du willst, Sokrates.

Prodikos und Hippias aber drangen sehr darauf und die andern auch.

So will ich denn, sprach ich, was mich von diesem Liede dünkt, versuchen euch darzulegen. Nämlich die älteste und meiste Philosophie unter den Hellenen ist in Kreta und Lakedaimon. Auch die meisten Sophisten sind dort zu Lande, aber die verleugnen es [B] und stellen sich unwissend, damit sie nicht bekannt dafür werden, dass sie die übrigen Hellenen an Weisheit übertreffen, eben wie jene Sophisten von welchen Protagoras vorher sagte, sondern damit sie das Ansehen haben als überträfen sie sie nur im Fechten und in der Tapferkeit, weil sie glauben, wenn bekannt würde worin ihre Stärke bestehe, würden sich eben darauf alle befleißigen. Nun aber indem sie das Wahre verborgen gehalten, haben sie die in andern Städten Lakonisierenden getäuscht, so dass diese, um ihnen nachzuäffen, sich die Ohren verdecken, [C] nicht anders als mit Kampfriemen gehen, sich ganz den Leibesübungen ergeben und kurze Mäntel tragen, als ob

hierdurch die Lakedaimonier die Hellenen beherrschten. Die Lakedaimonier aber, wenn sie einmal in Ruhe ihren Sophisten zuhören wollen, und es schon satt haben, sich nur heimlich bei ihnen zu versammeln, veranstalten sie eine Fremdenaustreibung jener Lakonisierenden, sowohl als wer sonst noch von Fremden sich bei ihnen aufhält, und besuchen dann ihre Sophisten, den Fremden unvermerkt. Sie aber lassen von ihren Jünglingen keinen in andere Städte reisen, wie auch die Kreter nicht, damit sie nicht [D] verlernen was sie ihnen lehren. Und in diesen beiden Staaten gibt es nicht nur Männer, welche sich ihrer Kenntnisse rühmen, sondern auch Frauen. Dass ich aber dies alles mit Wahrheit sage, und die Lakedaimonier auch zur Philosophie und zum Reden am besten unterrichtet sind, das könnt ihr hieraus abnehmen. Wenn sich jemand auch mit dem schlechtesten Lakedaimonier einlässt, der wird finden, dass dieser sich lange Zeit in seinen Reden ganz schlecht zeigt, hernach aber, wo es sich trifft im Gespräch, schießt er auf ihn ein tüchtiges ganz kurzes [E] zusammengedrängtes Wort wie ein gewaltiger Bogenschütze, so dass wer mit ihm spricht, nicht besser als ein Kind gegen ihn erscheint. Eben dieses nun haben sowohl von den Neueren einige eingesehen als auch von den Alten, dass das Lakonisieren weit mehr in Liebe zur Weisheit besteht als in der Liebe zu den Leibesübungen, wohl wissend, dass solche Sprüche reden zu können nur dem vollkommen Unterrichteten gegeben ist. [\[343 St.1 A\]](#) Unter diesen nun waren auch Thales von Milet, Pittakos von Mytilene, Bias von Priene, unser Solon, Kleobulos von Lindos, Myson von Chenä, und als der siebente wurde zu diesen gezählt der Lakedaimonier Chilon. Alle diese waren Nacheiferer, Verehrer und Schüler der lakedaimonischen Künste. Denn jeder kann ihre Weisheit wissen, dass sie von dieser Art ist, kurze denkwürdige Sprüche, die ein jeder geredet hat. [B] Diese haben auch gemeinschaftlich Musterstücke ihrer Weisheit dem Apollon und seinem Delphischen Tempel gewidmet, darauf schreibend was in aller Munde ist, das 'Kenne dich selbst' (nosce te ipsum) und 'Nichts zuviel' (ne quid nimis). Weshalb sage ich nun dieses? Weil das die Art der Alten war in der Philosophie, solche lakonische Kurzrederei. Und so ging auch dieser Spruch des Pittakos herum, von den Weisen vielgepriesen: Schwer ist es tugendlich sein. [C] Simonides nun, auch dem Ruhm der Weisheit nachtrachtend, gedachte, wenn er diesen Spruch niederwerfen könnte wie einen berühmten Fechter und überwinden, müsste auch er berühmt werden unter seinen Zeitgenossen. Gegen diesen Spruch also, und aus dieser Ursache, diesem nachstellend ihn zu unterdrücken, hat er das ganze Lied gedichtet, wie es mir scheint. Lasst es uns einmal betrachten, [D] ob ich wohl recht habe. Denn gleich der Anfang des Liedes müsste als unsinnig erscheinen, wenn er überhaupt, nur hätte sagen wollen, dass es schwer wäre ein trefflicher Mann zu werden und hätte doch dieses schon hineingebracht. Denn dies muss ohne den mindesten Grund hineingeworfen zu sein scheinen, wenn man nicht annimmt, Simonides sage es wie im Streit gegen den Spruch des Pittakos. Was nämlich Pittakos sagt, schwer ist es tugendlich sein, dieses bestreitend sagt er: Nein, sondern schon ein trefflicher Mann zu werden ist schwer, o Pittakos, wahrhaftig. [E] Nicht etwa ein in Wahrheit trefflicher, denn dieses wahrhaftig sagt er nicht in der Beziehung, als ob es einige gäbe, die wahrhaft trefflich sind und wieder andere, die zwar trefflich sind, aber nicht in Wahrheit trefflich, denn das wäre ja offenbar einfältig und nicht vom Simonides, sondern man muss annehmen dieses 'wahrhaftig' sei eine Wortversetzung in dem Liede, und so ungefähr der Spruch des Pittakos hinzuzudenken, als wenn wir den Fall setzten, Pittakos selbst redete und Simonides antwortete, und jener sagte: O ihr Leute, schwer ist es tugendlich sein. Und dieser antwortete: [\[344 St.1 A\]](#) O Pittakos, du redest nicht richtig, denn nicht zu sein, sondern schon zu werden ein trefflicher Mann, kernfest an Hand und Fuß und Sinn und tadellos gebildet, ist wahrhaftig schwer. Auf diese Art ist das 'schon' vernünftig hineingebracht und das 'schwer' steht hinten wie es sich gebührt. Auch alles Folgende bestätigt, dass es so gemeint ist. Denn vielfältig könnte man von jedem einzelnen, in diesem Liede gesagten, zeigen, wie schön es gedichtet ist, denn es ist alles sehr anmutig und bedeutsam, allein es wäre weitläufig, [B] es so durchzugehen aber den ganzen Umriss desselben lasst uns durchgehen und die Absicht, dass sie auf alle Weise eine Widerlegung dieses pittakeischen Spruches ist durch das ganze Lied. Denn er sagt hierauf, nachdem er noch einiges beigebracht, wie wenn er den Satz ausführte, dass schon ein trefflicher Mann zu werden wahrhaftig schwer ist, doch aber möglich auf einige Zeit wenigstens, wenn man

es aber geworden ist, auch in dieser Verfassung zu bleiben und ein trefflicher Mann fortdauernd zu sein, wie du sagst, Pittakos, das ist unmöglich und nicht dem Menschen angemessen, sondern [C] Gott allein darf diese Ehre besitzen. Dem Menschen aber ist nicht möglich nicht schlecht zu sein, welchen ein ratloses Unglück niederwirft. Wen wirft nun ein ratloses Unglück nieder bei der Regierung eines Schiffes? Offenbar doch nicht den Unkundigen, denn der ist schon immer niedergeworfen. So wie nun niemand den Liegenden niederreißen kann, sondern den Stehenden zwar kann man niederreißen, dass er ein Liegender wird, den Liegenden aber nicht, so kann auch nur den, der sich sonst wohl zu raten weiß, ein ratloses Unglück niederwerfen, [D] den immer ratlosen aber nicht. Und den Steuermann kann ein heftiger Sturm der ihn überfällt ratlos machen, den Landmann schlechte Witterung, die eintritt, und ähnliches auch den Arzt. Denn dem Vortrefflichen kann es begegnen einmal schlecht geworden zu sein, wie auch ein anderer Dichter bezeugt, welcher sagt:

Auch wohl ein Trefflicher ist nun schlecht, dann wieder zu rühmen,

dem Schlechten aber begegnet nicht, es einmal gewesen zu sein. Sondern ihm ist notwendig, es immer zu sein, so dass [E] der wohlberatene, weise und treffliche, wenn ihn ratloses Unglück niederwirft, nicht anders kann als schlecht sein, du aber, Pittakos, sagst: Schwer ist es tugendlich sein. Es ist aber tugendlich werden schon schwer, jedoch möglich, sein aber unmöglich. Denn jeglicher Mann, wer gut gehandelt, ist gut, schlecht aber wenn schlecht. Was ist nun im Lesen das gute Handeln? [\[345 St.1 A\]](#) Und was macht einen Mann gut hierin? Offenbar die Erlernung davon. Und welches Guthandeln macht einen guten Arzt? Offenbar die Erlernung des Behandeln der Kranken. Schlecht aber wer schlecht. Wer kann denn ein schlechter Arzt werden? Offenbar der, von welchem zuerst gesagt werden kann, dass er ein Arzt ist, und dann, dass er ein guter Arzt blieb. Denn der kann auch ein schlechter werden. Wir aber, die der Arzneikunst Unkundigen, wir können niemals durch schlecht handeln weder Ärzte werden, noch Zimmerleute, noch irgend [B] etwas anderes, und wer kein Arzt werden kann, indem er schlecht handelt, der auch offenbar kein schlechter. So auch kann der treffliche Mann wohl auch einmal schlecht werden, es geschehe aus Schuld der Zeit, aus Ermüdung oder durch Krankheit oder irgendeinen andern Zufall. Denn dies ist ja das einzige Schlechthandeln, der Erkenntnis beraubt sein. Der schlechte Mann aber kann nie schlecht werden, denn er ist es immer, sondern wenn er schlecht werden soll, muss er erst gut geworden sein. So dass auch diese Stelle des Liedes [C] darauf abzweckt zu zeigen, ein trefflicher Mann zu sein, es unausgesetzt immer bleibend, sei nicht möglich, trefflich aber werden könne einer und schlecht auch eben derselbe, am weitesten aber gedeihen und die trefflichsten sind, welche die Götter lieben. Dieses alles ist gegen den Pittakos gesagt, und auch das folgende im Liede macht dies noch deutlicher. Er sagt nämlich:

*Darum will ich auch nie, was nicht sein kann, suchend
vergeblich unerfüllter Hoffnung ein Teil der Zeit hinwerfen,
einen tadellosen Mann unter allen, die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen.*

[D] und

Find' ich ihn, dann verkünd' ich es euch.

So heftig und durch das ganze Lied fällt er aus gegen den Spruch des Pittakos.

*Alle daher lobe ich und liebe, wer nichts schlechtes vollbringt,
aus freier Wahl, der Notwendigkeit jedoch sträuben sich auch Götter nicht.*

Auch dies ist wieder gegen eben dasselbe gesagt. Denn so ununterrichtet war Simonides nicht, dass er gesagt hätte, er lobe diejenigen, die nichts Schlechtes aus freier Wahl tun, als gäbe es welche, die aus freier Wahl Schlechtes tun. Ich wenigstens glaube dieses, [E] dass kein weiser Mann der Meinung ist, irgend ein Mensch fehle aus freier Wahl, oder vollbringe irgendetwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, dass alle welche Böses und Schlechtes tun, es unfreiwillig tun. Daher auch Simonides nicht dessen, der nicht aus freier Wahl Schlechtes tut, Lobredner zu sein behauptet, sondern dieses aus freier Wahl bezieht sich auf ihn selbst. Er glaubte nämlich, ein guter und edler Mann zwingt oft sich selbst [\[346 St.1 A\]](#) jemandes Freund und Lobredner zu werden. Wie ja manchem begegne einen unliebenswürdigen Vater zu

haben oder Mutter oder ein solches Vaterland oder sonst etwas dergleichen. Böse Menschen nun, die so etwas beträfe, sähen es fast gern und verbreiteten tadelnd und anklagend die Schlechtigkeit der Eltern oder des Vaterlandes, damit sie selbst von den Menschen nicht ihrer Vernachlässigung wegen möchten angeklagt, und ihnen dies zur Schande angerechnet werden, dass sie sie vernachlässigen. Weshalb sie sie auch [B] wohl über die Gebühr tadeln und noch selbstgemachte Misshelligkeiten zu allem unvermeidlichen hinzufügen. Gute Menschen aber suchten dergleichen zu verbergen, und zwängen sich noch zum Lobe, und wenn sie erzürnt wären gegen Eltern oder Vaterland wegen erlittenen Unrechtes, ermahnten sie sich selbst und versöhnten sich, indem sie sich noch nötigten die Ihrigen zu lieben und zu loben. Und oft auch meine ich, hat Simonides selbst geglaubt einen Tyrannen [C] oder einen andern solchen zu loben und zu preisen nicht aus freier Wahl, sondern gezwungen. Dieses sagt er daher auch dem Pittakos: Ich, o Pittakos, tadle dich nicht etwa deshalb, weil ich tadelsüchtig wäre. Denn mir genügt,

wer nicht schlecht ist, noch gänzlich tatenlos, kundig des Staat fördernden Rechts, ein tüchtiger Mann.

[D] Nicht will ich ihn tadeln, denn nicht bin ich einer der gern tadelt, unzählig sind ja die Geschlechter der Toren, so dass wenn einer liebt zu tadeln, er genug haben kann, wenn er jene tadelt. Alles ist schön, dem nichts Schlechtes ist beigemischt. Dies meint er nicht so, als ob er sagte: alles ist weiß dem nichts schwarzes ist beigemischt, denn das wäre ja lächerlich auf alle Weise, sondern er will sagen, dass er selbst sich auch an dem mittelmäßigen genügen lässt, so dass er es nicht tadle. Und er sagt:

[E] *ich suche nicht einen tadellosen Mann unter allen
die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen.
Find' ich ihn, dann verkünd' ich es euch.*

So dass ich deshalb keinen loben will, sondern es genügt mir, wenn sich einer in der Mitte hält und nichts schlechtes tut. Daher werde ich alle loben und lieben, und hier bedient er sich gar der Mundart der Mytilener, als sagte er ausdrücklich zum Pittakos dieses:

Alle daher lobe ich und liebe, wer nichts schlechtes vollbringt, aus freier Wahl.

Und hier muss man inne halten bei dem 'vollbringt, aus freier Wahl', denn es gibt auch die ich wider Willen lobe und liebe. Dich nun, wenn du auch nur mittelmäßig wahr und verständig gesprochen hättest, o Pittakos, [\[347 St.1 A\]](#) hätte ich nimmer getadelt, nun aber täuschest du dich zu sehr und über die wichtigsten Dinge und glaubst doch Wahres gesagt zu haben, deshalb tadle ich dich. In dieser Meinung, o Prodikos und Protagoras, sprach ich, dünkt mich Simonides dieses Lied gedichtet zu haben.

Darauf sagte Hippias: Sehr gut, Sokrates, dünkt mich, [B] hast auch du dieses Lied erklärt, indes habe auch ich darüber eine ganz schöne Rede, welche ich euch vortragen will, wenn ihr wollt.

O ja, sprach Alkibiades, hernach nämlich. Jetzt aber muss erst noch, wie Protagoras und Sokrates übereingekommen sind, entweder, wenn Protagoras noch etwas fragen will, Sokrates antworten, oder wenn jener dem Sokrates antworten will, dieser fragen.

Ich sagte darauf, für mein Teil überlasse ich dem Protagoras welches ihm [C] lieber ist. Will er indes, so wollen wir Lieder und Gedichte bei Seite lassen. Worüber ich dich aber zuerst fragte, Protagoras, das möchte ich gern mit dir untersuchend zu Ende bringen. Denn mich dünkt, über Gedichte sprechen habe allzu viel Ähnlichkeit mit den Gastmahlen ungebildeter und gemeiner Menschen. Denn auch diese, weil sie sich nicht selbst miteinander unterhalten können beim Becher, noch durch ihre eigne Stimme und Rede aus Unbildung, [D] rufen sie die Flötenspielerinnen und mieten für vieles Geld die fremde Stimme der Flöte und unterhalten sich durch deren Stimme. Wo aber gute und edle und unterrichtete Zecher zusammen kommen, da findest du keine Flötenspielerin noch Tänzerin noch Lautenschlägerin, sondern du findest sie sich untereinander genug zur Unterhaltung ohne diese Possen und Tändeleien durch ihre eigene Stimme, jeden an seinem Teile bald redend bald hörend ganz sittsam, und sollten sie auch sehr vielen Wein getrunken haben. [E] So bedürfen auch solche Unterhaltungen, wie die gegenwärtige, wenn Männer darin begriffen sind, wie die meisten unter uns sich zu sein rühmen, keiner

fremden Stimme und keiner Dichter, welche man nicht einmal befragen kann über das, was sie sagen, so dass auch die, welche ihrer in ihren Reden erwähnen, teils sagen, dies habe der Dichter gemeint, teils wieder etwas anderes, indem sie von einer Sache reden, welche sie nicht auszumitteln vermögen, sondern solcher Unterhaltung entschlagen sie sich und unterhalten sich selbst durch sich selbst, indem sie sich in eigenen Reden einander [\[348 St.1 A\]](#) versuchen und versuchen lassen. Solche dünkt mich, sollten ich und du lieber nachahmen, und die Dichter bei Seite setzend aus uns selbst miteinander reden, um die Wahrheit und uns zu erforschen. Willst du mich also noch weiter fragen, so hin ich bereit mich dir als Antwortender zu stellen, willst du aber, so stelle du dich mir, um den Gegenstand, dessen Erörterung wir abgebrochen haben, zu Ende zu führen.

Hierauf und was ich weiter hinzufügte, erklärte sich Protagoras [B] nicht, welches von beiden er tun wollte.

Daher sagte Alkibiades zum Kallias sich wendend: Wie ist es, Kallias? Dünkt dich auch nun Protagoras recht zu tun, indem er nicht erklären will ob er Rede stehen will oder nicht? Mich dünkt nicht, sondern entweder setze er die Unterredung fort, oder er sage, dass er sie nicht fortsetzen will, damit wir wissen, woran wir mit diesem sind, und Sokrates sich dann mit einem andern unterreden könne, oder welcher andere sonst Lust hat mit einem andern.

Hierauf, beschämt, wie es mir schien, da Alkibiades so sprach und Kallias ihn bat und fast alle Anwesende mit, bequeme sich Protagoras [C] endlich wieder zum Gespräch, und hieß mich ihn fragen, indem er antworten wollte.

Ich fing also an und sagte: Glaube nur nicht, Protagoras, dass ich irgendetwas anderes wollend mich mit dir unterrede, als nur das, worüber ich eben Zweifel habe, erforschen. Denn ich glaube, dass Homer gar Recht hat, wenn er sagt:

Wo Zweie wandeln zugleich, da bemerket der Ein' und der Andre,

denn so sind alle Menschen besser gerüstet zu jeder [D] Handlung und Rede und Untersuchung. Doch der Einzelne, wenn er bemerkt, geht er dennoch sogleich umher, und suchet bis er einen findet, dem er es vorzeige, und mit dem er es sich recht begründe. So wie auch ich eben deshalb so gern mit dir rede, lieber als mit einem andern, weil ich glaube, dass du am besten sowohl alles andere, worüber ein rechter Mann wohl nachdenken mag, auseinandersetzen kannst, als auch besonders das, was die Tugend betrifft. [E] Denn wer auch anders als du, der du nicht nur selbst glaubst gut und edel zu sein, wie andere, die selbst zwar ganz rechtliche Männer sind, aber keinen andern dazu machen können, sondern du bist sowohl selbst ein trefflicher Mann als auch im Stande andere zu trefflichen Männern zu machen, und vertrauest so sehr dir selbst, dass du auch nicht wie andere diese [\[349 St.1 A\]](#) Kunst verbergen, dich selbst öffentlich dazu ausrufend vor allen Hellenen unter dem Namen eines Sophisten dich zum Lehrer in der Tugend und Vollkommenheit anbietest, als der erste, und der dafür Bezahlung zu erhalten begehrt. Wie sollte man also nicht dich herbeirufen zu solcher Dinge Untersuchung und dich befragen und sich mit dir beraten? Gewiss man kann auf keine Weise anders. Und so wünsche ich auch jetzt, dass du das, [B] worüber ich dich zuerst befragte, teils mir von Anfang wieder in Erinnerung bringen, teils es weiter mit mir untersuchen wollest.

Es war aber, wie ich glaube, die Frage diese, ob Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit und Gerechtigkeit und Frömmigkeit, ob dies nur fünf verschiedene Namen für eine Sache sind, oder ob jedem dieser Namen auch ein eigener Begriff unterliegt und eine eigene Sache, die jede ihre besondere Verrichtung haben, so dass die eine nicht ist wie die andere. Du nun hattest gesagt, es wären nicht nur verschiedene Namen für eines, sondern jeder dieser Namen sei einer [C] besonderen Sache untergelegt, und diese alle wären Teile der Tugend, nicht wie Goldstücke einander und dem Ganzen ähnlich sind, dessen Teile sie sind, sondern wie die Teile des Gesichtes dem Ganzen, dessen Teile sie sind, und auch sich untereinander unähnlich, und jeder seine besondere Verrichtung habend. Dünkt dich nun dieses noch ebenso wie vorher, so sage es, wo aber anders, so erkläre dieses. Denn ich will dich nicht verantwortlich machen, wenn du jetzt

etwas anderes behauptest, indem es mich gar nicht wundern sollte, wenn du damals, [D] um mich zu versuchen, jenes gesagt hättest.

So sage ich dir denn, Sokrates, sprach er, dies alles sind freilich Teile der Tugend, und die vier anderen sind einander auch sehr nahe, die Tapferkeit aber ist von ihnen allen gar sehr unterschieden. Dass ich aber richtig rede, kannst du hieraus erkennen. Du wirst nämlich viele Menschen finden, welche sehr ungerecht sind und sehr ruchlos, sehr unbändig und sehr unverständlich, tapfer aber ganz besonders.

Halt doch, sagte ich, denn was du da sagst ist wohl wert, [E] dass wir es betrachten. Nennst du die Tapferen kühn oder etwas anderes?

Ja, erwiderte er, und auch für verwegen zufahrend worauf die Meisten sich fürchten zu gehen.

So komm denn! Sagst du die Tugend sei etwas Schönes? Und als in etwas Schöнем erbietest du dich in ihr zum Lehrer?

Und zwar das Schönste allerdings, sagte er, wenn ich anders nicht von Sinnen hin.

Ob etwa, sprach ich, einiges an ihr schlecht ist und anderes schön? oder alles schön?

Alles durchaus schön, so sehr als immer möglich.

Weißt du auch wohl, welche kühn [\[350 St.1 A\]](#) ins Wasser springen?

O ja die Schwimmer.

Weil sie es verstehen, oder aus einer andern Ursache?

Weil sie es verstehen.

Und wer ficht im Kriege kühn im Reiterkampf? Die Reiter oder die Unberittenen?

Die Reiter.

Und wer mit kurzen Schilden? die Leichtbewaffneten oder andere?

Jene, sagte er, und überhaupt sind auch in allen andern Dingen, wenn du darauf hinaus willst, die Kundigen kühner als die Unkundigen, und nachdem sie es gelernt haben, kühner als sie selbst waren, ehe sie es gelernt hatten.

Hast du auch schon [B] solche gesehen, fragte ich, die aller dieser Dinge unkundig waren, und doch zu allem kühn?

O ja, sagte er, und sehr kühn.

Sind wohl diese Kühnen auch tapfer?

Dann wäre ja, sagte er, die Tapferkeit etwas sehr schlechtes, denn diese sind toll.

Was sagst du denn von den Tapferen? sprach ich, nicht dass sie die Kühnen sind?

Auch jetzt noch, sagte er.

Also diese, sprach ich, die auf solche Art kühn sind, scheinen nicht tapfer zu sein, sondern toll?

Und vorher dort, waren welche die [C] Weisesten auch die Kühnsten, und wenn die Kühnsten, auch die Tapfersten? Und so wäre ja nach dieser Rede die Weisheit die Tapferkeit?

Nicht richtig, sagte er, trägst du vor, o Sokrates, was ich gesagt und dir geantwortet habe. Gefragt von dir, ob die Tapferen kühn wären, habe ich dies bejaht, ob aber die Kühnen auch tapfer sind, das wurde ich gar nicht gefragt. Denn wenn du mich das gefragt hättest, würde ich gesagt haben, nicht Alle. Dass aber die Tapferen nicht kühn wären, und ich diese meine Behauptung mit Unrecht behauptet hätte, hast du nirgends erwiesen. Hernach zeigst du von den einer Sache Kundigen, [D] dass sie kühner darin sind, als sie selbst vorher waren, und so auch kühner als andere Unkundige, und deshalb meinst du nun sei Weisheit und Tapferkeit dasselbe. Wenn du es so herumholen willst, kannst du auch glauben, Stärke sei Weisheit. Denn zuerst wenn du mich mit einer solchen Wendung fragtest, ob nicht die Starken kraftvoll sind, so würde ich ja sagen, und dann ob nicht die des Fechtens Kundigen kraftvoller sind als die Unkundigen, und auch, nachdem sie es gelernt, kraftvoller als sie selbst waren ehe sie es lernten, so würde ich es ebenfalls bejahen. Nachdem [E] ich nun dieses zugegeben, könntest du dann eben dieses Vorgehen

anwendend sagen, dass nach meinem Geständnis Weisheit Stärke wäre. Aber ich gebe ja keineswegs weder in diesem Falle zu, dass die Kraftvollen stark, jedoch dass die Starken kraftvoll sind, nämlich nicht, [\[351 St.1 A\]](#) dass Kraft und Stärke einerlei ist, denn jene, die Kraft, entsteht auch aus Kenntnis, ja auch aus Wahnsinn oder aus Gemütsbewegung, die Stärke aber aus der guten Natur und der Wohlgenährtheit des Körpers. Noch auch in unserm Falle, dass Kühnheit und Tapferkeit einerlei ist, so dass zwar folgt, die Tapferen sind kühn, jedoch nicht, dass die Kühnen auch alle tapfer sind. Denn Kühnheit entsteht dem Menschen auch aus Kunst oder aus Tollheit oder aus Gemütsbewegung, wie die Kraft, die Tapferkeit aber entsteht aus der Gutartigkeit und Wohlgenährtheit der Seele.

Sagst du denn, Protagoras, sprach ich, dass einige Menschen gut leben und andere [B] schlecht?

Er sagte ja.

Dünkt dich nun wohl ein Mensch gut zu leben, wenn er gequält und gepeinigt lebt?

Nein.

Wie aber, wenn er nach einem vergnügten Leben seinen Lauf beschließt, dünkt dich dieser nicht gut gelebt zu haben?

Dann wohl, sagte er.

Also vergnügt leben ist gut, unangenehm leben aber schlecht?

Wenn man nämlich, sagte er, am Schönen Vergnügen findend lebt.

Wie doch, Protagoras? Nennst auch du, wie die meisten, einiges Angenehme schlecht und Unangenehmes gut? Ich meine nämlich inwiefern es angenehm ist, ob es insofern nicht [C] gut ist, nicht wenn etwa anderes daraus entsteht? Und auf der andern Seite wiederum das Unangenehme, ob es nicht insofern unangenehm auch schlecht ist?

Ich weiß nicht, Sokrates, sagte er, so unbedingt wie du fragst, ob ich antworten soll, dass alles Angenehme gut ist und Unangenehme schlecht. Vielmehr dünkt es mich, nicht nur in Beziehung auf die gegenwärtige Antwort sicherer, sondern auch für mein ganzes übriges Leben, wenn ich antworte, dass es einiges gibt unter dem Angenehmen was nicht gut, und wiederum unter dem Unangenehmen einiges was nicht schlecht ist, [D] anderes was so ist, und drittens noch anderes, was keins von beiden ist, weder gut noch schlecht.

Angenehm aber, sprach ich, nennst du doch, womit Lust verbunden ist, oder was Lust macht?

Allerdings, sagte er.

Dieses nun meine ich, ob es nicht, in wie fern angenehm auch gut ist, nach der Lust selbst fragend, ob die nicht gut ist?

Darauf sagte er: Lasse uns zusehen, Sokrates, wie du ja immer sagst, und wenn die Untersuchung zur Sache zu gehören scheint, und sich zeigt, dass das Gute und Angenehme einerlei ist, so wollen wir es einräumen, wo aber nicht, so wollen wir es darin schon [E] bestreiten.

Willst nun, sprach ich, du die Untersuchung führen? Oder soll ich sie führen?

Es ist billig, antwortete er, dass du sie führst, denn du leitest ja das Gespräch.

Vielleicht also, sagte ich, wird es uns auf diese Art offenbar werden. [\[352 St.1 A\]](#) So wie nämlich jemand der einen Menschen aus der Gestalt in Absicht auf seine Gesundheit oder sonst eine körperliche Beschaffenheit untersuchen sollte, wenn er nichts von ihm sähe als das Gesicht und die Hände, gewiss zu ihm sagen würde, komm her, entblöße mir auch die Brust und den Rücken, und zeige sie mir, damit ich dich genauer betrachten kann, so ungefähr vermisste auch ich etwas bei unserer Untersuchung, und möchte, nachdem ich gesehen, wie du über das Angenehme und Gute denkst, dir ebenso sagen: Komm her, Protagoras, [B] enthülle mir von deiner Gesinnung auch noch dieses, was du von der Erkenntnis hältst, ob du auch hierüber so denkst wie die meisten Menschen oder anders? Die meisten nämlich denken von der Erkenntnis so ungefähr, dass sie nichts starkes leitendes und beherrschendes ist, und achten sie auch gar nicht als ein solches, sondern dass gar oft, wenn auch Erkenntnis im Menschen ist, sie ihn doch nicht beherrscht, sondern [C] irgend sonst etwas, bald der Zorn, bald die Lust, bald die Unlust,

manchmal die Liebe, oft auch die Furcht, so dass sie offenbar von der Erkenntnis denken wie von einem elenden Wicht, dass sie sich von allen anderen herumzerren lässt. Dünkt nun dich so etwas von ihr, oder vielmehr, sie sei etwas Schönes, das wohl den Menschen regiere? Und wenn einer Gutes und Schlechtes erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr gezwungen werden, irgendetwas anderes zu tun, als was seine Erkenntnis [D] ihm befiehlt, sondern die richtige Einsicht sei stark genug dem Menschen durchzuhelfen?

So dünkt es mich, antwortete er, wie du jetzt sagst, Sokrates, und zudem wäre es, wenn für irgend einen andern, gewiss auch für mich unziemlich zu behaupten, dass Weisheit und Erkenntnis nicht das mächtigste wäre unter allem menschlichen.

Wohl gesprochen von dir, sagte ich, und sehr wahr. Du weißt aber doch, dass die meisten Menschen mir und dir nicht glauben, sondern sie sagen, dass viele, welche das Bessere [E] sehr gut erkennen, es doch nicht tun wollen, obgleich sie könnten, sondern etwas anderes tun. Und so viele ich gefragt habe, was doch die Ursache wäre hiervon, haben mir alle gesagt, von der Lust überwunden oder der Unlust, oder von irgendeinem unter den Dingen, deren ich vorhin erwähnte, bezwungen, täten die das, die es tun.

Sagen doch wohl, sprach er, die Leute, o Sokrates, noch viel anderes unrichtiges.

So komm denn, und versuche mit mir die Leute zu überreden, und zu belehren, was für ein Zustand das ist, was sie nennen von der Lust [\[353 St.1 A\]](#) überwunden werden, und um deswillen das Bessere nicht tun, denn erkannt habe man es ja. Vielleicht nämlich, wenn wir ihnen nun sagten, Ihr habt Unrecht Leute und ihr irrt euch, möchten sie uns fragen, O Sokrates und Protagoras, wenn dieser Zustand nicht darin besteht, von der Lust überwunden zu werden, was ist der denn, und wie erklärt ihr ihn? Sagt es uns doch!

Aber o Sokrates, sagte Protagoras, was sollen wir denn die Meinung der Leute in Betrachtung ziehen, welche sagen was ihnen gerade einfällt?

Ich glaube nur, sprach ich, dass uns dies etwas helfen wird, um zu entdecken, wie sich die Tapferkeit [B] zu den übrigen Teilen der Tugend verhalte. Bleibst du also noch bei dem eben beschlossenen, dass ich führen soll, so folge mir auch dahin, wo ich glaube, dass sich uns die Sache am deutlichsten darstellen wird. Willst du aber nicht, so will ich es gut sein lassen, wenn dir das lieber ist.

Nein sagte er, du hast recht, bringe es nur zu Ende, wie du es angefangen hast.

Noch einmal also, sprach ich, wenn sie uns fragten: Wie erklärt ihr also das, was wir nannten zu schwach sein gegen die Lust? So würde ich zu ihnen sagen: [C] Hört denn! Protagoras und ich, wir wollen versuchen es euch zu erklären. Ihr meint doch darunter nichts anderes, als was euch in solchen Dingen begegnet, wie dass ihr oft von Speise und Trank und Wollust als dem Angenehmen bezwungen, wiewohl ihr wisst, dass es schlecht ist, es dennoch tut?

Das würden sie bejahen.

Nicht wahr, dann würden wir sie wieder fragen, ich und du: Aber inwiefern sagt ihr, dass diese Dinge schlecht sind? [D] Etwa eben deshalb, weil sie diese Lust für den Augenblick gewähren, und also jedes für sich angenehm sind? Oder weil sie in der folgenden Zeit Krankheit und Mangel herbeiführen, und viel anderes der Art bewirken? Oder sollten sie auch, wenn sie nichts dergleichen in der Folge bewirken, dennoch etwas schlechtes sein, obwohl [E] sie, was einer auch treibe, ihn vergnügt machen auf welche Art es auch sei? Sollen wir glauben, Protagoras, dass sie uns etwas anderes antworten werden, als diese Dinge wären nicht wegen der Lust, welche sie für den Augenblick gewähren, schlecht, sondern allerdings wegen der hernach entstehenden Krankheiten und des Übrigen?

Ich glaube, sagte Protagoras, dass die Leute so antworten werden.

Und was Krankheit bringt, bringt Unlust, was Armut bringt, bringt Unlust? Das würden sie zugeben, denke ich?

Protagoras war auch der Meinung.

Also scheinen euch, ihr Leute, wie ich und Protagoras behaupten, diese Dinge aus keiner andern Ursache schlecht zu sein, als weil sie selbst unangenehm endigen und euch anderer Lust berauben? Das würden sie [\[354 St.1 A\]](#) doch zugeben?

So schien es uns beiden.

Wenn wir sie nun auch nach dem Entgegengesetzten fragten: Ihr Leute, die ihr wiederum sagt, dass manches Unangenehme gut ist, meint ihr damit nicht dergleichen wie die anstrengenden Leibesübungen, die Feldzüge, die Behandlungen der Ärzte mit Brennen und Schneiden, Arzneinehmen und Fasten, dass dergleichen gut ist, aber unangenehm? so würden sie das bejahen?

So schien es ihm auch.

Ob ihr sie nun wohl deshalb gut nennt, weil [B] sie für den Augenblick die heftigsten Qualen und Schmerzen verursachen? Oder weil in der Folge Gesundheit daraus entsteht und Wohlbefinden des Körpers und Rettung der Staaten und sonst Herrschaft und Reichtum? Sie würden das letztere bejahen wie ich glaube.

Er glaubte es ebenfalls.

Sind also diese Dinge aus keiner andern Ursache gut, als weil sie in Lust endigen und in der Unlust Abwendung und Vertreibung? oder habt ihr ein anderes Ziel anzugeben in Beziehung auf welches ihr sie gut nennt als nur Lust oder Unlust? Ich glaube sie werden kein anderes angeben.

Auch ich glaube [C] es nicht, sagte Protagoras.

Also jaget ihr doch der Lust nach als dem Guten, und die Unlust flieht ihr als das Schlechte? Das würden sie zugeben?

So dünkte es ihn auch.

Dies also haltet ihr eigentlich für schlecht, die Unlust, und die Lust für gut, wenn ihr doch behauptet das Wohlbefinden selbst sei in dem Fall schlecht, wenn es größere Unlust herbeiführt als seine eigene Lust, nicht wahr. Denn wenn ihr in einer andern Hinsicht das Wohlbefinden für schlecht hieltet und in Beziehung auf ein anderes Ziel, so würdet ihr uns [D] das auch wohl sagen können, aber ihr werdet es nicht können.

Ich glaube auch nicht, dass sie es können, sagte Protagoras.

Ist es nun nicht wiederum mit dem Übelbefinden selbst die nämliche Sache? Alsdann nennt ihr selbst das Übelbefinden gut, wenn es entweder noch größere Unlust als die es selbst in sich hat, entfernt, oder größere Lust als die Unlust war, bereitet? Denn wenn ihr auf etwas anderes sähet, indem ihr das Übelbefinden gut nennt, als was ich sage, so würdet ihr es uns wohl sagen können, aber ihr werdet [E] es nicht können.

Ganz recht, sagte Protagoras.

Weiter also, sprach ich, wenn ihr mich fragtet ihr Leute. Warum machst du hierüber so viel Worte und Umstände? so würde ich antworten: Habt schon Nachsicht mit mir, denn erstlich ist es überhaupt nicht leicht zu zeigen, was das eigentlich sei, was ihr nennt [\[355 St.1 A\]](#) von der Lust überwunden werden, und darin beruht gerade hierauf die ganze Erklärung. Es steht euch aber auch jetzt noch frei zu widerrufen, falls ihr etwa zu sagen wisst, das Gute sei noch etwas anders als die Lust, und das Schlechte noch etwas anders als die Unlust. Oder ist euch das genug, euer Leben angenehm hinzubringen ohne Unlust? Wenn euch nun das genug ist, und ihr nichts anderes zu sagen wisst, was gut oder schlecht wäre, was sich nicht hierin endigte, so hört nun das weitere.

Nämlich ich sage euch, wenn sich dies so verhält, wird das nun eine lächerliche Rede, wenn ihr sagt, dass oftmals der Mensch, obgleich das Schlechte erkennend, dass es schlecht ist, es dennoch tut, unerachtet ihm frei stände es nicht zu tun, weil er von der Lust [B] getrieben wird und betäubt, und ihr dann auch wieder sagt, dass der Mensch, das Gute erkennend, es dennoch nicht zu tun pflegt der augenblicklichen Lust wegen und von dieser überwunden. Dass dies lächerlich ist, wird euch ganz klar werden, sobald wir uns nur nicht mehr der vielerlei Namen zugleich

bedienen wollen des Angenehmen und Unangenehmen und des Guten und Schlechten, sondern da sich gezeigt hat, dass dieses [C] nur zweierlei ist, es auch nur mit zwei Worten bezeichnen wollen, zuerst überall durch gut und schlecht, und darin wieder überall durch angenehm und unangenehm.

Dieses also festgestellt, sagen wir, dass der Mensch das Schlechte erkennend, dass es schlecht ist, es dennoch tut. Wenn uns nun jemand fragt, warum denn? So werden wir sagen, weil er überwunden ist. Wovon denn? wird uns jener fragen, wir aber dürfen nicht mehr sagen, von der Lust, denn die Sache hat nun einen andern Namen bekommen, und statt Lust heißt sie Gutes. Wir antworten also jenem und sagen: Weil er überwunden ist. Wovon denn? fragt er. Von dem Guten, werden wir, beim Zeus, sagen müssen. Ist nun der, welcher uns fragt ein Spötter, [D] so wird er lachen und sagen, das ist doch wahrhaftig eine lächerliche Sache was ihr da sagt, dass ein Mensch das Schlechte, indem er erkennt dass es schlecht ist, und da er es nicht tun muss, dennoch tut, weil er vom Guten überwunden ist! Von welchem Guten, wird er fragen, welches wert oder welches nicht wert war jenes Schlechte zu überwinden? Offenbar werden wir zur Antwort sagen müssen: Von einem, welches dessen nicht wert war, denn sonst hätte der nicht gefehlt, von dem wir sagen, dass er zu schwach war gegen die Lust. Und weshalb, wird er vielleicht sprechen, ist denn das Schlechte des Guten, oder das Gute des [E] Schlechten unwert? Etwa wegen etwas anderen als weil das eine größer und das andere kleiner ist? Oder das eine mehr und das andere weniger ist? Wir werden nichts anderes angeben können. Offenbar also, wird er sagen, meint ihr unter diesem überwunden werden, dass jemand für geringeres Gutes mehr Schlechtes erhält. So demnach auf diese Art.

Nun lasse uns für dieselben Dinge wieder jene Namen zurückrufen, das Angenehme und Unangenehme, und lasst uns sagen: Der Mensch tut, vorher sagten wir, das Schlechte, nun aber wollen wir sagen, das Unangenehme, erkennend dass es unangenehm ist, überwunden aber von dem Angenehmen, offenbar nämlich von einem solchen, welches nicht wert war [\[356 St.1 A\]](#) zu siegen. Und welche andere Schätzung gibt es denn für Lust gegen Unlust als den Überschuss oder das Untermaß der einen gegen die andere, das heißt, je nachdem eine größer ist oder kleiner als die andere, mehr oder weniger, stärker oder schwächer? Denn wenn jemand sagen wollte: Aber, Sokrates, ein großer Unterschied ist doch auch zwischen dem augenblicklich Angenehmen und dem erst für die künftige Zeit Angenehmen und Unangenehmen, so werde ich ihn fragen, liegt er in etwas anderem als in Lust und Unlust? Auf keine Weise ja in etwas anderem. Sondern wie ein des Abwägens Kundiger lege das Angenehme zusammen und das Unangenehme [B] zusammen und auf der Waage, das Entfernte und das Nahe abschätzend, sage dann welches das größere ist. Denn wenn du Angenehmes gegen Angenehmes wägst, musst du immer das mehrere und größere nehmen, wenn Unangenehmes gegen Unangenehmes das kleinere und geringere, wenn aber Angenehmes gegen Unangenehmes, musst du, wenn das Unangenehme vom Angenehmen übertroffen wird, es sei nun das nähere von entfernterem oder das entferntere von näherem, die Handlung verrichten, die diesem Verhältnis entspricht, wird aber in einer das Angenehme vom Unangenehmen übertroffen, die musst du nicht verrichten. Verhält es sich etwa anders hiermit, [C] ihr Leute? würde ich sagen. Ich weiß, sie würden nichts anderes zu sagen wissen.

So dünkte es ihn auch.

Wenn sich nun dies so verhält, so beantwortet mir doch folgendes, werde ich sagen. Erscheint eurem Gesicht dieselbe Größe von nahem größer, von weitem aber kleiner, oder nicht?

Das werden sie bejahen.

Und die Dicke und die Fülle ebenso? Und derselbe Ton von nahem stärker, von weitem aber schwächer?

Sie werden ja sagen.

Wenn nun unser Wohlbefinden darauf beruhte, dass wir große Linien zögen, was würde sich dann zeigen als das Heil unseres Lebens? [D] Die Kunst zu messen oder die Gewalt des Scheins? Oder würde nicht die letztere uns gewiss irreführen und machen, dass wir oft das unterste wieder

zu oberst kehren müssten in derselben Sache, und wieder andere Entschlüsse fassen in unserer Hervorbringung und Auswahl des Großen und Kleinen? Die Messkunst hingegen, [E] würde dieses Trugbild unwirksam machen, und durch deutliche Bezeichnung des Wahren der Seele, welche dann bei der Wahrheit bliebe, Ruhe verschaffen und auf diese Art unserem Leben Heil bringen? Würden die Leute bekennen, dass in diesem Falle die Messkunst unser Heil bringen müsste, oder würden sie eine andere nennen?

Die Messkunst, gestand er.

Wie aber wenn das Heil unseres Lebens auf der Wahl gerader und ungerader Zahlen beruhte, von beiden wann es recht wäre das größere zu wählen, und wann das kleinere im Vergleich jeder Art mit sich selbst sowohl als mit der andern, sie möchten nun nahe sein oder fern, was würde dann das Heil unseres Lebens sein? [\[357 St.1 A\]](#) Nicht auch eine Erkenntnis? Und wäre sie nicht, da sie ja auf Überschuss und Untermaß geht, eine messende Kunst? Und da auf Gerades oder Ungerades, kann sie wohl eine andere sein als die Rechenkunst? Würden uns das die Leute eingestehen oder nicht?

Auch Protagoras glaubte, sie würden es eingestehen.

Gut, ihr Leute, da sich nun aber gezeigt hat, dass das Heil unseres Lebens auf der richtigen Auswahl von Lust und Unlust beruht, der mehreren oder weniger, größeren oder kleineren sowohl nahen [B] als fernen: Zeigt Sich zuerst nicht auch diese als ein Messen, da sie Überschuss, Untermaß und Gleichheit gegenseitig zu untersuchen hat?

Notwendig ja.

Und wenn sie ein Messen ist, so ist sie notwendig eine Kunst und Erkenntnis?

Dem werden sie beistimmen.

Was für eine Kunst und Erkenntnis sie nun sein wird, wollen wir hernach sehen, dass es aber eine Erkenntnis ist, soviel ist jetzt hinreichend um das, was ich und Protagoras aufzeigen wollen über das, wonach ihr uns gefragt habt.

[C] Ihr fragtet uns nämlich, wenn ihr euch dessen erinnert, damals als wir beide miteinander einverstanden waren, es gebe nichts stärkeres als die Erkenntnis, und wo sie nur wäre, herrschte sie auch überall über die Lust und alles andere, ihr aber behaupten wolltet, die Lust herrsche oftmals auch über den erkennenden Menschen, wir aber euch dies nicht zugeben wollten, damals fragtet ihr uns, O Protagoras und Sokrates, wenn dieser Zustand das nicht ist, dass man von der Lust überwunden wird, so sagt uns doch, was er denn ist, und wie ihr ihn erklärt? Wenn wir euch nun damals gleich gesagt hätten, er wäre [D] eben Unverstand, so würdet ihr uns ausgelacht haben, jetzt aber wenn ihr uns auslachen wollt, müsst ihr euch selbst mit auslachen, denn ihr habt selbst eingestanden, wer bei der Wahl der Lust und Unlust, das heißt des Guten und Schlechten fehle, der fehle aus Mangel an Erkenntnis, und nicht nur an Erkenntnis, sondern noch weiter habt ihr ja zugegeben, dass es eine messende sei. Eine ohne Erkenntnis verfehlte Handlung aber, wisst ihr wohl selbst, wird aus Unverstand so verrichtet, so dass also dieses, zu schwach sein gegen die Lust, der größte Unverstand ist, für welchen eben dieser Protagoras ein Arzt zu sein behauptet, so auch Prodikos und Hippias. [E] Weil ihr aber meint, es sei etwas anderes als Unverstand, so geht ihr weder selbst zu diesen Lehrern hierin, den Sophisten, noch schickt ihr eure Söhne zu ihnen, als ob es nicht lehrbar wäre, sondern euer Geld so hegend, und es diesen nicht gebend, handelt ihr schlecht als Hausväter und als Staatsbürger. Dieses also würden wir den Leuten [\[358 St.1 A\]](#) geantwortet haben. Nun aber frage ich nächst dem Protagoras auch euch beide, Hippias und Prodikos, denn gemeinschaftlich soll eure Rede sein, ob ihr glaubt, dass ich wahr rede oder unwahr?

Alle hielten das Gesagte für über die Maßen richtig.

Ihr gebt also zu, sprach ich, dass das Angenehme gut ist und das Unangenehme schlecht. Aber, von seiner Unterscheidung der Worte, bitte ich den Prodikos abzusehen. Du magst nun das, was ich meine, angenehm nennen oder erfreulich oder vergnüglich oder wie und woher du sonst

dieses zu benennen vorziehst, bester Prodikos, [B] beantworte mir nur dieses in Beziehung auf das was ich will.

Lachend gab es nun Prodikos zu und die andern auch.

Wie aber, ihr Männer, sprach ich, ist es hiermit, die hierauf sich beziehenden Handlungen auf das schmerzlos und angenehm leben, sind die nicht alle auch schön? Und ist nicht jede schöne Tat gut und nützlich? Das schien ihnen ebenso.

Wenn nun, sprach ich, das Angenehme gut ist, so wird ja niemand, er wisse nun oder glaube nur, dass es etwas besseres als er tut, und auch ihm mögliches gibt, noch jenes tun, da das Bessere in seiner Macht steht, und dieses zu schwach sein [C] gegen sich selbst ist also nichts anders als Unverstand, und das sich selbst beherrschen nichts anderes als Weisheit.

Dem gaben alle Beifall.

Wie nun? Nennt ihr das Unverstand: falsche Meinungen zu haben und sich zu täuschen über wichtige Dinge?

Auch dem stimmten alle bei.

Ist es nicht auch so, dass niemand aus freier Wahl dem Schlechten nachgeht, oder dem was er für schlecht hält? Und dass das, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen liegt, dem nachgehen zu wollen was er für schlecht hält anstatt des Guten, [D] wenn er aber gezwungen wird von zwei Übeln eins zu wählen, niemand das größere nehmen wird, wenn er das kleinere nehmen darf?

Dieses alles kommt uns allen einem vor wie dem andern.

Wie nun? sprach ich, nennt ihr etwas Angst und Furcht? und zwar dasselbe was ich?

Deinetwegen sage ich das, Prodikos, ich verstehe nämlich darunter die Erwartung eines Übels, ihr mögt das nun Angst nennen oder Furcht.

Protagoras und Hippias sagten, das wäre Angst und Furcht. [E] Prodikos hingegen, Angst wäre es, Furcht aber nicht.

Es ist daran nichts gelegen, Prodikos, sprach ich, sondern nur hieran, wenn das Vorhergesagte seine Richtigkeit hat, ob dann irgend ein Mensch dem wird nachgehen wollen, wovor er sich ängstigt, wenn er auch nach etwas anderem kann, oder ob dies, dem eingestandenen zu Folge, unmöglich ist. Denn wovor sich jemand ängstigt, das ist eingestanden, halte er für schlecht, und was er für schlecht hält, dem will niemand weder nachgehen noch es auch mit seinem guten Willen hinnehmen.

Auch das [\[359 St.1 A\]](#) bejahten alle.

Ist nun dieses so festgestellt, sagte ich, o Prodikos und Hippias, so mag sich doch hier unser Protagoras verteidigen über das was er zuerst geantwortet hat, wie es wohl richtig sein kann.

Nicht, was er ganz zuerst sagte, denn damals behauptete er, von fünf Teilen der Tugend, die es gäbe, sei keiner wie der andere, und jeder habe seine eigene Verrichtung. Dies meine ich nicht, sondern was er hernach behauptet hat. Denn hernach sagte er wieder, die viere wären einander zwar sehr nahe, [B] die eine aber, nämlich die Tapferkeit, unterscheide sich gar sehr von den übrigen. Und erkennen, sprach er, könnte ich dies hieraus. Du wirst nämlich Menschen finden, Sokrates, die sehr ruchlos sind und sehr ungerecht, und sehr unbändig und unverständlich, tapfer aber ganz besonders, woraus du denn schließen kannst, dass die Tapferkeit von den übrigen Teilen der Tugend sehr weit unterschieden ist. Und ich wunderte mich gleich damals sehr über diese Antwort, noch mehr aber hernach, seitdem ich dieses mit euch abgehandelt habe. [C] Ich fragte ihn also, ob er sagte, die Tapferen wären kühn, und er sagte: Und auch unerschrocken zufahrend. Erinnerst du dich, sprach ich, Protagoras, dass du dies geantwortet hast?

Er gestand es ein.

So komm denn, sprach ich, und sage uns, worauf, meinst du denn, dass die Tapferen so unerschrocken zufahren? Etwa auf das nämliche worauf auch die Feigen?

Nein, sagte er.

Also auf etwas anderes?

Ja, sagte er.

Gehen etwa die Feigen auf das Unbedenkliche los, die Tapferen aber auf das Furchtbare?

So sagen die Leute, Sokrates, antwortete er.

Schon recht, sprach ich, aber darnach frage ich nicht, [D] sondern du, worauf du sagst, dass die Tapferen unerschrocken zufahren, ob sie auf das Furchtbare zufahren, indem sie es selbst für furchtbar halten, oder auf das nicht furchtbare?

Aber dies erste, sagte er, ist ja in dem, was du gesprochen, so eben als unmöglich erwiesen worden.

Auch darin hast du ganz recht, sagte ich, so dass, wenn dieses richtig erwiesen ist, niemand dem nachgeht, was er für furchtbar hält, da ja das sich selbst nicht beherrschen können, als ein Unverstand erfunden wurde.

Das gab er zu.

Aber auf das, wozu man guten Mut hat, [E] geht wieder ein jeder los, die Feigen wie die Tapferen, und auf diese Art gehen also beide auf dasselbe los, die Feigen und die Tapferen.

Aber dennoch, sagte er, sind das ganz entgegengesetzte Dinge, Sokrates, worauf die Feigen und worauf die Tapferen losgehen. Gleich zum Beispiel, in den Krieg wollen die einen sehr leicht gehen, die anderen wollen nicht.

Indem es, sagte ich, schön ist hinzugeben oder hässlich?

Schön, sagte er.

Wenn also schön, sprach ich, dann auch gut, haben wir schon vorher eingestanden, denn wir gestanden, dass alle schönen Handlungen auch gut wären.

Das ist richtig, und immer habe auch ich so gedacht.

Sehr wohl, sprach ich. Aber welche von beiden [\[360 St.1 A\]](#) behauptest du, wollen nicht zu Felde gehen, wenn es schön und gut ist?

Die Feigen, sagte er.

Und, sprach ich, wenn es schön und gut ist, wird es auch angenehm sein?

Das ist wenigstens eingeräumt worden, sagte er.

Wissentlich also wollen die Feigen doch nicht hingehen nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren?

Aber auch hierdurch, wenn wir es eingeständen, sagte er, zerstörten wir unsere vorigen Eingeständnisse.

Und wie der Tapfere, fragte ich, geht der nicht nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren?

Notwendig, sagte er, ist dies anzunehmen.

Also überhaupt, [B] wenn die Tapferen sich fürchten, ist das keine schlechte Furcht, und wenn sie kühn sind, ist das keine schlechte Kühnheit?

Ganz recht, sagte er.

Und wenn nicht schlecht, ist dann beides schön?

Das gab er zu.

Und wenn schön auch gut?

Ja.

Werden also nicht im Gegenteil die Feigen und Verwegenen und Tollkühnen sich mit einer schlechten Furcht fürchten, und mit einer schlechten Kühnheit kühn sein?

Das gab er zu.

Und können sie wohl zu dem Schlechten und Bösen aus einer andern Ursache kühn sein als aus Unkenntnis und Unverstand?

So muss es sich verhalten, sagte er.

Und wie? Dasjenige, wodurch die [C] Feigen feig sind, nennst du das Feigheit oder Tapferkeit? Feigheit, versteht sich, sagte er.

Und haben wir nicht gesehen, dass sie eben durch die Unkenntnis dessen, was furchtbar ist, feige sind?

Allerdings, sprach er.

Also durch diese Unkenntnis sind sie feige?

Er gab es zu.

Und wodurch sie feige sind, das räumst du ein, ist die Feigheit?

Er sagte ja.

Also wäre ja wohl die Unkenntnis dessen was furchtbar ist, und was nicht, die Feigheit?

Er winkte zu.

Aber der Feigheit, sagte ich, ist doch die Tapferkeit entgegengesetzt?

Er bejahte es.

Ist nun nicht die Kenntnis von dem, was furchtbar ist und was nicht, [D] der Unkenntnis darin entgegengesetzt?

Auch hier winkte er noch zu.

Und die Unkenntnis davon war die Feigheit?

Hier winkte er nur mit großer Mühe noch zu.

So ist demnach die Kenntnis, in dem was furchtbar ist und was nicht, die Tapferkeit, weil sie der Unkenntnis davon entgegengesetzt ist.

Darauf wollte er mir nun nicht einmal mehr zuwinken, und schwieg ganz still.

So Protagoras? sprach ich. Du bejahst weder noch verneinst, was ich dich frage?

Bringe es nur allein zu Ende, sagte er.

Nur eines, sprach ich, will ich dich noch fragen, ob dich auch jetzt noch, [E] wie vorher, einige Menschen sehr unverständlich dünken, zugleich aber besonders tapfer?

Du scheinst, sagte er, etwas besonderes darein zu setzen, Sokrates, dass ich dir antworten soll. So will ich dir denn gefällig sein, und sagen, dass nach dem, was wir miteinander festgestellt haben, dieses unmöglich zu sein scheint.

Keineswegs, sprach ich, frage ich alles dieses aus irgendeiner andern Absicht, als um zu ergründen, wie es sich wohl eigentlich verhält mit der Tugend, und was sie wohl selbst ist die Tugend. Denn so viel weiß ich, wäre dies nur erst ausgemacht, so würde auch jenes bald entschieden sein, [\[361 St.1 A\]](#) worüber ich und du jeder eine lange Rede gehalten haben, ich behauptend die Tugend sei nicht lehrbar, du sie sei lehrbar. Und der jetzige Ausgang unseres Gesprächs scheint mir ordentlich wie ein Mensch uns anzuklagen und auszulachen, und wenn er reden könnte sagen zu wollen: Ihr seid wunderliche Leute, Sokrates und Protagoras! Du, der du im Vorigen behauptest die Tugend sei nicht lehrbar, dringst jetzt auf das, was dir zuwider ist, indem du zu zeigen suchst, dass alles Erkenntnis ist, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Tapferkeit, [B] auf welche Weise denn die Tugend am sichersten als lehrbar erscheinen würde. Denn wenn die Tugend etwas anderes wäre als die Erkenntnis, wie Protagoras zu behaupten unternahm, so wäre sie sicherlich nicht lehrbar. Jetzt aber, wenn sie sich als Erkenntnis offenbaren wird, worauf du dringst, Sokrates, wäre es ganz wunderlich, wenn sie nicht sollte lehrbar sein. Protagoras wiederum, der damals annahm, sie sei lehrbar, scheint jetzt das Gegenteil zu betreiben, dass sie eher fast alles [C] andere sein soll, nur nicht Erkenntnis, und so wäre sie doch am wenigsten lehrbar. Ich nun, Protagoras, indem ich zusehe, wie schrecklich uns dieses

alles durcheinander geschüttelt hat, das unterste zu oberst, bin voll Eifers die Sache zur Klarheit zu bringen, und ich wünschte, nachdem wir dies durchgegangen, könnten wir auch weiter zurückgehen auf die Tugend selbst, was sie wohl ist, und dann wieder diese Untersuchung aufs neue anfangen, ob sie lehrbar ist oder nicht, damit nicht etwa jener Epimetheus, der Hintennachdenker, uns auch in unseren Untersuchungen hinterlistig betrüge, [D] wie er uns schon in der Verteilung schlecht behandelt hat, wie du sagst. Auch in jener Geschichte hat mir Prometheus, der Vorausdenker besser gefallen, und eben weil ich es mit ihm halte, und auf mein ganzes Leben im Voraus Bedacht nehmen möchte, beschäftige ich mich mit diesen Dingen, und wenn du nur wolltest, möchte ich sie, wie ich auch gleich anfangs sagte, am liebsten mit dir gemeinschaftlich untersuchen.

Darauf sagte Protagoras: Ich meines Teils, Sokrates, [E] lobe gar sehr deinen Eifer sowohl als deine Art das Gespräch durchzuführen, denn auch im Übrigen denke ich kein übler Mensch zu sein, neidisch aber zumal am wenigsten unter allen Menschen. Wie ich denn auch von dir schon zu mehreren gesagt, dass unter allen mit denen ich zusammentreffe, ich dich ganz vorzüglich schätze, von allen deines Alters zumal, und ich füge hinzu, es wird mich gar nicht wundern, wenn du einst unter die berühmten wegen ihrer Weisheit gehören wirst. Hierüber nun wollen wir, wenn du willst, ein andermal weiter sprechen, jetzt ist es Zeit auch zu etwas anderem zu schreiten.

[\[362 St.1 A\]](#) Gut, sagte ich, so wollen wir es halten, wenn du meinst. Denn auch für mich ist es schon lange Zeit dorthin zu gehen, wovon ich schon sagte, und nur um Kallias, dem Schönen, gefällig zu sein, habe ich bis jetzt hier verweilt.

Diese Reden wurden gewechselt, und so gingen wir.

SOPHISTES.

(De eo quod est)

Der Sophist.

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke. Zweiten Teiles zweiter Band, dritte Auflage, Berlin 1857,
bearbeitet.*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[216 St.1 A\]](#) THEODOROS: Der gestrigen Verabredung gemäß, o Sokrates, stellen wir selbst uns gebührend ein, und bringen auch hier noch einen Gast mit, seiner Abkunft nach aus Elea, und einen Freund derer die sich zum Parmenides und Zenon halten, einen gar philosophischen Mann.

SOKRATES: Solltest du etwa, Theodoros, dir keinen gewöhnlichen Gast, sondern einen Gott mitbringen, nach der Ausdrucksweise des Homer, welcher ja sagt, dass sowohl andere Götter solche Menschen, [B] die an Recht und Scham festhalten, als auch besonders der gastliche, zu geleiten pflegen um den Übermut und die Frömmigkeit der Menschen zu beschauen. Vielleicht also begleitet auch dich auf dieselbe Art dieser, einer der Höheren, um uns, die wir noch so begierig sind im Reden, heimzusuchen und zu überführen, ein überführender Gott?

THEODOROS: Nicht ist dieses die Weise unseres Gastes, o Sokrates, sondern bescheidener ist er als die gewerbsmäßigen Streitredner. Und es dünkt mich der Mann ein Gott zwar keineswegs zu sein, [C] göttlich aber gewiss, denn alle Philosophen möchte ich so benennen.

SOKRATES: Und richtig, o Freund. Nur mag wohl dieses Geschlecht, dass ich es heraussage, nicht viel leichter zu erkennen sein, als das der Götter. Denn in gar mancherlei Gestalten erscheinen wegen der Unwissenheit der andern, diese Männer, die nicht angeblichen sondern wahrhaften Philosophen, und gehen durch die Gegenden der Menschen, betrachtend von oben her der Niederen Leben, doch einigen scheinen sie gar nichts wert zu sein, anderen über alles zu schätzen, und werden bald für Staatsmänner angesehen, bald für Sophisten, ja bisweilen sind sie einigen schon vorgekommen als gänzlich verwirrte. Von unserm Gast nun möchte ich gern vernehmen, wenn es auch ihm gelegen wäre, was doch die dortigen Orte hiervon hielten [\[217 St.1 A\]](#) und sagten.

THEODOROS: Wovon denn?

SOKRATES: Vom Sophisten, Staatsmann, Philosophen.

THEODOROS: Was doch eigentlich? Und was für Ungewissheit hast du hierüber, dass dir dies zu fragen eingefallen ist?

SOKRATES: Diese, ob sie dies Alles für einerlei hielten oder für zweierlei, oder ob sie, so wie die drei Wörter, so auch drei Arten unterscheidend, nach der Zahl der Namen mit jedem auch einen besonderen Begriff verknüpften?

THEODOROS: Er wird ja, wie ich meine, kein Bedenken haben, dies durchzugehen. Oder was, o Gastfreund, [B] wollen wir sagen?

GAST: Eben dies, Theodoros. Denn weder habe ich ein Bedenken, noch ist es schwer zu sagen, dass sie es ja wohl für dreierlei hielten. Einzeln aber genau zu bestimmen, was jedes ist, das ist keine kleine noch leichte Aufgabe.

THEODOROS: Recht glücklich, o Sokrates, hast du einen dem ganz verwandten Gegenstand ergriffen, worüber wir, schon ehe wir hierher gingen, mit diesem in Frage standen. Er aber hat dasselbe, was jetzt gegen dich, auch vorher gegen uns vorgeschützt. Denn genug darüber gehört zu haben bekennt er, und auch [C] dass es ihm nicht entfallen ist.

SOKRATES: Also, o Gastfreund, bescheide uns ja nicht abschlägig, indem wir eben die erste Gunst von dir erbitten. Sondern nur dies sage uns zuvor, ob du gewohnt bist, lieber für dich allein in fortlaufender Rede sprechend dasjenige durchzuführen, was du jemanden darstellen willst, oder in Fragen, welcher Art und Weise ich einst den Parmenides sich bedienen und treffliche Sachen durchführen hörte in meinem Beisein, da ich noch ein junger Mensch war, er aber schon ziemlich bei Jahren war.

GAST: Mit einem, o Sokrates, der [D] ohne Verdruss und lenksam mitzusprechen weiß, lieber leichter so gesprächsweise, wenn aber das nicht, dann allein.

SOKRATES: Demnach nun steht dir frei von den Anwesenden welchen du willst auszuwählen, denn alle werden dir willig folgen. Nimmst du aber meinen Rat an, so wirst du einen von den Jünglingen wählen, etwa hier den Theaitetos, oder welcher von den Andern nach deinem Sinne sein mag.

GAST: O Sokrates, eine gewisse Scham ergreift mich doch, dass ich jetzt zum ersten Male [E] unter Euch, nicht soll kurzes Gespräch Wort um Wort mit Euch führen, sondern mich ausbreitend eine zusammenhängende Rede, geschehe es nun allein oder mit einem Andern, als ob ich mich vor Euch zeigen wollte. Denn das Aufgegebene ist in der Tat nicht so kurz als einer, wenn es so gefragt ist, erwarten könnte, sondern es bedarf einer gar langen Auseinandersetzung. Auf der andern Seite aber Dir nicht gefällig zu sein und diesen, zumal nach dem was du gesagt, scheint mir ungastlich zu sein und ungesittet. [\[218 St.1 A\]](#) Denn dass Theaitetos der Gesprächsgenosse sei, ist mir auf alle Weise genehm, sowohl in Folge dessen was ich schon selbst vorher mit ihm gesprochen, als auch weil du ihn jetzt dazu empfiehlst.

THEAITETOS: Wirst du so aber auch, wie Sokrates sagte, Allen gefällig sein, o Gastfreund?

GAST: Hierüber scheint nichts mehr zu sagen nötig, Theaitetos, und an dich soll von nun an, wie es scheint, meine Rede ergehen. Wenn es dich aber auf die Länge anstrengt und dir beschwerlich wird, so gib die Schuld davon nicht mir, sondern diesen deinen Freunden.

THEAITETOS: Ich hoffe ja, dass ich jetzt gerade nicht so ermüden werde. Sollte mir aber dergleichen [B] begegnen, so wollen wir auch diesen Sokrates dazunehmen, der dem Sokrates dem Namen, mir dem Alter nach gleich ist und mein Übungsgenosse, und dem daher mancherlei mühsam mit mir zu bestehen nicht ungewohnt ist.

GAST: Wohl gesprochen, und hierüber magst du selbst mit dir zu Rate gehen im Verfolg unserer Rede. Jetzt aber musst du gemeinschaftlich mit mir zur Untersuchung schreiten, zuerst beginnend, wie mich dünkt, vom Sophisten zu suchen, und durch die Rede aufzuhellen, was er wohl ist. Denn jetzt haben ich und du von ihm nur [C] erst den Namen gemein, die Sache aber, der wir ihn beilegen, mag vielleicht jeder von uns bei sich selbst besonders vorstellen. Immer aber muß man in allen Dingen über die Sache lieber durch Erklärungen sich verständigen als nur über den Namen ohne Erklärung. Der ganze Stamm aber, den wir jetzt vorhaben zu suchen, ist wohl nicht eben vor andern leicht zu ergreifen, wohin er gehört der Sophist. Was aber Großes wohl gelingen soll, darüber sind alle von [D] je her einig, dass man es zuvor an kleinem und leichterem üben müsse, ehe als an dem größten selbst. So auch jetzt, o Theaitetos, rate ich wenigstens uns beiden, weil wir die Art des Sophisten für mühsam und schwer einzufangen halten, zuvor an etwas andern leichterem das Verfahren zu versuchen, wenn du nicht etwa anders woher einen andern leichteren Weg anzugeben hast.

[E] THEAITETOS: Den habe ich nicht.

GAST: Sollen wir uns also etwas ganz geringes holen, und daran versuchen ein Vorbild aufzustellen für das größere?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Was sollen wir also vornehmen als leicht zu erkennendes und kleines, dennoch aber nicht kürzerer Erklärung bedürfendes als das größere? Etwa der Angelfischer, ist der nicht etwas Allen bekanntes und viel Mühe auf ihn zu wenden gar nicht wert?

THEAITETOS: So ist er.

GAST: Ein Verfahren aber soll er uns, hoffe ich, zeigen und [\[219 St.1 A\]](#) eine Erklärung gar nicht unangemessen für das was wir wollen.

THEAITETOS: Das wäre vortrefflich.

GAST: Wohlan denn, lasse uns so mit ihm beginnen. Sage mir, wollen wir ihn als einen Künstler setzen oder als einen Kunstlosen dem aber irgendein anderes Vermögen zukommt?

THEAITETOS: Keineswegs doch als einen Kunstlosen.

GAST: Von allen Künsten aber gibt es etwa zwei Arten.

THEAITETOS: Wie das?

GAST: Der Ackerbau nämlich und jegliche Bemühung um einen sterblichen Körper, und wiederum was sich auf das zusammengefügte und gestaltete bezieht, [B] was wir Gerätschaft nennen, dann die nachahmende Kunst, alles dieses kann mit recht durch eine einzige Benennung bezeichnet werden.

THEAITETOS: Wie und durch welche?

SOKRATES: Wo nur immer jemand, was zuvor nicht war, hernach zum Dasein bringt, sagt man, dass der Bringende es mache, das Gebrachte aber gemacht werde.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Was wir nun eben angeführt haben, hatte sämtlich hierin seine Bedeutung.

THEAITETOS: [C] Hierin allerdings.

GAST: So könnte man demnach dies alles zusammenfassend die hervorbringende Kunst nennen.

THEAITETOS: So sei es.

GAST: Alle Arten des Erlernens aber auf der andern Seite und der Erkenntnis, alles Geldverdienen ferner und Kämpfen und Jagen, da keine davon etwas verfertigt, sondern nur das bereits vorhandene und gewordene teils durch Worte und Taten in ihre Gewalt bringt, teils es denen welche es in ihre Gewalt bringen nicht vergönnt, so könnte deshalb am besten eine Kunst, welche man die [D] erwerbende nannte, alle diese Arten von Tätigkeit beschreiben.

THEAITETOS: Ja, das ginge wohl.

GAST: Wenn nun alle Künste zu erwerbenden oder hervorbringenden gehören, unter welche, o Theaitetos, wollen wir den Angelfischer setzen?

THEAITETOS: Unter die erwerbende offenbar.

GAST: Gibt es aber von der erwerbenden nicht zwei Arten, deren eine jegliches auf beiden Seiten gutwillige Umsetzen ist durch Geschenk sowohl als Kauf oder Miete, das übrige insgesamt aber, [E] jegliche Bezwingung, geschehe sie nun wörtlich oder tätlich, in sich schließende heiße die bezwingende.

THEAITETOS: Es ist deutlich aus dem Gesagten.

GAST: Wie aber? Sollen wir die bezwingende nicht wieder in zweie aufteilen?

THEAITETOS: Auf welche Art?

GAST: Indem wir nämlich alles offenbare als Kampf setzen, das heimliche in ihr aber insgesamt als Nachstellung.

THEAITETOS: Gut.

GAST: Die Nachstellung nun wäre es unvernünftig nicht wieder in zweie zu teilen.

THEAITETOS: Sage wie?

GAST: Die eine für das leblose absondernd, die andere für das belebte.

THEAITETOS: Warum sollte man nicht, wenn es doch beides gibt?

GAST: Wie gäbe es das nicht! Und die [\[220 St.1 A\]](#) des leblosen, welche bis auf einige Teile der Taucherkunst und andere dergleichen kleinere unbenannt ist, müssen wir liegen lassen, die des belebten aber, welche nun die Nachstellung gegen Tiere ist, die Tiernachstellung oder die Jagd nennen.

THEAITETOS: So sei es.

GAST: Von der Jagd aber könnte man nicht eine zwiefache Art mit Recht anführen? Eine, welche auf die Gattung der Landtiere gehend in viele Arten und Namen geteilt ist, die Landjagd, die andere, ganz auf [B] die schwimmenden Tiere gehend, die Jagd im Wasser.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Von den schwimmenden Tieren aber sehen wir ein befiedertes Geschlecht und ein im Wasser lebendes?

THEAITETOS: Wie sollten wir nicht?

GAST: Und die gesamte Jagd auf das gefiederte Geschlecht heißt doch wohl die Vogeljagd?

THEAITETOS: So heißt sie allerdings.

GAST: Und die auf das im Wasser lebende insgesamt die Fischerei?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und wie? Möchten wir nicht auch diese Jagd wiederum in zwei große Teile teilen?

THEAITETOS: In was für welche?

GAST: Inwiefern der eine durch Gehege allein den Fang vollbringt, der andere durch [C] Verwundung.

THEAITETOS: Wie meinst du das? Und wonach trennen sich beide?

GAST: Die einen, weil alles, was etwas um es zurückzuhalten umgibt, wohl ein Gehege heißen muß.

THEAITETOS: Freilich.

GAST: Reusen also und Netze, Schlingen, Geflechte und dergleichen, soll man das anders als Gehege nennen?

THEAITETOS: Nicht anders.

GAST: Netzfang also würden wir diesen Teil der Jagd nennen, oder so ungefähr.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Der aber mit Haken und Harpunen durch Verwundung geschieht, [D] den würden wir von jenem unterscheidend jetzt mit einem Worte die Verwundungsfischerei nennen müssen. Oder wie, Theaitetos, könnte man sie besser benennen?

THEAITETOS: Lasse es sein mit dem Namen, denn auch dieser ist gut genug.

GAST: Die nächtliche Art Verwundungsfischerei nun, die beim Scheine des Feuers getrieben wird, heißt bei denen, die ihr obliegen, schon die Fackelfischerei.

THEAITETOS: Freilich.

GAST: Die aber bei Tage, mit Haken an der Spitze und mit Harpunen, heißt im allgemeinen die Hakenfischerei.

THEAITETOS: So heißt [E] sie.

GAST: Was nun bei dieser zur Verwundungsfischerei gehörigen Hakenfischerei von oben nach unten stoßend geschieht, das wird, weil man sich der Harpunen vornehmlich auf dies Art bedient, die Harpunfischerei genannt.

THEAITETOS: So nennen sie Einige.

GAST: Das übrige ist nun nur noch eine Art.

THEAITETOS: Was für eine?

GAST: Die durch den entgegengesetzten Zug mit dem Angelhaken betrieben wird, und die Fische nicht gleichviel an welchem Teile des Leibes trifft, [\[221 St.1 A\]](#) wie mit der Harpune, sondern allemal am Kopf und Maul, und den gefangenen dann mittelst Rute und Rohr von unten heraufzieht. Und wie sollen wir sagen, Theaitetos, dass diese müsse genannt werden?

THEAITETOS: Mich dünkt, was wir uns eben vorgesetzt hatten zu finden, nun wirklich vollbracht zu sein.

GAST: Nun also sind wir, du und ich, von der Angelfischerei nicht nur über den Namen einig, sondern haben auch die Erklärung über die Sache [B] selbst zur Genüge erlangt. Denn von der gesamten Kunst war die eine Hälfte die erwerbende, von der erwerbenden die bezwingende, von der bezwingenden die nachstellende, von der nachstellenden die jagende, von der jagenden die im Wasser jagende, von der im Wasser jagenden war der ganze untere Abschnitt die Fischerei, [C] von dieser ein Teil die verwundende, von der verwundenden die Hakenfischerei, und von dieser hat uns die Art vermittelt einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde, den der Tat selbst nachgebildeten Namen der Angelfischerei erhalten.

THEAITETOS: Auf alle Weise ist dies nun hinreichend aufgeheilt.

GAST: Wohlan denn, wollen wir nach eben diesem Muster wie hier, auch den Sophisten versuchen aufzufinden was er wohl ist?

THEAITETOS: Allerdings freilich.

[D] GAST: Jenes war also doch die erste Frage, ob wir den Angelfischer sollten als einen Unwissenden oder als eine Kunst besitzend ansehen?

THEAITETOS: Ja.

GAST: So auch jetzt, Theaitetos, wollen wir diesen als einen Unwissenden setzen, oder auf alle Weise doch als einen wirklich klugen?

THEAITETOS: Keineswegs als unwissend, denn ich verstehe was du meinst, dass auf alle Weise von der letzten Art sein muß, wer diesen Namen führt.

GAST: Also als im Besitz einer Kunst müssen wir ihn auf alle Weise setzen.

[E] THEAITETOS: Aber was für einer wohl?

GAST: Ist etwas gar, bei den Göttern, uns entgangen, dass der Mann mit dem Andern verwandt ist?

THEAITETOS: Wer mit wem?

GAST: Der Angelfischer mit dem Sophisten?

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Jäger scheinen sie mir ganz bestimmt beide zu sein.

THEAITETOS: In welcher Jagd der Eine? Denn von dem Andern haben wir es gesagt.

GAST: Haben wir nicht eben die gesamte Jagd in zwei Teile geteilt, den einen für die Schwimmenden abteilend, den andern für die Gehenden?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und sind von dem einen durchgegangen, was sich auf die im Wasser schwimmenden bezog, die Landjagd aber haben wir ungespaltet gelassen, und nur erwähnt sie wäre sehr vielartig?

THEAITETOS: [\[222 St.1 A\]](#) So geschah es.

GAST: Bis hierher nun sind der Sophist und der Angelfischer von der erwerbenden Kunst aus miteinander gegangen.

THEAITETOS: So scheinen sie wenigstens.

GAST: Sie trennen sich aber bei der Tiernachstellung, der eine nach dem Meere und den Strömen und Seen hin, um den dort befindlichen Tieren nachzustellen.

THEAITETOS: Offenbar.

GAST: Der andere aber aufs Land und zu ganz anderen Strömen, nämlich des Reichtums und der Jugend, dass ich so sage, üppigen Wiesen, um der hier befindlichen Geschöpfe sich zu bemächtigen.

THEAITETOS: Wie meinst du das?

GAST: Von der Landjagd [B] gibt es zwei ganz große Teile.

THEAITETOS: Welches sind sie beide?

GAST: Die der zahmen und die der wilden.

THEAITETOS: Gibt es denn eine Jagd auf zahme Tiere?

GAST: Wenn anders der Mensch ein zahmes Tier ist! Setze aber was dir gefällt, entweder dass es gar keine zahmen Tiere gebe, oder dass es deren zwar gebe, der Mensch aber ein wildes sei, oder du magst auch den Menschen zwar ein zahmes nennen, aber nicht glauben, dass es eine Nachstellung auf den Menschen gebe, was du hiervon am liebsten möchtest behauptet haben, darüber erkläre dich nur.

THEAITETOS: [C] So halte ich denn den Menschen für ein zahmes Tier, o Gastfreund, und sage auch, dass es eine Nachstellung auf Menschen gebe.

GAST: Zwiefach, sagen wir nun auch wieder, sei die zahme Jagd.

THEAITETOS: Weshalb sagen wir das?

GAST: Die Räuberei, die Sklavenfängerei, die Tyrannei und die gesamte Kriegskunst, dies sämtlich bestimmen wir als die gewaltsame Nachstellung.

THEAITETOS: Schön.

GAST: Die vor Gericht aber und die volksrednerische und die im Umgang gebräuchliche, insgesamt als eines, wollen wir eine Kunst, [D] die überredende, nennen.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Von der Überredungskunst aber setzen wir zwei Gattungen.

THEAITETOS: Was für welche?

GAST: Eine die unter Einzelnen, die andere die öffentlich getriebene.

THEAITETOS: Beide Arten gibt es allerdings.

GAST: Von der nicht öffentlichen nun ist wiederum die eine die Lohnfordernde, die andere die Geschenkbringende.

THEAITETOS: Das verstehe ich nicht.

GAST: So scheinst du auf die Nachstellung der Liebenden wohl noch nie geachtet zu haben.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Wie sie den Gefangenen noch Geschenke dazu geben.

[E] THEAITETOS: Du hast ganz recht.

GAST: Diese Art sei also die der Liebeskunst.

THEAITETOS: Ganz wohl.

GAST: Von der Lohnfordernden aber gibt es zunächst eine Art, welche immer lieblich redend und die Lust überall als Lockspeise brauchend als einzigen Lohn Nahrung fordert, welche wir, glaube ich, als die einschmeichelnde alle für eine [\[223 St.1 A\]](#) ergötzliche Kunst erklären würden.

THEAITETOS: Wie denn anders?

GAST: Die andere aber, welche um der Tugend willen Umgang zu pflegen verheißt, und sich Geld zum Lohne reichen lässt, lohnt es nicht, dass wir diese Art mit einem andern Namen benennen?

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Aber mit welchem wohl, das versuche zu sagen.

THEAITETOS: Es ist klar. Denn den Sophisten haben wir, dünkt mich, gefunden. Ich wenigstens glaube, indem ich ihn für dieses erkläre, ihn mit dem gebräuchlichsten Namen zu benennen.

GAST: Nach dieser jetzigen Rede also, o Theaitetos, [B] wäre die von der nachstellend bezwingenden aneignenden Kunst, und zwar von der Tiernachstellung zu Lande auf Menschen, nämlich der nicht öffentlichen Überredungskunst lohnforderndem, für Geld sich verkaufendem, scheinbar belehrendem Teil auf reiche angesehene Jünglinge angestellte Jagd, wie diese Rede uns ausgegangen ist, die sophistische Kunst zu nennen.

THEAITETOS: So ist es allerdings.

GAST: Auch so lasse uns aber noch zusehen. Denn nicht [C] einer geringen Kunst ist teilhaftig was wir jetzt suchen, sondern einer gar mannigfaltigen. Denn auch aus dem vorher gesagten ergibt sich ein Schein, als sei es nicht das was wir jetzt sagen, sondern noch eine andere Art.

THEAITETOS: Wie so doch?

GAST: Von der erwerbenden Kunst gab es doch zwei Arten, indem sie sowohl einen jagenden Teil hat als einen tauschenden.

THEAITETOS: So war es.

GAST: Dem Tausch wollen wir nun wieder [D] zwei Arten geben, die eine das Schenken, die andere das Kaufen oder den Handel.

THEAITETOS: Das soll gelten.

GAST: Weiter wollen wir sagen, dass auch der Handel in zwei Teile zerfalle.

THEAITETOS: Wie?

GAST: Absondernd den Eigenhandel der Selbstverfertiger von dem Zwischenhandel derer, welche fremde Arbeit umtauschen.

THEAITETOS: Sehr wohl.

GAST: Wie aber? [E] Was von dem Zwischenhandel städtischer Verkauf ist, gewiss fast die Hälfte desselben, nennt man nicht Krämerei?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Den Handel aber, welcher von einer Stadt zur andern durch Kauf und Verkauf getrieben wird, nennt man den nicht Großhandel?

THEAITETOS: Freilich.

GAST: Und haben wir etwa nicht bemerkt, dass dieses Großhandels einer Teil das, wovon der Leib sich nährt und Gebrauch macht, der andere das wovon die Seele, im Verkauf gegen Geld umsetzt?

THEAITETOS: Wie meinst du dies?

GAST: So ist uns wohl das unbekannt von der Seele, denn das andere verstehen wir doch.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Die gesamte [\[224 St.1 A\]](#) Tonkunst, wollen wir also sagen, indem sie von einer Stadt zur andern, hier eingekauft und dort hingeführt und verkauft wird, und die Malerei und das Gauklerspiel und vieles andere der Seele angehörige was teils der Ergötzung, teils auch ernstlicher Beschäftigung wegen verfahren und verkauft wird, verschafft denen die es verfahren und verkaufen, mit nicht minderem Recht den Namen eines Kaufmannes, als der Handel mit Getreide oder Wein.

THEAITETOS: Du hast ganz Recht.

GAST: Willst du also nicht auch den, welcher Kenntnisse zusammenkauft und sie von einer Stadt zur andern wieder umsetzt gegen Geld, mit demselben Namen benennen?

THEAITETOS: Sicherlich.

GAST: Von diesem [B] Seelengroßhandel nun könnte man mit Recht den einen Teil die Schaustellung heißen, dem andern aber, obgleich nicht minder lächerlich als das vorige, muß man dennoch als einem Handel mit Kenntnissen einen dem Geschäft verschwisterten Namen beilegen.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Von diesem Kenntnisverkauf nun wollen wir den Teil, der die Kenntnis der andern Künste betrifft, mit einem, den aber auf die Tugend sich beziehenden, [C] mit einem andern Namen benennen.

THEAITETOS: Wie sollten wir nicht.

GAST: Der Namen Kunstverkauf möchte für jenes übrige wohl angemessen sein, diesem aber versuche du den Namen zu geben.

THEAITETOS: Und welchen Namen könnte man ohne zu fehlen der Sache geben, außer wenn man sagt, sie sei das eben jetzt von uns gesuchte, die Sophistik?

GAST: Nicht anders. Komm also, lasse uns das Ganze zusammenstellen und sagen, es sei als [D] der erwerbenden Kunst umsetzenden kaufmännischen Zweiges, und zwar des Zwischenhandels mit Seelengütern, Reden und Kenntnisse über die Tugend verkaufender Teil zum zweiten mal nun erschienen die Sophistik.

THEAITETOS: Vortrefflich.

GAST: Drittens denke ich aber auch, wenn Jemand in der Stadt selbst sich gänzlich niederlassend Kenntnisse über eben diese Gegenstände teils einkaufend teils auch selbst zuschneidend, wiederum verkaufte, und davon zu leben sich vornimmt, so würdest du ihn mit keinem andern Namen nennen, als dem eben jetzt genannten.

[E] THEAITETOS: Wie sollte ich auch.

GAST: So würdest du also auch der erwerbenden Kunst umsetzenden kaufmännischen Zweiges Krämerei und Selbstverkauf, beides, sobald es nur in diesen Gegenständen zur Kenntnis verkaufenden Art gehört, allemal wie es scheint Sophistik nennen.

THEAITETOS: Notwendig, denn wo die Rede hingeht muß ich folgen.

GAST: Lasse uns denn noch sehen, ob etwa auch diesem noch die jetzt [\[225 St.1 A\]](#) verfolgte Art gleicht.

THEAITETOS: Wem denn?

GAST: Ein Teil der erwerbenden Kunst war uns doch die Kampfgeschicklichkeit?

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Nicht uneben wäre es nun, diese auch wieder zwiefach zu teilen.

THEAITETOS: Auf welche Weise?

GAST: Der eine sei Wettkampf, der andere Gefecht.

THEAITETOS: Gut.

GAST: In welchem Gefechte nun Leib gegen Leib steht, dem dürften wir auf übliche Weise einen solchen Namen geben, dass wir es etwa das gewalttätige nannten.

[B] THEAITETOS: Ja.

GAST: In welchem aber Wort gegen Wort, o Theaitetos, wie sollte man das anders nennen als Wortstreit?

THEAITETOS: Gar nicht anders.

GAST: Was aber unter den Wortstreit gehört, ist wieder zwiefach zu setzen.

THEAITETOS: Wie fern?

GAST: So fern er nämlich mit langen Reden gegen lange über das Recht und Unrecht öffentlich geführt wird, ist er der Rechtsstreit.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Den in Fragen und Antworten zerschnittenen aber unter Einzelnen, [C] sind wir den anders zu nennen gewohnt als Wortwechsel?

THEAITETOS: Nicht anders.

GAST: Was nun wortwechselnd im Handel und Wandel gestritten wird durcheinander und kunstlos, dies muß man zwar als die eine Art setzen, da die Erklärung es als ein verschiedenes anerkennt, aber einen Namen hat es weder von den Früheren erhalten, noch verdient [D] es einen durch uns zu erlangen.

THEAITETOS: Gewiß nicht.

GAST: Auch ist es gar zu sehr ins kleine und vielfach geteilt. Den kunstgerechten Wortwechsel aber, sowohl über Rede und Unrecht als über andere Dinge, sind wir nicht gewohnt den das Streitgespräch zu nennen?

THEAITETOS: Wie auch anders?

GAST: Das Streitgespräch aber ist teils geldverzehrend teils geldbringend.

THEAITETOS: Ganz gewiss.

GAST: So lasse uns also den Beinamen, mit dem wir beides bezeichnen müssen, zu bestimmen versuchen.

THEAITETOS: Das ist nötig.

[E] GAST: Mir scheint das Streitgespräch das aus reiner Lust an solcher Verhandlung mit Vernachlässigung eigner Angelegenheiten geschieht, in Hinsicht auf den Vortrag aber von den meisten Hörern nicht mit Vergnügen angehört wird, nach meiner Meinung nicht anders als das geschwätzige genannt werden zu können.

THEAITETOS: So pflegt man es ja zu nennen.

GAST: Wer aber im Gegenteil aus dem Streitgespräch mit Einzelnen Geld erwirbt, diesen versuche du deinerseits mir zu nennen.

THEAITETOS: Und was sollte man wohl ohne Fehl zu gehen anders sagen, als dass schon wiederum herauskomme jener wunderbare von uns nun schon zum vierten mal gefundene Sophist?

GAST: [\[226 St.1 A\]](#) So wäre also nichts anderes als die geldbringende Art der streitsprecherischen Kunst, welche von dem Wortwechsel, also der streitenden fechtenden kampfgeschickten und so erwerbenden Kunst ein Teil ist, wie die Rede uns jetzt gezeigt hat, der Sophist.

THEAITETOS: Ganz offenbar.

GAST: Siehst du also, wie richtig das gesagt ist, dass dies gar ein schlaues Tier ist, und wie man im Sprichwort sagt, nicht mit Einer Hand zu fangen?

THEAITETOS: Also müssen wir beide dazu nehmen.

GAST: Das müssen wir und zwar aus allen Kräften tun, [B] indem wir auch noch dieser Spur von ihm nachgehen. Sage mir nämlich, wir haben doch gewisse von häuslichen Dienstverrichtungen gebrauchte Ausdrücke?

THEAITETOS: Gar viele, aber nach welchen von diesen vielen fragst du.

GAST: Solche meine ich wie durchsehen, durchsieben, worfeln und verlesen.

THEAITETOS: Wie werde ich die nicht kennen!

GAST: Und außer diesen noch krämpeln, spinnen, schlagen mit der Weberlade und tausend ähnliche Verrichtungen wissen wir dass es auch in anderen Gewerben gibt. Nicht wahr?

THEAITETOS: Aber um was doch an ihnen allen deutlich zu machen, hast du diese als [C] Beispiele aufgestellt und danach gefragt?

GAST: Aussonderndes ist doch das angeführte insgesamt.

THEAITETOS: ja.

GAST: So lasse uns ihm auch nach meiner Weise als einer einzigen Kunst zu diesem Behuf in allen Dingen einen Namen erteilen.

THEAITETOS: Und wie wollen wir sie nennen?

GAST: Die Aussonderungskunst.

THEAITETOS: So soll es sein.

GAST: Sieh nun zu, ob wir auch von dieser wiederum zwei Arten erblicken können?

THEAITETOS: Zu schnell für mich trägst du mir die Untersuchung auf.

[D] GAST: Von den genannten Aussonderungen war doch die eine ein Ausscheiden des schlechteren vom Besseren, die andere des Ähnlichen vom Ähnlichen?

THEAITETOS: Nun es gesagt wird, kommt es mir auch wohl ebenso vor.

GAST: Von der einen nun weiß ich keinen üblichen Namen, von jener Aussonderung aber welche das bessere zurücklässt und das schlechte wegwirft weiß ich einen.

THEAITETOS: Sage welchen.

GAST: Eine jede solche Aussonderung wird, soviel ich verstehe, von jedermann eine Reinigung genannt.

THEAITETOS: Das ist richtig.

GAST: Und sollte nicht jeder sehen, [E] dass auch das Reinigen ein Zweifaches ist?

THEAITETOS: Bei Muße vielleicht, jetzt sehe ich wenigstens es noch nicht.

GAST: Die vielen Arten der Reinigungen der Körper wollten wir unter einem Namen zusammenfassen.

THEAITETOS: Was für welche und unter welchem?

GAST: Zuerst die der Lebendigen, wie sie innerlich von der Kunst der Leibesübungen und der Heilkunst durch richtige Aussonderung gereinigt werden, [\[227 St.1 A\]](#) und dann auch von außen, was leicht zu sagen ist, die Badekunst leistet. Dann auch die der unbelebten Körper, welchen die Walkerkunst und die gesamte Putz- und Glättkunst ihre kleinen Dienste leistet unter vielen lächerlichen Namen, wenn man sie alle nennen wollte.

THEAITETOS: Gewiß nicht wenig.

GAST: Freilich wohl, o Theaitetos. Allein dem erklärenden Verfahren liegt nicht mehr noch minder an der Kunst der Badegerätschaften [B] zum Beispiel als an der der Arzneibereitung, wenn auch jene uns nur geringen, diese aber großen Nutzen gewährt durch ihre Reinigung. Denn indem sie nur um Einsicht zu erwerben das verwandte und nichtverwandte in den Künsten zu entdecken sucht, ehrt sie alle gleichermaßen, und der Ähnlichkeit gemäß hält sie keine vor der andern für lächerlich. Für höher und würdiger [C] aber wird sie den, welchen die nachstellende Kunst als Feldherrnkunst bezeichnet, nicht halten als den, der sie als Kammerjägerei ausübt, sondern meistens nur für großsprecherischer. So auch jetzt bei dem was du fragtest, mit welchem Namen wir diese sämtlichen Verrichtungen, welchen obliegt einen sei es belebten oder unbelebten Körper zu reinigen, benennen sollen, wird ihr nichts daran gelegen sein, [D] welcher ihnen etwa als der zierlichste könnte beigelegt werden, er halte nur, die Reinigung der Seele ausgenommen, alles zusammen verbunden was sonst irgendetwas reinigt. Denn das Reinigen an der Seele sollte eben jetzt von allem andern abgesondert werden, wenn wir anders verstehen was unser Verfahren wollte.

THEAITETOS: Wohl ich habe es begriffen, und gebe zu, zwei Arten der Reinigung, von denen die eine für die Seele ist abgesondert von der für den Leib.

[E] GAST: Sehr schön. So höre nun mein nächstes, versuchend auch das eben gesagte entzwei zu schneiden.

THEAITETOS: Wie du mich führen willst will ich versuchen dir nachzuschneiden.

GAST: Bösartigkeit ist uns doch etwas anderes als Tugend in der Seele?

THEAITETOS: Wie sollte sie nicht!

GAST: Und Reinigung war uns doch, das andere zurücklassen, wo es aber irgendetwas untaugliches gibt, dies herauswerfen?

THEAITETOS: Das war die Sache.

GAST: Auch bei der Seele, wo wir eine Hinwegräumung der Schlechtigkeit antreffen, werden wir, wenn wir das Reinigung nennen, wohl gesprochen haben.

THEAITETOS: Gar sehr.

GAST: Zwei Arten von Schlechtigkeit in der Seele sind aber anzuführen.

THEAITETOS: Was für welche?

[\[228 St.1 A\]](#) GAST: Die eine wohnt ihr ein wie dem Leibe die Krankheit, die andere wie die Hässlichkeit.

THEAITETOS: Das habe ich nicht verstanden.

GAST: Vielleicht hältst du Krankheit und Zwietracht nicht für einerlei?

THEAITETOS: Auch darauf weiß ich noch nicht was ich antworten soll.

GAST: Siehst du Zwietracht für etwas anderes an, als für einen in dem von Natur verwandten durch irgendein Verderben entstandenen Zwist?

THEAITETOS: Für nicht anderes.

GAST: Und Hässlichkeit für etwas anders als für das überall, wo es auch sei, widerliche Geschlecht der Ungemessenheit?

THEAITETOS: Keineswegs für etwas [B] anderes.

GAST: Wie nun, merken wir nicht, dass in der Seele das Urteil mit den Begierden, das Gemüt mit den Lüsten, die Vernunft mit der Unlust, und dies alles unter sich bei untauglichen Menschen im Streite liegt?

THEAITETOS: Gar sehr gewiss.

GAST: Und verwandt ist sie doch notwendig dies alles unter sich?

THEAITETOS: Wie sollte es nicht.

GAST: Wenn wir also die Bösartigkeit Zwietracht und Krankheit der Seele nennen, werden wir uns richtig ausdrücken?

THEAITETOS: Vollkommen richtig gewiss.

GAST: Wie aber, wenn etwas der Bewegung zukommt und das ein vorgesetztes [C] Ziel zu erreichen versucht, bei jedem Anlauf daran vorbeigeht und es verfehlt, sollen wir sagen, dass dem dieses aus Wohl gemessenheit beider gegen einander oder aus Ungemessenheit widerfahre.

THEAITETOS: Offenbar aus Ungemessenheit.

GAST: Aber überall irrt jede Seele, das wissen wir, nur unfreiwillig.

THEAITETOS: Gar sehr.

GAST: Das Irren ist ja doch nichts anders als einer nach Wahrheit ausgehenden, an der Einsicht aber vorbeigehenden Seele Vorbeidenken.

THEAITETOS: [D] Sicherlich.

GAST: Eine unverständige Seele also ist als eine hässliche und ungemessene zu setzen.

THEAITETOS: So scheint es.

GAST: Es gibt also, wie sich zeigt, diese zwei Gattungen, des schlechten in ihr, die eine gemeinhin Bösartigkeit genannt ist offenbar ihre Krankheit.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Die andere nennen sie Unverstand, dass sie aber allein eine Schlechtigkeit in der Seele sei, wollen sie nicht eingestehen.

THEAITETOS: Offenbar muß man einräumen, was ich, als du es vorher sagtest, noch bezweifelte, dass es zwei Arten der Schlechtigkeit in der Seele gibt, und dass Feigheit, Unbändigkeit, [E] Ungerechtigkeit insgesamt für Krankheit in uns zu halten ist, die oftmaligen und mannigfaltigen Erscheinungen des Unverstandes aber als Hässlichkeit zu setzen.

GAST: Für den Leib gibt es doch dieser zwei Zustände wegen zwei gewisse Künste?

THEAITETOS: Welche sind diese?

GAST: Für die Hässlichkeit die Gymnastik, für die Krankheit die Heilkunst.

[\[229 St.1 A\]](#) THEAITETOS: Offenbar.

GAST: So ist auch wohl für Üppigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit unter allen Künsten die angemessenste die bändigende Kunst der Rechtsverwaltung.

THEAITETOS: Wahrscheinlich ist es, wenigstens menschlichem Urteil nach.

GAST: Wie aber für den sämtlichen Unverstand könnte man wohl eine andere richtiger nennen als die belehrende?

THEAITETOS: Keine.

GAST: Wohl denn! Ob wir sagen sollen, [B] dass es nur eine Art der Belehrung gebe oder mehrere, und vornehmlich zwei wichtigste, das erwäge.

THEAITETOS: Ich erwäge.

GAST: Und ich denke, so werden wir es am schnellsten finden.

THEAITETOS: Wie?

GAST: Wenn wir den Unverstand betrachten, ob er selbst etwa einen Einschnitt in der Mitte hat. Denn wenn er zwiefach ist, wird offenbar die Belehrung auch zwei Teile haben müssen, für jede Art von jenem einen.

THEAITETOS: Wie also? Zeigt sich dir etwa schon [C] was wir jetzt suchen?

GAST: Ich glaube eine sehr große und bedeutende Art des Unverstandes abgesondert zu sehen, welche allen andern Teilen derselben das Gleichgewicht hält.

THEAITETOS: Was für eine?

GAST: Wenn, was man nicht weiß, man glaubt zu wissen, woraus wohl alles, was unserer Seele misslingt, allen entstehen mag.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Und diese Art des Unverstandes, denke ich, wird allein Torheit genannt.

THEAITETOS: Freilich.

GAST: Wie nun sollen wir [D] den hiervon uns befreienden Teil der Belehrung benennen?

THEAITETOS: Ich denke wenigstens, o Gastfreund, dass das übrige nur lehren im Sinne von Fachkenntnisse beibringen ist, dieses aber, hier wenigstens unter uns, eigentlich Bildung genannt wird.

GAST: Auch wohl bei allen Hellenen, o Theaitetos. Aber uns ist noch nachzusehen, ob nun schon alles unteilbar ist, oder ob es noch eine Einteilung gibt, welche genannt zu werden verdient.

THEAITETOS: So lasse uns denn zusehen.

GAST: Mir scheint auch dies noch [E] eine Teilung zuzulassen.

THEAITETOS: Wie denn?

GAST: Es scheint in der Belehrung durch Reden ein Weg rauer zu sein, der andere glatter.

THEAITETOS: Welches soll jeder von beiden sein?

GAST: Der eine ist die altväterliche Weise, wie sie mit ihren Söhnen sonst umgingen, Viele auch noch mit ihnen umgehen, wenn sie in etwas fehlen, [\[230 St.1 A\]](#) bald sie heftig angehend, bald wieder ihnen sanftmütiger zusprechend, das Ganze nennt man am füglichsten das Ermahnen.

THEAITETOS: Ich verstehe.

GAST: Der andere aber, da Viele, die es sich recht überlegt haben, zu glauben scheinen, dass alle Torheit unwillkürlich wäre, und dass keiner darin, worin er schon stark zu sein glaubte, noch etwas würde lernen wollen, und nach vieler Arbeit die ermahrende Art der Unterweisung [B] doch nicht viel ausrichten würde.

THEAITETOS: Woran sie auch wohl ganz recht glaubten.

GAST: So schicken sie sich denn zur Vertilgung dieser Meinung auf eine andere Weise an.

THEAITETOS: Auf welche doch?

GAST: Sie fragen sie aus in dem worüber einer etwas rechtes zu sagen glaubt, der doch nichts sagt. Dabei forschen sie der unsicher Schwankenden Meinungen gar leicht aus, welche sie dann in der Rede zusammenbringen und nebeneinander stellen, durch diese Zusammenstellung selbst zeigend, dass sie eine der andern zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinne widersprechen. Jene nun, [C] wenn sie dies wahrnehmen, werden unwillig gegen sich und milder gegen die Andern, und auf diese Weise ihrer hohen und hartnäckigen Vorstellungen von sich selbst entledigt, welches die erfreulichste aller Erledigungen ist für den, der es mit anhört, und dem welchem sie begegnet, die zuverlässigste. Denn, lieber Sohn, die [D] Reinigenden glaubend, so wie die Ärzte des Leibes der Meinung sind, der Leib könne die ihm beigebrachte Nahrung nicht eher nutzen bis jemand die Hindernisse in ihm selbst weggeschafft habe, denken ebenso dasselbe von der Seele, dass sie nicht eher von den ihr beigebrachten Kenntnissen Vorteil haben könne bis durch prüfende Zurechtweisung des Zurechtzuweisenden zur Scham gebracht, die den Kenntnissen im Wege stehenden Meinungen ihm abgenommen, und [E] ihm rein darstellt wird was er wirklich weiß, zu wissen glaubend aber nicht mehr.

THEAITETOS: Die vorzüglichste wenigstens und weiseste Gemütsbeschaffenheit ist diese.

GAST: Deshalb nun, Theaitetos, müssen wir auch sagen, dass die prüfende Zurechtweisung die herrlichste und vortrefflichste aller Reinigungen ist, und müsse den ungeprüften, wenn er auch der große König wäre, für höchst unrein halten, und dass er ungebildet und hässlich gerade da ist, wo, wer wahrhaft glücklich sein will, am reinsten und schönsten sein muß.

THEAITETOS: Auf alle Weise.

GAST: Wie nun? Die diese Kunst ausüben, wie sollen wir die nennen? Denn ich fürchte mich noch sie Sophisten [\[231 St.1 A\]](#) zu nennen.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Damit wir ihnen nicht zu große Ehre erweisen.

THEAITETOS: Aber das eben gesagte gleicht doch einem solchen ziemlich.

GAST: Auch dem Hunde der Wolf, das wildeste dem zahmsten. Der Vorsichtige aber muß sich am meisten mit den Ähnlichkeiten in Acht nehmen, denn es ist eine gar zu gefährliche Art. Dennoch mögen sie es sein. Denn um [B] kleiner Bestimmungen willen, denke ich, wird sich der Streit nicht entspinnen, wenn man sie nur recht in Acht nimmt.

THEAITETOS: Nein, sollte man denken.

GAST: So sei denn ein Teil der sondernden Kunst die reinigende, von der reinigenden werde der Teil für die Seele abgesondert, von diesem die Belehrung und von der Belehrung die Unterweisung, und von der Unterweisung, werde gesagt, [C] sei die auf leere Scheinweisheit gerichtete Prüfung nach der jetzt nebenbei erschienenen Erklärung nichts anders als die edle und vornehme Sophistik.

THEAITETOS: Gesagt werde dies zwar, aber ich bin nun schon ganz bedenklich, weil er uns als so vieles erschienen ist, was man denn nun, wenn man es ernsthaft meint und behauptet, sagen soll, dass der Sophist in Wahrheit sei.

GAST: Mit Recht bist du bedenklich. Aber auch jenem, muß man glauben, sei es nun schon ganz bedenklich, [D] wohinaus er wohl unserer Untersuchung entkommen wolle. Denn richtig ist das Sprichwort: 'Vielen ist nicht leicht ausweichen', jetzt also müssen wir ihm erst am meisten zusetzen.

THEAITETOS: Wohl gesprochen.

GAST: Zuerst lasse uns etwas stillstehen und ausruhen, und lasse uns bei uns selbst überlegen, indem wir ausruhen, als wie vielerlei uns der Sophist erschienen ist. Ich glaube zuerst wurde er gefunden als reicher Jüngling wohlbelohnter Nachsteller.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Zweitens war er ein Großhändler für die Seele [E] und zwar mit Kenntnissen.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Und zeigte er sich nicht drittens als ein Krämer mit eben diesen?

THEAITETOS: Ja, und viertens war er uns doch ein Eigenhändler mit Kenntnissen.

GAST: Richtig erinnert. Das fünfte will ich versuchen anzuführen. Aus der Kampfgeschicklichkeit wurde er nämlich als ein Kunstfechter im Streitgespräch abgesondert.

THEAITETOS: Das war er.

GAST: Das sechste war freilich zweifelhaft, doch haben wir es ihm eingeräumt, und sagen, er sei der von Meinungen, welche in der Seele den Kenntnissen im Wege stehen, reinigt.

THEAITETOS: Auf alle Weise.

GAST: Merkst du [\[232 St.1 A\]](#) nun nicht, dass wenn einer als vieler Dinge kundig sich zeigt, und doch nur mit dem Namen einer einzigen Kunst benannt wird, dies nicht kann eine richtige Vorstellung sein, sondern dass offenbar der, dem dies mit einer Kunst begegnet, dasjenige an ihr nicht zu entdecken weiß, worauf alle jene verschiedenen Kenntnisse abzielen, weshalb er sie auch mit vielen Namen statt demjenigen, den sie besitzt, benennt?

THEAITETOS: Hiermit mag es wohl diese Bewandnis eigentlich haben.

GAST: Nicht also soll uns dies bei unserer Untersuchung [B] aus Trägheit begegnen, sondern lasse uns zuerst etwas von dem über den Sophisten gesagten wieder aufnehmen, denn eines hat mir eingeleuchtet als ganz vorzüglich ihn bezeichnend.

THEAITETOS: Welches denn?

GAST: Wir sagen doch, er sei ein Künstler im Streitgespräch.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Nicht auch dass er eben hierin ein Lehrer werde für andere?

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: So lasse uns denn sehen, worin denn solche Leute sich rühmen andere streitbar zu machen im Gespräch. Unsere Untersuchung gehe aber von Anfang an [C] so. Zuerst über göttliche Dinge, wie sie den meisten verborgen sind, setzen sie sie doch in Stand sich zu streiten?

THEAITETOS: Gesagt wird das ja von ihnen.

GAST: Und was offenbar ist auf der Erde und am Himmel, auch darüber?

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Aber auch in geselligen Versammlungen, wenn vom Werden und Sein im Allgemeinen gesprochen wird, wissen wir doch, dass sie selbst gewaltig sind im Widersprechen, [D] und dass sie auch die andern tüchtig machen in dem was sie selbst sind.

THEAITETOS: Auf alle Weise.

GAST: Und über Gesetze und alle Staatsangelegenheiten versprechen sie nicht sie streitbar zu machen?

THEAITETOS: Niemand würde ja wohl, dass ich es gerade heraussage, mit ihnen reden, wenn sie dies nicht versprechen.

GAST: Und wiederum in allen und jeden einzelnen Künsten, wie man jedem Meister darin widersprechen muß, das liegt öffentlich bekannt gemacht und niedergeschrieben da, für jeden der es lernen will.

THEAITETOS: Du meinst wohl die Protagoreischen Sachen über das Ringen [E] und die andern Künste.

GAST: Und ähnliches, o Trefflicher, von vielen Andern. Aber scheint nun nicht diese Kunst des Widerspruchs im Allgemeinen über Alles, hinreichendes Geschick zu besitzen zum Streitgespräch?

THEAITETOS: Man sieht ja fast nicht, dass sie etwas übrig ließe.

GAST: Du aber, Junge, bei den Göttern, hältst du das für möglich? Denn vielleicht seht ihr Jüngeren hierin schärfer und wir stumpfer!

THEAITETOS: Was doch, und worin meinst du? [\[233 St.1 A\]](#) Denn ich verstehe noch nicht was du jetzt fragst.

GAST: Ob es wohl möglich ist, dass irgendein Mensch alles weiß.

THEAITETOS: Glückselig, o Gast, wäre dann unser Geschlecht.

GAST: Wie könnte also wohl je im Widerspruch gegen den Kundigen ein selbst Unkundiger etwas Richtiges vorbringen?

THEAITETOS: Auf keine Weise.

GAST: Was wäre also eigentlich das Geheimnis im sophistischen Kunststück?

THEAITETOS: In welchem doch.

GAST: Auf welche Weise sie wohl im Stande sind den Jünglingen die Meinung beizubringen, dass in allen Dingen unter Allen sie die kundigsten wären? [B] Denn offenbar, wenn sie weder bündig widersprächen, noch jenen es zu tun schienen, oder auch wenn sie es schienen, aber wegen dieses Streitens um nichts mehr für weise gehalten würden, dann könnten sie, wie du vorher sagtest, wohl warten bis ihnen jemand Geld gäbe um eben hierin ihr Schüler zu werden.

THEAITETOS: Gewiß, sie könnten warten.

GAST: Nun aber werden sie es doch?

THEAITETOS: Gar sehr.

GAST: Also haben sie, denke ich, [C] den Schein dessen kundig zu sein worüber sie sich streiten?

THEAITETOS: Wie sollten sie nicht!

GAST: Sie tun das aber über alles. Sagen wir so?

THEAITETOS: Ja wohl.

GAST: In allen Dingen also scheinen sie ihren Schülern weise zu sein.

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: Ohne es doch zu sein, denn das hatte sich als unmöglich gezeigt.

THEAITETOS: Wie sollte es auch nicht unmöglich sein!

GAST: Eine scheinbare Erkenntnis also von allen Dingen, nicht aber die Wahrheit besitzend, zeigt sich der Sophist.

[D] THEAITETOS: Auf alle Weise, und das jetzt von ihm gesagte scheint unter allem das richtigste zu sein.

GAST: Lasse uns nur ein noch anschaulicheres Beispiel hierzu vorzeichnen.

THEAITETOS: Was für eines?

GAST: Dieses. Suche aber ja wohl Acht zu geben und zu antworten.

THEAITETOS: Was nur?

GAST: Wenn jemand weder das Sprechen noch das Widersprechen behauptet zu verstehen, wohl aber durch eine einzige Kunst alle Dinge insgesamt zu machen und hervorzubringen.

THEAITETOS: Wie meinst du alle?

GAST: Also gleich den Anfang des Gesagten verstehst du uns nicht. Wie es scheint nämlich, [E] weißt du nicht das alle insgesamt?

THEAITETOS: Freilich nicht.

GAST: Ich meine eben dich und mich unter dem alles insgesamt, und außer uns noch alle Tiere und Pflanzen.

THEAITETOS: Wie meinst du das?

GAST: Wenn jemand dich und mich und alles was lebt und wächst machen zu wollen behauptete.

THEAITETOS: Was für ein Machen soll das doch sein? [\[234 St.1 A\]](#) Du meinst doch wohl nicht die Landleute irgend, denn du sagtest ja, jener brächte auch die Tiere hervor.

GAST: Das sage ich, und dazu noch Meer und Erde und Himmel und Götter und alles insgesamt. Und wenn er in der Geschwindigkeit dies alles verfertigt hat, gibt er es für ein geringes Geld weg.

THEAITETOS: Du meinst irgendeinen Scherz.

GAST: Und wie, wenn einer sagt, er wisse alles und wolle dies auch ändern um wenig Geld in wenig Zeit lehren, soll man das nicht für Scherz halten?

THEAITETOS: Freilich wohl.

GAST: Und kennst du vom Scherz eine kunstreichere und anmutigere Art als die nachahmende?

THEAITETOS: Keineswegs. Denn gar vieles [B] hast du hiermit ausgesprochen, alles zusammenfassend in eine und wohl die reichhaltigste Gattung.

GAST: Von dem nun, welcher verheißt im Stande zu sein durch eine Kunst alles zu machen, wissen wir doch, dass er durch Verfertigung gleichnamiger Nachbildungen des wirklichen vermittelt der Malerkunst im Stande sein wird, unnachdenkliche junge Knaben, wenn er ihnen von fern das Gemalte vorzeigt, zu täuschen, als ob er, was er nur machen wollte, vollkommen geschickt wäre auch wirklich und in der Tat hervorzubringen.

[C] THEAITETOS: Das freilich.

GAST: Wie nun aber können wir nicht erwarten, dass es auch in Worten eine andere ähnliche Kunst gebe, vermöge deren es möglich wäre Jünglinge und solche die noch in weiter Ferne stehen von dem wahren Wesen der Dinge, durch die Ohren mit Worten zu bezaubern, indem man gesprochene Schattenbilder von allem vorzeigt, so dass man sie glauben macht, es sei etwas Wahres gesagt, und der welcher es sagt der weiseste unter Allen in allen Dingen?

THEAITETOS: Wie sollte es nicht eine andere [D] solche Kunst geben!

GAST: Werden aber nicht die Meisten, o Theaitetos, von denen, welche dies einst hörten, wenn ihnen hinlängliche Zeit darüber vergangen ist, und sie bei reiferem Alter in der Nähe mit den Dingen zusammentreffen, so dass sie durch unmittelbare Erfahrungen gezwungen werden sich offenkundig in Berührung mit den Dingen zu setzen, als denn notwendig alle ihre damals entstandenen Vorstellungen umwandeln, so dass ihnen das kleine groß und das schwere leicht erscheint, und überall alle jene Trugbilder aus Worten zerstört werden, wenn die Dinge selbst in der Wirklichkeit [E] hervorkommen?

THEAITETOS: So weit ich in meinen Jahren es beurteilen kann, gewiss. Aber auch ich glaube noch von den weiter entfernt stehenden einer zu sein.

GAST: Darum werden auch wir Alle suchen, wie wir es auch jetzt schon tun, dich auch ohne jene Einwirkungen so nahe als möglich hinzubringen. Wegen des Sophisten aber sage mir dieses, ob soviel schon gewiss ist, [\[235 St.1 A\]](#) dass er als ein Nachahmer des Wirklichen zu den Zauberern

gehört, oder ob wir noch zweifelhaft sind, dass er nicht etwa doch von allem, worin er zu widersprechen geschickt ist, davon auch die Erkenntnis in der Tat besitzen möchte.

THEAITETOS: Wie sollten wir wohl, o Gast? Vielmehr ist das ja gewiss aus dem Gesagten, dass er von denen einer ist, welche sich eine Art des Scherzes zugeeignet.

GAST: Als einen Zauberer und Nachahmer müssen wir ihn also setzen?

THEAITETOS: Wie sollten wir nicht!

GAST: Wohlan also! Denn jetzt ist es unsere Sache von dem Wilde nicht mehr [B] abzulassen. Auch haben wir ihm fast, was unter dem Jagdzeug für Reden ein wahres Fangnetz ist, glücklich umgeworfen, so dass er dem wenigstens nicht mehr entkommen wird.

THEAITETOS: Welchem doch?

GAST: Dass er nicht vom Geschlecht der Gaukelspieler einer ist.

THEAITETOS: Auch mir scheint dies gar sehr von ihm.

GAST: Ich schlage daher vor, aufs schnellste die nachbildnerische Kunst zu teilen, und wenn uns gleich wie wir hineingestiegen [C] der Sophist Stand hält, ihn dann zu fangen nach den Vorschriften des königlichen Gesetzes, und diesem dann den Fang überreichend, vorzulegen, wenn er sich aber wieder in Teile der nachahmenden Kunst versteckt, ihm nachsetzend, immer wieder den Teil der ihn aufgenommen hat abzutheilen, bis er gefangen ist. Auf alle Weise soll weder er, noch irgendein anderer [D] sich jemals rühmen, dem Verfahren derer entkommen zu sein, welche so verstehen das Einzelne und das Allgemeine zu behandeln.

THEAITETOS: Wohl gesprochen, und so müssen wir dies nun machen.

GAST: Nach der bisherigen Weise der Einteilung glaube ich nun auch wieder zwei Arten der Nachahmungskunst zu sehen, in welchem von beiden sich uns aber die gesuchte Gestalt befinde, das halte ich mich noch nicht im Stande zu bestimmen.

THEAITETOS: So sage nur zuvor und teile uns ab, welche zwei Teile du meinst.

GAST: Die eine welche ich in ihr sehe ist die ebenbildnerische Kunst der Ebenbildner. [E] Diese besteht darin, wenn jemand nach den Verhältnissen in Länge, Breite und Tiefe, dann auch jeglichem seine angemessene Farbe gebend die Entstehung einer Nachahmung bewirkt.

THEAITETOS: Wie aber? Suchen nicht alle etwas Nachahmende eben dieses zu tun?

GAST: Wenigstens diejenigen nicht, welche von jenen großen Werken eines bilden oder malen. Denn wenn diese die wahren Verhältnisse des Schönen wiedergeben wollten, so weißt du wohl, würde das obere [\[236 St.1 A\]](#) kleiner als recht und das untere größer erscheinen, weil das eine aus der Ferne das andere aus der Nähe von uns gesehen würde.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Lassen also nicht die Künstler das wahre auf sich beruhen und suchen nicht die wirklich bestehenden Verhältnisse, sondern die, welche als schön erscheinen werden, in ihren Nachbildern hervorzubringen?

THEAITETOS: Freilich wohl.

GAST: Ist es also nicht billig, das eine, da es doch ähnlich ist, ein Ebenbild zu nennen?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und der hiermit beschäftigte Teil der nachahmenden Kunst ist, wie wir auch vorher sagten, die ebenbildnerische zu nennen.

[B] THEAITETOS: So ist er zu nennen.

GAST: Wie aber was nur scheint, weil es gerade vom gehörigen Orte aus betrachtet wird, dem Schönen zu gleichen, wenn es aber jemand genau betrachten könnte, dem gar nicht gleichen würde, dem es zu gleichen behauptet, wie wollen wir das nennen? Nicht eben, [C] weil es zu gleichen scheint und doch nicht gleicht, ein Trugbild?

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: Und sehr bedeutend ist dieser Teil sowohl in der Malerei als in der gesamten bildenden Kunst.

THEAITETOS: Wie sollte er nicht?

GAST: Und die ein Trugbild, nicht ein Ebenbild, hervorbringende Kunst, werden wir die nicht am richtigsten die trugbildnerische nennen?

THEAITETOS: Bei weitem am richtigsten.

GAST: Diese beiden Arten nun, meinte ich, gäbe es von der bildermachenden Kunst, die ebenbildnerische und die trugbildnerische.

THEAITETOS: Richtig.

[D] GAST: Was ich aber damals noch unentschieden ließ, in welche von beiden der Sophist zu setzen sei, das kann ich auch jetzt noch nicht bestimmt sehen. Aber der Mann ist eben wahrlich rätselhaft und schwer zu erkennen, denn auch jetzt ist er gar schön und schlau in einen höchst schwierig zu erforschenden Begriff hineingeschlüpft.

THEAITETOS: Das scheint er.

GAST: Bejahest du das aus eigener Einsicht, oder hat dich nur gleichsam die Welle der Rede, wie du es schon gewohnt bist, mit [E] fortgerissen so schnell beizustimmen?

THEAITETOS: Wie so, und weshalb fragst du das?

GAST: In Wahrheit, du Guter, wir befinden uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen, und Scheinen ohne zu sein und dies Sagen zwar aber nicht wahres, alles dies ist immer voll Bedenklichkeiten gewesen schon ehemals und auch jetzt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gebe wirklich ein falsch reden oder meinen ohne doch schon, indem man es nur ausspricht, auf alle Weise in Widersprüchen befangen zu sein, dies, o Theaitetos, ist schwer [\[237 St.1 A\]](#) zu begreifen.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Diese Rede untersteht sich ja vorauszusetzen, das Nichtseiende sei. Denn sonst gäbe es auf keine Weise falsches wirklich. Parmenides der große aber, o Junge, hat uns als Kindern von Anfang an und bis zu Ende dieses eingeschärft, indem er immer ungebunden sowohl als in seinen Gedichten so sprach:

Nimmer vermöchtest du ja zu verstehen, dass Nichtseiendes sei,
sagt er,

sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele.

[B] So wird es von ihm bezeugt, vor allem aber muß es gewiss die Rede selbst zeigen bei gehöriger Prüfung. Dies also lasse uns zuerst betrachten, wenn es dir nichts verschlägt.

THEAITETOS: Mir, glaube nur, ist alles genehm, wie du willst, und wie die Rede sich am besten durchführen lässt, so gehe du bei der Untersuchung, und führe auch mich desselben Weges.

GAST: Das soll geschehen. Sage mir also, das auf keine Weise Seiende, das unterstehen wir uns ja doch irgend auszusprechen.

THEAITETOS: Warum denn nicht?

[C] GAST: Nicht meine ich Streitens wegen oder zum Scherz, sondern wenn einer von den Zuhörern ernsthaft überlegend zeigen sollte, wo man dieses Wort anzubringen hat, das Nichtseiende, glauben wir, dass er selbst, wozu und wobei er es zu gebrauchen habe, wissen, und es dem Fragenden würde zeigen können?

THEAITETOS: Schweres fragst du, und was, gerade herausgesagt, für einen wie mich ganz und gar unbeantwortbar ist.

GAST: Soviel also ist doch gewiss, dass [D] irgendeinem Seienden das Nichtseiende nicht kann beigelegt werden.

THEAITETOS: Wie ginge das wohl?

GAST: Wenn also nicht dem Seienden, würde es auch, wer es dem Etwas beilegte, nicht richtig beilegen.

THEAITETOS: Wie das?

GAST: Das ist uns doch auch deutlich, dass wir dieses Wort 'Etwas' jedesmal von einem Seienden sagen. Denn allein es zu sagen, gleichsam nackt und von allem Seienden entblößt, [E] ist unmöglich. Nicht wahr?

THEAITETOS: Unmöglich.

GAST: Und gibst du wohl mit Hinsicht hierauf zu, dass, wer 'etwas' sagt, wenigstens etwas sagt?

THEAITETOS: Gewiß.

GAST: Denn das 'etwas', wirst du sagen, ist das Zeichen für eines, das 'etwelche' oder 'einige' dagegen für viele.

THEAITETOS: So ist es.

GAST: Wer daher nicht einmal etwas sagt, muß ganz notwendig, wie es scheint, ganz und gar nichts sagen.

THEAITETOS: Ganz notwendig freilich.

GAST: Dürfen wir nun etwa auch das nicht einmal zugeben, dass ein solcher zwar rede, er sage aber eben nichts, sondern müssten sogar leugnen, der rede, wer sich unterfängt das Nichtseiende auszusprechen?

THEAITETOS: Dann hätte doch alle Not mit dieser Sache ein Ende.

[\[238 St.1 A\]](#) GAST: Noch tue nicht groß. Denn es ist noch eine Not hierin zurück, und zwar leicht die erste und größte, denn sie betrifft den ersten Anfang der Sache selbst.

THEAITETOS: Wie meinst du? Sprich, und halte nichts zurück.

GAST: Einem Seienden könnte wohl ein anderes Seiendes zukommen.

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: Wollen wir aber auch zugeben, es sei möglich dass dem Nichtseienden irgend Seiendes zukäme?

THEAITETOS: Wie sollten wir!

GAST: Jede Anzahl insgesamt setzen wir doch als seiend?

THEAITETOS: Wenn überhaupt irgendetwas [B] als seiend zu setzen ist.

GAST: So dürfen wir denn nicht wagen, weder eine größere Anzahl noch auch die Einheit dem Nichtseienden beizulegen.

THEAITETOS: Freilich täten wir nicht recht daran, wie es scheint, dies zu wagen nach dem was unsere Rede aussagt.

GAST: Wie könnte nun wohl jemand ohne Anzahl das Nichtseiende nur mit dem Munde aussprechen, oder auch nur in seinen Gedanken auffassen?

THEAITETOS: Woher das?

GAST: Wenn wir 'Nichtseiende' sagen, legen wir da nicht eine gewisse Anzahl hinein?

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: [C] Und wenn 'Nichtseiendes', dann wiederum die Einheit?

THEAITETOS: Ganz gewiss.

GAST: Und wir sagen doch, es sei weder recht noch billig, dass man suche Seiendes mit dem Nichtseienden zusammenzufügen.

THEAITETOS: Du sprichst vollkommen wahr.

GAST: Siehst du also, wie ganz unmöglich es ist, richtig das Nichtseiende auszusprechen, oder etwas davon zu sagen, oder es auch nur an und für sich zu denken, sondern wie es etwas undenkliches ist und unbeschreibliches und unaussprechliches und unerklärliches?

[D] THEAITETOS: Auf alle Weise freilich.

GAST: Habe ich mich aber etwa eben geirrt, als ich sagte, ich wolle nun die größte Schwierigkeit in dieser Sache vortragen?

THEAITETOS: Wie so? Ist noch eine andere größere anzuführen?

GAST: Wie doch, du Wunderbarer, merkst du denn nicht eben an dem Gesagten, dass auch den Gegner das Nichtseiende in Not bringt, so dass, wie auch jemand versuchte es zu widerlegen, er gezwungen wird, ihm selbst widersprechendes davon zu sagen?

THEAITETOS: Wie meinst du das? Sage es mir noch deutlicher.

GAST: Es braucht gar nicht, [E] dass man es noch deutlicher an mir sehe! Denn ich, der ich festsetzte, das Nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch Vielheit Teil haben, habe es doch vorher und jetzt geradezu als eines genannt. Denn ich sage: 'das Nichtseiende'. Merkst du was?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Ja noch ganz vor kurzem wiederum sagte ich, es sei ein unaussprechliches und unbeschreibliches und unerklärliches. Folgst du?

THEAITETOS: Ich folge. Wie sollte ich nicht?

GAST: Indem ich ihm also das Sein zu verbinden suchte, [\[239 St.1 A\]](#) sagte ich dem vorigen widersprechendes.

THEAITETOS: Offenbar.

GAST: Und zugleich, indem ich ihm dieses zuschrieb, sprach ich davon als von einem?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und auch indem ich es ein unerklärliches nannte und unbeschreibliches und unaussprechliches, richtete ich doch meine Rede so ein, als ob es eines wäre?

THEAITETOS: Offenbar.

GAST: Und wir behaupteten doch, wer richtig reden solle, dürfe es weder als eins noch als vieles bestimmen, noch es überall auch nur nennen, denn schon durch das bloße Nennen würde er es als eines bestimmen.

THEAITETOS: Allerdings.

[B] GAST: Was soll man also nun schon von mir sagen? Denn schon von lange her und auch jetzt fände man mich überwunden in der Widerlegung des Nichtseienden. Daher lasse uns an meiner Rede, wie ich auch schon sagte, nicht länger den richtigen Ausdruck suchen über das Nichtseiende, sondern komm, an dir wollen wir ihn nun betrachten.

THEAITETOS: Wie meinst du?

GAST: Komm her und tapfer wie Jünglinge sind, strenge dich an was du kannst, und versuche, ohne Sein oder Einheit oder größere Anzahl dem Nichtseienden [C] beizulegen, nach der richtigen Regel etwas davon auszusagen.

THEAITETOS: Gar große und ungereimte Kühnheit musste mich führen zu dieser Unternehmung, wenn ich, wissend wie es dir damit ergangen ist, sie selbst unternähme.

GAST: Willst du also, so wollen wir dich und mich gehen lassen, bis wir auf einen treffen der dieses leisten kann. Bis dahin wollen wir gestehen, dass höchst listiger Weise der Sophist in [D] einen höchst schwierigen Ort entschlüpft ist.

THEAITETOS: Das zeigt sich gar sehr.

GAST: Also wenn wir behaupten, er besitze eine trugbildnerische Kunst, so wird er uns gar leicht bei diesem Gebrauch der Worte fassen und die Rede zum Gegenteil herumdrehen, indem er uns fragt, wenn wir ihn einen Bildmacher nennen, was wir denn überall unter einem Bilde meinen. Wir müssen also zusehen, o Theaitetos, was man wohl dem jungen Manne auf die Frage antworten soll.

THEAITETOS: Offenbar [E] werden wir ihm die Bilder im Wasser und in den Spiegeln anführen, und dann die gemalten und die geformten und was für andere es noch gibt.

GAST: Nun sieht man recht, Theaitetos, dass du noch keinen Sophisten gesehen hast.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Du wirst glauben er blinzele, oder er habe ganz und gar keine Augen.

THEAITETOS: Wie das?

GAST: Wenn du ihm eine solche Antwort gibst und ihm von Spiegeln und Schnitzwerken sagst, wird er dich auslachen mit deiner Rede, wenn du redest als sähe er, und wird sich anstellen als wisse er weder von Wasser noch Spiegeln etwas, noch überhaupt vom Sehen, [\[240 St.1 A\]](#) und wird dich immer nur aus den Erklärungen fragen.

THEAITETOS: Was nur?

GAST: Das Allgemeine in dem allen, was du eben, da du von vielen sprachst, mit einem einzigen Namen bezeichnen wolltest, indem du zu allen Bild sagtest, was doch eins ist. So sprich nun und verteidige dich, ohne dem Manne irgend zurückzuweichen.

THEAITETOS: Was sollten wir als anderes nennen, dass ein Bild sei, o Gastfreund, als das einem wahren ähnlich gemachte andere solche?

GAST: Ein anderes [B] solches wahres meinst du, oder worauf ziehst du das 'solche'?

THEAITETOS: Keineswegs gewiss doch ein wahres, sondern ein scheinbares.

GAST: Und meinst du unter dem wahren das wirklich seiende?

THEAITETOS: So meine ich es.

GAST: Und wie? Unter dem Nichtwahren also das Gegenteil des Wahren?

THEAITETOS: Was sonst?

GAST: Also für nichtseiend erklärst du das Scheinbare, wenn du es doch als das Nichtwahre beschreibst.

THEAITETOS: Aber es ist ja doch!

GAST: Wie? Doch gewiss nicht wahr meinst du?

THEAITETOS: Das freilich nicht. Aber Bild ist es doch wirklich.

GAST: Ist es nun [C] also, ohne wirklich ein Sein zu haben, doch wirklich das, was wir ein Bild nennen?

THEAITETOS: In einer solchen Verflechtung scheint freilich das Nichtseiende mit dem Seienden verflochten zu sein, die ganz ungereimt ist.

GAST: Wie sollte sie auch nicht ungereimt sein? Und du siehst nun doch, wie durch dieses schnelle Wechseln der vielköpfige Sophist uns genötigt hat, dem Nichtseienden wider Willen zuzugestehen, dass es irgendwie sei.

THEAITETOS: Das sehe ich nur zu gut.

GAST: Wie nun weiter? Als was können wir endlich seine Kunst bestimmen, um [D] mit uns selbst einig zu werden?

THEAITETOS: Wieso und aus welcher Besorgnis sagst du dies?

GAST: Wenn wir nun sagen, er täusche mit Trugbildern, und seine Kunst sei eine täuschende, sagen wir dann, unsere Seele stelle Falsches vor vermittelt seiner Kunst? Oder was sagen wir?

THEAITETOS: Dieses, denn was sollten wir anderes sagen?

GAST: Falsche Vorstellung ist aber die das Entgegengesetzte von dem, was ist, vorstellt? Oder wie?

THEAITETOS: Das entgegengesetzte.

GAST: Als sagst du die falsche [E] Vorstellung stelle Nichtseiendes vor?

THEAITETOS: Notwendig.

GAST: Etwa, dass das Nichtseiende nicht sei, stellt sie vor, oder dass das auf keine Weise Seiende doch irgendwie sei?

THEAITETOS: Notwendig doch wohl, dass das Nichtseiende irgendwie sei, wenn sich doch einer auch nur im geringsten täuschen soll.

GAST: Kann er nicht auch vorstellen, dass das auf alle Weise Seiende keineswegs sei?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Auch das also ist falsch?

THEAITETOS: Auch das.

GAST: Und dies beides ist, glaube ich, auf gleiche Weise für eine falsche Rede zu halten, welche sagt, [\[241 St.1 A\]](#) das Seiende sei nicht, und welche, das Nichtseiende sei.

THEAITETOS: Wie könnte eine solche wohl auch anders sein!

GAST: Wohl schwerlich! Aber dieses wird der Sophist nicht zugeben. Und wie könnte auch wohl jemand bei gesunden Sinnen es einräumen, wenn das schon als unaussprechlich, unbeschreiblich, unerklärlich und undenkbar vorher ist zugestanden worden, wovon vor diesem die Rede war. Wir verstehen doch, Theaitetos, was er meint?

THEAITETOS: Wie sollten wir nicht verstehen, [B] dass er sagen wird, wir behaupteten das Gegenteil von dem vorigen, wenn wir wagten zu sagen falsches sei in Vorstellungen und Reden? Denn wir würden dadurch gar vielfältig genötigt mit dem Nichtseienden das Seiende zu verbinden, nachdem wir nur eben eingestanden dies sei unmöglich.

GAST: Richtig erinnert. Aber nun ist Zeit zu beratschlagen, was zu machen ist mit dem Sophisten. Denn wie [C] die Einwendungen und die Schwierigkeiten, wenn wir ihn aufspüren wollen, indem wir ihn in die Kunst der Betrüger und Zauberer setzen, uns leicht und zahlreich zuströmen, das siehst du.

THEAITETOS: Gar sehr.

GAST: Und wir haben nur einen kleinen Teil davon durchgenommen, da sie geradezu unendlich sind.

THEAITETOS: So würde es denn, wie es scheint, unmöglich sein den Sophisten zu fangen, wenn sich dies so verhält.

GAST: Wie also? Wollen wir also nachgeben [D] und ablassen?

THEAITETOS: Nein, sage ich, das sollen wir nicht, solange wir noch imstande sind den Mann auch nur im mindesten zu fassen.

GAST: Wirst du also Nachsicht haben, und dich, wie du jetzt sagtest begnügen, wenn wir irgendwie auch nur ein wenig von einer so starken Behauptung abreißen können?

THEAITETOS: Wie sollte ich das nicht?

GAST: So erbitte ich mir nun weiter auch noch dieses von dir.

THEAITETOS: Was?

GAST: Dass du mich nicht für einen ansehest, der seinem Vater Gewalt tut.

THEAITETOS: Warum das?

GAST: Weil wir den Satz des Vaters Parmenides notwendig, wenn wir uns verteidigen wollen, [E] prüfen und erzwingen müssen, dass sowohl das Nichtseiende in gewisser Hinsicht sei, als auch das Seiende wiederum irgendwie nicht ist.

THEAITETOS: Es leuchtet ein, dass dies muß durchgefochten werden in unserer Untersuchung.

GAST: Wie sollte das nicht einleuchten, sogar, wie man zu sagen pflegt, einem Blinden. Denn wenn jenes nicht widerlegt und dies nicht zugestanden wird, so wird im Leben Niemand im Stande sein, von falschen Reden und Vorstellungen zu reden, es sei nun von Schatten und Ebenbildern und Nachahmungen und Truggestalten selbst, oder von den sich damit

beschäftigenden Künsten, ohne sich lächerlich zu machen, indem er genötigt ist, sich selbst zu widersprechen.

THEAITETOS: Vollkommen wahr.

[\[242 St.1 A\]](#) GAST: Darum nun müssen wir wagen, jenen väterlichen Satz anzugreifen, oder wir müssen die Sache gänzlich unterlassen, wenn uns irgendeine Bedenklichkeit hiervon abhält.

THEAITETOS: Uns soll doch nichts davon irgend abhalten.

GAST: So will ich denn drittens noch eine Kleinigkeit von dir erbitten.

THEAITETOS: Sage nur.

GAST: Ich sagte doch nur eben, dass ich von dieser Widerlegung immer habe ablassen gemusst, und so auch jetzt.

THEAITETOS: Das sagtest du.

GAST: Dies macht mir nun eben bange, was ich gesagt, dass ich dir nicht etwa wie ein Verrückter vorkomme, wenn ich auf der Stelle alles umdrehe von unten nach oben, denn nur deinetwegen wollen wir noch einmal dran gehen, den Satz zu widerlegen, wenn [B] es uns anders gelingt.

THEAITETOS: Mir wirst du nicht scheinen irgend Unrecht zu begehen, wenn du noch einmal zu diesem Beweise und dieser Widerlegung schreitest, deshalb also gehe nur unerschrocken zu.

GAST: Wohlan, womit soll man nun diese gewagte Rede beginnen? Mich dünkt, o Jüngling, diesen Weg müssen wir ganz notwendig einschlagen.

THEAITETOS: Welchen doch?

GAST: Was wir jetzt glauben ganz sicher zu haben, [C] das lasse uns zuerst nachsehen, ob wir nicht daran irre sind, und es uns nur leichtsinniger Weise zugestehen, wir hätten es aufs genaueste überlegt.

THEAITETOS: Sage nur deutlicher was du meinst.

GAST: Etwas obenhin scheint auch Parmenides mit uns umgegangen zu sein, und wohl alle, die jemals an eine Untersuchung der Dinge sich gewagt haben, um zu bestimmen, welcherlei und wievielerlei sie sind.

THEAITETOS: Weshalb?

GAST: Jeder, scheint es, hat uns seine Geschichtchen erzählt wie Kindern. [D] Der Eine, dreierlei wäre das Seiende, bisweilen einiges davon mit einander im Streit, dann wieder alles Freund, da es dann Hochzeiten gibt und Zeugungen und Auferziehungen des Erzeugten. Der Andere beschreibt es in Zweiteilung, feucht und trocken oder warm und kalt, und bringt beides zusammen und stattet es aus. Unser Eleatisches Volk aber, vom Xenophanes [E] und noch früher her, trägt seine Geschichte so vor, als ob das, was wir 'Alles' nennen, nur Eins wäre. Gewisse tonische und Sikelische Musen aber haben späterhin gemerkt, es wäre sicherer beides zusammenflechtend zu sagen, das Seiende sei Vieles und auch Eines, und werde durch Feindschaft und Freundschaft zusammengehalten. Denn sondernd mische es sich immer, sagen die strengeren Musen, die weicheren aber lassen nach, dass sich dies immer so verhalten solle, und sagen, abwechselnd sei das Ganze bisweilen Eins durch Aphrodite befreundet, dann wieder [\[243 St.1 A\]](#) Vieles und sich selbst feindselig erregt durch den Streit. Ob nun an dem allen einer von ihnen etwas Wahres gesagt hat oder nicht, das ist schwierig, und es ist wohl auch frevelhaft so hoch berühmten Männern des Altertums Vorwürfe zu machen, soviel aber kann man doch, ohne sich irgend zu vergehen, behaupten.

THEAITETOS: Was doch?

GAST: Dass sie uns Andere allzu sehr überheblich und geringschätzig behandelt haben. Denn ohne danach zu fragen, ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurückbleiben, bringen sie jeder das seinige zu Ende.

THEAITETOS: Wie meinst du das?

GAST: [B] Wenn einer von ihnen spricht und behauptet, es sei oder sei geworden oder werde Vieles oder Zwei oder Eines, oder Warmes mit Kaltem vermischt, oder andererseits Trennungen und Verbindungen annimmt, verstehst denn du Theaitetos, bei den Göttern, jemals etwas hiervon was sie meinen? Ich wenigstens, als ich jünger war, glaubte, auch das was uns jetzt so schwierig ist, das Nichtseiende, wenn jemand davon sprach, genau zu verstehen, jetzt aber siehst du, in welcher Not wir damit sind.

THEAITETOS: Ich sehe es.

GAST: [C] Vielleicht aber begegnet uns in unserer Seele dasselbe nicht weniger auch mit dem Seienden, dass wir von diesem glauben, es hätte damit keine Not und wir verständen was jemand davon sagt, von jenem aber nicht, da wir uns doch gegen beides ganz gleich verhalten.

THEAITETOS: Vielleicht.

GAST: Und von dem übrigen vorher erwähnten soll uns dasselbe gelten.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Das vielerlei andere nun wollen wir in der Folge erwägen wenn du meinst, wegen des größten aber und hauptsächlichsten [D] müssen wir jetzt zusehen.

THEAITETOS: Welches meinst du? Oder willst du offenbar, wir sollen zuerst das Seiende erforschen, wie es doch die, welche davon reden, eigentlich darzustellen meinen?

GAST: Beim rechten Ort, o Theaitetos, hast du es ergriffen. Ich meine nämlich, wir müssen dieses Verfahren anwenden, sie, als ob sie selbst zugegen wären, so auszufragen. Wohlan, das All, von dem ihr sagt, alles sei warmes und kaltes oder zwei andere dergleichen, was sagt ihr doch nun eigentlich aus von diesen beiden, wenn ihr sagt, dass sie beide und jedes von beiden sind? Was sollen wir uns unter diesem eurem Sein [E] denken? Sollen wir es setzen als ein drittes außer jenen beiden, und also dieses alles als drei und nicht länger als zwei, wie ihr, setzen? Denn nennt ihr jedes von diesen beiden das Seiende, so sagt ihr, dass beide auf gleiche Weise sind, und so wären auf diese Weise nur Eins und nicht Zwei.

THEAITETOS: Ganz richtig.

GAST: Ihr wollt aber doch beide das Seiende nennen.

THEAITETOS: Vielleicht.

GAST: Aber, ihr Lieben, [\[244 St.1 A\]](#) wollen wir dann sagen, auch so würdet ihr ganz deutlich sagen, dass die zweie eins sind.

THEAITETOS: Ganz richtig gesprochen.

GAST: Da nun wir keinen Rat wissen, so macht doch ihr selbst uns recht anschaulich, was ihr doch andeuten wollt, wenn Ihr Seiendes sagt. Denn offenbar wisst ihr doch dies schon lange, wir aber glaubten es vorher zwar zu wissen, jetzt aber stehen wir ratlos. Lehret uns also zuerst dieses, damit wir uns nicht einbilden zu verstehen was ihr sagt, indes uns ganz das Gegenteil hiervon widerfährt. Wenn wir so sprechen und das von diesen sowohl als allen andern fordern, welche sagen, das All sei mehr als Eins, [B] werden wir dann wohl großes Unrecht begehen, mein Junge?

THEAITETOS: Gewiß gar nicht.

GAST: Wie nun, sollen wir von denen, welche das All als Eins angeben, etwa nicht nach Vermögen erforschen, was sie wohl sagen von dem Seienden?

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: Dies also mögen sie uns beantworten. Ihr sagt, es sei nur Eins? - Das sagen wir, werden sie sagen. - Nicht wahr?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und wie, Seiendes nennt ihr etwas?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Dasselbe was Eins? Und bedient euch für dasselbe zweier Benennungen? Oder wie?

THEAITETOS: Was sollen sie nun wohl hierauf, o Gastfreund, antworten?

GAST: Offenbar, o Theaitetos, [C] ist es dem von dieser Voraussetzung ausgehenden gar nicht leicht auf das jetzt gefragte und auf jegliches andere irgend zu antworten.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Zu gestehen, es gebe zwei Namen, wenn man nichts gesetzt hat als Eins, ist doch ganz lächerlich.

THEAITETOS: Wie sollte es nicht?

GAST: Und auch, es sich gefallen zu lassen von dem, der sagt, es könne kein Sein haben, dessen Namen er ja doch gerade nannte.

THEAITETOS: Weshalb?

GAST: Denn setzt er zuerst den Namen als ein von der Sache verschiedenes, so nennt er doch zwei.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Setzt er aber den Namen als einerlei mit ihr, so wird er entweder genötigt sein zu sagen, er sei Name [D] von nichts, oder wenn er sagen will von etwas, so wird herauskommen, der Name sei des Namens Name und sonst keines andern.

THEAITETOS: So ist es.

GAST: Und auch das Eine, welches dann nur der Name des Einen ist, auch dieses ist dann wiederum nur das Eine des Namens.

THEAITETOS: Notwendig.

GAST: Und wie, das Ganze sei verschieden von dem seienden Einen, werden sie sagen, oder einerlei damit?

THEAITETOS: Wie sollten sie letzteres nicht jetzt sagen und nicht werden sagen?

GAST: Wenn es nun ganz ist, wie ja auch Parmenides sagt,

Ähnlich von überall her der schönstgerundeten Kugel,

*[E] gleich von der Mitte heraus sich verbreitend, denn größer nach hierhin,
kleiner nach dorthin sein, das darf es sich nimmer vergönnen,*

so hat das Seiende als ein solches ja Mitte und Enden, und dies habend hat es ja wohl ganz notwendig Teile. Oder wie?

THEAITETOS: So allerdings.

GAST: [\[245 St.1 A\]](#) Allein dem Geteilten kann zwar in Beziehung auf die Gesamtheit seiner Teile die Einheit zukommen, und nichts steht im Wege, dass es auf diese Art als ein Ganzes und das All auch Eins sei.

THEAITETOS: Woher auch?

GAST: Aber ist es nicht unmöglich, dass dieses, dem dies 'Alles' zukommt, das Eins selbst sei?

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Vollkommen unteilbar muß doch wohl das wahre Eins nach der richtigen Erklärung angenommen werden.

THEAITETOS: Das muß es freilich.

GAST: Ein solches aber, aus vielen Teilen bestehendes, stimmt nicht mit dieser Erklärung.

THEAITETOS: Ich verstehe.

GAST: [B] Soll nun das Seiende, so dass ihm nur die Eigenschaft des Eins zukommt, eines und ganz sein, oder sollen wir ganz und gar nicht sagen, dass das Seiende ganz sei?

THEAITETOS: Eine schwere Wahl legst du mir vor.

GAST: Ganz richtig bemerkt. Denn wenn das Seiende nur die Eigenschaft hat, auf gewisse Weise Eins zu sein, so zeigt es sich ja als nicht dasselbige seiend mit dem Eins, und so wird doch alles mehr sein als Eins.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Wenn aber dagegen das Seiende nicht, weil ihm nur diese seine Eigenschaft zukäme, ganz ist, das Ganze selbst aber daneben auch ist, so wird ja das Seiende sich selbst fehlen.

[C] THEAITETOS: Freilich.

GAST: Und wenn es diesem zufolge sich selbst fehlt, so wird ja das Seiende nicht seiend sein.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Und es wiederum wird alles mehr als Eins, wenn das Seiende und das Ganze gesondert jedes sein eignes Wesen bekommt.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Ist hingegen das Ganze selbst ganz und gar nicht, so begegnet dem Seienden nicht nur das nämliche wie vorher, sondern außerdem, dass es nicht ist, kann es auch nicht einmal geworden sein.

THEAITETOS: Warum nicht?

GAST: Das Gewordene ist immer als ein Ganzes geworden, so dass weder ein Sein noch ein Werden [D] als seiend anzunehmen ist, wenn man das Ganze nicht unter das Seiende setzt.

THEAITETOS: Auf alle Weise scheint sich dies so zu verhalten.

GAST: Aber auch nicht irgendeine Größe darf das Nichtganze haben. Denn hat es irgendeine Größe, so ist es doch, wie groß es auch sei, selbst ein dementsprechendes Ganzes.

THEAITETOS: Offenbar ja.

GAST: Und es wird sich zeigen, wie ebenso nicht endenden anderen und nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten ausgesetzt ist, welcher sagt, das Seiende sei nur Zwei oder nur Eins.

THEAITETOS: Das offenbart sich schon durch das jetzt zum Vorschein kommende. [E] Denn an jedes knüpft sich immer ein anderes, und bringt größere und schwierigere Irrung in jedes vorher gesagte hinein.

GAST: Die nun, welche sich genauso einlassen über das Seiende und Nichtseiende, haben wir zwar noch nicht alle durchgenommen. Doch es möge schon genug sein. Aber die sich anders erklären, müssen wir nun auch in Betrachtung ziehen, um an allen zu sehen, dass es um nichts leichter ist, das Seiende als das Nichtseiende [\[246 St.1 A\]](#) zu erklären, was es ist.

THEAITETOS: So lasse uns denn auch an diese gehen.

GAST: Zwischen diesen scheint mir nun ein wahrer Riesenkrieg zu bestehen wegen ihrer Uneinigkeit untereinander über das Sein.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Die Einen ziehen alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren auf die Erde herab mit ihren Händen, buchstäblich Felsen und Eichen umklammernd. Denn an dergleichen halten sie sich und behaupten das allein sei, woran man sich stoßen und was man betasten könne, indem sie Körper und Sein für einerlei erklären, und wenn von den andern [B] einer sagt, es sei auch etwas, was keinen Leib habe, achten sie darauf ganz und gar nicht und wollen nichts anderes hören.

THEAITETOS: Ja arge Leute sind das, von denen du sprichst, denn ich bin auch schon auf mehrere solche getroffen.

GAST: Daher auch die gegen sie Streitenden sich gar vorsichtig von oben herab aus dem Unsichtbaren verteidigen, und behaupten, ein gewisse nur denkbare und unkörperliche Urformen wären das wahre Sein, die von ihren Gegnern genannten Körper aber und was diese das Wahre nennen, zerstückeln sie [C] in ihren Reden und schreiben ihnen statt des Seins nur ein bewegliches Werden zu. Zwischen ihnen aber, o Theaitetos, ist hierüber stets ein unermessliches Schlachtgetümmel.

THEAITETOS: Wahr.

GAST: Lasse uns also von beiden Teilen nach einander Erklärungen fordern über das Sein, welches sie annehmen.

THEAITETOS: Wie sollen wir [D] das aber machen?

GAST: Von denen, die es ins Unkörperliche setzen, ist es leichter, denn sie sind zahmer, von denen aber, die mit Gewalt alles in das Körperliche ziehen, ist es schwerer, vielleicht wohl gar unmöglich. Aber so, glaube ich, müssen wir es mit ihnen machen.

THEAITETOS: Wie?

GAST: Am liebsten, wenn es möglich wäre, sie in der Tat besser machen, wenn aber dies nicht angeht, dann wenigstens in unserer Rede, indem wir voraussetzen, dass sie sachgemäßer und regelrechter, als sie jetzt wohl zu tun pflegen, antworten. [E] Denn was von Besseren eingestanden wird, ist ja wohl mehr wert als was von Schlechteren. Und wir kümmern uns ja nicht um sie, sondern suchen nur die Wahrheit.

THEAITETOS: Ganz richtig.

GAST: So lasse denn sie, die Bessergewordenen, dir antworten, und teile uns mit was sie sagen.

THEAITETOS: Das soll geschehen.

GAST: So mögen sie dann sagen, ob sie anerkennen, es gebe sterbliches Lebendiges?

THEAITETOS: Wie sollten sie das nicht!

GAST: Und ob sie eingestehen, dies sei ein beseelter Leib?

THEAITETOS: Ganz gewiss.

GAST: Dass sie also die Seele [\[247 St.1 A\]](#) unter das Seiende setzen?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und wie? Nehmen sie nicht an, eine Seele sei gerecht, die andere ungerecht? Und die eine vernünftig, die andere unvernünftig?

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: Nicht auch, dass jede durch Anwesenheit der Gerechtigkeit eine solche werde, und durch des Gegenteils eine entgegengesetzte?

THEAITETOS: Ja, auch das geben sie zu.

GAST: Aber dass, was bei einem anwesend sein kann und abwesend, doch gewiss etwas sei, werden sie wohl auch sagen?

THEAITETOS: Sie sagen es also.

GAST: Wenn also Gerechtigkeit und Vernünftigkeit und die übrigen Tugenden und ihr jeweiliges Gegenteil, [B] und so auch die Seele, in welcher dies alles einwohnt, wirklich ist, behaupten sie denn etwa, dass irgend von dem allen etwas sichtbar sei und greifbar oder alles unsichtbar?

THEAITETOS: Nichts ist wohl von dem allen sichtbar.

GAST: Und wie? Sagen sie, dass etwas hiervon einen Leib habe?

THEAITETOS: Das werden sie wohl nicht mehr ganz auf einerlei Weise beantworten, sondern die Seele selbst schiene ihnen einen Leib zu besitzen, von der Gerechtigkeit aber und wonach du sonst fragtest, werden sie sich wohl der Kühnheit schämen, entweder zu behaupten, dass alles dieses gar nicht sei, [C] oder aber darauf zu bestehen, dass es ganz leiblich sei.

GAST: Offenbar, Theaitetos, sind uns ja die Männer besser geworden. Denn auch nicht eins von allem diesen, würden die echten Ausgesäten und Erdgebornen unter ihnen scheuen, sondern darauf beharren, dass, was, sie nicht im Stande sind in den Händen zu zerdrücken, auch ganz und gar nichts ist.

THEAITETOS: Recht so denken sie, wie du sagst.

GAST: Lasse sie uns also nochmals fragen, denn wenn sie auch nur [D] ein wenig von dem Seienden als unkörperlich zugeben wollen, das reicht schon hin. Denn was nun diesem zugleich und auch jenem, was Körper hat, eignet, worauf sie ja eben sehen, indem sie sagen beides sei, das müssen sie dann angeben. Vielleicht nun würden sie dabei verlegen sein, wenn ihnen dergleichen begegnete, so sieh zu, ob sie wohl, wenn wir es ihnen vorhielten, annehmen und eingestehen würden, das Seiende sei etwa solcherlei.

THEAITETOS: Was denn? Sprich und wir wollen gleich sehen.

GAST: Ich sage also, [E] was nur irgendein Vermögen besitzt, es sei nun ein anderes zu irgendetwas zu machen oder wenn auch nur das mindeste von dem allergeringsten zu leiden, und wäre es auch nur einmal, das alles sei wirklich. Ich setze nämlich als Erklärung fest, um das Seiende zu bestimmen, dass es nichts anderes ist als das was vermag.

THEAITETOS: Wohl, da sie selbst vor der Hand nichts besseres als dieses zu sagen haben, so nehmen sie dieses an.

GAST: Schön. Denn in der Folge wird es sich vielleicht uns ebenso gut als ihnen anders zeigen. [\[248 St.1 A\]](#) Mit ihnen bleibe uns also nun dieses gemeinsam festgestellt.

THEAITETOS: Es bleibt.

GAST: Und nun lasse uns zu den Andern gehen, den Freunden der Urformen. Du aber berichte uns auch das ihrige.

THEAITETOS: Das soll geschehen.

GAST: Also das Werden und das Sein nehmt ihr getrennt voneinander an. Nicht wahr?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und mit dem Leibe hätten wir durch die Wahrnehmung Gemeinschaft an dem Werden, durch den Gedanken aber mit der Seele an dem wahrhaften Sein, welches, wie ihr sagt, sich immer auf gleiche Weise verhält, [B] das Werden aber immer anders.

THEAITETOS: Das sagen wir allerdings.

GAST: Aber dieses Gemeinschaft haben, ihr Allerbesten, was sollen wir doch sagen, was ihr damit an beiden eigentlich meint? Nicht das eben von uns gesagte?

THEAITETOS: Welches denn?

GAST: Ein Leiden oder eine Einwirkung aus irgendeinem Vermögen in dem, was mit einander zusammentrifft, entstehend. Vielleicht aber, o Theaitetos, kannst du ihre Antwort hierauf nicht recht vernehmen, ich aber etwa aus alter Bekanntschaft.

THEAITETOS: Wie erklären sie [C] sich also?

GAST: Sie räumen uns das nicht ein, was wir eben vorher zu den Erdgebornen über das Sein gesagt haben.

THEAITETOS: Welches?

GAST: Wir setzten das als eine hinreichende Erklärung des Seienden, wenn einem auch nur im geringsten ein Vermögen beiwohnte zu leiden oder zu tun?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Hierauf nun erwidern sie dieses, dass dem Werden allerdings das Vermögen zu leiden und zu tun eigne, dem Sein aber, behaupten sie, komme keines von diesen beiden Vermögen zu.

THEAITETOS: Da sagen sie wohl etwas.

GAST: Worauf wir jedoch entgegenen müssen, dass wir noch bestimmter von ihnen zu erfahren wünschen, ob sie darüber mit uns [D] einig sind, dass die Seele erkenne und das Sein erkannt werde.

THEAITETOS: Das bejahen sie doch gewiss.

GAST: Und wie das Erkennen oder erkannt werden, nennt ihr das ein Tun oder ein Leiden oder beides? Oder das eine ein Tun und das andere ein Leiden? Oder meint ihr, keines habe mit

keinem von beiden irgendetwas zu schaffen? Gewiß doch keines mit keinem, denn sonst widersprächen sie dem vorigen.

THEAITETOS: Ich verstehe.

GAST: Dieses nämlich, dass wenn das Erkennen ein Tun ist, so folgt notwendig dass das Erkannte leidet, dass also nach dieser Erklärung das Sein, das Erkennende und das, was erkannt wird, und insoweit es erkannt auch bewegt wird vermöge des Erleidens, welches doch, wie wir sagen, dem ruhenden nicht begegnen kann.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Aber wie, beim Zeus, sollen wir uns davon überreden lassen, dass in der Tat Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne? Dass es weder lebe noch [\[249 St.1 A\]](#) denke, sondern der hehren und heiligen Vernunft entbehrend unbeweglich stehe?

THEAITETOS: Eine arge Behauptung, o Gastfreund, würden wir da einräumen!

GAST: Oder sollen wir, dass es Vernunft habe, bejahen, dass aber Leben, leugnen?

THEAITETOS: Wie nun?

GAST: Oder sollen wir sagen, dies beides wohne ihm zwar ein, nur wollen wir behaupten, in einer Seele habe es dieses nicht.

THEAITETOS: Aber auf welche andere Weise sollte [B] es dies wohl haben können?

GAST: Also wollen wir sagen, es habe Vernunft und Seele und Leben, nur dass es obwohl belebt ganz unbewegt dastehe?

THEAITETOS: Dies alles scheint mir ganz unvernünftig zu sein.

GAST: Dass also Bewegtes und Bewegung musste eingeräumt werden als seiend?

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: Denn es folgt ja, o Theaitetos, dass wenn alles unbewegt ist, niemand von nichts könne vernünftige Erkenntnis haben.

THEAITETOS: Offenbar ja.

GAST: Allein, wenn wir wiederum einräumten, dass alles bewegt und verändert werde, so würden wir durch diese Behauptung gleichfalls eben dasselbe aus dem Seienden ausschließen.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Das auf gleiche Weise, und ebenso und in derselben Beziehung, dünkt dich denn das ohne Ruhe [C] stattfinden zu können?

THEAITETOS: Keineswegs.

GAST: Und siehst du etwa, dass ohne dieses von irgendetwas eine Erkenntnis sein oder entstehen kann?

THEAITETOS: Nichts weniger.

GAST: Und gegen den ist doch auf alle Weise zu streiten, der Wissenschaft, Einsicht und Verstand leugnet, und dann noch irgend darüber etwas behaupten will.

THEAITETOS: Gar sehr.

GAST: Und der Philosoph also, der gerade dies am höchsten schätzt, ist, wie es scheint, deshalb auf alle Weise genötigt, weder von denen, welche das All, [D] es sei nun als Eines oder als Vieles setzen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die, welche das Seiende durchaus bewegen, auch nur im mindesten zu hören, sondern wie die Kinder zu begehren pflegen, muß er beides von dem Seienden und dem All sagen, dass es unbewegt und dass es bewegt sei.

THEAITETOS: Vollkommen wahr.

GAST: Wie nun? Kommt es dir nicht vor, als ob wir das Seiende jetzt recht ordentlich mit unserer Erklärung umfasst hätten?

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: O weh, Theaitetos! Wie sehe ich, dass wir nun nichts mehr davon verstehen werden, als nur dass es keine Auskunft gibt bei dieser Untersuchung!

THEAITETOS: Wie so, und was hast du nur schon wieder?

GAST: Du Glücklicher, siehst du nicht ein, dass wir nun eben in der größten Unwissenheit darüber sind, und uns nur einbilden etwas gesagt zu haben?

THEAITETOS: Ich bilde mir es noch ein. Und wie es uns bewusst wieder so um uns stehen sollte, begreife ich gar nicht.

GAST: Sieh nur genauer zu, ob, nachdem wir dies alles zugestanden, [\[250 St.1 A\]](#) wir mit Recht eben das könnten gefragt werden, was wir vorher die fragten, welche sagten das All sei Warmes und Kaltes.

THEAITETOS: Erinnere mich doch, was?

GAST: Gern, und ich will dies so zu tun suchen, dass ich dich frage wie damals jene, damit wir zugleich etwas weiter kommen.

THEAITETOS: Gut.

GAST: Wohl denn, hältst du Bewegung und Ruhe nicht für einander ganz entgegengesetzt?

THEAITETOS: Wie könnte ich anders?

GAST: Aber du erklärst doch beide und von jedes von beiden gleicherweise seiend.

THEAITETOS: Das sage ich freilich.

GAST: Meinst du nun, dass beide und jede bewegt werden, [B] wenn du einräumst, dass sie sind?

THEAITETOS: Keineswegs.

GAST: Sondern dass sie ruhen willst du andeuten, wenn du sagst, dass sie beide sind?

THEAITETOS: Wie doch das?

GAST: Also setzest du doch das Seiende in deiner Seele als ein drittes außer diesen, indem du Ruhe und Bewegung als von jenem umschlossen zusammenfassend, und auf ihre Gemeinschaft in dem Sein Hinsicht nehmend, beiden das Sein beilegst.

THEAITETOS: Uns mag wohl in der Tat das Seiende [C] als ein drittes vorschweben, indem wir sagen, dass Bewegung und Ruhe sind.

GAST: Nicht also Bewegung und Ruhe zusammengenommen ist das Seiende, sondern ein von diesen verschiedenes.

THEAITETOS: So scheint es.

GAST: Also vermöge seiner eigenen Natur wird das Seiende weder ruhen noch sich bewegen.

THEAITETOS: Vielleicht.

GAST: Wohin soll also seine Gedanken noch wenden, wer etwas deutliches darüber bei sich festsetzen will?

THEAITETOS: Wohin wohl auch?

GAST: Nirgends hin wohl so leicht, denke ich. Denn wenn sich etwas bewegt, wie sollte es nicht ruhen? Oder was auf keine Weise ruht, [D] wie sollte sich das nicht bewegen? Das Seiende hat sich uns aber jetzt außerhalb beider gezeigt, ist das nun wohl möglich?

THEAITETOS: Gewiß ganz unmöglich.

GAST: Daran müssen wir uns aber hierbei wohl erinnern.

THEAITETOS: Woran doch?

GAST: Dass als wir über das Nichtseiende gefragt wurden, wo man diesen Namen wohl anbringen musste, wir auch in gänzlicher Verlegenheit befangen waren. Erinnerst du dich dessen?

THEAITETOS: Wie sollte ich nicht?

GAST: Sind wir nun wohl in geringerer Verlegenheit [E] über das Seiende?

THEAITETOS: Mir, o Gastfreund, scheinen wir wo möglich in noch größerer.

GAST: Dies schließt also hier so unentschieden ab. Da nun aber das Seiende und das Nichtseiende zu ganz gleichen Teilen an dieser unserer Verlegenheit beteiligt waren, so ist doch nun Hoffnung, dass so, wie nur das eine von ihnen sich uns, sei es nun dunkler oder bestimmter, darstellt, auch das andere ebenso sich darstellen werde, und wenn wir keines von beiden sehen sollten, [\[251 St.1 A\]](#) wollen wir wenigstens die Untersuchung beider zugleich auf die anständigste Weise, wie wir nur können, zu Ende bringen.

THEAITETOS: Schön.

GAST: Erklären wir denn, auf welche Weise wir doch jedesmal ein und dasselbe mit vielen Namen benennen.

THEAITETOS: Wie was doch? Gib mir ein Beispiel.

GAST: Wir sagen doch von einem Menschen gar vielerlei indem wir ihn vieles heißen, wenn wir ihm Farbe beilegen und Gestalt und Größe, auch Fehler und Tugenden, in welchen und vielen anderen Fällen wir denn nicht nur sagen, dass er ein Mensch ist, [B] sondern auch dass er gut ist, und unzähliges andere, und ebenso verhält es sich mit allen andern Dingen, dass wir jedes Ding als eines nehmen, und hernach doch wieder vieles davon sagen und mit vielerlei Benennungen erklären durch vielerlei Worte.

THEAITETOS: Wahr gesprochen.

GAST: Wodurch wir nun Jünglingen und schwerköpfigen Alten, denke ich, ein Mahl bereitet haben. Denn das hat ja jeder leicht bei der Hand aufzugreifen, dass es unmöglich ist, dass Vieles Eins und Eins Vieles sei, und sie haben zumal ihre Freude daran, nicht zu leiden, dass man einen Menschen gut nenne, sondern nur das Gute gut [C] und den Menschen Mensch. Du triffst gewiss oft, denke ich, Theaitetos, solche, die sich auf dergleichen gelegt haben, alte Leute bisweilen, die aus Geistesarmut dergleichen bewundern, oder auch selbst meinen Wunder was für Weisheit daran erfunden zu haben.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Damit wir uns also an alle wenden, die jemals was auch immer über das Sein vorgetragen haben, so sei zu diesen sowohl als zu den übrigen, mit denen wir vorher schon [D] uns unterredeten, noch dieses frageweise gesprochen.

THEAITETOS: Was also?

GAST: Ob wir weder das Sein der Ruhe und Bewegung verbinden, noch überall irgend eines mit dem andern, sondern als unverbindbar und unfähig eines an dem andern Teil zu haben, alles in unseren Reden setzen wollen? Oder ob wir alles in eins zusammenbringen als der Gemeinschaft unter sich fähig? Oder einiges zwar, anderes aber nicht? Welches hiervon, o Theaitetos, sollen wir sagen, [E] dass diese vorziehen?

THEAITETOS: Ich weiß für sie nichts hierauf zu antworten. Warum willst du also nicht einzeln jedes beantwortend zusehen was aus jedem folgt?

GAST: Wohl gesprochen. Setzen wir also zuerst, wenn du willst, den Fall sie sagten: Nichts habe irgendein Vermögen mit irgendeinem zu irgendetwas in Gemeinschaft zu treten. Dann werden also Bewegung und Ruhe irgendwie am Sein Anteil haben.

THEAITETOS: [\[252 St.1 A\]](#) Freilich nicht.

GAST: Und wie? Wird dann wohl eine von ihnen sein können, wenn sie mit dem Sein gar keine Gemeinschaft hat?

THEAITETOS: Keine wird sein.

GAST: Plötzlich also wird durch diese Annahme alles umgeworfen, wie es scheint, sowohl bei denen die das All bewegen, als bei denen, die es als Eines stillstehend hinstellen, und bei denen, die den Urformen nach das Seiende als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, annehmen. Denn sie alle verbinden dies doch mit dem Sein, indem die einen sagen es sei wirklich bewegt, die andern es sei wirklich ruhig.

THEAITETOS: Offenbar freilich.

[B] GAST: Eben so auch die, welche das All bald zusammensetzen und bald teilen, es sei nun, dass sie es in das Eine und das Unendliche aus dem Einen, oder dass sie es in endlich viele Bestandteile teilen und aus diesen zusammensetzen, und gleichviel, sie mögen annehmen, dies geschehe abwechselnd, oder auch es geschehe immer, auf jede Weise sagen sie doch alle nichts, wenn es keine Verknüpfung gibt.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Und weiter müssen die selbst am allerlächerlichsten ihre eigene Rede strafen, welche nicht leiden wollen, dass man irgendetwas von einem andern ihm durch Gemeinschaft zukommenden nenne.

[C] THEAITETOS: Wie das?

GAST: Sie sind doch überall genötigt vom 'Sein' zu reden, von 'ohne', von das 'Andere', von 'an sich' und vielem anderen, dessen sie nicht vermögend sind, sich zu enthalten. Da sie es in ihren Reden verbinden, bedürfen sie daher nicht, dass jemand sonst sie widerlege, sondern wie man zu sagen pflegt, von Haus aus bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles, und führen ihn überall mit sich herum.

THEAITETOS: Das ist trefflich und wahr!

[D] GAST: Wie aber, wenn wir nun alles ein Vermögen haben lassen, sich unter einander zu verbinden?

THEAITETOS: Das aber kann ich sogar widerlegen.

GAST: Wie so?

THEAITETOS: Weil die Bewegung selbst dann auf alle Weise ruhen würde, und die Ruhe selbst wiederum sich bewegen, wenn diese beiden zusammenkämen.

GAST: Und das ist doch aus allen Gründen unmöglich, dass die Bewegung ruhe und die Ruhe sich bewege.

THEAITETOS: Zweifellos.

GAST: Ein drittes bleibt uns also allein übrig.

THEAITETOS: Ja.

[E] GAST: Aber eines von diesen ist doch notwendig, dass entweder alles oder nichts, oder einiges zwar, anderes aber nicht, sich verbinden könne?

THEAITETOS: Ganz gewiss.

GAST: Und zweie sind doch als unmöglich gefunden.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Jeder also, der richtig antworten will, muß das übrige von den dreien annehmen.

THEAITETOS: Offenbar.

GAST: Wenn nun einiges sich dazu versteht, anderes nicht, so geht es damit fast wie mit den Buchstaben, [\[253 St.1 A\]](#) denn auch von diesen lassen sich einige nicht zusammenstellen miteinander, andere einigen sich wohl.

THEAITETOS: Das ist sicher.

GAST: Die Selbstlauter aber gehen vorzüglich vor den übrigen wie ein Band durch alle hindurch, so dass es ohne einen von ihnen auch für die übrigen nicht möglich ist, dass einer sich mit einem andern verbinde.

THEAITETOS: Ganz unmöglich.

GAST: Weiß nun jeder, welche mit welchen in Gemeinschaft treten können? Oder gehört dazu eine Kunst, wenn man es [B] recht machen will?

THEAITETOS: Eine Kunst.

GAST: Was für eine?

THEAITETOS: Die Sprachkunde.

GAST: Und ist es nicht, was die hohen und tiefen Töne betrifft ebenso? Der, welcher die Kunst besitzt einzusehen, welche sich miteinander verbinden lassen und welche nicht, ist der Tonkünstler, wer dies aber nicht versteht, der Tonkunst unkundig?

THEAITETOS: Eben so.

GAST: Und bei jeder anderen Kunst und bei unkünstlerischen Verfahren werden wir anderes ähnliche finden.

THEAITETOS: Das ist sicher.

GAST: Da wir nun zugestanden haben, dass alle Arten sich gegen einander [C] auf gleiche Weise in Hinsicht auf Verbindung verhalten, muß nicht auch mit einer Wissenschaft seine Reden durchführen, wer richtig zeigen will, welche Arten mit welchen zusammenstimmen, und welche einander nicht aufnehmen? Und wiederum, ob es solche sie allgemein zusammenhaltende gibt, dass sie im Stande sind sich zu verbinden? Und wiederum in den Trennungen, ob andere durchgängig der Trennung Ursache sind?

THEAITETOS: Wie sollte es hierzu nicht einer Wissenschaft bedürfen und vielleicht wohl der größten!

GAST: Und wie, Theaitetos, sollen wir diese nennen? Oder sind wir, beim Zeus, ohne es zu bemerken, [D] in die Wissenschaft freier Menschen hineingeraten? Und mögen wohl gar, den Sophisten suchend, zuerst den Philosophen gefunden haben?

THEAITETOS: Wie meinst du das?

GAST: Das Trennen nach Arten, dass man weder dieselben Art für eine andere, noch eine andere für dieselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre zur dialektischen Wissenschaft?

THEAITETOS: Das wollen wir sagen.

GAST: Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird einen Begriff durch viele einzeln [E] voneinander gesonderte nach allen Seiten auseinander gebreitet genau bemerken, und viele voneinander verschiedene von einem umfassenden, und wiederum einen, durchgängig nur mit einem aus vielen verknüpften, und endlich viele gänzlich voneinander abgesonderte. Dies heißt dann, inwiefern jeder in Gemeinschaft treten kann und inwiefern nicht, zu unterscheiden wissen.

THEAITETOS: Auf alle Weise gewiss.

GAST: Aber dies dialektische Geschäft wirst du, hoffe ich, keinem andern anweisen als dem rein und recht Philosophierenden?

THEAITETOS: Wie sollte man es wohl einem andern anweisen!

GAST: In dieser Gegend herum werden wir also jetzt sowohl als hernach, wenn wir ihn suchen, den Philosophen finden, [\[254 St.1 A\]](#) schwer freilich auch ihn genau zu erkennen, nur von ganz anderer Art ist die Schwierigkeit des Sophisten und die seinige.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Der eine in die Dunkelheit des Nichtseienden entfliehend, wo er sich mit Vorliebe aufhält, ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen. Nicht wahr?

THEAITETOS: So scheint es.

GAST: Der Philosoph hingegen, in vernunftmäßigem Verfahren mit dem Seienden stets beschäftigt, ist wiederum wegen der Helligkeit [B] der Gegend keineswegs leicht zu erblicken. Denn die Geistesaugen der meisten sind in das Göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvermögend.

THEAITETOS: Auch dieses ist nicht minder als jenes einleuchtend, dass es sich so verhalte.

GAST: Diesen nun werden wir hernach wohl noch genauer betrachten, wenn wir noch Lust haben, von dem Sophisten aber dürfen wir offenbar nicht ablassen, bis wir ihn hinlänglich beschaut haben.

THEAITETOS: Wohl gesprochen.

[C] GAST: Da wir nun übereingekommen sind, dass einige Begriffe Gemeinschaft mit einander haben wollen, andere nicht, und einige wenig, andere viel, andere auch überall nichts hindert mit allen Gemeinschaft zu haben, so lasse uns nun das weitere in unserer Rede so nachholen, dass wir nicht etwa an allen Begriffen betrachten, damit wir nicht durch die Menge in Verwirrung geraten, sondern an einigen der wichtigsten vorzugsweise, [D] zuerst was jeder ist, und dann wie er sich verhält in Absicht des Vermögens der Gemeinschaft mit andern, damit, wenn wir auch das Seiende und Nichtseiende nicht mit völliger Deutlichkeit aufzufassen vermögen, es uns wenigstens an einer Erklärung darüber nicht fehle, soweit es die Art der jetzigen Untersuchung zulässt, wenn es uns etwa möglich wäre, indem wir von dem Nichtseienden [E] sagen es sei wirklich das Nichtseiende, unbeschädigt davon zu kommen.

THEAITETOS: Das müssen wir freilich.

GAST: Die wichtigsten unter den Begriffen welche wir vorher durchgingen sind doch wohl das Seiende selbst und Ruhe und Bewegung?

THEAITETOS: Bei weitem.

GAST: Und jene zwei, sagen wir doch, sind mit einander ganz unvereinbar?

THEAITETOS: Völlig.

GAST: Das Seiende aber vereinbar mit beiden. Denn sie sind doch beide?

THEAITETOS: Wie sollten sie nicht!

GAST: Das wären also drei.

THEAITETOS: Freilich.

GAST: Deren doch jedes verschieden ist von den andern beiden, mit sich selbst aber dasselbige?

THEAITETOS: So ist es.

GAST: Was haben wir nun aber jetzt wieder gesagt, das selbige und verschiedene? Sind dies selbst auch zwei von jenen dreien verschiedene, sich aber notwendig immer mit ihnen vermischende Begriffe, und müssen wir also auf fünf und nicht auf drei unsere Aufmerksamkeit richten? Oder haben wir mit diesem Selbigen und Verschiedenen [\[255 St.1 A\]](#) nur eines von jenen bezeichnet ohne es zu wissen?

THEAITETOS: Vielleicht.

GAST: Aber Bewegung und Ruhe sind doch gewiss weder dasselbige noch das Verschiedene.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Was wir der Bewegung und der Ruhe gemeinschaftlich beilegen, das kann doch unmöglich eine von ihnen beiden selbst sein?

THEAITETOS: Warum nicht?

GAST: Die Bewegung wird dann Ruhe und die Ruhe hingegen sich bewegen. Denn da alsdann das eine von ihnen, welches du auch wählen wolltest, von beiden gelten musste, so würde dadurch das Andere genötigt sein, sich in den Gegensatz seiner Natur zu verwandeln, weil es ja an diesem Gegensatz Anteil hätte.

THEAITETOS: Offenbar freilich.

GAST: Nun aber haben doch am selbigen und verschiedenen beide Teil.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Also wollen wir nicht [B] sagen, die Bewegung sei etwa das Selbige oder Verschiedene, noch auch die Ruhe.

THEAITETOS: Freilich nicht.

GAST: Vielleicht aber ist uns das Seiende und das Selbige als eines zu denken?

THEAITETOS: Vielleicht.

GAST: Aber wenn Seiendes und Selbiges nichts verschiedenes bedeuteten, so würden wir wiederum, indem wir sagen, dass Bewegung und Ruhe beide sind, beide für dasselbige, als seiend, ausgeben.

THEAITETOS: Allein das ist ja unmöglich.

GAST: Also ist auch unmöglich, dass Selbiges und Seiendes [C] eins sind.

THEAITETOS: Beinahe.

GAST: Als einen vierten Begriff zu jenen dreien müssen wir also das Selbige setzen.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Und wie? Sollen wir das Verschiedene als einen fünften setzen? Oder soll man etwa dieses und das Seiende als zwei Namen für einen Begriff denken?

THEAITETOS: Das mag wohl sein.

GAST: Allein, ich glaube, du wirst zugeben, dass von dem Seienden einiges an und für sich und einiges nur in Beziehung auf anderes immer so genannt werde.

THEAITETOS: Wie sollte ich nicht!

GAST: Und das Verschiedene immer in Beziehung auf ein anderes. Nicht wahr?

THEAITETOS: So ist es.

GAST: Nicht aber könnte dies so sein, [D] wenn nicht das Seiende und das Verschiedene sich weit voneinander entfernten, sondern wenn das Verschiedene ebenfalls an jenen beiden Begriffen Teil hätte wie das Seiende, so gäbe es auch Verschiedenes was nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden wäre. Nun aber ergibt sich doch offenbar, dass was verschieden ist, dies, was es ist, notwendig in Beziehung auf ein anderes ist.

THEAITETOS: Es verhält sich wie du sagst.

GAST: Als den fünften müssen wir also das Verschiedene angeben unter den Begriffen, die wir gewählt haben.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und die Begriffe alle, [E] müssen wir sagen, durchdringt er, indem jedes einzelne verschieden ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur, sondern vermöge seiner Teilhabe am Begriff des Verschiedenen.

THEAITETOS: Offenbar allerdings.

GAST: Dies also lasse uns behaupten von den fünf, indem wir das einzelne wiederholen.

THEAITETOS: Was doch?

GAST: Zuerst dass die Bewegung ganz und gar verschieden ist von der Ruhe. Oder wie sagen wir?

THEAITETOS: Nur so.

GAST: Sie ist also nicht Bewegung?

THEAITETOS: Keineswegs.

GAST: Sie ist aber doch wegen ihre [\[256 St.\]](#) Gemeinschaft mit dem Seienden.

THEAITETOS: Sie ist.

GAST: Wiederum aber ist die Bewegung auch verschieden von dem Selbigen.

THEAITETOS: Sicherlich.

GAST: Sie ist also nicht das Selbige.

THEAITETOS: Nein freilich.

GAST: Aber auch sie war doch gewissermaßen Selbiges, weil hieran ja alles Teil hat.

THEAITETOS: Gewiß.

GAST: Dass also die Bewegung selbiges sei und auch nicht selbiges, muß man gestehen und darüber nicht schwierig sein. Denn wenn wir sagen, sie ist selbiges und sie ist nicht selbiges, meinen wir es doch nicht auf gleiche Weise, sondern wenn selbiges, so sagen wir dies von ihr wegen der Teilnahme [B] am Selbigen, wenn aber nicht selbiges, dann wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Verschiedenen, durch welche von dem selbigen abgesondert sie nicht jenes, sondern ein verschiedenes wird, so dass sie auch wiederum richtig nicht selbiges genannt wird.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: So wenn irgendwie auch die Bewegung selbst Anteil hätte an der Ruhe oder dem Feststehen, es nichts wunderliches wäre, sie eine feststehende zu nennen.

THEAITETOS: Ganz richtig, da wir doch zugeben, dass einige Arten sich [C] mit einander verbinden wollen, andere aber nicht.

GAST: Hierüber haben wir ja den Beweis schon früher als den jetzigen geführt, als wir zeigten dass dies so sein müsse.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Wiederum sagen wir: die Bewegung ist von dem Verschiedenen verschieden, wie sie auch ein anderes war als das Selbige und als die Ruhe.

THEAITETOS: Notwendig.

GAST: Nicht verschieden ist sie also, doch gewissermaßen auch verschieden nach dem vorigen.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Wie nun weiter? Sollen wir sagen, [D] sie sei von den dreien verschieden, von dem vierten aber es leugnen. Da wir doch zugestanden haben, es wären fünf an welchen und über welche wir die Untersuchung anstellen wollten.

THEAITETOS: Wie sollten wir? Denn unmöglich können wir doch die Zahl geringer angeben als sie sich uns eben gezeigt hat.

GAST: Ohne Furcht also wollen wir aussagen und verfechten, die Bewegung sei verschieden von dem Seienden.

THEAITETOS: Ohne die mindeste Furcht.

GAST: Also ist ja ganz deutlich die Bewegung, [E] wesentlich nicht das Seiende, doch seiend inwiefern sie am Seienden Anteil hat.

THEAITETOS: Ganz deutlich ist ja das.

GAST: Also hat ja notwendig das Nichtseiende Anteil sowohl an der Bewegung als in Beziehung auf alles andere. Denn von allen gilt, dass die Natur des Verschiedenen, welche sie verschieden macht von dem Seienden, jedes zu einem nicht seienden macht, und alles insgesamt können wir also gleichermaßen auf diese Weise mit Recht nicht seiend nennen, und auch wiederum seiend und sagen dass es sei, weil es Anteil hat am Seienden.

THEAITETOS: So mag es wohl sein.

GAST: An jedem Begriff also ist viel Seiendes, unzählig viel aber nicht Seiendes.

THEAITETOS: So scheint es.

GAST: Muß man nicht auch von dem Seienden selbst sagen, [\[257 St.1 A\]](#) dass es verschieden ist von dem übrigen?

THEAITETOS: Notwendig.

GAST: Auch das Seiende also, wo es ein anderes ist, ist insofern nicht. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst zwar eines, zu dem unzählig vielen anderen aber, steht es im Verhältnis des Nichtseins.

THEAITETOS: So verhält es sich wohl.

GAST: Auch darüber also ist keine Schwierigkeit zu machen, wenn doch die Arten ihrer Natur nach Gemeinschaft miteinander haben. Will aber jemand dies nicht zugeben, der überrede erst unsere vorigen Überlegungen [B] und dann überrede er uns das weitere.

THEAITETOS: Das ist nach strengstem Recht gesprochen.

GAST: Lasse uns nun auch dieses sehn.

THEAITETOS: Welches doch?

GAST: Wenn wir 'Nichtseiendes' sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein entgegengesetztes des Seienden, sondern nur ein verschiedenes.

THEAITETOS: Wie das?

GAST: Wie wenn wir etwas nicht groß nennen, meinst du, dass wir durch diese Benennung mehr das kleine als das gleiche andeuten?

THEAITETOS: Keineswegs.

GAST: Wir wollen also nicht zugeben, wenn eine Verneinung gebraucht wird, dass dann entgegengesetztes angedeutet werde, sondern nur soviel, dass das Vorgesetzte nicht etwas von dem darauf folgenden Genannten, [C] oder vielmehr von den Dingen, deren Namen nach der Verneinung ausgesprochene ist, verschiedenes andeute.

THEAITETOS: Auf alle Weise freilich.

GAST: Auch dies lasse uns ferner bedenken, ob es dir ebenso scheint.

THEAITETOS: Was doch?

GAST: Das Wesen des Verschiedenen scheint mir ebenso unterteilt zu sein wie die Erkenntnis.

THEAITETOS: Wie das?

GAST: Auch jene ist zwar nur eine, aber jeder auf einen andern Gegenstand sich beziehende Teil wird abgesondert und mit einem eignen Namen benannt, daher es so viele [D] Künste und Wissenschaften gibt.

THEAITETOS: Ganz richtig.

GAST: Geht es nun nicht auch den Teilen des Verschiedenen, obgleich dies auch eines ist, ebenso?

THEAITETOS: Vielleicht, aber sage doch inwiefern.

GAST: Ein Teil des Verschiedenen ist doch dem Schönen entgegengestellt.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Ist dieser nun ohne Beinamen oder hat er einen?

THEAITETOS: Er hat einen. Denn was wir das Nichtschöne nennen, das ist von nichts anderem das Verschiedene als vom Schönen.

GAST: Wohl, so [E] sage mir denn dies.

THEAITETOS: Was doch?

GAST: Ist uns nicht dadurch, dass wir, was unter das Seiende gebracht ist, einem anderen entgegenstellten, das Nichtschöne entstanden?

THEAITETOS: So allerdings.

GAST: Also eines Seienden Gegensatz gegen ein anderes wie es scheint ist das Nichtschöne.

THEAITETOS: Ganz richtig.

GAST: Gehört nun wohl nach dieser Erklärung das Schöne mehr unter das Seiende und das Nichtschöne weniger?

THEAITETOS: Mitnichten.

GAST: Eben so gut also, [\[258 St.1 A\]](#) muß man sagen, hat das nicht Große als das Große ein Sein.

THEAITETOS: Eben so gut.

GAST: So ist auch das nicht Gerechte dem Gerechten gleich zu setzen darin, dass das eine nicht weniger ein Sein hat als das andere.

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: Und von den übrigen ist dasselbe zu sagen, wenn doch das Verschiedene oder [B] die Verschiedenheit sich unter dem Seienden gezeigt hat. Denn hat sie Sein, so sind notwendig auch ihre Teile nicht minder als seiend zu setzen.

THEAITETOS: Wie sollten sie nicht?

GAST: Also ist auch das einem Teile der Verschiedenheit und dem Sein einander Gegenübergestellte, nicht minder, wenn man so sagen will, als das Seiende selbst ist, und keineswegs das Gegenteil von jenem bedeutend, sondern nur soviel, ein verschiedenes von ihm.

THEAITETOS: Ganz gewiss.

GAST: Wie sollen wir nun diesen nennen?

THEAITETOS: Offenbar ja ist das Nichtseiende, was wir des Sophisten wegen suchten, eben dieses.

GAST: Steht es also, wie du sagtest, keinem von den andern nach in Hinsicht auf das Sein? Und darf man schon sagen, dass das Nichtseiende unbestritten sein eigenes Wesen [C] hat, und so wie das Große groß und das Schöne schön war, und das Nichtgroße und Nichtschöne nichtgroß und nichtschön, ebenso auch das Nichtseiende war und ist nichtseiend und mit einzuordnen als ein Begriff unter das Viele das ist? Oder haben wir hingegen noch irgendeinen Zweifel, o Theaitetos?

THEAITETOS: Gar keinen.

GAST: Weißt du auch wohl, dass wir dem Parmenides noch über sein Verbot hinaus sind unfolgsam gewesen?

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Noch weiter als er es uns zu untersuchen verboten hat sind wir vorwärts gegangen in der Untersuchung, und haben [D] es dargestellt.

THEAITETOS: Wie das?

GAST: Er sagt doch:

*Nicht vermöchtest du ja zu verstehn Nichtseiendes sei,
sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele.*

THEAITETOS: So sagt er allerdings.

GAST: Wir aber haben nicht nur gezeigt, dass das Nichtseiende ist, sondern haben auch den Begriff des Nichtseienden aufgezeigt. Denn nachdem wir gezeigt, dass die Verschiedenheit ist, und dass sie verteilt ist unter alles Seiende gegeneinander, [E] so haben wir von jedem Seienden entgegengesetzte Begriffe derselben zu sagen gewagt, dass eben dies in Wahrheit das Nichtseiende sei.

THEAITETOS: Und auf jeden Fall, glaube ich, haben wir vollkommen richtig erklärt.

GAST: Also sage uns niemand nach, wir hätten das Nichtseiende als das Gegenteil des Seienden dargestellt, und dann zu behaupten gewagt, es sei. Denn von einem Gegenteil desselben haben wir ja lange jeder Untersuchung den Abschied gegeben, ob es ist oder nicht ist, [\[259 St.1 A\]](#) und erklärbar oder auch ganz und gar unerklärbar. Wie wir aber jetzt beschrieben haben, dass das Nichtseiende ist, widerlege uns entweder einer auf überzeugende Art, dass es unrichtig gesagt ist, oder so lange er das nicht vermag, sage auch er, wie wir, dass die Begriffe sich untereinander verbinden. Und da das Sein und das Verschiedene durch alles und auch durch einander hindurchgehen, so wird nun das Verschiedene als an dem Seienden Anteil habend freilich sein, vermöge dieses Anteils, nicht aber jenes woran es Anteil hat, sondern ein verschiedenes, [B] verschieden aber von dem Seienden ist es ja offenbar ganz notwendig das Nichtseiende. Wiederum das Seiende, am Verschiedenen Anteil habend, ist ja verschieden von allem anderen, und als von ihnen insgesamt verschieden, ist es ja ein jedes von ihnen nicht, noch auch alle

andern insgesamt, sondern nur es selbst. So dass das Seiende wiederum ganz unbestritten unzählig vieles nicht ist und so auch alles andere einzeln und zusammengenommen auf gar vielerlei Weise ist und auf gar [C] vielerlei nicht ist.

THEAITETOS: Das ist wahr.

GAST: Und wenn diesen Gegensätzen jemand nicht glauben will, der sehe zu und trage etwas besseres vor als das jetzt dargestellte, wenn er aber nur um Wunder was schwieriges ausgedacht zu haben, seine Freude daran hat, die Rede bald hierhin bald dorthin zu ziehen, so hat er sich eine Mühe genommen, die nicht sehr der Mühe wert ist, wie unsere jetzige Rede besagt. Denn dies ist weder herrlich noch eben schwer zu finden, jenes aber ist ebenso schwer und zugleich auch schön.

THEAITETOS: Welches?

[D] GAST: Das vorher erklärte nämlich, die Wortspielereien beiseite lassend, soviel als möglich dem Gesagten im Einzelnen prüfend nachzugehen, wenn jemand ein in gewissem Sinne Verschiedenes auch wieder als ein Selbiges setzt und was ein Selbiges ist als verschieden, in dem Sinn und in der Beziehung, in welcher er sagt, dass ihm eins von beiden zukomme. Aber von dem Selbigen, ganz unbestimmt behaupten, es sei auch verschieden, und das Verschiedene das Selbige und das Große klein und das Ähnliche unähnlich, und sich freuen, wenn man nur immer Widersprechendes vorbringt in seinen Reden, [E] das ist teils keine wahre Untersuchung, teils gewiss eine von einem Anfänger, der die Dinge eben erst angerührt hat.

THEAITETOS: Ganz offenbar.

GAST: Aber auch, o Bester, alles von allem absondern zu wollen schickt sich nicht, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen.

THEAITETOS: Wie das?

GAST: Weil es alles Reden völlig unmöglich macht, wenn man jedes von allem übrigen trennt. Denn nur durch gegenseitige Verbindung der Begriffe kann uns ja eine Rede [\[260 St.1 A\]](#) entstehen.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Überlege nun, wie zu gar rechter Zeit wir jetzt gegen solche gestritten, und sie genötigt haben zuzugeben, dass eines sich mit dem anderen verbinde.

THEAITETOS: In welcher Hinsicht denn?

GAST: Weil doch das Reden auch eines von dem wirklichen Seienden ist. Denn ihrer beraubt, wären wir auch des Größten, auch der Philosophie beraubt, überdies aber müssen wir uns auch jetzt darüber einigen was eine Rede ist. Wollten wir sie nun ganz ausschließen, dass sie in jeder Hinsicht nicht sein soll, so wären wir nicht imstande weiter etwas zu sagen. Wir schlossen sie aber aus, wenn wir einräumten, [B] es gäbe gar keine gegenseitige Verbindung.

THEAITETOS: Ganz richtig ist dies wohl, warum wir aber jetzt die Rede erklären müssen, das habe ich noch nicht verstanden.

GAST: Vielleicht wenn du mir so folgen willst, wirst du es ganz leicht fassen.

THEAITETOS: Wie doch?

GAST: Das Nichtseiende hat sich uns doch als eine von den übrigen Arten gezeigt, über alles Seiende verbreitet.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Nun lasse uns zunächst zusehen, ob es sich wohl mit Vorstellung und Rede verbindet?

THEAITETOS: Weshalb?

GAST: Verbindet es sich mit diesen nicht, so ist notwendig [C] alles wahr, verbindet es sich, so entsteht ja falsche Vorstellung und Rede. Denn Nichtseiendes vorstellen oder reden, das ist doch das Falsche was in Gedanken und Reden vorkommen kann.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Und ist Falsches, so ist auch Irrtum und Täuschung.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und ist Täuschung, dann ist doch gewiss notwendig alles voll Schattengestalten und Abbilder und trüglichen Scheines.

THEAITETOS: Wie könnte es anders sein.

GAST: Und der Sophist, sagten wir, hätte sich in diese Gegend zwar geflüchtet, dabei aber gänzlich gelegnet, es gebe gar keinen Irrtum, denn das [D] Nichtseiende könne man weder denken noch sagen, da das Sein am Nichtseienden nirgendwie Anteil habe.

THEAITETOS: So war es.

GAST: Nun aber hat sich allerdings gezeigt, es habe Anteil am Seienden. So dass er uns auf dieser Seite vielleicht nicht mehr bestreiten möchte, wohl aber sagen, nur einige Arten hätten Anteil am Nichtseienden, andere nicht, und Rede und Vorstellung gehörten zu denen, die ihn nicht hätten, so dass er [E] die Bildermacherei und Trugbildnerei, worin wir sagen, dass er sich befindet, immer noch bestreitet, dass sie nicht ist, weil nämlich Vorstellung und Rede keine Gemeinschaft hat mit dem Nichtseienden, denn es gebe gar keinen Irrtum, sobald diese Gemeinschaft nicht bestehe. Darum müssen wir nun zuerst Rede und Meinung und Vorstellung recht erforschen, was diese sind, damit, wenn sie sich uns gezeigt, wir auch deren Gemeinschaft mit dem Nichtseienden ansehen, [\[261 St.1 A\]](#) und wenn wir diese ansehen, den Irrtum als seiend aufzeigen. Und wenn wir diesen aufgezeigt, wir den Sophisten darin festbinden, hat er dies anders verwirkt, sonst aber ihn loslassen oder unter einer anderen Art aufsuchen.

THEAITETOS: Offenbar, o Gastfreund, ist doch das wahr was vom Sophisten anfänglich gesagt worden, dass es ein schwer zu fangendes Geschlecht ist. Denn man sieht ja welchen Überfluss er hat an Verschanzungen, von denen er eine nach der andern aufwirft, die man dann notwendig erst erobern muß, um zu ihm selbst zu kommen. Denn kaum haben wir uns jetzt durch das Nichtseiende, [B] was er aufgeworfen hatte, dass es nicht wäre, durchgeschlagen, so hat er schon etwas anderes aufgeworfen, und wir müssen nun erst zeigen, dass es Falsches gibt in der Rede und in der Vorstellung, und nach diesem vielleicht etwas anderes und dann wieder ein anderes nach jenem, und niemals, wie es scheint, wird sich ein Ende zeigen.

GAST: Gutes Mutes muß man sein, o Theaitetos, wenn man auch immer nur ein wenig vorwärts kommen kann. Denn wer in solchen Fällen schon mutlos wird, was will der anderwärts tun, [C] wo er vielleicht gar nichts ausrichtet oder wohl gar wieder zurückgetrieben wird? Schwerlich wird er, wie man im Sprichwort sagt, jemals eine Stadt einnehmen. Nun aber, du Guter, wenn nur, was du sagtest, erst glücklich zu Ende gebracht ist, dann haben wir gewiss die stärkste Mauer eingenommen, und das andere wird schon leichter und geringer sein.

THEAITETOS: Das ist ein gutes Wort.

GAST: Rede und Vorstellung lasse uns also, wie gesagt, jetzt vornehmen, damit wir desto untrüglicher überlegen können, ob das Nichtseiende sie erreicht, oder ob beide auf alle Weise [D] wahr sind und keine von ihnen jemals falsch.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Wohlan denn, wie wir uns über die Begriffe und die Sätze erklären, ebenso lasse uns auch wegen der Benennungen nachsehen, denn auf diese Art wird sich wohl das jetzt Gesuchte zeigen.

THEAITETOS: Worauf sollen wir eigentlich bei den Benennungen Acht haben?

GAST: Ob alle sich mit einander zusammenfügen, oder keines, oder ob einige sich zusammenfügen lassen, andere aber nicht.

THEAITETOS: Offenbar [E] lassen sich doch einige zusammenfügen, andere aber nicht.

GAST: Du meinst es vielleicht so, dass die, welche nacheinander ausgesprochen auch etwas bezeichnen, sich zusammenfügen, die aber in ihrer Zusammenstellung nichts bezeichnen, sich nicht fügen.

THEAITETOS: Wie meinst du dies eigentlich?

GAST: So wie ich glaubte, du hättest es dir auch gedacht, als du mir beistimmtest. Es gibt nämlich für uns eine zwiefache Art von Kundmachung des Seienden durch die Stimme.

THEAITETOS: Wie das?

GAST: Das eine [\[262 St.1 A\]](#) sind die Benennungen oder Hauptwörter, das andere die Zeitwörter.

THEAITETOS: Beschreibe mir beide.

GAST: Die Bezeichnungen von Handlungen nennen wir Zeitwörter.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Die Zeichen aber, die dem, was jene Handlungen verrichtet, mit der Stimme beigelegt werden, sind die Hauptwörter.

THEAITETOS: Offenbar freilich.

GAST: Und nicht wahr, aus Hauptwörtern allein hintereinander ausgesprochen entsteht niemals eine Rede oder ein Satz, und ebenso wenig auch aus Zeitwörtern, die ohne Hauptwörter ausgesprochen werden?

THEAITETOS: Das habe ich nicht verstanden.

GAST: Offenbar also hast du etwas anderes in Gedanken gehabt, als du mir eben beistimmtest. Denn eben dies wollte ich sagen, dass aus diesen so hintereinander ausgesprochen [B] keine Rede wird.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Wie etwa: geht läuft schläft, und so auch die andern Zeitwörter, welche Handlungen andeuten, und wenn man sie auch alle hintereinander hersagte, brächte man doch keine Rede zu Stande.

THEAITETOS: Wie sollte man auch.

GAST: Und ebenso wiederum, wenn gesagt wird: Löwe Hirsch Pferd, und mit was für Benennungen sonst, was Handlungen verrichtet, pflegt benannt zu werden, auch aus dieser Folge kann sich nie eine Rede bilden. Denn weder auf diese noch auf jene Weise kann das Ausgesprochene weder eine Handlung noch eine Nichthandlung noch ein Wesen eines Seienden [C] oder Nichtseienden erklären, bis jemand mit den Hauptwörtern die Zeitwörter zuordnet. Dann aber fügen sie sich, und gleich ihre erste Verbindung wird eine Rede oder ein Satz, wohl der erste und kleinste von allen.

THEAITETOS: Wie meinst du nur dieses?

GAST: Wenn jemand sagt: 'der Mensch lernt', so nennst du das wohl einen der kürzesten und einfachsten Sätze.

THEAITETOS: Das tue ich.

GAST: Denn hierdurch macht er schon etwas kund über Seiendes oder Werdendes oder Gewordenes oder Künftiges, und benennt nicht nur, sondern bestimmt auch etwas, indem er die Hauptwörter mit Zeitwörtern [D] verbindet. Darum können wir auch sagen, dass er redet und nicht nur nennt, und haben ja auch dieser Zusammenfügung eben den Namen Rede beigelegt.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Wie also die Dinge teils sich zueinander fügen, teils auch nicht, und so auch die Zeichen, die mittels der Stimme erzeugt werden, fügen sich zum Teil nicht, die sich aber fügen bilden eine Rede.

THEAITETOS: So ist es.

GAST: Nun noch dieses wenige.

THEAITETOS: Welches?

GAST: Dass eine Rede, wenn sie ist, notwendig eine Rede [E] von etwas sein muß, von nichts aber unmöglich.

THEAITETOS: So ist es.

GAST: Und auch von einer gewissen Beschaffenheit muß sie sein.

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: Nun lasse uns selbst recht aufmerksam sein.

THEAITETOS: Das wollen wir.

GAST: Ich will dir also eine Rede vortragen, indem ich eine Sache mit einer Handlung durch Hauptwort und Zeitwort verbinde, wovon aber die Rede ist, sollst du mir sagen.

THEAITETOS: Das soll geschehen [\[263 St.1 A\]](#) nach Vermögen.

GAST: Theaitetos sitzt. Das ist doch keine lange Rede?

THEAITETOS: Nein, sondern mäßig.

GAST: Deine Sache ist also nun, zu erklären, wovon und über wen sie ist?

THEAITETOS: Offenbar von mir und über mich.

GAST: Was aber diese wiederum?

THEAITETOS: Was für eine?

GAST: Der Theaitetos, mit dem ich jetzt rede, fliegt.

THEAITETOS: Auch von dieser würde wohl niemand etwas anderes sagen als sie rede von mir und über mich.

GAST: Und irgendeine Beschaffenheit, sagen wir, habe notwendig jede Rede?

THEAITETOS: Ja.

[B] GAST: Wie wollen wir also sagen, dass jede von diesen beschaffen sei?

THEAITETOS: Die eine doch falsch, die andere wahr.

GAST: Und die wahre sagt doch das wirkliche von dir, dass es ist?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und die falsche, von dem Wirklichen verschiedenes?

THEAITETOS: Ja.

GAST: Also das Nichtwirkliche oder Nichtseiende sagt sie aus als seiend?

THEAITETOS: So dürfte es sich verhalten.

GAST: Nämlich Seiendes, nur verschieden von dem Seienden in Bezug auf dich. Denn in Bezug auf jedes, sagten wir doch, gebe es viel Seiendes und viel Nichtseiendes.

THEAITETOS: Offenbar freilich.

GAST: Die letzte Rede nun, welche [C] ich von dir ausgesagt, war nach unserer vorigen Bestimmung darüber was eine Rede ist, zunächst ganz notwendig eine der kürzesten.

THEAITETOS: So waren wir eben wenigstens darüber einig geworden.

GAST: Dann redete sie doch von etwas.

THEAITETOS: Gewiß.

GAST: Und wenn nicht von dir, dann gewiss von niemand anderem.

THEAITETOS: Freilich nicht.

GAST: Und redete sie von nichts, so wäre sie ganz und gar keine Rede. Denn wir haben gezeigt, es sei ganz unmöglich, dass was eine Rede ist, könne eine Rede von nichts sein.

THEAITETOS: Vollkommen richtig.

GAST: Wird also von dir verschiedenes als selbiges ausgesagt, [D] und nichtseiendes als seiend, so wird eine solche aus Zeitwörtern und Hauptwörtern entstehende Zusammenstellung wirklich und wahrhaft eine falsche Rede.

THEAITETOS: Vollkommen wahr.

GAST: Und wie steht es mit Gedanken, Meinung und Vorstellung? Ist nicht schon deutlich, dass auch diese alle in unseren Seelen wahr und falsch vorkommen?

THEAITETOS: Wie das?

GAST: So wirst du es wohl leichter sehen, wenn du zuerst feststellst was sie sind, und wie sich jedes von den übrigen unterscheidet.

THEAITETOS: Gib es mir nur an.

GAST: Also Gedanken und [E] Rede sind dasselbe, nur dass das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, von uns ist 'Gedanke' genannt worden.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Der Ausfluss von jenem aber vermittelt des Lautes durch den Mund heißt Rede.

THEAITETOS: Wahr.

GAST: Und in Reden wissen wir doch, kommt dieses vor.

THEAITETOS: Was denn?

GAST: Bejahung und Verneinung.

THEAITETOS: Das wissen wir.

GAST: Wenn dies nun der Seele [\[264 St.1 A\]](#) in Gedanken stillschweigend vorkommt, weißt du es wohl anders zu nennen als Meinung?

THEAITETOS: Wie wohl?

GAST: Wie aber, wenn jemandem nicht aus sich allein, sondern mittels der Wahrnehmung ein solches Ergebnis zukommt, wird es möglich sein, es auf eine andere Art richtig zu benennen als anschauliche Vorstellung?

THEAITETOS: Nicht anders.

GAST: Da nun doch die Rede wahr sein konnte und falsch, und von dem übrigen der Gedanke sich zeigte als das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, die Meinung aber als Vollendung des Gedankens, und was wir so nannten, die Vereinigung des Sinneseindrucks und der Meinung war, so werden notwendig auch von diesen, [B] da sie der Rede verwandt sind, bisweilen einige falsch sein.

THEAITETOS: Wie sollten sie nicht?

GAST: Siehst du nun wohl, dass falsche Vorstellung und Rede sich williger haben finden lassen, als nach unserer Erwartung, die uns in Furcht setzte, wir möchten ein unausführbares Werk angreifen wenn wir sie suchten?

THEAITETOS: Das sehe ich.

GAST: Lasse uns also auch wegen des übrigen nicht verzagen, sondern, nachdem sich uns dieses gezeigt hat, [C] uns auch unserer vorigen Einteilungen erinnern.

THEAITETOS: Welcher doch?

GAST: Wir trennten in der Bildnerei zwei Arten, die Kunst der Ebenbilder und die der Trugbilder.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und vom Sophisten, sagten wir, wären wir zweifelhaft, in welche von beiden er zu setzen sei.

THEAITETOS: So war es.

GAST: Und während dieser Verlegenheit goss sich über uns jene noch größere Finsternis aus [D] bei Erscheinung des alles bestreitenden Satzes, dass es kein Ebenbild noch Bild noch Truggestalt überall gebe, weil es niemals irgendwo irgendwie Falsches gebe.

THEAITETOS: Richtig gesagt.

GAST: Nun aber falsche Rede und Vorstellung sich als wirklich gezeigt haben, findet auch statt, dass es Nachbildungen des Seienden gebe, und dass aus diesem Verhältnis entstehe [E] eine täuschende Kunst.

THEAITETOS: Das findet statt.

GAST: Und dass hierher der Sophist gehöre, war uns doch schon entschieden in dem vorigen?

THEAITETOS: Ja.

GAST: So lasse uns also noch einmal versuchen, durch Teilung der vorliegenden Art in zwei, immer auf der rechten Seite des Geteilten weiter zu gehen, in dessen Gemeinschaft sich der Sophist befindet, es fest haltend, bis wir endlich nach Absonderung alles dessen, was ihm mit Anderen gemeinschaftlich ist, seine eigentümliche Natur übrig behalten, um sie vornehmlich uns selbst darzustellen, dann aber auch denen, [\[265 St.1 A\]](#) welche unserer Untersuchungsweise nächst verwandt sind.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Damals fingen wir doch an mit Unterscheidung der hervorbringenden Kunst von der erwerbenden.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Und er erschien uns in der Nachstellung, dem Kampf, dann der handelnden und einigen solchen Arten der erwerbenden Kunst.

THEAITETOS: Allerdings.

GAST: Da nun aber die nachbildende Kunst den Sophisten aufgenommen hat, müssen wir zuerst die hervorbringende Kunst selbst in zweie teilen. [B] Denn die Nachbildung ist doch eine Hervorbringung, von Bildern nämlich sagen wir, nicht aber von den Dingen selbst. Nicht wahr?

THEAITETOS: Auf alle Weise.

GAST: Zuerst also sollen sein zwei Teile der hervorbringenden Kunst.

THEAITETOS: Was für welche?

GAST: Ein göttlicher und ein menschlicher.

THEAITETOS: Noch habe ich es nicht verstanden.

GAST: Hervorbringend sagten wir doch, wenn wir uns des anfänglich Gesprochenen erinnern, sei jede Tätigkeit, welche dem vorher nicht Seienden Ursache wird, dass es hernach werde.

THEAITETOS: Ich erinnere mich.

GAST: Alle sterblichen lebendigen Wesen nun, und die Gewächse, die [C] auf der Erde aus Samen und Wurzeln erwachsen, und die unbeseelt in der Erde sich findenden schmelzbaren und unschmelzbaren Körper, sollen wir sagen, dass dies alles durch eines anderen als der Götter Hervorbringung hernach werde, da es zuvor nicht gewesen? Oder sollen wir uns der gemeinen Lehre und Redensart bedienen?

THEAITETOS: Welcher?

GAST: Dass wir sagen, die Natur erzeuge dies kraft einer von selbst gedankenlos wirkenden Ursache? Oder mit Vernunft und göttlicher Erkenntnis?

THEAITETOS: Ich zwar wende mich sonst oft, vielleicht meiner [D] Jugend wegen, von einer dieser Vorstellungen zur andern, nun ich aber auf dich sehe und vermute, du glaubest dass dies auf eine göttliche Art entstehe, nehme auch ich dasselbige an.

GAST: Sehr gut, o Theaitetos, und gewiss, wenn wir dich für einen von denen hielten, die in Zukunft anders denken werden, so würden wir jetzt gleich versuchen, in unserer Rede

überzeugend dich zur Einstimmung zu bringen. Da ich aber deine Natur dafür ansehe, dass sie auch [E] ohne unsere Reden selbst sich dahin neigt, wohin du jetzt gezogen zu werden bekenntest, so lasse ich es, denn die Zeit wäre verschwendet. Sondern ich sage, was man der Natur zuschreibt, das werde durch göttliche Kunst hervorgebracht, was aber hieraus bestehend von Menschen, durch menschliche, und nach dieser Erklärung also zwei Arten der hervorbringenden Kunst, die eine menschlich, die andere göttlich.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Schneide nun von diesen zweien jede wiederum in zwei Teile.

THEAITETOS: Wie das?

GAST: Wie wenn [\[266 St.1 A\]](#) du damals die gesamte Hervorbringung hättest der Länge nach zerschnitten, und du zerschnittest sie nun der Breite nach.

THEAITETOS: So sei sie denn zerschnitten.

GAST: Vier Teile derselben entstehen also hieraus überhaupt, zwei menschliche bei uns, zwei göttliche bei den Göttern.

THEAITETOS: ja.

GAST: Von dieser anderen Einteilung ist das eine Glied für jeden der beiden vorigen Teile die eigentlich hervorbringende, die beiden übrig bleibenden aber könnten am füglichsten die nachbildenden heißen, und auf diese Weise ist wiederum die gesamte hervorbringende Kunst in zwei Teile geteilt.

THEAITETOS: Sage nur noch wie eigentlich jede.

[B] GAST: Wir und die andern Tiere und woraus alles wachsende besteht, Feuer und Wasser und was hierhin gehört, sind, wie wir wissen, insgesamt Erzeugnisse Gottes, und jedes ist das Hervorgebrachte selbst. Oder wie?

THEAITETOS: Nicht anders.

GAST: Jegliches von diesen nun begleiten Bilder, welche nicht die Sache selbst sind, aber auch durch göttliche Veranstaltung entstanden.

THEAITETOS: Was für welche?

GAST: Die in den Träumen und auch was wir bei Tage natürlichen Schein nennen. Wie der Schatten, den [C] das Helle in die Finsternis wirft, und der Doppelschein, wenn an glänzenden und glatten Dingen eigentümliches Licht und Fremdes zusammenkommend ein Bild hervorbringen, welches einen dem vorigen gewohnten Anblick gegenüber gesetzten Sinneseindruck gibt.

THEAITETOS: Dies also seien die zweierlei Werke göttlicher Hervorbringung, die Sache selbst und das eine jede begleitende Bild.

GAST: Und unsere Kunst, werden wir nicht sagen, dass sie das Haus selbst durch die Baukunst hervorbringt, durch die Zeichenkunst aber noch ein anderes, gleichsam als einen menschlichen Traum für Wachende verfertigtes?

THEAITETOS: [D] Ganz gewiss.

GAST: Und werden wir nicht so auch in allem andern zweierlei als zwiefache Werke unserer hervorbringenden Kunst anführen, eins, die Sache selbst durch die eigentlich hervorbringende, dann das Bild durch die nachbildende.

THEAITETOS: Nun habe ich es besser verstanden, und setze auf zwiefache Weise zwei Arten der hervorbringenden Kunst, eine göttliche und eine menschliche nach der einen Teilung, und nach der andern eine durch welche die Sachen selbst, [E] und eine, durch welche etwas denselben Ähnliches entsteht.

GAST: Von der bildnerischen nun wollen wir uns erinnern, dass eine Art sich mit den Ebenbildern, die andere mit den Trugbildern beschäftigen sollte, wenn nämlich das falsch gebildete als wirklich falsch seiend, und als auch als ein Seiendes von Natur sich zeigen würde.

THEAITETOS: So war es.

GAST: Nun hat es sich aber gezeigt, weshalb wir denn jetzt ohne Streit jene zwei Arten aufzählen.

THEAITETOS: Ja.

GAST: In der trugbildnerischen nun [\[267 St.1 A\]](#) machen wir wieder zwei Abteilungen.

THEAITETOS: Wie so?

GAST: Die eine gebraucht Werkzeuge, in der andern gibt sich, wer das Trugbild macht, selbst zum Werkzeuge her.

THEAITETOS: Wie meinst du das?

GAST: Wenn jemand, meine ich, seines eigenen Leibes sich bedienend, deine Gestalt oder deine Stimme mittelst der seinigen ganz ähnlich erscheinen macht, so heißt dieser Teil der Trugbildnerie gewöhnlich die Nachahmung.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Dieses also wollen wir von dem Ganzen abteilen, und die nachahmende Kunst nennen, das übrige aber übergehen, um es uns bequem zu machen, einem anderen überlassend es in eins zusammenzufassen und ihm einen schicklichen Namen beizulegen.

THEAITETOS: So sei [B] dieses abgeteilt, das andere losgelassen.

GAST: Auch dieses aber, o Theaitetos, lohnt uns noch als zwiefach anzusehen. Sieh zu weshalb.

THEAITETOS: Sage nur.

GAST: Die Nachahmenden tun dies teils kennend was sie nachahmen, teils ohne es zu kennen. Und was für einen größeren Unterschied könnte man wohl setzen als zwischen Unkenntnis und Kenntnis?

THEAITETOS: Keinen gewiss.

GAST: Das eben Angeführte nun war Nachahmung eines Wissenden. Denn nur, wer deine Gestalt und dich kennt, kann sie nachahmen.

THEAITETOS: Unbedenklich.

GAST: Wie aber die Gestalt der Gerechtigkeit [C] und der gesamten Tugend überhaupt? Gibt es nicht gar Viele, die sie eigentlich nicht kennen, sondern sich nur ungefähr vorstellen, sich aber gar sehr darauf legen, das was sie dafür halten, als ihnen einwohnend erscheinen zu machen, indem sie es so viel nur irgend möglich in Handlungen und Reden nachahmen?

THEAITETOS: Gar sehr Viele.

GAST: Und verfehlen etwa Alle dieses, gerecht zu scheinen, da sie es doch keineswegs sind? Oder nicht vielmehr ganz das Gegenteil?

THEAITETOS: Ganz und gar.

GAST: Diesen Nachahmer also werden wir doch für verschieden erklären müssen von jenem, von dem Wissenden [D] diesen Nichtwissenden.

THEAITETOS: Ja.

GAST: Woher nimmt man also für jeden von ihnen einen schicklichen Namen? Oder ist das nicht offenbar schwer, weil in Absicht der Einteilung der Arten die Früheren einen alten unverständenen Grund hatten, so dass keiner eine solche Einteilung auch nur versuchte, weshalb ich denn mit den Namen notwendig nicht gar leicht daran bin. Dennoch wenn es auch kühn gesprochen sein sollte, wollen wir der Unterscheidung wegen, jene von einer bloßen Vorstellung ausgehende Nachahmung [E] die Dünkelnachahmung nennen, die aber von der Erkenntnis, die kundige Nachahmung.

THEAITETOS: So sei es.

GAST: Mit jener haben wir es also zu tun. Denn unter den Wissenden war der Sophist nicht, wohl aber unter den Nachahmenden.

THEAITETOS: Gar sehr.

GAST: Den Dünkelnachahmer lasse uns also beschauen wie ein Eisen, ob er aus einem Stück ist oder ob er noch irgendwo eine Spur zeigt, dass er aus zweien zusammengeschlagen ist.

THEAITETOS: Das wollen wir tun.

GAST: Und die zeigt er recht sichtlich. Der eine nämlich ist ehrlich und glaubt wirklich das zu wissen, [\[268 St.1 A\]](#) was er sich vorstellt. Des anderen Benehmen aber, weil er sich sogar sehr in seinen Reden hin und her dreht, zeigt dass er selbst großen Verdacht und Argwohn hegt, das nicht zu wissen, was zu wissen er sich gegen andere das Ansehen geben will.

THEAITETOS: Gewiß gibt es deren von beiden Arten, wie du sie beschreibst.

GAST: Wollen wir nun den einen als den einfältigen Nachahmer setzen, den Andern als den, der sich verstellt?

THEAITETOS: Das geht wohl.

GAST: Und gibt es von diesem wieder nur eine Art oder zwei?

THEAITETOS: Sieh du zu.

GAST: Ich sehe schon, und mir erscheinen allerdings deren zweie, [B] der eine der öffentlich und in langen Reden vor dem Volke sich zu verstellen versteht, der andere, der unter Wenigen und in kurzen Sätzen seinen Mitunterredner zwingt, sich selbst zu widersprechen.

THEAITETOS: Vollkommen richtig gesagt.

GAST: Wer, wollen wir nun sagen, dass der lang Redende sei? Der unter Wenigen oder der Volkssprecher?

THEAITETOS: Der Volkssprecher.

GAST: Und wie wollen wir den anderen nennen, den Weisen oder den Sophisten?

THEAITETOS: Weise wohl unmöglich, [C] da wir ihn ja als nichtwissend gesetzt haben, da er aber ein Nachahmer des Weisen ist, so muß er doch wohl von diesem etwas in seinen Beinamen bekommen, und ich verstehe nun wohl, wir müssen eben diesen bezeichnen als jenen auf alle Weise wahrhaft echten Sophisten.

GAST: Wollen wir nun wie vorher seine Benennung fest verknüpfen und von Anfang bis zu Ende in einander flechten?

THEAITETOS: Ja, gewiss.

GAST: Also die Nachahmerei in der zum Widerspruch bringenden Kunst des verstellerischen Teiles der Gaukelkunst, [D] welche in der trügerischen Art von der bildnerischen Kunst her nicht als die göttliche, sondern als die menschliche alleskönnerische Seite der Hervorbringung in Reden abgesondert ist, wer von dieser Art den wahrhaften Sophisten abstammen lässt, der wird, wie es scheint, das richtige sagen.

THEAITETOS: Auf alle Weise gewiss.

SYMPOSITION.

(Convivium)

Das Gastmahl.

*Nach der Übersetzung von Franz Susemihl.
in: Platon's Werke, Stuttgart, 1855,
bearbeitet,*

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[172 St.3 A\]](#) APOLLODOROS: Ich glaube, auf das, wonach ihr mich fragt, nicht unvorbereitet zu sein. Ich befand mich nämlich jüngst gerade auf dem Wege von Phaleron, meiner Heimat, nach der Stadt. Da rief einer meiner Bekannten, der mich von hinten gewahr wurde, mich scherzend aus der Ferne folgendermaßen an: He, du da, Apollodoros aus Phaleron, warte doch! Und ich blieb stehen und erwartete ihn.

Er aber versicherte hierauf: Wahrhaftig, Apollodoros, auch schon vor kurzem suchte ich dich auf, um von dir etwas Näheres über die gesellige Zusammenkunft des [B] Agathon, Sokrates, Alkibiades und der übrigen zu erfahren, welche damals beim Gastmahle zugegen waren, nämlich darüber, wie die von ihnen gehaltenen Liebesreden lauteten. Denn ein anderer erzählte mir davon, der es von Phoinix, dem Sohne des Philippos, gehört hatte; er sagte aber, du wissest es auch, und konnte mir überdies selber nichts Genügendes mitteilen. Darum lege nun du es mir dar, denn dir steht es auch am ersten zu, die Reden deines Freundes zu berichten. Vorerst aber sage mir, fuhr er fort, warst du selbst mit in dieser Gesellschaft oder nicht?

Und ich erwiderte: In der Tat, dein Berichterstatter scheint dir durchaus nichts Genügendes mitgeteilt zu haben, wenn du glaubst, dass diese Gesellschaft, nach welcher du fragst, erst neuerdings stattgefunden habe, so dass auch ich hätte zugegen sein können.

Das glaubte ich freilich.

[C] Aber wie sollte sie doch, entgegnete ich, lieber Glaukon! Weißt du denn nicht, dass Agathon schon seit einer Reihe von Jahren sich nicht mehr hier aufhält? Seitdem ich dagegen mit Sokrates zusammenlebe und es mir zur Aufgabe gemacht habe, an jedem Tage zu erfahren, was er sagt oder tut; das sind noch keine drei Jahre her. Vorher aber trieb ich mich mit dem herum wo es sich traf [\[173 St.3 A\]](#) und vermeinte etwas zu schaffen, war aber in Wahrheit unglücklicher als irgendeiner, ebenso wie du nun, der du glaubst, man müsse eher alles andere tun als philosophieren.

Spotte nicht, antwortete er, sondern sage mir, wann denn diese Gesellschaft stattfand?

Und ich erwiderte: Noch während unserer Kinderzeit, als Agathon mit seiner ersten Tragödie siegte, und zwar tags darauf, nachdem er mit den Genossen seines Chores schon das eigentliche Siegesopferfest gefeiert hatte.

Also schon vor gar langer Zeit, wie es scheint, meinte er. [B] Wer hat es dir denn erzählt? Ohne Zweifel Sokrates selbst?

Keineswegs, beim Zeus, entgegnete ich, sondern ebenderselbe, von welchem es Phoinix erfahren hat. Es war das ein gewisser Aristodemos aus Kydathenai, ein kleiner Mann, der stets barfuß ging; der war mit in der Gesellschaft gewesen und war überdies, wie ich glaube, unter seinen Zeitgenossen einer der eifrigsten Verehrer des Sokrates. Indessen habe ich aber schon über einige

Punkte von dem, was ich von jenem hörte, auch bei Sokrates nachgefragt, und dieser bestätigte sie mir so, wie jener berichtet hatte.

So erzähle es mir denn schnell wieder, versetzte er. Ist ja doch der Weg nach der Stadt so recht geeignet dazu, [C] um während des Wanderns zu erzählen und zuzuhören.

So unterhielten wir uns denn im Gehen hierüber, und ich bin daher, wie ich schon im Anfang bemerkte, hierauf nicht unvorbereitet. Soll ich es also auch euch berichten, so muss ich es wohl tun. Denn auch ohnehin schon bereiten mir Reden über philosophische Gegenstände, mag ich sie nun selbst vortragen oder von anderen vortragen hören, - abgesehen von dem Nutzen, den sie mir, wie ich glaube, gewähren, - [D] die größte Freude; alle anderen aber, zumal wie ihr Reichen und Geldmänner sie zu führen pflegt, erregen mir für meine Person Überdruß und gegen euch, ihr Freunde, Mitleiden, weil ihr etwas Rechtes zu schaffen glaubt und doch nur etwas ganz Nichtiges treibt. Vielleicht nun haltet ihr hinwiederum dafür, dass ich zu beklagen sei, und ich glaube, dass ihr den rechten Glauben habt; von euch jedoch glaube ich dies meinerseits nicht, sondern weiß es gewiss.

EIN FREUND: Du bleibst doch immer der Alte, Apollodoros; denn immer klagst du dich selbst und andere an und scheinst mir geradezu alle Menschen, von dir selber angefangen, für bejammernswert zu halten, mit Ausnahme des Sokrates. [E] Und woher du deinen Beinamen »der Schwärmer« erhieltest, weiß ich zwar nicht; in deinen Reden aber zeigst du dich wenigstens stets als einen solchen, dass du mit dir und allen Menschen haderst, den Sokrates ausgenommen.

APOLLODOROS: Ja, da freilich, bester Freund, bedarf es keines Beweises mehr, wenn ich so über mich selbst und über euch denke, dass ich schwärme und von Sinnen bin.

DER FREUND: Es lohnt nicht, Apollodoros, darüber jetzt zu streiten. Gewähre uns vielmehr unsere Bitte und erzähle uns, wie die Reden lauteten!

APOLLODOROS: Wohlan, sie lauteten ungefähr folgendermaßen. Doch ich will lieber das Ganze von vorne an, so wie jener es mir mitteilte, auch meinerseits euch wiederzugeben versuchen.

Er erzählte nämlich, [\[174 St.3 A\]](#) dass ihm Sokrates begegnet sei, gebadet und mit untergeordneten Sohlen, was er selten zu tun pflegte, und da habe er ihn also gefragt, wohin er denn gehen wolle, da er sich so schön geschmückt habe.

Und Sokrates habe erwidert: Zum Gastmahle bei Agathon. Denn gestern bei seinem Siegesfeste entschlüpfte ich ihm aus Furcht vor dem Gewühle, habe ihm aber dafür zugesagt, heute zu kommen. Darum nun habe ich mich so schön herausgeputzt, um als Schöner vor einem Schönen zu erscheinen. Doch du, fuhr er fort, [B] was meinst du dazu, willst du ungeladen mit zum Gastmahle kommen?

Und ich, sagte Aristodemos, erwiderte: Ganz wie es dir gut dünkt.

Komm denn mit mir, entgegnete er, damit wir das Sprichwort zuschanden machen, indem wir ihm die Wendung geben, dass auch zu wackerer Männer Gastmählern wackere Männer ungeladen gehen. Denn Homer scheint dies Sprichwort nicht bloß zuschanden gemacht, sondern auch verspottet zu haben. Während er nämlich den Agamemnon als einen vorzüglich wackeren Kriegermann darstellt, den Menelaos aber als einen weichlichen Kämpfer, [C] so lässt er doch den Menelaos ungeladen beim festlichen Opferschmause des Agamemnon sich einstellen, den Schlechteren bei dem des Besseren.

Nachdem er dies vernommen, so erzählte Aristodemos weiter, habe er eingeworfen: Vielleicht jedoch wird es mit mir nicht so herauskommen, wie du meinst, lieber Sokrates; sondern ganz nach des Homer Worten werde auch ich als ein schlechter Mann ungeladen zu dem Gastmahle eines weisen Mannes gehen. Wie willst du es also rechtfertigen, wenn du mich einführst; Denn ich werde es nicht zugestehen, dass ich ungeladen komme, sondern sagen, du habest mich eingeladen.

Nun, erwiderte Sokrates, [D] wenn zwei wandern selbender, da berate der eine von uns den andern, was wir sagen wollen. Und so lasse uns gehen!

Nachdem sie so ungefähr mit einander verhandelt hätten, fuhr Aristodemos fort, seien sie weitergegangen. Da sei nun aber Sokrates unterwegs über irgendeinen Gegenstand nachdenkend in sich selbst versunken zurückgeblieben, und da er auf ihn wartete, habe er ihn aufgefordert, nur vorwärts zu gehen. Als er nun aber beim Hause des Agathon angekommen sei, habe er die Türe geöffnet gefunden, und da, erzählte er, sei ihm etwas Lächerliches begegnet. Es sei ihm nämlich sofort ein Sklave von innen entgegengekommen und habe ihn dahin geführt, wo die übrigen Gäste sich zu Tische niedergelassen hatten, [E] und er habe sie bereits im Begriffe gefunden, das Mahl zu beginnen. Sobald ihn nun Agathon bemerkt, habe dieser sofort zu ihm gesagt: Sieh da, lieber Aristodemos, du kommst recht zur gelegenen Zeit, um an unserem Mahle teilzunehmen. Solltest du aber zu irgendeinem anderen Zwecke gekommen sein, so verschiebe das auf ein andermal, denn auch gestern schon suchte ich dich, um dich einzuladen, konnte dich aber nicht finden. Doch warum bringst du uns denn den Sokrates nicht mit?

Und ich, so erzählte Aristodemos weiter, drehe mich um [\[175 St.3 A\]](#) und sehe nirgends den Sokrates mir folgen. Ich sagte daher, dass ich in der Tat mit Sokrates gekommen wäre, indem gerade er mich zu diesem Gastmahle eingeladen habe.

Nun, das hast du recht gemacht, versetzte Agathon. Aber wo ist denn er selbst?

Eben trat er hinter mir herein. Darum wundere ich mich selber, wo er sein mag.

Sieh doch nach, Diener, habe hierauf Agathon befohlen, und fahre den Sokrates zu uns herein! Du aber, sagte er, Aristodemos, nimm dort neben Eryximachos Platz.

Ihm selbst, erzählte dieser, habe darauf ein Diener die Füße gewaschen, damit er sich niederlassen könnte, ein anderer von den Sklaven aber sei mit der Nachricht zurückgekehrt: Sokrates ist wieder zurückgegangen und steht in der Vordertüre eines Nachbarhauses und will trotz meiner Einladung nicht hereinkommen.

Seltsamer Bericht! sprach Agathon. So lade ihn von neuem ein und lasse nicht nach!

Darauf aber habe Aristodemos, [B] wie er berichtete, gesagt: Keineswegs, sondern lässt ihn gewähren! Denn das ist so eine Sitte, welche er an sich hat, zuweilen geht er abseits, wo es sich gerade trifft, und bleibt stehen. Er wird aber, wie ich denke, auch gleich kommen. Stört ihn also nicht, sondern lässt ihn gewähren!

Nun, wenn du meinst, müssen wir es wohl so machen, habe Agathon erwidert. Aber auf! Uns andere bewirtet, ihr Leute; setzt uns vor, ganz was euch gut dünkt, da ich euch ja keinen Aufseher bestellt habe, was ich überhaupt nie zu tun pflege. Bildet euch nur ein, dass ich und alle diese andern von euch zu Gaste geladen seien, [C] und bedient uns so, dass wir euch loben können!

Hierauf, so fuhr Aristodemos fort zu berichten, hätten sie gespeist, Sokrates aber sei nicht erschienen. Agathon nun habe wiederholt geboten, nach Sokrates zu schicken, er aber habe es nicht zugelassen. So sei er denn von selbst gekommen, ohne lange gezögert zu haben, wie er sonst wohl zu tun pflegte, sondern höchstens seien sie halb mit der Mahlzeit fertig gewesen. Agathon nun, denn es habe sich gerade so getroffen, dass er am unteren Ende allein lag, habe, wie Aristodemos erzählte, [D] ihm zugerufen: Hierher, o Sokrates, nimm hier neben mir Platz, damit auch ich von dem weisen Gedanken einen Teil bekomme, welcher sich in der Haustüre bei dir eingestellt hat! Denn offenbar fandst du ihn und hältst ihn nun fest; denn eher würdest du gewiss nicht abgelassen haben.

Sokrates habe neben ihm sich gelagert und ihm erwidert: Das wäre eine schöne Sache, lieber Agathon, wenn es mit der Weisheit eine solche Bewandnis hätte, dass sie aus dem Vollen von uns in den Leereren hinüberflösse, wenn wir mit einander in Berührung kommen, gleichwie das Wasser durch einen wollenen Streifen aus dem volleren Becher in den leereren hinüberfließt. Denn wenn es sich so auch mit der Weisheit verhält, so kann ich es gar nicht hoch genug anschlagen, neben dir zu liegen; denn ich glaube, dass ich dann von dir mit viel herrlicher Weisheit erfüllt werde. Die meinige nämlich möchte wohl nur gering und manchem Zweifel unterworfen sein, wie ein Traumbild; die deine aber ist glänzend und noch stark im Wachsen, da

sie ja von dir, [E] der du noch so jung bist, schon so herrlich hervorstrahlte und jüngst offenbar ward unter den Hellenen vor mehr als dreißigtausend Zeugen.

Du bist ein Spötter, Sokrates, antwortete Agathon. Doch wir wollen diesen unsern Streit über die Weisheit gleich nachher ausmachen, und Dionysos soll unser Schiedsrichter sein; jetzt aber sprich vorher der Tafel zu!

[\[176 St.3 A\]](#) Nachdem hierauf, so fuhr Aristodemos in seiner Darstellung fort, Sokrates sich zum Essen gelagert und dann mit den übrigen gespeist hatte, hätten sie Trankopfer dargebracht, einen Lobgesang auf den Gott angestimmt und die übrigen religiösen Bräuche vollzogen; sodann aber hätten sie sich zum Trinkgelage angeschickt. Da, erzählte er, habe nun Pausanias zuerst ungefähr in folgender Weise das Wort ergriffen: Wohlan, ihr Leute, in welcher Weise mögen wir wohl am behaglichsten trinken? Ich für meine Person kann euch gestehen, dass ich in der Tat noch sehr angegriffen bin von dem gestrigen Zechgelage [B] und einiger Erholung bedarf; ich glaube aber, dass es auch den meisten von euch ebenso gehen wird, denn ihr wart ja gestern auch dabei. Überlegt also, auf welche Weise wir am behaglichsten trinken mögen.

Und Aristophanes habe erwidert: Dein Vorschlag ist gut, Pausanias, dass wir es uns auf alle Weise bequem machen müssen beim Trinken; denn auch ich bin einer von denen, die sich gestern gehörig volllaufen ließen.

Als nun Eryximachos, der Sohn des Akumenos, so erzählte Aristodemos weiter, sie so habe reden hören, da habe er gesagt: Vortrefflich gesprochen! Und ich möchte nur noch von einem unter euch hören, nämlich von Agathon, wie es mit seiner Fähigkeit zum Trinken bestellt ist.

Auch ich, habe dieser entgegnet, fühle mich gar nicht sonderlich dazu aufgelegt.

Das wäre ja, wie es scheint, ein rechter Fund für uns, [C] habe der andere erwidert, ich meine nämlich für mich und den Aristodemos und Phaidros und die übrigen da, wenn ihr, die stärksten Trinker, es jetzt aufgibt, denn unsere starke Seite ist das überhaupt nicht. Den Sokrates nehme ich aus, denn der ist auf beides eingerichtet, so dass es ihm gleichgültig sein wird, was von beidem wir tun. Da nun keiner von den Anwesenden Lust zu haben scheint, vielen Wein zu trinken, so werde ich hoffentlich auch mehr Anklang bei euch finden, wenn ich euch über die wahre Beschaffenheit des Rausches belehre. Mir ist nämlich dies aus meiner Arzeneikunst klar geworden, [D] dass die Trunkenheit ein schädliches Ding für die Menschheit ist, und ich möchte daher mit meinem Willen weder selber zu viel trinken, noch auch es einem anderen raten, zumal wenn er noch angegriffen ist vom Rausche des vorigen Tages.

Gewisslich, so berichtete Aristodemos weiter, sei darauf Phaidros aus Myrrhinus eingefallen: ich für meinen Teil bin dir immer zu folgen geneigt, zumal wenn du etwas sagst, was in die Heilkunde einschlägt; jetzt aber werden es auch die übrigen tun, wenn sie gescheit sind.

Als sie nun dies vernommen, hätten auch alle andern beigestimmt, man müsse das gegenwärtige Gelage nicht bis zur Trunkenheit steigern, [E] sondern nur so nach Behagen trinken.

Da nun also, habe Eryximachos fortgefahren, dies beschlossen ist, dass ein jeder trinke, soviel ihm beliebt, und dass kein Zwang stattfinden soll, so schlage ich fernerhin vor, die eben eingetretene Flötenspielerin zu entlassen, um für sich allein zu spielen, oder, wenn sie will, vor den Weibern drinnen, uns aber für heute einander mit Reden zu unterhalten. Auch den Gegenstand dieser Reden will ich euch vorschlagen, wenn es euch recht ist.

[\[177 St.3 A\]](#) Da hätten alle erklärt, es sei ihnen recht, und sie forderten ihn auf, seinen Vorschlag zu machen.

Eryximachos habe daher fortgefahren: Ich beginne meine Rede wie Melanippe bei Euripides, denn nicht von mir selber kommt das Wort, sondern von unserm Phaidros da, welches ich vortragen will. Denn Phaidros hat mir schon wiederholt sein Leid geklagt. Ist es nicht schrecklich, sagt er oft zu mir, lieber Eryximachos, dass auf alle andern Götter Hymnen und Gesänge von den Dichtern verfasst sind, während auf den Eros, der doch ein so wohlthätiger und großer Gott ist, kein einziger von so vielen Dichtern ein Loblied gedichtet hat? [B] Wenn du aber jene schätzbaren Männer, die Sophisten, in Betracht ziehst, dass diese zwar Lobreden auf

den Herakles und andere in Prosa schreiben, wie zum Beispiel der vortreffliche Prodikos - doch das ist freilich noch weniger zu verwundern, aber ich stieß neulich auf ein Buch, in welchem der Nutzen des Salzes wunder wie hoch gepriesen wurde, und noch viel anderes dergleichen kannst du hinlänglich verherrlicht finden, - [C] auf solche Dinge also verwendet man großen Eifer, während den Eros noch bis auf diesen Tag kein einziger Mensch seiner würdig zu preisen unternommen hat! So also wird ein so erhabener Gott vernachlässigt! Darin scheint mir nun Phaidros ganz recht zu haben, und ich möchte daher nicht bloß mich ihm gefällig erzeigen, indem ich ihm eine Beisteuer hierzu liefere, sondern ich glaube, dass es auch gegenwärtig für uns, die wir hier zugegen sind, [D] ganz angemessen sein würde, den Gott zu verherrlichen. Wenn dies nun auch eure Ansicht ist, so werden wir hinlänglichen Stoff für unsere Unterhaltung durch Reden haben. Ich denke nämlich, es muss nach der rechten Hand in der Reihe herum ein jeder von uns eine Lobrede auf den Eros halten, so schön er nur kann. Phaidros aber muss den Anfang machen, weil er obenan liegt und überdies der Urheber dieses ganzen Vorschlages ist.

Niemand, lieber Eryximachos, habe darauf Sokrates bemerkt, wird dir entgegenstimmen. [E] Denn weder ich dürfte mich weigern, der ich zugebe, auf nichts anderes als auf die Liebesangelegenheiten mich zu verstehen, noch auch Agathon und Pausanias, noch Aristophanes, dessen ganzes Treiben sich um den Dionysos und die Aphrodite dreht, noch überhaupt irgend einer von denen, die ich hier vor mir sehe. Freilich kommen wir, die wir zu unterst liegen, am schlechtesten dabei weg; indessen, wenn nur unsere Vorgänger recht befriedigend und schön gesprochen haben, so soll uns das genügen. So fange denn Phaidros in Gottes Namen an und preise den Eros!

Damit waren denn auch alle anderen einverstanden [\[178 St.3 A\]](#) und verlangten dasselbe wie Sokrates.

An alles nun, was ein jeder redete, erinnerte sich schon Aristodemos nicht mehr genau, und ich wiederum nicht mehr an alles, was er mir erzählte; was aber und wessen Rede mir am meisten bemerkenswert erschien, diese Reden will ich euch einzeln berichten.

Zuerst also, wie gesagt, erzählte er, habe Phaidros gesprochen und habe seine Rede ungefähr damit begonnen, dass Eros ein großer Gott sei und bewundernswert unter Menschen und Göttern sowohl aus vielen andern Gründen, als auch namentlich wegen seiner Herkunft. Denn dass er zu den ältesten Göttern gehört, sprach Phaidros, [B] gereicht ihm zu einer besonderen Ehre. Hierfür dient aber dies zum Beweise: Eltern des Eros gibt es weder, noch werden dergleichen bei irgendeinem Schriftsteller in gebundener oder ungebundener Rede erwähnt; sondern Hesiod sagt, zuerst sei das Chaos gewesen,

... aber nach diesem

Ward die gebreitete Erd',
ein dauernder Sitz den gesamten Ewigen...
Eros zugleich...

Er sagt also, diese beiden seien zuerst nach dem Chaos entstanden, die Erde und Eros.

Parmenides aber schreibt von der zeugenden Urkraft:

Unter allen den Göttern zuerst ersann sie den Eros

Dem Homer stimmt aber auch Akusilaos bei. Von so vielen Seiten her stimmt man darin überein, [C] dass Eros einer der ältesten Götter sei. Als einer der ältesten ist er uns aber zugleich Urheber der höchsten Güter. Denn ich wüsste kein größeres Gut für den Menschen gleich in seiner Jugend zu nennen, als einen edelgesinnten Liebhaber, und wiederum für den Liebhaber seinen Geliebten. Denn was den Menschen, welcher sein Leben schön und würdig zubringen will, durch sein ganzes Leben leiten muss, das vermögen ihm weder Verwandtschaft, noch Ehrenstellen, noch Reichtum, noch irgendetwas anderes in dem Maße zu gewähren wie die Liebe. Was meine ich aber damit? Die Scham vor dem Schimpflichen und [D] das wetteifernde Streben nach dem Würdigen und Schönen, denn ohne diese vermag weder ein Staat noch ein Einzelner Großes und Schönes zu vollbringen. Ich behaupte nun nämlich, dass ein Mann, welcher liebt, wenn er dabei betroffen würde, dass er etwas Schimpfliches täte oder von jemandem erlitte, indem er sich aus

Feigheit nicht dagegen verteidigte, keinen so großen Schmerz darüber empfinden würde, von seinem Vater oder seinen Freunden oder von sonst jemandem dabei erblickt zu werden, als von seinem Geliebten. Eben dasselbe sehen wir aber auch bei dem Geliebten, dass er vor allem sich vor seinen Liebhabern schämt, wenn er bei etwas [E] Schimpflichem erblickt wird. Ließe es sich daher ins Werk setzen, einen Staat oder ein Heer aus lauter Liebhabern und Geliebten zu bilden, so ist gar nicht zu denken, wie ein Staat im Innern besser verwaltet werden könnte, als wenn alle seine Bürger sich alles Schimpflichen enthalten und im Wetteifer zum Guten einander überbieten; aber auch im gemeinsamen Kampfe würden die so Verbundenen, selbst in geringer Zahl, [\[179 St.3 A\]](#) ich möchte sagen, alle Menschen besiegen. Denn ein liebender Mann würde es gewisslich höher aufnehmen, von seinem Geliebten erblickt zu werden, wie er aus den Reihen wiche oder die Waffen wegwürfe, als von allen übrigen Menschen, und würde einen vielfachen Tod dieser Schande vorziehen. Oder gar den Liebling zu verlassen und ihm nicht beizustehen in der Gefahr; so feige ist kein Mensch, den Eros selbst nicht begeistern sollte zur Tapferkeit, so dass er dem gleichkommt, der der Mutigste von Natur ist, [B] kurz, was Homer sagt, dass ein Gott diesem oder jenem Helden Mut eingehaucht habe, das gewährt Eros den Liebenden allen.

Ja, sogar für einander zu sterben sind die Liebenden, und nur sie, bereit, und zwar nicht bloß Männer, sondern auch Frauen. Hiervon gibt auch die Tochter des Pelias, Alkestis, ein hinreichendes Zeugnis vor allen Hellenen zugunsten meiner Behauptung, indem sie allein für ihren Mann sterben wollte, da er doch Vater und Mutter hatte, welche sie vermöge ihrer Liebe so sehr an Zärtlichkeit überbot, dass sie dadurch jene ihrem Sohne fremd und nur [C] dem Namen nach angehörig erschienen ließ. Und in der Tat schien sie denn auch hiermit nicht bloß den Menschen, sondern auch den Göttern ein so schönes Werk vollbracht zu haben, dass diese, obwohl sie unter den vielen, welche viele rühmliche Taten ausführten, doch nur einer geringen Anzahl die Ehre gewährten, ihre Seele wieder aus dem Hades zu entlassen, trotzdem die ihrige entließen aus Bewunderung ihrer Tat. So ehren auch die Götter den Eifer und die Tüchtigkeit im Dienste der Liebe vor allem. [D] Den Orpheus aber, den Sohn des Oïagros, schickten sie unverrichteter Sachen aus dem Hades zurück, indem sie ihm ein Trugbild seines Weibes zeigten, um derentwillen er kam, sie selbst ihm aber nicht gaben, weil es schien, als habe er sich weichlich gezeigt, denn er war ja ein Zitherspieler, und nicht den Mut gehabt, für seine Liebe zu sterben wie Alkestis, sondern es nur zu veranstalten gesucht, lebend in den Hades zu kommen. Dafür bestraften sie ihn denn auch [E] und ließen ihn den Tod durch Weiberhand finden, wogegen sie wiederum den Achilleus, den Sohn der Thetis, hoch ehrten und ihn auf die Inseln der Seligen versetzten, weil er trotz der Belehrung seiner Mutter, dass er sterben müsse, wenn er den Hektor tötete, während er nach der Heimat zurückkehren und ein hohes Alter erreichen würde, wenn er ihn nicht tötete, dennoch es kühnlich vorzog, als Helfer und Rächer seines Liebhabers Patroklos nicht etwa bloß für ihn zu sterben, [\[180 St.3 A\]](#) sondern sogar dem Toten in den Tod zu folgen. Deshalb bewunderten die Götter ihn ganz besonders und ehrten ihn vor allen, weil er seinen Liebhaber so hoch achtete. Aischylos aber faselt, wenn er den Achilleus zum Liebhaber des Patroklos macht, da doch der erstere viel schöner war nicht allein als Patroklos, sondern auch als alle anderen Helden, auch noch bartlos, dazu auch viel jünger, wie Homer bezeugt. In der Tat nämlich ehren die Götter zwar überhaupt eine solche Tugend im Dienste der Liebe aufs höchste, [B] noch höher jedoch bewundern und erheben und belohnen sie es, wenn der Geliebte dem Liebenden, als wenn der Liebende dem Geliebten sich anhänglich erweist. Denn der Liebhaber ist göttlicherer Art als der Liebling, denn er ist der Gottbegeisterte. Darum ehrten sie auch den Achilleus höher als die Alkestis, indem sie ihn auf die Inseln der Seligen versetzten. So behaupte ich denn also, dass Eros unter den Göttern der älteste und ehrwürdigste und am meisten imstande sei, den Menschen zur Erwerbung der Tugend und Glückseligkeit [C] zu verhelfen im Leben und im Tode.

So ungefähr, erzählte Aristodemos, habe die Rede des Phaidros gelautet; nach Phaidros aber seien einige andere Reden gefolgt, deren er sich nicht mehr genau erinnerte; mit Übergang von ihnen teilte er mir daher die des Pausanias mit. Dieser habe nämlich folgendermaßen gesprochen:

Nicht richtig ist uns, wie mich dünkt, lieber Phaidros, so schlechthin die Aufgabe gestellt worden, den Eros zu preisen. Denn wenn es nur einen Eros gäbe, dann wäre dies freilich ganz in der Ordnung, nun aber gibt es doch nicht bloß einen. Wenn dies aber der Fall ist, [D] dann ist es richtiger, zuvor zu bestimmen, welchen man loben soll. Diesem Mangel werde ich daher abzuhelpen suchen; ich werde zuerst sagen, welchen man loben muss, und ihn sodann auf eine Weise loben, wie sie des Gottes würdig ist. Wir alle nämlich wissen, dass es ohne Eros keine Aphrodite gibt. Gäbe es daher nur eine Aphrodite, so würde auch Eros nur einer sein, nun gibt es aber deren ja zwei: folglich muss es notwendig auch zwei Eros geben. [E] Wie sollte es nämlich nicht zwei solcher Göttinnen geben? Die eine ist ja die ältere und mutterlose, die Tochter des Uranos, welche wir deshalb bekanntlich auch die »himmlische« nennen; die jüngere aber ist die Tochter des Zeus und der Dione, welche wir ja als die »irdische« bezeichnen. Notwendigerweise muß nun danach der Eros, welcher der Gehilfe der letzteren ist, auch der »irdische« heißen, der andere aber der »himmlische«. Freilich sind nun wohl alle Götter zu preisen. Welche Aufgabe aber jedem von beiden zuteil geworden ist, will ich auszusprechen versuchen.

Mit jeder Handlung verhält es sich folgendermaßen: [\[181 St.3 A\]](#) keine ist an sich selbst schön oder verwerflich. So zum Beispiel was wir jetzt tun, trinken oder singen oder uns unterhalten, nichts von dem allen ist, an sich betrachtet, etwas Gutes und Schönes, sondern es wird dazu erst durch die Art der Ausführung; auf schöne und richtige Weise ausgeführt, wird es zu etwas Schönerem, im Gegenteil aber zu etwas Verwerflichem. So ist es denn auch mit dem Lieben, und nicht jeder Eros ist edel und einer Lobrede würdig, sondern nur der, welcher uns antreibt, auf eine schöne Weise zu lieben.

Der Sohn der irdischen Aphrodite nun ist auch in Wahrheit irdisch, [B] und es kommt ihm nicht darauf an, was er wirkt, und er ist es, in dessen Sinne die niedrigdenkenden Menschen lieben. Es lieben nämlich solche zunächst ebenso gut Weiber als Knaben, sodann aber an denen, welche sie gerade lieben, mehr den Körper als die Seele; ferner lieben sie die möglichst Unverständigen, indem sie nur darauf sehen, zu ihrem Ziele zu gelangen, unbekümmert darum, ob auf eine edle Weise oder nicht. Daher begegnet es ihnen denn auch, hierin zu handeln, wie es sich gerade trifft, [C] bald gut und bald umgekehrt. Es stammt ja dieser Eros auch von der Göttin her, welche viel jünger ist als die andere und in ihrer Abkunft sowohl am Weiblichen als am Männlichen teilhat. Der andere aber stammt von der himmlischen, die erstens nicht teil hat am Weiblichen, sondern nur am Männlichen, und von ihm stammt daher auch die Knabenliebe, sodann auch die ältere und jeder Ausgelassenheit fremde. [D] Deshalb wenden sich denn auch die von diesem Eros Beseelten dem männlichen Geschlechte zu, indem sie das von Natur Kräftigere und Verständigere lieben. Und man kann auch bei der Knabenliebe selbst leicht die rein von diesem Eros Getriebenen unterscheiden; denn sie lieben nicht Kinder, sondern erst die, welche schon zu Verstande kommen; dies fällt aber ungefähr mit der Zeit des ersten Bartwuchses zusammen. Es sind nämlich diejenigen, welche von diesem Zeitpunkte ab zu lieben beginnen, wie ich meine, dazu entschlossen, mit ihrem Geliebten für das ganze Leben vereinigt zu bleiben und dasselbe gemeinsam mit ihm zu verbringen und nicht trügerisch seine unverständige Jugend zu überrumpeln und ihn dann hinterher zu verlachen und in die Arme eines andern zu entfliehen. Es müsste daher auch Gesetz sein, [E] keine unreifen Knaben zu lieben, damit nicht so viel Mühe aufs Ungewisse hin vergeudet würde, denn bei den Kindern ist es noch ungewiss, wohin ihre weitere Entwicklung an Seele und Körper im Guten oder Schlimmen zuletzt ausschlagen wird. Die Edelgearteten nun legen sich zwar selber freiwillig dieses Gesetz auf, man müsste aber auch den sinnlichen Liebhabern dasselbe aufzwingen, so wie wir sie ja auch nach Kräften zwingen, sich mit ihrer Liebe von freigeborenen Frauen ferne zu halten. [\[182 St.3 A\]](#) Denn diese sind es auch, welche jene Schande über die Knabenliebe gebracht haben, dass man es hat wagen können, zu behaupten, es sei schimpflich, seinen Liebhabern zu Willen zu sein. Man behauptet dies nämlich nur im Hinblick auf diese und ihr ungehöriges und unredliches Verfahren, da doch wohl keine Handlung, wenn sie auf eine anständige und rechtliche Weise ausgeführt wird, mit Recht einen Tadel verdienen dürfte.

So ist auch die in Bezug auf die Liebe herrschende Sitte in andern Staaten leicht zu begreifen; denn ihre Bestimmungen sind nur einfach; hier aber und in Lakedaïmon sind sie verwickelt. [B] In Elis nämlich und bei den Boiotern und überhaupt da, wo die Leute nicht gewandt im Reden sind, da hat es die Sitte einfach festgestellt, es sei schön, seinen Liebhabern zu Willen zu sein, und keiner, weder jung noch alt, dürfte es dort für schimpflich erklären, damit sie, denke ich, bei ihrem Unvermögen zum Reden sich nicht erst die Mühe zu machen brauchen, die Jünglinge zu überreden. In Ionien dagegen und an vielen anderen Orten, soweit die Herrschaft der Barbaren reicht, gilt es für schimpflich. Denn die Barbaren halten dies infolge der unumschränkten Gewalt, mit der sie beherrscht werden, für schimpflich, und ebenso das Streben nach [C] Ausbildung des Geistes und Körpers. Denn den Herrschern, sollte ich denken, gereicht es nicht zum Nutzen, wenn höhere Einsicht und feste Freundschaften und Verbindungen unter den Beherrschten entstehen, was vor allen andern Dingen die Liebe hervorzurufen pflegt. Das haben durch die Tat auch unsere einheimischen Gewaltherrscher erfahren, denn die Liebe des Aristogeiton und die zur festen Freundschaft gewordene Gegenliebe des Harmodios stürzten ihre Herrschaft. Wo es daher die Satzung als schimpflich festgestellt hat, [D] dem Liebhaber zu Willen zu sein, da liegt dies an der niedrigen Gesinnung derer, bei denen sie es festgestellt hat, nämlich an dem Eigennutz der Herrscher und der Feigheit der Beherrschten, wo es aber ganz einfach für löblich erklärt wird, da liegt es an ihrer Geistesträgheit. Unsere hiesige Sitte ist dagegen viel schöner, nur, wie gesagt, nicht leicht zu verstehen.

[E] Denn man erwäge nur, dass es für schöner gehalten wird, öffentlich zu lieben als heimlich, und zwar vorzüglich die Edelsten und Besten, wenn sie auch viel hässlicher sind als die anderen, und dass ferner dem Liebhaber eine ganz ungemeine Aufmunterung von allen zuteilwird, gar nicht als ob er etwas Schändliches tue, und dass es für schön gilt, den Geliebten für sich zu gewinnen, und für schimpflich, ihn nicht zu gewinnen, und dass die Sitte dem Liebhaber gestattet hat, zur Erreichung dieses Zweckes unter allgemeiner Billigung wunderliche Dinge zu begehen, die, wenn jemand sie bei der Verfolgung und Ausführung [\[183 St.3 A\]](#) irgend eines anderen Zweckes in Anwendung bringen wollte, die größten Vorwürfe ernten würden, denn wenn er, um Geld von jemandem zu erlangen oder Ehrenstellen oder sonstigen Einfluss, dergleichen tun wollte wie die Liebhaber gegen ihre Geliebten, demütige und flehentliche Bitten an sie zu richten, ihnen Eide zu schwören, des Nachts vor ihren Türen zu liegen und zu jedem sklavischen Dienste, wie kein wirklicher Sklave, bereit zu sein, so würde er von Freunden und Feinden [B] hiervon zurückgehalten werden, indem diese ihm Kriecherei und knechtische Gesinnung vorwerfen, jene aber ihn zurechtweisen und sich in seine Seele hinein schämen würden, dem Liebenden aber steht dies alles wohl an, und es wird ihm von der Sitte zugestanden, dies ohne Schande zu tun, wegen der Herrlichkeit des Zieles, welches er dadurch zu erreichen sucht; was aber das Stärkste ist, so sind, [C] wie man wenigstens insgemein behauptet, seine Eidschwüre die einzigen, deren Übertretung sogar von den Göttern verziehen wird, denn ein Liebesschwur, sagt man, sei gar keiner; so haben die Götter und Menschen dem Liebenden alle mögliche Freiheit gestattet, wie unsere hiesige Sitte besagt. Nach dieser Seite hin möchte man demnach glauben, dass es für schön in unserer Stadt gelte, zu lieben und den Liebhabern sich zu befreunden. [D] Sofern aber die Väter durch die Erzieher, welche sie Ihren Knaben geben, es verhindern, dass ihre Liebhaber mit ihnen ein Gespräch anknüpfen, indem es dem Erzieher zur Pflicht gemacht ist, hierauf zu sehen, sofern überdies ihre Altersgenossen und Freunde sie schmähen, wenn sie sehen, dass dennoch so etwas vorkommt, und die Älteren diese hieran nicht hindern noch ihnen vorhalten dass sie mit Unrecht tadelten, wenn jemand dies andererseits ins Auge fasst, dann möchte er wiederum glauben, dass dergleichen hier für das Allerschändlichste gälte.

Es verhält sich nun aber, denke ich, hiermit so: Auch dies ist, wie ich schon anfänglich bemerkte, einfach, an sich betrachtet, durchaus weder schön noch schändlich, sondern auf eine schöne Weise ausgeführt, ist es schön, [E] im Gegenteil aber schändlich. Auf eine schimpfliche Weise geschieht dies nun aber, wenn man einem Schlechten und auf eine schlechte Art zu Willen ist, auf eine schöne Weise dagegen, wenn einem Edelgesinnten und auf schöne Art. Schlecht aber ist jener sinnliche Liebhaber, welcher den Körper mehr als die Seele liebt. Denn ein solcher ist auch

nicht beständig, da er ja auch nicht etwas Beständiges liebt; denn zugleich mit dem Hinschwinden der Blüte des Leibes, welche er liebte, eilt auch er von dannen und macht alle seine Reden und Verheißungen zuschanden. Der Liebhaber eines edelgearteten Gemütes aber verharret zeitlebens, da er sich ja mit dem Bleibenden verschmolzen hat. [\[184 St.3 A\]](#) Unsere Sitte nun will, dass man hiernach die Liebhaber wohl und reiflich prüfe und nur denen der ersteren Art zu Willen ist, die der letzteren aber meide. Darum ermuntert sie die Liebhaber zum Verfolgen, die Geliebten aber zum Fliehen, indem sie so im Kampfe richtet und erprobt, zu welcher von beiden Gattungen der Liebende sowie der Geliebte gehören. [B] So wird es denn aus diesem Grund zuvörderst für schimpflich gehalten, sich schnell zu ergeben, damit es nicht an Zeit fehle, welche ja am besten das meiste erproben soll. Ferner gilt es für schimpflich, sich für Geld oder aus Rücksicht auf den Einfluss im Staate zu ergeben, gleichviel ob man nun dabei aus Furcht vor Gewalttätigkeiten sich beugen und mutigen Widerstand aufgeben oder aber im Hinblick auf Wohltaten an Geld oder in der Unterstützung seiner politischen Absichten nicht widerstreben möge. Denn nichts von diesem allem kann als sicher und bleibend angesehen werden, abgesehen davon, dass hieraus nicht einmal eine hochherzige Freundschaft entstehen kann. So bleibt denn nach unserer Sitte nur ein Weg, wenn der Liebling auf eine schöne Weise dem Liebhaber [C] zu Willen zu sein gedenkt. Wie es nämlich bei den Liebhabern nicht für Kriecherei und Schmach galt, den Lieblingen jeglichen Sklavendienst freiwillig zu erweisen, so bleibt nach unserer Sitte nur noch eine einzige andere Sklaverei übrig, welche keine Schande bringt, und dies ist die um der Tugend willen.

Es herrscht nämlich bei uns die Ansicht, wenn jemand einem andern dienen will, weil er durch ihn in der Weisheit oder irgend einem andern Stücke der Tugend fortschreiten zu können glaubt, [D] dass diese freiwillige Dienstbarkeit nicht schimpflich und keine Kriecherei ist. Diese beiden in der Sitte begründeten Ansichten, die über die Knabenliebe und die über die Philosophie und sonstige Tüchtigkeit, muß man daher in eins zusammenbringen, wenn die Willfähigkeit des Geliebten gegen seinen Liebhaber als etwas Löbliches erscheinen soll. Wenn nämlich Liebhaber und Liebling beide einander mit der gleichen Ansicht entgegenkommen, jener, man leiste den Lieblingen, die einem zu Willen sind, jeglichen Dienst, den man ihnen gewähre, mit Recht, und dieser, dass man dem, welcher uns weise und tugendhaft macht, zu jeder möglichen Willfähigkeit verpflichtet sei, [E] und zwar so, dass dabei jener wirklich vermag, zur Weisheit und sonstigen Tugend beizutragen, dieser aber auch wirklich in Beziehung auf Bildung und Weisheit zu gewinnen begehrt; wenn also dergestalt diese beiden Seiten der Sitte in eins zusammentreffen, dann allein tritt der Fall ein, in welchem es löblich für den Geliebten ist, seinem Liebhaber zu Willen zu sein, sonst aber nimmer. Bei einer solchen Absicht ist es auch nicht einmal etwas Schimpfliches, getäuscht zu werden; bei jeder andern aber hat man Schande davon, mag man nun getäuscht werden oder nicht. Wenn zum Beispiel [\[185 St.3 A\]](#) jemand seinem Liebhaber, weil er ihn für reich hält, des Reichtums wegen zu Willen ist und sich dann hinterher getäuscht sieht und kein Geld bekommt, weil der Liebhaber sich als arm erweist, so mindert diese Täuschung die Schande nicht, denn ein solcher scheint, soviel an ihm selbst liegt, zu erkennen zu geben, dass er für Geld dem ersten besten sich zu jedem beliebigen Dienste hergeben würde; dies aber ist nicht schön. Aus demselben Grunde ist dagegen, wenn jemand seinem Liebhaber zu Willen ist, weil er ihn für gut hält und selber durch die Freundschaft mit ihm besser zu werden hofft, [B] und sich dann dabei getäuscht sieht, indem sich zeigt, dass jener schlecht ist und keine Tugend besitzt, dennoch diese Täuschung ehrenvoll, denn es scheint wiederum auch dieser für seinen Teil offenbart zu haben, dass er der Tugend wegen und um besser zu werden einem jeden zu jedem bereit wäre; dies ist aber wiederum das Schönste von allem. So ist es denn in jedem Falle schön, der Tugend wegen sich zu ergeben. Dies ist die Liebe, welche von der himmlischen Göttin stammt und selbst himmlisch und von hohem Werte für den Staat wie für den Einzelnen ist, indem sie den Liebenden zwingt, [C] viel Sorgfalt auf seine eigene Tugend zu verwenden, und ebenso den Geliebten; alle andern Arten der Liebe aber entspringen von der anderen Göttin, der irdischen. Dies, lieber Phaidros, ist es, was ich dir aus dem Stegreife über den Eros zu bieten habe.

Als nun Pausanias Pause machte - denn so lehren mich die hochweisen Leute die Gleichklänge aufzusuchen -, fuhr Aristodemos fort, hätte eigentlich Aristophanes sprechen müssen; er sei aber gerade von einem Schlucken befallen gewesen, sei es weil er sich überladen oder aus irgend [D] einer andern Ursache, und habe daher nicht reden können, sondern hätte sich mit diesen Worten zu dem Arzte Eryximachos gewandt, dieser hätte nämlich unmittelbar neben ihm gelegen: »Lieber Eryximachos, du bist dazu verpflichtet, entweder mir den Schlucken zu vertreiben oder für mich zu reden, bis er weggegangen ist.« Und Eryximachos habe erwidert: Nein, ich will vielmehr beides tun. Ich will nämlich an deiner Stelle reden und du hernach, wenn er vorübergegangen ist, an der meinigen; während ich aber rede, siehe du zu, ob der Schlucken aufhören will, wenn du längere Zeit den Atem anhältst; wenn aber nicht, so schlucke Wasser hinunter! Wenn er jedoch ganz hartnäckig ist, dann nimm etwas, [E] womit du die Nase zum Niesen reizest, und wenn du ein- bis zweimal geniest hast, dann wird er aufhören, wenn er auch noch so hartnäckig ist.

Nun, so beginne nur deine Rede, antwortete Aristophanes; ich aber will deinen Rat befolgen.

Eryximachos nun habe folgendermaßen gesprochen: Demnach scheint es mir nötig zu sein, da Pausanias zwar einen vortrefflichen Anlauf in seiner Rede genommen, [\[186 St.3 A\]](#) aber sie nicht befriedigend zu Ende geführt hat, dass ich derselben den fehlenden Schluss hinzufüge. Denn dass es einen zweifachen Eros gebe, scheint er mir mit richtiger Unterscheidung hingestellt zu haben, dass derselbe aber nicht bloß in den Seelen der Menschen die Liebe zu schönen Menschen bewirkt, sondern auch die zu vielem andern in vielem andern, in den Körpern aller Tiere und in den Gewächsen der Erde, ja mit einem Worte in allen Dingen, das glaube ich aus unserer Kunst, der Arzneikunde, ersehen zu haben [B] und aus ihr gelernt, wie groß und bewundernswürdig der Gott ist und über alles seine Wirkungen ausdehnt in den Angelegenheiten menschlicher sowie göttlicher Art. Ich mache meiner eignen Kunst zu Ehren mit ihr den Anfang. Denn die Natur der Leiber zunächst hat diesen doppelten Eros an sich. Denn das Kranke und das Gesunde am Körper ist zugeständenermaßen verschieden und unähnlich. Das Unähnliche aber begehrt nach Unähnlichem und liebt Unähnliches. Ein anderer ist daher der Eros, der in dem Gesunden, ein anderer der, welcher in dem Kranken sich regt. Und da ist es nun, wie eben Pausanias sagte, [C] dass es schön und recht sei, den guten, verwerflich aber, den zügellosen Menschen zu willfahren, ebenso auch innerhalb der Körper selber Recht und Pflicht, den guten und gesunden Teilen jedes Leibes zu willfahren, und hierin eben besteht das, was man Heilkunde nennt, denn schlimmen und kranken Teilen aber zu willfahren, wäre verderblich, und man muß ihnen vielmehr entgegenarbeiten, wenn man ein rechter Heilkünstler sein will. Denn die Arzneikunst ist, um es mit einem Worte zu sagen, nichts anderes als die Kenntnis [D] der Liebesregungen des Körpers in Bezug auf Anfüllung und Ausleerung, und wer in diesen Dingen die rechte und die falsche Liebe zu unterscheiden weiß, das ist der beste Arzneikundige, und der, welcher eine Veränderung darin hervorzubringen weiß, so dass statt der einen Liebe die andere erworben wird, und welcher versteht, da, wo keine Liebe vorhanden ist, aber vorhanden sein müsste, sie hervorzurufen, und ebenso im entgegengesetzten Falle die vorhandene zu vertreiben, das dürfte der rechte Heilkünstler sein. Er muß nämlich imstande sein, [E] das, was im Körper das Feindseligste ist, einander befreundet zu machen und in gegenseitige Liebe zu versetzen. Das Feindseligste aber ist das Entgegengesetzte: das Kalte dem Warmen, das Bittere dem Süßen, das Trockene dem Feuchten, und alles übrige von dieser Art. Indem diesem allen unser Ahnherr Asklepios, wie unsere Dichter da sagen und ich es glaube, Liebe und Eintracht einzuflößen wusste, gründete er unsere Kunst. So wird denn also, wie gesagt, die gesamte Heilkunde von diesem Gotte gelenkt, ebenso aber auch die Gymnastik und der Landbau. [\[187 St.3 A\]](#) Von der Musik aber ist es sogar jedem klar, der auch nur im geringsten darauf merkt, dass es sich ebenso mit ihr verhält, wie vielleicht auch Herakleitos sagen will, denn den Worten nach drückt er es nicht richtig aus. Das Eine, das Grundwesen, nämlich, sagt er, gehe, eben indem es auseinandergehe, mit sich selber zusammen, wie die Fügung eines Bogens und einer Leier. Es ist aber sehr unsinnig zu sagen, dass die harmonische Fügung selbst auseinandergehe und schon im Widerstreite vorhanden sei oder aus noch Auseinandergehendem und noch Widerstreitendem

bestehe. Vielleicht jedoch wollte er dies sagen, dass sie durch die Tonkunst aus dem Hohen und Tiefen, welches zu vor widerstreitend auseinanderging, nunmehr aber in Übereinstimmung gebracht wurde, entstehe. Denn nimmer kann doch wohl aus dem Hohen und Tiefen, solange es sich noch widerstreitet, eine Harmonie hervorgehen. Denn [B] Harmonie ist Einklang, Einklang aber eine Art der Eintracht, Eintracht aber kann unter Widerstreitendem, solange es sich noch widerstreitet, unmöglich stattfinden; wiederum aber, was sich widerstreitet und nicht in Eintracht ist, kann sich demnach auch nicht harmonisch fügen. Ebenso wie auch der Rhythmus aus dem vorher sich widerstreitenden, nachher aber in Übereinstimmung gebrachten Schnellen und Langsamen entsteht. Jene Übereinstimmung aber ruft, wie dort die Arzneykunde, so hier die Tonkunst hervor, indem sie [C] gegenseitige Liebe und Eintracht einflößt, und es ist so die Tonkunst wiederum die Kenntnis der Liebesregungen in Bezug auf Takt und Harmonie. Und zwar ist es in der Anordnung der Harmonie und des Zeitmaßes an sich nicht schwer, die Liebesregungen zu erkennen, und hierin waltet der zwiefache Eros nicht. Aber wenn es gilt, durch Harmonie und Zeitmaß auf die Menschen einzuwirken, sei es dass man selber schafft, was man das Tonsetzen nennt, oder dass man die bereits geschaffenen Tonstücke richtig vorträgt, was man Spielen heißt, [D] dann ist es schwer und bedarf eines tüchtigen Künstlers. Denn dann kommt wieder derselbe Satz in Anwendung, dass man den wohlgesitteten Menschen, und zwar so, dass die, welche noch nicht wohlgesittet sind, es eben hierdurch werden, willfahren und ihre Liebesneigungen wohl in acht nehmen muß, und dies ist die edle, himmlische Liebe, welche von der Muse Urania stammt, die andere aber, die der Polyhymnia, ist die irdische, und diese muß man da, wo man sie anwendet, mit Vorsicht anwenden, damit der Hörer die Lust von ihr genieße, [E] ohne dass sie Zügellosigkeit in ihm hervorbringt, ebenso wie es in unserer Kunst schwierig ist, den Begierden, welche sich auf die Kochkunst beziehen, die rechte Lenkung zu geben, so dass man die Lust ohne Krankheit einernte. Und so muß man in der Musik und in der Heilkunst und in allen andern Künsten, die sich auf menschliche und auf göttliche Dinge beziehen, soweit es angeht, den zwiefachen Eros ins Auge fassen, [\[188 St.3 A\]](#) denn sie sind beide in ihnen vorhanden.

Ist doch auch die Einrichtung der Jahreszeiten voll von ihnen beiden, und wenn das, was ich schon vorhin erwähnte, das Warme und das Kalte und Trockene und Feuchte, der sittigen Liebe zueinander teilhaftig wird und dadurch Einklang und richtige Mischung gewinnt, dann bringt es ein gesegnetes Jahr zuwege und Gesundheit für die Menschen und die übrigen Geschöpfe, für Tiere und Pflanzen, und richtet nirgends Schaden an. Wenn aber [B] der frevelhafte Eros in den Jahreszeiten die Oberhand gewinnt, dann verdirbt er vieles und richtet großen Schaden an. Denn Hungersnot pflegt hieraus zu entstehen und wiederum andere viele dem ähnliche Gebrechen bei Tieren und Pflanzen, denn auch Reif und Hagel und Meltau entsteht aus der Maßlosigkeit und Unordnung, welche in solchen gegenseitigen Neigungen liegt, deren Kenntnis in Bezug auf den Lauf der Gestirne und die Jahreszeiten [C] Sternkunde genannt wird. Ferner drehen sich nach dem Obigen auch alle Opfer und alles, was unter der Obhut der Seherkunst steht, dies aber ist alles dasjenige, was sich auf die gegenseitige Gemeinschaft der Götter und Menschen bezieht, um nichts anderes als um die Pflege und Heilung der Liebe. Denn jede Art von Frevelhaftigkeit pflegt zu entstehen, wenn man nicht dem sittigen Eros willfährt und ihn ehrt und ihm den Vorrang einräumt in allem Tun, sondern dem anderen, sowohl gegen die Eltern, im Leben wie nach ihrem Tode, als gegen die Götter. Über dies alles [D] ist der Seherkunst die Hut und die Heilung davon anvertraut, und so ist denn die Seherkunst wieder die Vermittlerin zwischen Menschen und Göttern, weil sie sich auf die Liebesregungen versteht, welche auf die Bewahrung wie auf die Verletzung des göttlichen Rechtes gerichtet sind. So vielfache und große, oder richtiger, alle und jegliche Macht besitzen, mit einem Worte gesagt, beiderlei Eros, derjenige aber von beiden, der sie zum Guten mit Weisheit und Gerechtigkeit an uns wie an den Göttern ausübt, [E] dieser besitzt die größte Macht und verschafft uns jegliche Glückseligkeit, indem wir durch ihn sowohl mit einander zu verkehren und uns zu befreunden vermögen, als auch mit denen, welche größer sind als wir, mit den Göttern.

Vielleicht nun übergehe auch ich bei meinem Lobe des Eros noch vieles; doch geschieht es wenigstens nicht mit Absicht. Drum, wenn ich etwas übergangen habe, so ist es deine Aufgabe, lieber Aristophanes, dies zu ergänzen. Oder, wenn du etwa in anderer Weise den Gott zu preisen im Sinne hast, so tue auch dies, da du ja nun [\[189 St.3 A\]](#) von deinem Schlucken auch befreit bist!

Darauf nahm, so erzählte Aristodemos, Aristophanes das Wort und erwiderte: Ja freilich, aufgehört hat er, aber nicht eher, als bis ich das Niesen gegen ihn anwandte, so dass ich mich wundere, wie doch das Wohlgeordnete des Körpers einen solchen Lärm und Kitzel verlangt, wie ja das Niesen ist, denn da hörte er gleich auf, als ich das Niesen gegen ihn anwandte.

Und Eryximachos habe erwidert: Mein guter Aristophanes, siehe dich vor, was du tust! Du suchst mich lächerlich zu machen, während du gerade im Begriffe bist zu reden, und zwingst mich dadurch, bei deiner eigenen Rede den Aufpasser zu spielen, ob du nicht auch etwas Lächerliches in ihr sagst, während du sonst hättest in Frieden sprechen können.

[B] Du hast recht, Eryximachos, erwiderte Aristophanes lachend, und ich nehme mein Wort zurück. Darum passe mir nun auch nicht auf; denn ich fürchte für meine kommende Rede, nicht etwa dass sie Lächerliches enthalten möge, denn das wäre mir ein Gewinn und meiner Muse eigen, sondern vielmehr Verlachenswertes.

Nachdem du mir eins versetzt hast, Freund Aristophanes, denkst du mir nun zu entweichen. Nein, sei auf deiner Hut und rede so, [C] dass du Rechenschaft geben kannst: vielleicht werde ich dann, wenn es mir ansteht, dich durchschlüpfen lassen.

Allerdings, lieber Eryximachos, habe nun Aristophanes begonnen, gedenke ich auf eine andere Weise als du und Pausanias zu reden. Mir nämlich scheinen die Menschen die Macht des Eros durchaus nicht erkannt zu haben; denn hätten sie das, so würden sie ihm wohl die größten Tempel und Altäre errichten [D] und ihm die reichlichsten Opfer darbringen, während jetzt nichts von dem allen ihm widerfährt, was doch vor allem andern geschehen sollte. Denn er ist der menschenfreundlichste von den Göttern, indem er den Menschen ein Helfer und ein Arzt für diejenigen Übel ist, deren Heilung dem Menschengeschlechte die größte Glückseligkeit gewähren dürfte. Ich will daher euch seine Macht zu enthüllen versuchen, und ihr mögt wiederum andere hierüber belehren. Zuvörderst nun muß ich euch über die menschliche Natur und die Schicksale unterrichten, die sie erlitt.

Unsere ehemalige Naturbeschaffenheit nämlich war nicht dieselbe wie jetzt, sondern von ganz anderer Art. Denn zunächst gab es damals drei Geschlechter unter den Menschen, während jetzt nur zwei, das männliche und das weibliche; damals kam nämlich als ein drittes noch ein aus diesen beiden [E] zusammengesetztes hinzu, von welchem jetzt nur noch der Name übrig ist, während es selber verschwunden ist. Denn Mannweib war damals nicht bloß ein Name, aus beidem, Mann und Weib, zusammengesetzt, sondern auch ein wirkliches ebenso gestaltetes Geschlecht; jetzt aber ist es nur noch ein Schimpfname geblieben. Ferner war damals die ganze Gestalt jedes Menschen rund, indem Rücken und Seiten im Kreise herumliefen, und ein jeder hatte vier Hände und ebenso viele Füße und zwei einander durchaus ähnliche Gesichter auf einem rings herumgehenden Nacken, [\[190 St.3 A\]](#) zu den beiden nach der entgegengesetzten Seite voneinander stehenden Gesichtern aber einen gemeinschaftlichen Kopf, ferner vier Ohren und zwei Schamteile, und so alles übrige, wie man es sich hiernach wohl vorstellen kann. Man ging aber nicht nur aufrecht wie jetzt, nach welcher Seite man wollte, sondern, wenn man recht schnell fortzukommen beabsichtigte, dann bewegte man sich, wie die Radschlagenden die Beine aufwärtsgestreckt sich überschlagen, so, auf seine damaligen acht Glieder gestützt, schnell im Kreise fort. Es waren aber deshalb der Geschlechter drei und von solcher Beschaffenheit, [B] weil das männliche ursprünglich von der Sonne stammte, das weibliche von der Erde, das aus beiden gemischte vom Monde, da ja auch der Mond an der Beschaffenheit der beiden anderen Weltkörper teil hat; eben deshalb waren sie selber und ihr Gang kreisförmig, um so ihren Erzeugern zu gleichen. Sie waren daher auch von gewaltiger Kraft und Stärke und gingen mit hohen Gedanken um, so dass sie selbst an die Götter sich wagten; denn was Homer von

Ephialtes und Otos erzählt, das gilt von ihnen, dass sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten, um die Götter anzugreifen. Zeus nun und die übrigen Götter hielten Rat, was sie mit ihnen anfangen sollten, und sie wussten [C] sich nicht zu helfen, denn sie wünschten nicht, sie zu töten und ihre ganze Gattung zugrunde zu richten, gleichwie sie einst die Giganten mit dem Blitze zerschmettert halten, denn damit wären ihnen auch die Ehrenbezeugungen und Opfer von den Menschen gleichzeitig zugrunde gegangen, noch auch durften sie sie ungestraft weiter freveln lassen. Endlich nach langer Überlegung sprach Zeus: »Ich glaube ein Mittel gefunden zu haben, wie die Menschen erhalten bleiben können und doch ihrem Übermut Einhalt geschieht, indem sie schwächer geworden. Ich will nämlich jetzt jeden von ihnen in zwei Hälften zerschneiden, [D] und so werden sie zugleich schwächer und uns nützlicher werden, weil dadurch ihre Zahl vergrößert wird, und sie sollen nunmehr aufrecht auf zwei Beinen gehen. Wenn sie uns aber dann auch noch fernerhin fort zu freveln scheinen und keine Ruhe halten wollen, dann werde ich sie von neuem in zwei Hälften zerschneiden, so dass sie auf einem Beine hüpfen müssen wie die Schlauchtänzer.« Nachdem er das gesagt, schnitt er die Menschen entzwei, [E] wie wenn man Beeren zerschneidet, um sie einzumachen, oder Eier, mit Pferdehaaren. Wen er aber jedesmal zerschnitten hatte, dem ließ er durch Apollon das Gesicht und die Hälfte des Nackens umkehren nach der Seite des Schnittes zu, damit der Mensch durch den Anblick seiner Zerschnittenheit gesitteter würde, und befahl ihm dann, das übrige zu heilen. Apollon kehrte also das Gesicht um, zog die Haut von allen Seiten nach dem, was jetzt Bauch heißt, hin und band sie dann, indem er eine Öffnung ließ, welche man jetzt bekanntlich Nabel nennt, wie einen Schnürbeutel mitten auf demselben zusammen. Und die meisten übrigen Runzeln [\[191 St.3 A\]](#) glättete er und fügte so die Brust zusammen, indem er sich dabei eines ähnlichen Werkzeuges bediente, als womit über dem Leisten die Schuhmacher, mit welchem sie die Falten des Leders ausglätten, einige wenige aber ließ er zurück, nämlich eben die um den Bauch und den Nabel, zum Denkzeichen der einst erlittenen Strafe.

Als nun so ihr Körper in zwei Teile zerschnitten war, da trat jede Hälfte mit sehnstüchtigem Verlangen an ihre andere Hälfte heran, und sie schlangen die Arme um einander und hielten sich umfasst, voller Begierde, wieder zusammenzuwachsen, und so starben sie vor Hunger und Vernachlässigung ihrer sonstigen Bedürfnisse, [B] da sie nichts getrennt voneinander tun mochten. Und wenn etwa die eine von beiden Hälften starb und die andere noch übrig blieb, dann suchte diese sich eine andere und umfasste sie, mochte sie dabei nun auf die Hälfte eines ganzen Weibes, also das, was wir jetzt Weib nennen, oder eines ganzen Mannes treffen, und so gingen sie zugrunde. Da erbarmte sich Zeus und erfand einen andern Ausweg, indem er ihnen die Geschlechtsglieder nach vorne versetzte; denn bisher trugen sie auch diese nach außen und erzeugten und gebaren nicht ineinander, [C] sondern in die Erde wie die Zikaden. So verlegte er sie also nach vorne und bewirkte dadurch die Erzeugung ineinander, nämlich in dem Weiblichen durch das Männliche, zu dem Zwecke, dass, wenn dabei ein Mann auf ein Weib träfe, sie in der Umarmung zugleich erzeugten und so die Gattung fortgepflanzt würde, wenn dagegen ein Mann auf einen Mann träfe, sie wenigstens von ihrem Zusammensein eine Befriedigung hätten und so, von dieser gesättigt, inzwischen ihren Geschäften nachgingen und für ihre übrigen Lebensverhältnisse Sorge trügen. Seit so langer Zeit ist demnach die Liebe zu einander den Menschen eingeboren und sucht die alte Natur zurückzuführen [D] und aus zweien eins zu machen und die menschliche Schwäche zu heilen.

Jeder von uns ist demnach nur eine Halbmarke von einem Menschen, weil wir zerschnitten, wie die Schollen, zwei aus einem geworden sind. Daher sucht denn jeder beständig seine andere Hälfte. So viele nun unter den Männern ein Schnittstück von jener gemischten Gattung sind, welche damals mannweiblich hieß, die richten ihre Liebe auf die Weiber, und die meisten Ehebrecher sind von dieser Art, und ebenso wiederum die Weiber, welche mannsüchtig und zum Ehebruch geneigt sind. So viele aber von den Weibern ein Schnittstück von einem Weibe sind, [E] die richten ihren Sinn nur wenig auf die Männer, sondern wenden sich weit mehr den Frauen zu, und die mit Weibern buhlenden Weiber stammen von dieser Art. Die Männer endlich, welche ein Stück von einem Mann sind, die gehen dem Männlichen nach, und solange sie noch Knaben

sind, lieben sie, als Schnittstücke der männlichen Gattung, die Männer und haben ihre Freude daran, neben den Männern zu ruhen [\[192 St.3 A\]](#) und von Männern umschlungen zu werden, und es sind dies gerade die trefflichsten von den Knaben und Jünglingen, weil sie die mannhaftesten von Natur sind. Manche nennen sie freilich schamlos, aber mit Unrecht, denn nicht aus Schamlosigkeit tun sie dies, sondern aus mutigem, kühnem und mannhaftem Geistestriebe, mit welchem sie dem ihnen Ähnlichen in Liebe entgegenkommen. Ein Hauptbeweis hierfür ist der, dass solche allein, wenn sie herangewachsen sind, Männer werden, die sich den Staatsgeschäften widmen. Sind sie aber Männer geworden, dann pflegen sie die Knaben zu lieben, auf Ehe und Kindererzeugung dagegen ist ihr Sinn von Natur nicht gerichtet, sondern sie werden nur vom Gesetze [\[B\]](#) dazu gezwungen, vielmehr würde es ihnen genügen, ehelos mit einander das Leben zuzubringen. Kurz, ein solcher wird jedenfalls ein Knabenliebhaber, sowie ein Freund seines Liebhabers, indem er immer dem ihm Verwandten anhängt.

Wenn nun dabei einmal der liebende Teil, der Knabenliebhaber sowie alle andern, auf seine wirkliche andere Hälfte trifft, dann werden sie von wunderbarer Freundschaft, Vertraulichkeit und Liebe ergriffen und wollen, um es kurz zu sagen, auch keinen Augenblick voneinander lassen. Und diese, welche ihr ganzes Leben mit einander zubringen, sind es, welche doch auch nicht einmal zu sagen wüssten, was sie von [\[C\]](#) einander wollen. Denn dies kann doch wohl nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, um dessen willen der eine mit dem andern so eifrig zusammen zu sein wünscht, sondern nach etwas anderem trachtet offenbar die Seele von beiden, was sie nicht zu sagen vermag, sondern nur ahnend zu empfinden und in Rätseln anzudeuten. Und wenn zu ihnen, während sie dasselbe Lager teilten, Hephaistos mit seinen Werkzeugen hinan träte und sie fragte: [\[D\]](#) »Was wollt ihr Leute denn eigentlich voneinander?« und, wenn sie es ihm dann nicht zu sagen vermöchten, sie von neuem fragte: »Ist es das etwa, was ihr wünscht, möglichst an demselben Orte mit einander zu sein und euch Tag und Nacht nicht voneinander zu trennen? Denn wenn es euch hiernach verlangt, so will ich euch in eins verschmelzen und zusammenschweißen, so dass ihr aus zweien einer werdet und euer ganzes Leben als wie ein Einziger gemeinsam verlebt, und, wenn ihr sterbt, auch euer Tod ein gemeinschaftlicher sei, und ihr dann wiederum auch dort im Hades einer statt zweier seid. Darum seht zu, ob dies euer Begehr ist, und ob dies euch befriedigen würde, wenn ihr es erlangtet«, [\[E\]](#) wenn sie, sage ich, dies hörten, dann würde gewisslich kein einziger es ablehnen oder zu erkennen geben, es sei etwas anderes, was er wünschte, sondern jeder würde gerade das gehört zu haben glauben, wonach er schon lange Begehr trug: vereinigt und verschmolzen mit seinem Geliebten aus zweien eins zu werden.

Der Grund hiervon nämlich liegt darin, dass dies unsere ursprüngliche Naturbeschaffenheit ist, und dass wir einst ungeteilte Ganze waren. Und so führt die Begierde und das Streben nach dem Ganzen den Namen Liebe. [\[193 St.3 A\]](#) Und vor Zeiten, wie gesagt, waren wir eins; nun aber sind wir um unserer Ungerechtigkeit willen getrennt worden von dem Gott, wie die Arkader von den Lakedaimoniern. Und es steht daher zu fürchten, wenn wir uns nicht gesittet betragen gegen die Götter, dass wir dann von neuem zerspaltet werden und so von Ansehen herumlaufen müssen wie die auf den Grabsteinen ausgehauenen Reliefs: mitten durch die Nase durchgesägt wie halbierte Marken.

Deswegen muß man jedermann antreiben, ehrfürchtig gegen die Götter zu sein, damit wir diesem Geschenke entgehen und dagegen dasjenige erlangen, zu welchem uns Eros Führer und [\[B\]](#) Hort ist. Dem handle niemand entgegen; es handelt dem aber entgegen, wer sich den Göttern verhasst macht. Denn wenn wir mit der Gottheit uns befreunden und versöhnen, so werden wir den uns eigentlich angehörigen Liebling finden und erlangen, was jetzt nur von wenigen erreicht wird. Und Eryximachos möge mir dies nicht, um meine Rede ins Lächerliche zu ziehen, so aufnehmen, als ob ich damit auf den Pausanias und Agathon anspiele, denn vielleicht gehören auch diese in der Tat zu den wenigen und sind ihrem Ursprunge nach die Hälften eines Mannes; ich habe vielmehr alle, [\[C\]](#) Männer und Frauen, im Sinn, wenn ich sage, dass so unser Geschlecht glücklich sein würde, wenn wir das Ziel der Liebe erreichten und jeder den ihm eigentümlichen

Liebling erlangte und mit ihm in die alte Natur zurückkehrte. Wenn aber dies das Höchste ist, so muß notwendig in unsern jetzigen Zuständen das diesem Zunächstliegende das Beste sein, dies aber ist, einen Liebling zu finden, der nach unserem Sinne geartet ist; und dem Gott, der uns dies gewährt, müssen wir mit Fug und Recht lobsingend, [D] dem Eros, welcher uns für die Gegenwart die größte Hilfe bereitet, indem er uns zu dem uns Verwandten hinleitet, für die Zukunft aber die größten Hoffnungen in uns erregt, er werde, wenn wir die Ehrfurcht gegen die Götter bewahren, zu dieser ursprünglichen Natur uns zurückführen und durch Heilung unserer Schwäche uns glücklich und selig machen.

Dies, sprach er, lieber Eryximachos, ist meine Rede über den Eros, sehr verschieden von der deinigen. Wie ich dich nun schon bat, [E] so ziehe sie nicht ins Lächerliche, damit wir auch von den übrigen hören, was ein jeder sagen wird, nämlich jeder von beiden, denn nur Agathon und Sokrates sind noch übrig.

Wohl, ich will dir Gehör geben so, erzählte Aristodemos, habe Eryximachos geantwortet, denn auch mir ist deine Rede zu Dank gesprochen. Und wenn ich nicht wusste, dass Sokrates und Agathon stark sind in Sachen der Liebe, so würde ich gar sehr fürchten, dass es ihnen an Stoff gebrechen möge, da schon so viel und mancherlei vorgetragen worden ist; nun aber bin ich trotzdem guten Mutes.

Sokrates aber habe ihm eingeworfen: [\[194 St.3 A\]](#) Du hast eben deine Sache gut gemacht, mein Eryximachos; wenn du aber da ständest, wo ich jetzt, oder vielmehr wohl, wohin ich werde zu stehen kommen, wenn auch Agathon erst gesprochen hat, dann würdest du gar sehr fürchten und in der größten Not sein, ebenso gut wie jetzt ich selber.

Du willst es mir antun, lieber Sokrates, habe Agathon erwidert, und mich durch den Gedanken in Verwirrung bringen, als ob die Zuhörerschaft große Erwartungen von der Vortrefflichkeit meiner Rede hegte.

Ich müßte sehr vergesslich sein, Freund Agathon, nachdem ich deinen Mut und deine Zuversicht gesehen habe, [B] womit du die Bühne mit deinen Schauspielern betratst und einer so großen Zuschauer- und Zuhörerschaft ins Auge blicktest, um ihr deine Reden zur Schau zu stellen, und nicht im mindesten außer Fassung warst, wenn ich nun dennoch hinterher glauben sollte, du werdest in Verwirrung geraten vor uns wenigen Leuten.

Aber wie, lieber Sokrates? habe Agathon entgegnet, hältst du mich für so erfüllt von meinem Theatersiege, dass ich nicht wissen sollte, dass für einen Verständigen wenige Einsichtige mehr zu fürchten sind als viele Einsichtslose?

Ich würde nicht recht daran tun, habe Sokrates erwidert, lieber Agathon, wenn ich von dir etwas so Ungeschicktes glaubte, [C] vielmehr weiß ich recht wohl, dass, wenn du auf einige träfest, die du für Kundige hieltest, du diesen größere Beachtung schenken würdest als der großen Menge. Ich weiß nur nicht, ob wir solche sind; denn auch wir waren ja damals zugegen und gehörten mit zur großen Menge; wenn du aber auf andere, wirkliche Kundige träfest, dann würdest du dich gewiss vor ihnen schämen, wenn du etwa glaubtest, etwas Tadelnswertes zu tun. Oder meinst du nicht?

Du hast ganz recht, erwiderte Agathon.

Aber vor der großen Menge würdest du dich etwa nicht scheuen, wenn du glaubtest, etwas Tadelnswertes zu tun?

Da sei aber Phaidros eingefallen [D] und habe gesagt: Mein lieber Agathon, wenn du dem Sokrates Rede stehst, so wird ihm nichts mehr daran liegen, ob etwas von dem, was wir uns jetzt hier vorgenommen haben, wirklich zur Ausführung kommt, wenn er nur einen hat, mit dem er ein Gespräch führen kann, zumal wenn es ein so schöner Mann ist. Ich höre nun zwar den Sokrates auch gern sich unterreden, jetzt aber habe ich die Verpflichtung, für die Lobreden auf den Eros Sorge zu tragen und von einem jeden unter euch eine solche entgegenzunehmen; wenn ihr so eurer Pflicht gegen den Gott genügt habt, [E] dann möget ihr beide immerhin Gespräche mit einander führen!

Gut gesagt, Phaidros, habe Agathon erwidert, und mich soll nichts mehr abhalten zu reden; denn zu einem Wechselgespräche mit Sokrates wird auch späterhin öfter noch Zeit sein.

Ich will nun zuerst bemerken, wie ich glaube reden zu müssen, und dann erst wirklich reden. Es scheinen mir nämlich alle voraufgehenden Redner nicht sowohl den Gott verherrlicht, als die Menschen um der Güter willen glücklich gepriesen zu haben, von denen ihnen der Gott der Urheber ist, [\[195 St.3 A\]](#) wie aber seine eigene Beschaffenheit ist, kraft der er ihnen diese Geschenke gewährte, hat keiner gesagt. Es gibt aber nur ein einziges richtiges Verfahren bei jeglicher Lobrede, wovon immer sie handeln mag, dass man nämlich darlegt, wie der in Rede stehende Gegenstand, und sodann, wie seine Wirkungen beschaffen sind. So gebührt es denn auch uns, zuerst den Eros, wie er an sich beschaffen ist, und sodann seine Gaben zu preisen.

So behaupte ich denn, dass zwar alle Götter glücklich sind, aber doch Eros, wenn es ohne Frevel und ungestraft zu sagen vergönnt ist, der glücklichste von allen, weil er der schönste und beste ist.

Der schönste ist er aber aus folgenden Gründen: [B] Zuerst ist er der jüngste von den Göttern, o Phaidros. Den besten Beweis hierfür liefert er selbst, indem er in flüchtiger Eile das Alter flieht, welches doch offenbar schnell ist; wenigstens ereilt es uns schneller, als es sollte. Das hasst nun Eros seiner Natur nach und nähert sich ihm auch nicht einmal von weitem. Mit der Jugend aber ist er immer verbunden und gehört selber zu ihr; denn der alte Spruch hat recht, dass gleich und gleich sich gern gesellt. Wenn ich nun dem Phaidros auch viel anderes zugestehe, so doch [C] dies nicht, dass Eros älter als Kronos und Iapetos sei, sondern ich sage, dass er der jüngste von den Göttern ist und ewig jung, und dass jene alten Begebnisse unter den Göttern, von denen Hesiod und Parmenides erzählen, unter der Herrschaft der Notwendigkeit geschehen sind und nicht unter der des Eros, wenn anders sie überhaupt die Wahrheit erzählen. Denn Kastrierungen, Verstümmelungen und Fesselungen und so viele andere Gewalttaten wären nicht unter ihnen vorgekommen, wäre Eros schon unter ihnen gewesen, sondern Freundschaft und Frieden hätten geherrscht, so wie nun, [D] seitdem Eros unter den Göttern das Zepter führt.

Jung ist er also, neben seiner Jugend aber auch zart. Ja, es bedarf eines Dichters wie Homer, um seine Zartheit zu zeichnen. Denn Homer sagt, dass die Ate eine Göttin sei und zart, wenigstens ihre Füße seien zart, indem er singt:

*Leicht schweben die Füß' ihr; nimmer dem Grund auch
Nahet sie: nein, hoch wandelt sie her auf den Häuptern der Männer.*

So scheint er mir ihre Zartheit an einem herrlichen Belege klarzumachen, nämlich, [E] dass sie nicht auf dem Harten wandelt, sondern auf dem Weichen. Eben desselben Beleges wollen auch wir uns nun beim Eros bedienen für seine Zartheit. Denn nicht auf der Erde wandelt er, noch auf den Schädeln, die auch nicht so weich sind, sondern in dem Weichsten von allem wandelt und wohnt er. Denn in den Gemütern und Seelen der Götter und der Menschen hat er seine Wohnung gegründet, und ferner auch wiederum nicht in allen Seelen der Reihe nach, sondern wo er eine trifft, die ein hartes Gemüt hat, die flieht er, wo er aber eine trifft, die ein weiches hat, [\[196 St.3 A\]](#) die bewohnt er. Da er nun aber mit seinen Füßen wie mit seinem ganzen Sein nur das Weichste von dem Weichsten berührt, so muß er notwendig zart sein. So ist er denn der Jüngste und der Zarteste, dazu aber auch geschmeidig in seinem Äußern. Denn er würde nicht imstande sein, sich so, wie er tut, überall anzuschmiegen und sich heimlich in jede Seele hineinzuschleichen und wieder herauszuschleichen, wenn er ungelenk wäre. Ein gewichtiges Zeugnis für seine ebenmäßige und geschmeidige Körperbildung legt aber auch sein edler Anstand ab, der eingestandenermaßen dem Eros vorzugsweise vor allen zukommt, denn nur mit der Anmut verträgt sich die Liebe. Die Schönheit seiner Farbe ferner erhellt aus dem Verweilen des Gottes unter Blüten, denn in einem blütenarmen oder [B] verblühten Leibe oder Geiste, oder was es sonst sein mag, da verweilt Eros nicht; wo aber ein blütenreicher und duftiger Ort ist, da weilt er und ruht er.

Für die Schönheit des Gottes zeugt nun dies alles schon hinlänglich, und noch vieles andere ließe sich sagen; über die Tugend des Eros aber haben wir nunmehr zu reden. Das Größte ist, dass

Eros weder Unrecht tut noch Unrecht erleidet, weder an einem Gott, noch von einem Gott, weder an einem Menschen, noch von einem Menschen. Denn gewaltsam leidet er weder selbst, wenn er etwas leidet, denn Gewalt berührt den Eros nicht, [C] noch tut er anderen, was er tut, denn freiwillig dient jeder in jedem dem Eros. Was man aber freiwillig dem zugesteht, dem Annehmen und Ablehnen freisteht, das erklären die Könige der Staaten, die Gesetze, für gerecht. Neben seiner Gerechtigkeit ist er aber auch der höchsten Besonnenheit voll. Denn darin stimmen alle überein, Besonnenheit heiße: die Lste und Begierden beherrschen; und über den Eros siege keine andere Lust, unterliegen sie ihm aber, so sind sie ja die Beherrschten, [D] und er ist ihr Herrscher; wenn er aber über die Lste und Begierden herrscht, dann sollte er danach doch wohl ganz vorwiegend besonnen sein.

Doch auch an Tapferkeit kann sich mit dem Eros Ares selber nicht messen. Denn nicht der Kriegsgott hält den Liebesgott gefangen, sondern der Gott der Liebe den Gott des Krieges, nämlich der Liebe zu Aphrodite, wie erzählt wird. Wer aber gefangen hält, ist überlegen dem, der gefangen gehalten wird. Wer aber dem Tapfersten unter allen übrigen überlegen ist, der muß doch wohl der Allertapferste sein.

ber die Gerechtigkeit und Besonnenheit und Tapferkeit des Gottes haben wir nun also gesprochen, dagegen fehlt noch die Weisheit; [E] soweit es möglich ist, müssen wir daher auch hier nicht zurückzubleiben versuchen. Und zuvörderst nun, damit auch ich meine Kunst zu Ehren bringe, wie Eryximachos die seinige, ist der Gott ein so vollkommener Dichter, dass er auch andere dazu macht; denn wohl jeder wird zum Dichter, den die Liebe berührt, wenn er auch zuvor den Musen fremd war. Dies können wir wohl zum Beweise dafür gebrauchen, dass Eros selber ein schaffender Geist ist überhaupt in allen Künsten der Musen. Denn was einer selber nicht hat, das kann er auch keinem andern geben, [\[197 St.3 A\]](#) und was einer selber nicht weiß, das kann er auch keinen anderen lehren. Aber auch die schöpferische Zeugung aller lebendigen Wesen; wer wollte leugnen, dass sie der Weisheit des Eros entspringt, dass diese es ist, durch welche dies Lebende erzeugt und geboren wird? Ferner in der Ausübung aller anderen Künste, wissen wir da nicht, dass, wer den Gott zum Lehrmeister hatte, zu Ruhm und Glanz gelangte, während der, den Eros nicht berührt, im Dunkel blieb? So erfand ja Apollon die Kunst des Bogenschießens und des Heilens und des Weissagens, aus Eifer und Liebe zur Sache getrieben, so dass also auch er hierin ein Schüler des Eros war, und [B] die Musen die der Musik, und Hephaistos die des Schmiedens, und Athene die des Webens, und Zeus die der Leitung der Götter und Menschen. Deshalb wurden auch die Angelegenheiten der Götter geordnet, seitdem die Liebe unter ihnen erwuchs, nämlich die Liebe zum Schönen, denn im Hässlichen waltet Eros nicht; zuvor aber geschahen, wie ich schon im Anfang bemerkte, viele Gewalttaten unter den Göttern, wie man sagt, weil die Gewalt der Notwendigkeit unter ihnen herrschte; seitdem dagegen dieser Gott geboren war, [C] da erwuchs aus der Liebe zum Schönen alles Gute für Götter und Menschen.

So scheint mir denn Eros erstlich selbst der schönste und Beste zu sein, sodann auch allen anderen ähnliche Vorzüge zu verleihen, mein Phaidros. Und ich fühle mich getrieben, auch in Versen dies auszusprechen, dass er der ist, welcher gewährt

Sen Frieden den Menschen und spiegelnde Glätte der Meerflut,
Rube von brausenden Stürmen, und friedlichen Schlummer dem Lager.

Er befreit uns von der Entfremdung und erfüllt uns mit Vertraulichkeit, denn er ist es, welcher alle Zusammenkünfte solcher Natur unter uns veranstaltet, indem er bei den Festen, Reigentänzen und Opfern unser Führer ist, Mildheit uns gewhrend, von der Wildheit uns entleerend, freigebig mit Wohlwollen, unergiebig an belwollen, huldvoll den Guten, gern gesehen den Weisen, [E] bewundernswürdig den Göttern, erstrebenswert den Nichtbesitzenden, behaltenswert den Besitzern, des Wohllebens, der Pracht, der Kostbarkeit, der Anmut, des Reizes, des Verlangens Vater, achtsam für Gute, achtlos für Schlechte, im Wanken, im Bangen, im Verlangen, in Gedanken der beste Vorstand, Beistand, Helfer und Retter, aller Götter und Menschen Zier, der schönste und beste Führer, dem jedermann folgen muß, schön lobsingend

und einstimmend in den schönen Gesang, mit welchem er aller Götter und Menschen Sinne bezaubert.

Dies ist meine Rede, lieber Phaidros, die ich dem Gotte weihe, in welcher sich der Scherz mit dem nötigen Ernste, soweit meine Kräfte reichen, vereinigt.

Als Agathon geendet, [\[198 St.3 A\]](#) sagte Aristodemos, sei ein allgemeiner Beifallsjubiläum unter den Anwesenden darüber ausgebrochen, wie würdig der junge Mann seiner selbst und des Gottes gesprochen. Da habe denn Sokrates den Eryximachos angesehen und ihn gefragt: Scheint dir nun, Sohn des Akumenos, meine vorher gehegte Furcht grundlos gewesen zu sein? Oder habe ich nicht vielmehr soeben ganz recht prophezeit, dass Agathon wundervoll sprechen, ich aber in Verlegenheit kommen würde?

Das eine, habe Eryximachos erwidert, scheinst du richtig vorausgesagt zu haben, dass Agathon gut reden werde, [B] das andere aber, dass du in Verlegenheit geraten werdest, glaube ich noch nicht.

Und Sokrates habe ihm eingeworfen: Du Glücklicher, wie sollte ich denn wohl nicht in Verlegenheit sein und jeder andere an meiner Stelle, wenn ich nach einem so schönen und so reichhaltigen Vortrage noch einen neuen halten soll? Das übrige ist freilich nicht alles gleich sehr bewundernswert, aber am Schlüsse die Schönheit der Ausdrücke und Wendungen, [C] welchen Zuhörer hätte die wohl nicht in Staunen versetzt? Ich wenigstens, wenn ich bedachte, dass ich selber auch nichts annähernd so Schönes zu bieten imstande sein werde, wäre vor Scham beinahe weggelaufen, wenn ich nur gekonnt hätte. Denn an den Gorgias erinnerte mich die Rede, und so ging es mir ganz nach den Worten des Homer: ich fürchtete, es würde Agathon am Schluss das Gorgiashaupt, das Haupt des gewaltigen Redners, gegen meine Rede heraufbeschwören [D] und mich stumm wie einen Stein machen. Und da bemerkte ich erst, wie lächerlich mein Versprechen gewesen war, auch meinerseits in eurer Reihe dem Eros eine Lobrede zu halten, und meine Behauptung, in Sachen der Liebe stark zu sein, da ich doch nichts davon wusste, wie man es bei einer Lobrede auf jeden lebendigen Gegenstand anzufangen hat. Denn ich glaubte in meiner Einfalt, man brauche nur die Wahrheit zu sagen, über dasjenige, was man gerade loben will, und dies müsse die Grundlage bilden; hieraus aber müsse man das Schönste auswählen und es möglichst angemessen ordnen. Und ich dachte mir wunder was Großes damit, [E] wie schön ich sprechen würde, da ich ja die wahre Aufgabe jeder Lobrede zu kennen meinte. Nun aber ist nicht dies, wie es scheint, die richtige Weise; sondern man muß vielmehr dem Gegenstande das Größte und Schönste zuschreiben, mag es sich nun damit wirklich so verhalten oder nicht. Geschieht es auch mit Unrecht, so kommt doch darauf gar nichts an. Wir sind nämlich, wie es scheint, vorher dahin übereingekommen, dass jeder von uns sich nur den Anschein geben soll, den Eros zu preisen, nicht aber ihn wirklich zu preisen. Deshalb, denke ich, sucht ihr daher alle mögliche Beredsamkeit hervor und häuft sie auf den Eros und behauptet, er sei so oder so beschaffen und so großer Güter Urheber, [\[199 St.3 A\]](#) um ihn als den Schönsten und Besten erscheinen zu lassen, nämlich den Unkundigen, denn den Kundigen doch wohl schwerlich. Und so klingt denn euer Lob recht schön und erhaben! Ich dagegen kannte hiernach die Art, wie man loben muß, nicht, und ohne sie zu kennen, versprach ich euch, selber gleichfalls den Eros zu loben, wenn die Reihe an mir wäre. [B] So gab euch also nur die Zunge das Versprechen und nicht der Geist. So fahre es denn hin! Denn nicht werde ich in dieser Weise weiter loben, denn ich vermöchte es nicht, gewiss nicht. Aber die Wahrheit will ich euch vortragen, wenn ihr wollt, in meiner Weise, und nicht in der eurer Reden, damit ich nicht Lachen erzeuge. Siehe nun zu, lieber Phaidros, ob dir auch mit einer solchen Rede gedient ist, die dir über den Eros die Wahrheit anzuhören gibt, aber in einer solchen Wahl der Ausdrücke und Stellung der Redewendungen, wie sie sich ihr gerade darbieten wollen!

Aristodemos erzählte nun, dass Phaidros und die übrigen ihn hierauf aufgefordert hätten, [C] so zu reden, wie er selber es für gut fände.

So erlaube denn, habe er fortgefahren, lieber Phaidros, dass ich erst den Agathon nach einer Kleinigkeit frage, um in Übereinstimmung mit ihm sodann meine Rede beginnen zu können!

Wohl, ich erlaube es dir, habe Phaidros erwidert: frage ihn nur!

Hierauf habe denn Sokrates ungefähr folgendermaßen begonnen:

Allerdings, mein lieber Agathon, scheinst du mir deine Rede vortrefflich angelegt zu haben mit deiner Bemerkung, dass man zuerst von dem Eros an sich zeigen müsse, wie er beschaffen ist, [D] und dann erst von seinen Werken. Diesem Eingang stimme ich mit Freuden bei. Wohlan denn, sage mir von Eros, da du seine übrigen Eigenschaften gar schön und herrlich entwickelt hast, auch noch dieses: Ist die Liebe in dieser ihrer Beschaffenheit Liebe von etwas oder von nichts; Ich meine damit nicht die Abstammung, als ob ich dich fragen wollte, ob Eros von einer Mutter oder von einem Vater her ist, denn das wäre eine lächerliche Frage, ob Eros von mütterlicher oder von väterlicher Seite her die Liebe ist, sondern wie wenn ich dir über »Vater« dieselbe Frage vorlegte: Ist der Vater Vater von etwas oder nicht? Du würdest mir nämlich dann doch wohl sagen, wenn du richtig antworten wolltest, [E] dass er als Vater dies von einem Sohne oder einer Tochter ist, oder nicht?

Gewiss, habe Agathon erwidert.

Ist es nun nicht mit der Mutter ebenso?

Auch das habe er zugestanden.

Beantworte mir demnach noch einige Fragen, habe Sokrates fortgefahren, damit du noch besser begreifst, was ich will: Wenn ich dich nämlich fragte: Wie weiter? Wie steht es mit dem Bruder? Ist er das, was er ist, nicht eben dadurch, dass er Bruder von etwas ist? Oder nicht?

Er sei es, habe jener erwidert.

Und zwar von einem Bruder oder einer Schwester, nicht wahr?

Auch das habe er zugegeben.

Versuche nun danach, hätte Sokrates weiter gesprochen, mir auch über die Liebe zu antworten: Ist sie die Liebe von nichts oder von etwas?

Freilich [\[200 St.3 A\]](#) ist sie die Liebe zu etwas.

Das behalte jetzt noch bei dir im Gedächtnis, sei ihm Sokrates ins Wort gefallen, welches ihr Gegenstand ist! Jetzt dagegen sage mir nur so viel: Begehrt die Liebe eben diesen Gegenstand, auf welchen sie gerichtet ist, oder nicht?

Freilich, habe er entgegnet.

Diesen Gegenstand nun, welchen sie begehrt und liebt, begehrt und liebt sie den, indem sie ihn besitzt, oder indem sie ihn nicht besitzt?

Indem sie ihn nicht besitzt, wie es scheint, sei die Antwort gewesen.

Siehe doch zu, habe ihn Sokrates berichtigt, ob es nicht statt des bloßen Scheines wirklich notwendig so ist, dass das Begehrende das begehrt, wessen es ermangelt, oder, wenn es ihm nicht mangelt, dann es auch gar nicht begehrt. [B] Mir nämlich scheint dies ganz wunderbar notwendig zu sein, lieber Agathon; wie aber dir?

Auch mir scheint es so, habe dieser geantwortet.

Wohl gesprochen. Wünscht nun wohl jemand, wenn er schon groß ist, noch groß, oder, wenn er stark ist, noch stark zu sein?

Das ist nach dem Zugestandenen unmöglich.

Nämlich wer dies schon ist, der dürfte dessen wohl nicht mehr ermangeln.

Du hast recht.

Zwar könnte wohl gewissermaßen, habe Sokrates sich selber eingewandt, der Starke stark und der Schnelle schnell und der Gesunde gesund zu sein wünschen. Wenigstens könnte wohl jemand von diesen und allen entsprechenden Fällen solches glauben, dass die so Beschaffenen und im Besitz dieser Dinge Befindlichen dennoch das, was sie besitzen, auch zugleich begehren. Damit wir uns also nicht täuschen lassen, führe ich dies noch weiter aus: Es besitzen nämlich diese, [C] wenn du darauf achtest, Agathon, das von ihnen Besessene zurzeit ganz notwendigerweise

wirklich, gleichviel, ob sie es wünschen oder nicht, und wer könnte dann noch danach begehren? Wenn nun aber doch jemand sagte: »Ich, der ich gesund bin, wünsche auch gesund zu sein, und ich, der ich reich bin, wünsche auch reich zu sein und trage Begehrt nach eben dem, was ich besitze«, so würden wir ihm entgegenen: »Nämlich du, guter Mann, der du Reichtum besitzt und Gesundheit und Stärke, wünschst diese auch für die Zukunft zu besitzen; denn gegenwärtig hast du sie, du magst wollen oder nicht. Prüfe also, wenn du dies sagst: 'Ich begehre das Vorhandene', [D] ob du damit wohl etwas anderes sagen willst als dies: 'Ich wünsche, dass das jetzt Vorhandene es mir auch in Zukunft sei'.« Müsste er das nicht zugeben?

Agathon hätte dies eingeräumt, erzählte Aristodemos.

Sokrates aber habe fortgefahren: Dieser Wunsch nun aber, dass ihm dies auch für die Zukunft erhalten bleibe, besagt der wohl etwas anderes, als dasjenige lieben, was ihm noch nicht in seiner Gewalt steht und was er noch nicht besitzt?

Gewiss nicht, habe jener geantwortet.

Also auch dieser so gut wie jeder andere Begehrende begehrt nach dem, was noch nicht in seiner Gewalt steht und für ihn noch nicht vorhanden ist und was er nicht besitzt [E] und was er nicht ist und wessen er ermangelt, und von dieser Art ist alles das, worauf Begierde und Liebe gerichtet sind?

Jawohl, habe die Antwort gelaute.

Wohlan, habe Sokrates gesagt, verständigen wir uns noch einmal über das Bisherige: Erstens ist also die Liebe Liebe zu etwas, und zweitens zu dem, woran sie Mangel leidet.

[\[201 St.3 A\]](#) Ja, war die Antwort.

Jetzt erinnere dich ferner, welches nach deiner Rede der Gegenstand der Liebe war, oder, wenn du willst, will ich dich daran erinnern. Ich glaube nämlich, du sagtest ungefähr so, dass die Verhältnisse unter den Göttern geordnet worden wären durch die Liebe zum Schönen, denn zum Hässlichen gäbe es keine Liebe. Sagtest du nicht so ungefähr?

Ich tat es, versetzte Agathon.

Und ganz recht tatest du daran, mein Freund, erwiderte Sokrates. Wenn sich dies nun so verhält, so wäre die Liebe Liebe zur Schönheit, nicht aber zur Hässlichkeit?

Das gestand er zu.

Räumten wir nun nicht soeben ein, dass sie dasjenige liebe, was sie entbehrt und nicht besitzt?

Ja, sprach Agathon.

Folglich entbehrt Eros der Schönheit und besitzt sie nicht.

[B] Notwendigerweise, entgegnete er.

Wie nun, was der Schönheit entbehrt und sie keineswegs besitzt, das nennst du trotzdem schön?

Gewiss nicht.

Willst du also auch nun noch behaupten, dass Eros schön sei, wenn dem also ist?

Und Agathon habe gesagt: Fast scheine ich, lieber Sokrates, von dem, was ich vorher sagte, selber nichts verstanden zu haben.

Und doch sprachst du schön, mein Agathon, erwiderte Sokrates. Aber eine Kleinigkeit beantworte mir noch: [C] Scheint dir das Gute nicht auch schön zu sein?

Allerdings.

Wenn also Eros des Schönen ermangelt, das Gute aber schön ist, so dürfte er auch des Guten ermangeln?

Ich kann dir, lieber Sokrates, nicht widersprechen, habe Agathon erwidert, sondern möge es sich so verhalten, wie du sagst!

Nicht doch, warf ihm Sokrates ein, sondern der Wahrheit vermagst du nicht zu widersprechen, mein teurer Agathon, mit dem Sokrates würde dir dies dagegen ein Leichtes sein.

Und so will ich denn auch dich von nun ab unangefochten lassen und will vielmehr die Ansichten über den Eros, [D] welche ich von einer Mantineierin, der Diotima, hörte, die in diesen sowie in vielen anderen Dingen weise war und den Athenern einst bei Gelegenheit eines Opfers vor dem Ausbruche der Pest einen zehnjährigen Aufschub dieser Krankheit erwirkte, und die auch mich in betreff der Liebe belehrte, also ihre Äußerungen will ich jetzt meisteils, so gut ich vermag, mit Anknüpfung an das, worüber ich mit Agathon übereingekommen bin, euch wiederzugeben versuchen. Man muß nämlich in der Tat, wie du auseinandersetzt, mein Agathon, zuerst, was Eros an sich und wie er beschaffen ist, und sodann seine Wirkungen erörtern. [E] Es scheint mir nun am leichtesten, dies so zu tun, wie es einst die Fremde durch vorgelegte Fragen mit mir durchging. Denn auch ich äußerte mich gegen sie ungefähr auf ähnliche Weise, wie eben Agathon gegen mich, dass Eros ein großer Gott wäre und zu den Schönen gehöre, und sie widerlegte mich wiederum mit eben denselben Gründen, wie ich ihn, dahin, dass er meinen eigenen Worten zufolge weder schön noch gut sei. Ich aber hielt ihr entgegen: Was soll das heißen, Diotima? Ist also Eros hässlich und schlecht?

Sie aber sprach: Frevle nicht! Oder glaubst du, was nicht schön ist, das sei deshalb auch notwendigerweise schon hässlich?

[\[202 St.3 A\]](#) Freilich glaube ich das.

Auch was nicht weise ist, sei deshalb schon unwissend? Oder weißt du nicht, dass es ein Mittleres zwischen Weisheit und Unverstand gibt?

Und was wäre dies?

Wenn man sich das Richtige vorstellt, ohne dass man Gründe für seine Richtigkeit anzugeben vermag, weißt du nicht, dass dies einerseits noch kein Wissen ist, denn wie könnte etwas der Gründe Entbehrendes ein Wissen sein?, andererseits aber auch keine Unwissenheit, denn wie sollte es wohl Unwissenheit sein, wenn man doch im Besitze des Richtigen ist? So ist also doch wohl die richtige Vorstellung ein solches Mittelding zwischen Einsicht und Unwissenheit.

Du hast recht, erwiderte ich.

Halte es also nicht für notwendig, [B] dass das Nichtschöne hässlich und das Nichtgute schlecht und böse sein müsse! So nimm denn auch vom Eros, wenn du selber zugestehst, dass er nicht gut und nicht schön sei, deshalb um nichts mehr an, dass er hässlich und schlecht sein müsse, sondern nur, dass er ein Mittleres zwischen beiden sei, sprach sie.

Und doch, warf ich ein, stimmen alle darin überein, dass er ein großer Gott sei.

Meinst du alle Unwissenden, fragte sie, oder auch alle Wissenden?

Alle ohne Ausnahme.

Aber wie sollte doch, erwiderte sie lachend, Freund Sokrates, von denen geurteilt werden können, dass er ein großer Gott sei, die ihn nicht einmal für einen Gott halten!

Wer sind die? [C] fragte ich.

Einer bist du, war ihre Antwort, und eine andere ich.

Wie meinst du das? erwiderte ich.

Und sie sprach: Ganz einfach. Sage mir nämlich nur: Hältst du nicht alle Götter für glücklich und schön? Oder würdest du wagen zu behaupten, dass irgendeiner von ihnen dies nicht sei?

Beim Zeus, nein, entgegnete ich.

Nennst du aber nicht glücklich diejenigen, welche das Gute und Schöne besitzen?

Allerdings.

Nun hast du aber doch zugestanden, dass Eros aus Mangel am Guten und Schönen [D] nach eben diesem strebt, dessen er ermangelt.

Das habe ich.

Wie sollte er also wohl ein Gott sein, da er des Guten und Schönen untheilhaftig ist?

Freilich kann er dies dann nicht sein, wie es scheint.

Siehst du nun, sagte sie, dass auch du den Eros nicht für einen Gott hältst?

Was wäre denn also Eros? wandte ich ein: etwa ein Sterblicher?

Keineswegs.

Aber was denn?

Ganz nach dem Vorigen, ein Mittelwesen zwischen Sterblichem und Unsterblichem.

Was heißt das, Diotima?

Ein großer Dämon, lieber Sokrates; denn alles Dämonische ist eben das Mittelglied zwischen Gott und Mensch.

Welche Aufgabe hat es denn?

Dolmetsch und Bote zu sein [E] von den Menschen bei den Göttern und von den Göttern bei den Menschen, von den einen für ihre Gebete und Opfer, von den andern für ihre Befehle und ihre Vergeltungen der Opfer, und so die Kluft zwischen beiden auszufüllen, so dass durch seine Vermittlung das All sich mit sich selber zusammenbindet. Und dadurch hat auch die gesamte Weissagekunst ihren Fortgang und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer und Weihungen und Besprechungen, und die gesamte Wahrsagerei und Zauberei. [\[203 St.3 A\]](#) Nämlich nicht unmittelbar tritt die Gottheit mit dem Menschen in Berührung, sondern durch seine Vermittlung geht aller Verkehr und alle Zwiesprache der Götter mit den Menschen im Wachen wie im Schläfe. Und wer dieser Dinge kundig ist, der ist ein dämonenbeseelter und daher dem Höheren zustrebender, wer aber irgendeines anderen in Künsten oder Gewerben kundig ist, [B] der ist bloß ein handwerksmäßiger Mann. Solcher Dämonen gibt es nun viele und von mannigfacher Art; einer von Ihnen ist aber auch Eros.

Von welchem Vater und welcher Mutter stammt er denn her? fuhr ich fort.

Das ist weitläufiger auseinanderzusetzen; indessen will ich es dir trotzdem mitteilen. Als nämlich Aphrodite geboren war, hielten die Götter einen Schmaus, und mit den anderen auch Poros, der Sohn der Metis. Als sie aber gespeist hatten, da kam Penia, um sich etwas zu erbetteln, da es ja festlich herging, und stand an der Türe. Poros nun begab sich, trunken vom Nektar, denn Wein gab es damals noch nicht, [C] in den Garten des Zeus und schlief in schwerem Rausche ein. Da macht Penia ihrer Bedürftigkeit wegen den Anschlag, ein Kind vom Poros zu bekommen: sie legt sich also zu ihm hin und empfing den Eros. Deshalb ist Eros der Begleiter und Diener der Aphrodite, weil er an ihrem Geburtsfeste erzeugt ward und zugleich von Natur ein Liebhaber des Schönen ist, da ja auch Aphrodite schön ist. Als Sohn des Poros und der Penia nun ist dem Eros folgendes Los zuteil geworden: [D] Erstens ist er beständig arm, und viel fehlt daran, dass er zart und schön wäre, wie die meisten glauben, sondern er ist rau und nachlässig im Äußern, barfuß und obdachlos, und ohne Decken schläft er auf der bloßen Erde, indem er vor den Türen und auf den Straßen unter freiem Himmel übernachtet, gemäß der Natur seiner Mutter stets der Dürftigkeit Genosse. Von seinem Vater her aber stellt er wiederum dem Schönen und Guten nach, ist mannhaft, verwegen und beharrlich, ein gewaltiger Jäger [E] und unaufhörlicher Ränkeschmied, der stets nach der Wahrheit trachtet und sie sich auch zu erwerben versteht, ein Philosoph sein ganzes Leben hindurch, ein gewaltiger Zauberer, Giftmischer und Sophist; und weder wie ein Unsterblicher ist er geartet noch wie ein Sterblicher, sondern an demselben Tage bald blüht er und gedeiht, wenn er die Fülle des Erstrebten erlangt hat, bald stirbt er dahin; immer aber erwacht er wieder zum Leben vermöge der Natur seines Vaters; das Gewonnene jedoch rinnt ihm immer wieder von dannen, so dass Eros weder Mangel leidet noch auch Reichtum besitzt und also vielmehr zwischen Weisheit und Unwissenheit in der Mitte steht. Es verhält sich nämlich damit folgendermaßen: Keiner der Götter philosophiert oder [\[204 St.3 A\]](#) begehrt weise zu werden, denn sie sind es bereits; auch wenn sonst jemand weise ist, philosophiert er nicht. Ebenso wenig philosophieren wiederum die Unverständigen, noch begehren sie weise zu werden. Denn das eben ist das Verderbliche am Unverstand, dass man, ohne schön, gut und verständig zu sein, dennoch sich selber genug dünkt. Wer nun nicht glaubt, bedürftig zu sein, der begehrt auch dessen nicht, wessen er nicht zu bedürfen glaubt.

Wer sind denn also, Diotima, fragte ich, die Philosophierenden, wenn es doch weder die Weisen noch die Unwissenden sind?

Das ist doch nun wohl auch einem Kinde klar, [B] erwiderte sie, dass es die zwischen beiden in der Mitte Stehenden sind, und zu ihrer Zahl gehört nun wiederum auch Eros. Denn gewiss zählt doch die Weisheit zu dem Allerschönsten; die Liebe aber ist auf alles Schöne gerichtet, folglich ist Eros ein Philosoph; als Philosoph aber steht er in der Mitte zwischen einem Weisen und einem Unwissenden. Ursache auch hiervon ist ihm seine Geburt, denn er stammt von einem weisen und erfindungsreichen Vater, aber von einer unweisen und ungeschickten Mutter. [C] So ist die Natur dieses Dämons beschaffen, mein lieber Sokrates; dass du dir aber den Eros ganz anders vorstellst, ist gar nicht zu verwundern. Du meinstest nämlich, wie ich aus deinen Äußerungen schließen zu können glaube, dass Eros das Geliebte und nicht das Liebende sei. Deswegen, denke ich, erschien dir Eros so überaus schön. Denn das Liebenswürdige ist in der Tat das wahrhaft Schöne, Zarte, Vollendete und Seligzupreisende; das Liebende aber trägt eine ganz andere Gestalt an sich, und zwar die, [D] welche ich soeben mit dir betrachtet habe.

Und ich versetzte: Sei es denn, Freundin, gewiss hast du recht. Aber welchen Nutzen gewährt denn Eros in dieser seiner Beschaffenheit den Menschen?

Darüber will ich nun zunächst, sagte sie, lieber Sokrates, dich zu belehren versuchen. Es ist nun also Eros von solcher Beschaffenheit und Herkunft, und die Liebe ist, wie du sagst, auf das Schöne gerichtet. Wenn nun aber jemand uns fragte: »Inwiefern ist denn die Liebe auf das Schöne gerichtet, o Sokrates und Diotima?« - was würden wir ihm antworten? Doch ich will es noch deutlicher ausdrücken: Wer des Schönen begehrt, was ist dem dabei der eigentliche Zweck seines Begehrens?

Dass es ihm zuteilwerde, war meine Antwort.

Diese Erwiderung, [E] wandte sie ein, bedarf einer neuen Frage: Was wird denn dem damit zuteil, welchem das Schöne zuteilwird?

Auf diese Frage, gestand ich, habe ich durchaus nicht mehr sogleich eine rechte Antwort zur Hand.

Nun, erwiderte sie, wie, wenn jemand statt des Schönen das Gute setzte und dich dann fragte: Wohlan, Sokrates, wer das Gute liebt, was begehrt der eigentlich damit?

Dass es ihm zuteilwerde, war meine Entgegnung.

Und was wird jenem zuteil, dem das Gute zuteilwird?

Das, erwiderte ich, kann ich leichter beantworten: er wird glücklich.

[\[205 St.3 A\]](#) Denn durch den Besitz des Guten, fügte sie hinzu, sind die Glückseligen glücklich. Und nun bedarf es nicht mehr der weiteren Frage: Was erstrebt derjenige eigentlich damit, welcher glücklich zu sein wünscht? Sondern hier scheint die Antwort am Ziele angelangt zu sein. Sehr wahr, bemerkte ich.

Diesen Wunsch und diese Liebe aber hältst du sie nicht für etwas allen Menschen Gemeinsames, und glaubst du nicht, dass jedermann das Gute für immer zu besitzen wünscht? Oder wie meinst du?

So wie du sagst, war meine Erwiderung: ich halte sie allen für gemeinsam.

Warum sagen wir, fuhr sie fort, lieber Sokrates, denn nicht von allen, dass sie lieben, [B] wenn sie doch alle dasselbe und stets begehren, sondern nur von einigen, von andern aber nicht?

Das nimmt mich selber wunder, sprach ich.

Lasse es dich nicht wundern, berichtigte sie: wir nehmen nämlich von der Liebe nur eine besondere Art ab und benennen sie mit dem Namen des Ganzen, Liebe; für die übrigen Arten aber bedienen wir uns anderer Benennungen.

Wie zum Beispiel? fragte ich.

Zum Beispiel im folgenden Falle: Du weißt doch, dass Dichten eigentlich alles Schaffen bezeichnet, und dass das Schaffen etwas gar Vielfältiges ist. Denn allem demjenigen, was die Ursache dafür ist, dass irgendetwas aus dem Nichtsein in das Sein übergeht, [C] legen wir eine schaffende Tätigkeit bei, so dass eigentlich auch die Werke sämtlicher Künste Dichtungen und ihre Meister Dichter heißen müssten.

Du hast recht.

Nichtsdestoweniger, fuhr sie fort, weißt du aber doch auch, dass sie nicht Dichter genannt werden, sondern andere Bezeichnungen empfangen, dass vielmehr von der ganzen Gattung ein kleiner Teil, nämlich der, der auf Tonkunst und Silbenmaß sich bezieht, ausgeschieden und mit dem Namen belegt wird, der vielmehr dem Ganzen zukommen sollte. Denn nur dieser heißt Dichtkunst, und die ihn innehaben, heißen Dichter.

Du hast recht, sprach ich.

So ist es demnach nun auch mit der Liebe. Im weiteren Sinne [D] umfasst sie alles, was Streben nach dem Guten und der Glückseligkeit heißt, diese Liebe, die so stark und listenersinnend ist in einem jeden; aber die, welche sich in vielfacher Art auf anderen Wegen ihr zuwenden, sei es nämlich der Liebe zum Gelderwerb oder zu Leibesübungen oder zur Philosophie, von denen gebraucht man weder den Ausdruck 'lieben' noch 'Liebhaber'.

Du scheinst recht zu haben, bemerkte ich.

Nun geht zwar eine Rede, fuhr sie fort, dass diejenigen lieben, welche ihre andere Hälfte suchen; meine eigene Rede aber sagt, [E] dass die Liebe weder auf die Hälfte noch auf das Ganze gerichtet ist, wenn es nicht eben, lieber Freund, etwas Gutes ist. Denn die Menschen sind bereit, sich ihre eigenen Hände und Füße abschneiden zu lassen, wenn ihnen diese, ob auch immer ihre eigenen, so doch zum Übel zu sein scheinen. Denn niemand liebt, wie ich denke, das Eigene als solches, es müsste denn jemand das Gute als das Angehörige und wahrhafte Eigentum bezeichnen, das Schlechte aber als das Fremdartige. Nichts anderes [\[206 St.3 A\]](#) nämlich lieben die Menschen als das Gute; oder scheint es dir anders?

Nein, beim Zeus, antwortete ich.

Das darf man also ohne weiteres sagen, fragte sie, dass die Menschen das Gute lieben?

Ja, erwiderte ich.

Wie weiter? Müssen wir nicht noch hinzusetzen, dass ihre Liebe auf den Besitz des Guten gerichtet ist?

Das müssen wir.

Aber auch nicht bloß auf den Besitz, sondern auf den dauernden Besitz?

Auch das müssen wir hinzufügen.

Die Liebe ist also mit einem Worte auf den dauernden Besitz des Guten gerichtet.

Sehr richtig bemerkt, entgegnete ich.

Wenn nun also, fuhr sie fort, dies beständig der Gegenstand der Liebe ist, auf welche Weise muß man ihn denn verfolgen und welches Verfahren bei seiner Mühe und Anstrengung einschlagen, um ihr den Namen der Liebe im eigentlichen Sinne zu erwerben? Was für einer Tätigkeit gelingt dies? Vermagst du mir das zu sagen?

Dann würde ich, liebe Diotima, warf ich ein, dich doch wohl nicht wegen deiner Weisheit bewundern und zu dir gegangen sein, [B] um eben dies zu lernen.

So will ich es dir denn sagen, sprach sie. Es ist dies die Zeugung im Schönen, dem Körper wie dem Geiste nach.

Sehergabe gehört dazu, um zu wissen, was du meinst, versetzte ich, ich fasse es nicht.

So will ich es dir denn deutlicher sagen, erwiderte sie. [C] Alle Menschen nämlich tragen Zeugungsstoff in sich, körperlichen sowie geistigen, und wenn wir zu einem gewissen Alter gelangt sind, so strebt unsere Natur zu erzeugen. Im Hässlichen aber vermag sie nicht zu

erzeugen, wohl aber im Schönen. Zeugung nämlich ist die Vereinigung des Mannes und Weibes. Es ist dies aber ein göttlicher Akt, und dies beides liegt in den sterblichen Wesen als ein Unsterbliches, Schwangerschaft und Erzeugung. Es kann dieser Akt aber da nicht vor sich gehen, wo es an Einklang fehlt. [D] Im Widerspruch mit allem, was göttlich heißt, steht nun aber das Hässliche, und nur das Schöne im Einklang damit! Eine leitende und entbindende Göttin ist daher die Schönheit bei der Geburt. Wenn nämlich das, was den Zeugungsstoff in sich trägt, dem Schönen sich nähert, dann empfindet es Lust und zerfließt in Wonne und gebiert und erzeugt; wenn es aber dem Hässlichen sich nähert, dann zieht es sich finster und traurig in sich selbst zurück und wendet sich ab und rollt sich zusammen und erzeugt nicht, sondern hält mit Schmerzen seinen Zeugungsstoff an sich. Darum trägt denn auch das Schwangere und schon vom Zeugungstriebe Strotzende [E] eine so heftige Leidenschaft zu dem Schönen, weil es durch dieses großer Wehen entledigt wird. Es ist nämlich, mein Sokrates, fuhr sie fort, die Liebe nicht, wie du glaubst, auf das Schöne als solches gerichtet.

Auf was denn sonst?

Auf die Erzeugung und Geburt im Schönen.

Es mag sein, erwiderte ich.

Es ist so, versicherte sie.

Warum denn aber auf die Erzeugung?

Weil die Zeugung das Ewige und Unsterbliche ist, soweit dies vom Sterblichen erreicht werden kann. [\[207 St.3 A\]](#) Daher muß denn nach dem Zugestandenen die Liebe in und mit dem Guten auch zugleich auf die Unsterblichkeit gerichtet sein, wenn anders sie doch nach dem dauernden Besitze des Guten strebt. So ist denn nach dieser Darlegung notwendig auch die Unsterblichkeit Gegenstand der Liebe.

Dieses alles nun lehrte sie mich, sooft sie über die Liebe mit mir redete, und einstmals fragte sie mich: Was hältst du wohl für die Ursache dieser Liebe und dieses Verlangens, mein Sokrates? Oder siehst du nicht, in wie heftiger Aufregung die Tiere sind, wenn der Trieb der Zeugung sie ergreift, die vierfüßigen sowohl wie die Vögel, wie sie alle krank sind vor Liebe, [B] und wie dieser ihr Trieb nicht bloß auf die gegenseitige Vermischung gerichtet ist, sondern ebenso gut darauf, das Erzeugte aufzuziehen, und wie die schwächsten Tiere mit den stärksten für ihre Jungen zu kämpfen und für sie zu sterben bereit sind, und wie sie sich selbst vom Hunger verzehren lassen, um nur ihnen Nahrung zu bieten, und überhaupt alles für sie tun? Von den Menschen nun, fuhr sie fort, könnte man wohl glauben, dass dies aus Überlegung geschehe; was aber ist bei den Tieren der Grund, [C] dass die Liebe sie so mächtig treibt? Kannst du mir das sagen?

Und ich erklärte wiederum, dass ich es nicht wisse, und sie erwiderte: Denkst du denn jemals tüchtig in der Liebeskunde zu werden, wenn du das nicht begreifst?

Aber eben deswegen ja, liebe Diotima, wie ich eben schon sagte, komme ich zu dir, weil ich weiß, dass ich der Lehrer bedarf. Darum gib du mir den Grund hiervon und von allem anderen an, was sich auf die Liebe bezieht!

[D] Wenn du also glaubst, sprach sie, dass die Liebe ihrer Natur nach sich auf dasjenige bezieht, worüber wir wiederholt übereingekommen sind, so lasse dich dies nicht wundernehmen. Denn auch hier, in den unvernünftigen Tieren, sucht die sterbliche Natur ganz nach eben dem obigen Grunde nach Vermögen fortzudauern und unsterblich zu sein. Sie vermag dies aber eben nur auf diese Weise, durch die Zeugung, dass sie immer ein ebensolches Junges an der Stelle des Alten zurücklässt. Denn selbst solange man auch von jedem einzelnen unter den lebenden Wesen sagt, es lebe und sei dasselbe so wie man von Kindesbeinen auf derselbe genannt wird bis zum Alter, so wird ihm diese Bezeichnung doch nur dem zum Trotze gegeben, dass man niemals dieselben Teile in sich fasst, [E] sondern sie beständig erneuert und wieder abwirft: so Haare, Fleisch, Knochen, Blut und überhaupt den gesamten Körper. Und nicht bloß mit dem Körper steht es also, sondern auch in der Seele bleiben der Charakter, die Gewohnheiten, Meinungen, Begierden,

Freude, Schmerz, Furcht, in einem jeden niemals dieselben, sondern das eine von ihnen ist erst im Entstehen, während das andere schon wieder im Vergehen begriffen ist. Was aber noch viel wunderlicher ist, auch selbst von den Erkenntnissen sind nicht etwa bloß die einen erst im Entstehen, während [\[208 St.3 A\]](#) die andern schon wieder verschwinden, und wir sind nicht einmal in Bezug auf die Erkenntnisse dieselben, sondern jede einzelne Erkenntnis für sich erleidet den gleichen Wechsel. Denn was man nachsinnen nennt, geschieht doch, weil eine Erkenntnis im Entschwinden begriffen ist; Vergessen nämlich ist das Entschwinden der Erkenntnis, das Nachsinnen aber setzt eine neue Erinnerung an die Stelle der abgegangenen und erhält so die Erkenntnis, so dass sie dieselbe zu bleiben scheint. Denn auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche, nicht dadurch, dass es beständig und überall dasselbe bleibt, wie das Göttliche, sondern dadurch, dass das Abgehende und Veraltende stets ein anderes Neues von derselben Art zurücklässt, [B] wie es selber war. Durch dieses Mittel, mein Sokrates, fuhr sie fort, hat das Sterbliche teil an der Unsterblichkeit, der Körper sowohl wie alles andere, das Unsterbliche aber auf einem anderen Wege. Wundere dich also nicht, wenn ein jedes von Natur seine Sprösslinge wert hält, denn der Unsterblichkeit wegen haftet dieses eifrige Streben und diese Liebe an einem jeden.

Und ich ward verwundert, als ich diese Lehre vernahm, und sprach: So weit wären wir denn, aber, weise [C] Diotima, verhält sich dies denn auch in Wirklichkeit so?

Sie aber erwiderte mir in der Weise der rechten Sophisten: Sei überzeugt davon, mein Sokrates! Denn auch wenn du auf den Ehrgeiz unter den Menschen hinblicken willst, so müsstest du dich über das Vernunftwidrige desselben wundern, wenn du nicht eben das von mir Bemerkte in Betracht ziehst, sobald du erwägst, wie gewaltig die Liebe zum Ruhme und das Streben sie mitnimmt, sich einen großen und unsterblichen Namen für ewige Zeiten zu begründen, und wie hierfür alle noch mehr [D] als für ihre Kinder bereit sind Gefahren zu bestehen und ihr Vermögen zu opfern und jegliche Mühsale zu ertragen, ja sogar dafür in den Tod zu gehen. Denn glaubst du wohl, dass Alkestis für Admetos gestorben oder Achilleus dem Patroklos in den Tod gefolgt oder euer Kodros seinen Kindern in den Tod vorangegangen wäre, um ihnen die Herrschaft zu erhalten, wenn sie nicht erwartet hätten, das Andenken ihres Heldenmutes würde ein unsterbliches sein, wie wir es jetzt in der Tat ihnen zollen? Weit gefehlt, fuhr sie fort, sondern für den unsterblichen Ruhm ihres Heldenmutes und für ein solches ehrenvolles Andenken tun, meine ich, alle alles, [E] umso mehr, je edler geartet sie sind: denn sie lieben das Unsterbliche.

Diejenigen nun also, fuhr sie fort, welche dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr zu den Weibern und suchen bei ihnen ihrer Liebe Befriedigung, um sich durch die Zeugung von Kindern Unsterblichkeit, Andenken und Glückseligkeit für alle Folgezeit, wie sie meinen, zu erwerben; die aber, die es der Seele nach sind, [\[209 St.3 A\]](#) es gibt nämlich auch solche, deren Seele noch zeugungskräftiger ist als ihr Körper, in dem, was der Seele zukommt, zu erzeugen und fort und fort zu erzeugen. Was aber kommt ihr zu? Weisheit und alle andere Tugend. Deren Erzeuger nun sind gewiss alle Dichter und alle diejenigen Künstler, welche man als die schaffenden bezeichnet. Der bei weitem höchste und schönste Teil der Weisheit, sprach sie weiter, ist aber der, welcher sich in der Verwaltung der Staaten und des Hauswesens zeigt und dessen Name maßhaltende Besonnenheit und [B] Gerechtigkeit ist. Wenn also hier mit wiederum jemand von Jugend auf in seinem Geiste schwanger geht, göttlicher Begeisterung voll, und wenn dann seine Jahre kommen, in denen er bereits zu gebären und zu erzeugen begehrt, dann sucht auch dieser, wie ich denke, nach dem Schönen, in welchem er fruchtbar werde, denn in dem Hässlichen wird er es niemals werden. Schöne Körper liebt er daher mehr als hässliche in seiner Zeugungslust, und wenn er eine schöne und edle und wohlbegabte Seele trifft, dann umfasst er beides in seiner Vereinigung [C] mit außerordentlicher Liebe, und für einen solchen Menschen hat er sogleich eine Fülle von Reden bereit, über die Tugend und darüber, wie ein wackerer Mann beschaffen sein und was er betreiben müsse, und er sucht ihn zu bilden. Indem er nämlich mit dem Schönen in Berührung und Gemeinschaft kommt, wie ich denke, gebiert und erzeugt er, womit er schon lange schwanger ging, indem er anwesend und abwesend sich seiner erinnert; und in Gemeinschaft mit ihm zieht er das Erzeugte auf, so dass solche Menschen eine [D] viel engere

Gemeinschaft als die auf den Kindern beruhende und eine viel festere Freundschaft mit einander haben, weil sie ja schönere und unsterbliche Kinder mit einander gezeugt haben. Und ein jeder möchte wohl lieber solche Kinder hinterlassen wollen als die leiblichen, wenn er auf Homer hinblickt und den Hesiod und die übrigen vortrefflichen Dichter glücklich preist, dass sie solche Sprösslinge hinterließen, welche, von gleicher Beschaffenheit wie ihre Väter, ihnen unsterblichen Ruhm und ein ewig dauerndes Andenken erhalten, oder, wenn du lieber willst, sprach sie, solche Kinder, wie sie Lykurgos in Lakedaïmon hinterließ, als die Retter Lakedaïmons [E] und fast möchte ich sagen ganz Griechenlands. Ebenso steht auch bei euch Solon in Ehren wegen der Erzeugung seiner Gesetze, und andere Männer an vielen anderen Orten unter Griechen und Nichtgriechen, welche viele schöne Geisteswerke ans Licht förderten und so Tugenden aller Art erzeugten. Ja vielen von ihnen sind um solcher Kinder willen sogar schon Heiligtümer errichtet worden, wegen seiner leiblichen Kinder aber noch keinem.

Bis so weit nun, mein Sokrates, magst auch du wohl in die Geheimnisse der Liebe eindringen: ob du aber in die höchsten und heiligsten, [\[210 St.3 A\]](#) auf welche auch das Bisherige sich bereits bezieht, wenn man nur den rechten Weg dabei einschlägt, zu erreichen befähigt bist, weiß ich nicht. Ich für meinen Teil wenigstens, sprach sie, will sie dir mitteilen und will es an Bereitwilligkeit nicht fehlen lassen; versuche du mir zu folgen, so gut du es vermagst! Es muß nämlich, fuhr sie fort, der, welcher auf dem richtigen Wege auf dies Ziel hinstrebt, in seiner Jugend sich allerdings den schönen Körpern zuwenden, und zwar zuerst, wenn sein Führer ihn richtig leitet, einen solchen schönen Körper lieben und an diesem sich fruchtbar in schönen Reden erweisen; dann aber muß er innerwerden, [B] dass die Schönheit an jedem einzelnen Körper der an jedem anderen Körper verschwistert ist; und wenn er doch überhaupt der Schönheit der Gestalt nachgehen soll, so wäre es ja großer Unverstand, wenn er nicht endlich die Schönheit an allen Körpern für eine und dieselbe erkennen würde. Wenn er aber zu dieser Einsicht gelangt ist, dann muß er sich als Liebhaber aller schönen Körper darstellen und von seiner gewaltigen Glut für einen einzigen nachlassen, vielmehr sie gering schätzen und verachten. Hiernach aber muß er die geistige Schönheit für weit schätzbarer achten lernen [C] als die des Körpers, so dass, wenn jemand nur eine lebenswürdige Seele besitzt, mag auch dabei sein körperlicher Reiz nur gering sein, dies ihm genügt und er sie liebt und ihrer pflegt und Reden gebiert und aufzufinden sucht, so wie sie geeignet sind, veredelnd auf Jünglinge zu wirken. Diese Stufe führt ihn aber wiederum nur dazu, dass er gezwungen wird, das Schöne in den Bestrebungen, Sitten und Gesetzen zu beachten, und einzusehen, dass dies alles mit einander verwandt ist, [D] und so das körperliche Schöne für ganz geringfügig achten zu lernen. Von den Bestrebungen aber muß man ihn zu den Wissenschaften führen, damit er wiederum die Schönheit der Wissenschaften erkenne und, indem er so bereits auf das Schöne in seiner Fülle hinblickt, nicht mehr mit sklavischem Sinne der Schönheit im Einzelnen, sei es in Liebe zu einem Knäblein oder einer Menschenseele oder einer vereinzelter Bestrebungen, diene und sich so als unedel und kleinlich erweise, sondern gleichsam auf die hohe See des Schönen hinaussteuernd und es also mit einem Blicke überschlagend, viel schöne und herrliche Reden und [E] Gedanken in des Weisheitsstrebens Fülle gebäre, bis er, dadurch gekräftigt und bereichert, alles in eine einzige Erkenntnis von folgender Art zusammenfasst, die auf ein Schönes gerichtet ist, wie ich es jetzt dir beschreiben will. Suche du, sprach sie, deine Aufmerksamkeit darauf gespannt zu halten, so sehr du es nur immer vermagst!

Wer nämlich bis hierher in der Liebe geleitet worden ist, indem er in richtiger Folge und Art das viele Schöne betrachtete, der wird endlich, am Ziele dieses Weges angelangt, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, und dies ist gerade dasjenige, mein Sokrates, zu dessen Erreichung alle früheren Mühen verwandt wurden. Zuvörderst ist es ein beständig Seiendes, [\[211 St.3 A\]](#) was weder wird noch vergeht und weder zunimmt noch abnimmt, sodann nicht nach der einen Seite betrachtet schön, nach der andern unschön, noch auch bald schön und bald nicht, noch in Vergleich mit dem einen schön, mit dem andern aber hässlich, oder teilweise schön und teilweise hässlich, oder nach der Meinung einiger schön, nach der von anderen aber hässlich ist. Ferner wird sich ihm dies Schöne nicht darstellen als ein Gesicht oder Hände oder

was sonst zum Körper gehört, noch auch als eine Rede oder Erkenntnis, noch überhaupt als etwas, was an einem anderen ist, [B] sei es an einem Einzelwesen oder auf der Erde und im ganzen Weltenraume oder wenn es noch anderswo sein könnte, sondern als rein in sich und für sich und ewig sich selber gleich, alles andere Schöne aber als seiner nur dergestalt teilhaftig, wie das Werdende und Vergehende dessen, welches in nichts mehr oder weniger wird oder irgendetwas erleidet. Wenn also jemand von dem ersteren, und zwar zunächst von der rechten Knabenliebe, ausgegangen ist und nun das Schöne selbst zu erblicken beginnt, dann dürfte er seinem Ziele ziemlich nahe gekommen sein. [C] Denn dies eben heißt ja, den richtigen Weg der Liebe einschlagen oder von einem anderen auf diesem geleitet werden, wenn man um dieses Schönen willen von jenem vielen Schönen ausgeht und so stufenweise innerhalb desselben immer weiter vorschreitet, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, und von den schönen Körpern zu den schönen Lebensnotwendigkeiten, und von den Lebensnotwendigkeiten zu den Erkenntnissen, [D] bis man innerhalb der Erkenntnisse bei jener Erkenntnis endigt, die von nichts anderem als von jenem Schönen selber die Erkenntnis ist, und so schließlich das allein wesenhafte Schöne erkennt.

Auf diesem Höhepunkte des Lebens, o mein lieber Sokrates, fuhr die Seherin aus Mantinea fort, auf welchem er das Schöne selbst betrachtet, hat das Leben des Menschen, wenn irgendwo, einen wahrhaften Wert. Wenn du das Schöne einstmals erblicken solltest, dann wird es dir nicht mit der Schönheit des Goldes und der Kleidung und mit schönen Knaben und Jünglingen vergleichbar erscheinen, [E] bei deren Anblicke du jetzt außer dir gerätst und, wie viele andere, bereit sein würdest, für den steten Anblick des Lieblings und das stete Zusammenleben mit ihm, wenn es nur möglich wäre Essen und Trinken aufzugeben und ihn nur immerfort anzuschauen und mit ihm zu verkehren. Was sollen wir also wohl gar von dem glauben, dem es zuteilwürde, das Schöne selbst, lauter, rein und unvermischt zu erblicken und nicht verunreinigt mit Fleische und Farben und allem übrigen irdischen Tande, sondern der das Schöne selbst, göttlich, lauter und klarer Reinheit zu erschauen vermöchte? Meinst du wohl, sprach sie, dass das Leben eines Menschen gering erscheinen könnte, [\[212 St.3 A\]](#) der dorthin blickt und mit ihm umgeht? Oder wirst du vielmehr inne, so schloss sie, dass es ihm hier allein gelingen wird, wenn er das Schöne mit dem Auge anschaut, welchem es allein wahrhaft sichtbar ist, nicht bloße Schattenbilder der Tugend zu gebären, da er ja auch nicht an einem Schattenbilde haftet, sondern die wahre Tugend, weil er sich mit der Wahrheit verbunden; wenn er aber die wahre Tugend gebiert und auferzieht, dass es ihm dann gelingt, ein Gottgeliebter zu werden, und, wenn irgend einem andern Menschen, so auch ihm unsterblich zu sein?

Solches, mein Phaidros und ihr übrigen, [B] sprach Diotima, und mich hat sie davon überzeugt, und da dies der Fall ist, so suche ich wiederum andere zu überzeugen, das man zur Erreichung dieses Besitzes für das menschliche Geschlecht einen besseren Mitarbeiter als den Eros nicht leicht finden kann. Deshalb nun behaupte ich, dass jedermann den Eros zu ehren hat, und ich selber ehre meinerseits seine Kunst und übe sie vor allen und empfehle sie allen andern und preise jetzt und immerdar, soweit ich es vermag, die Macht und die mannhafte Tugend des Eros. Diese Rede nun also, mein Phaidros, [C] lasse, wenn es dir gefällt, als Lobrede auf den Eros gelten, wenn aber nicht, so nenne sie, wie und mit welchem Namen es dich gut dünkt!

Als nun Sokrates also gesprochen, hätten die übrigen ihn gelobt, Aristophanes aber habe im Begriff gestanden, etwas zu erwidern, weil Sokrates in seinem Vortrage auf ihn mit der Erwähnung jener umlaufenden Rede gezielt hatte, da sei plötzlich an die Vordertüre geklopft und dabei ein gewaltiges Geräusch, wie es schien, von Nachtschwärmern gemacht worden, und man habe die Töne einer Flötenspielerin gehört. Da habe nun Agathon befohlen: »Seht doch einmal nach, ihr Leute, [D] und wenn es ein Bekannter ist, so ruft ihn herein, wenn aber nicht, so sagt ihm, dass wir nicht mehr trinken, sondern schon aufgehört haben!« Und nicht lange nachher habe man in der Vorhalle die Stimme des Alkibiades gehört, welcher stark angetrunken war und laut schrie: »Wo ist Agathon?« und verlangte, man solle ihn zu Agathon führen. So wäre er denn durch die Flötenspielerin, indem sie ihn unter dem Arm fasste, und durch mehrere andere von seinen Begleitern zu ihnen geführt worden, und er sei in der Türe stehengeblieben, mit einem

dichten Kranze von Efeu und Veilchen bekränzt und mit sehr vielen Bändern auf dem Kopfe, und habe gerufen: Ihr Leute, seid begrüßt; [E] wollt ihr einen sehr stark angetrunkenen Mann als Mitzecher aufnehmen! Oder sollen wir wieder von dannen gehen, nachdem wir den Agathon bekränzt haben, zu welchem Zweck wir gekommen sind? Denn ich, habe er fortgefahren, konnte gestern nicht kommen, nun aber bin ich da mit den Bändern auf dem Kopfe, damit ich sie von meinem Haupte nehme und das Haupt des weisesten und schönsten Mannes, indem ich ihn öffentlich als solchen ausrufe, mit ihnen umwinde. Ja, ihr lacht wohl über mich, dass ich wie ein Angetrunkener rede? [\[213 St.3 A\]](#) Wenn ihr aber auch lacht, ich weiß doch, dass ich die Wahrheit sage. Aber nun sagt mir auf der Stelle: soll ich auf meine Bedingungen eintreten oder nicht? Wollt ihr mit mir zechen oder nicht?

Da hätten nun alle aufgejubelt und hätten ihn aufgefordert, einzutreten und sich niederzulagern, und Agathon habe ihn dazu eingeladen. Und so sei er, von seinen Begleitern geführt, weiter vorgegangen, und zugleich habe er die Bänder abgenommen, um den Agathon mit ihnen zu bekränzen, und habe sie so in die Höhe gehalten, dass er vor ihnen den Sokrates nicht sehen konnte, und so habe er sich neben Agathon niedergelassen, mitten zwischen ihm und dem Sokrates, denn der letztere sei zur Seite gerückt, um ihm Platz zu machen. Indem er sich nun also neben Agathon niederließ, habe er ihn umarmt und bekränzt. Darauf habe Agathon geboten: Löset dem Alkibiades seine Sohlen ab, ihr Sklaven, [B] damit er sich zu dreien mit uns lagere! Versteht sich, habe Alkibiades gesagt; aber wen haben wir hier denn als dritten Trinkgesellen? Und zugleich habe er sich umgedreht und den Sokrates erblickt; bei seinem Anblick aber sei er aufgesprungen und habe ausgerufen: Beim Herakles, was ist das? Sokrates schon wieder da? Hast du dich schon wieder hier gegen mich auf die Lauer gelegt, so wie du immer plötzlich da zu erscheinen pflegst, wo ich dich am wenigsten vermute? Und wozu bist du jetzt hier? Und wozu nimmst du wiederum gerade hier deinen Platz und nicht bei Aristophanes oder wenn noch ein anderer da ist, der ein Spaßmacher ist oder sein will? Sondern warum hast du es wieder so einzurichten gewusst, dass du neben dem Schönsten von allen Anwesenden deinen Platz bekamst?

[C] Sokrates aber habe sich zu Agathon gewandt: Sieh doch zu, lieber Agathon, ob du mir nicht diesen Menschen vom Leibe halten kannst, so viel Not macht mir seine Liebe! Denn von der Zeit ab, seit welcher ich ihn zu lieben begann, darf ich keinen einzigen schönen Mann mehr ansehen, geschweige denn mit ihm sprechen, oder aber der da begehrt aus Neid und Eifersucht die wunderlichsten Dinge und schilt mich und hält sich kaum von Handgreiflichkeiten zurück. Siehe du also zu, dass er nicht auch jetzt wieder so etwas unternimmt, sondern versöhne uns, oder, wenn er Gewalt gebrauchen will, so halte ihn zurück, denn ich habe die größte Angst vor der Raserei, [D] in welche ihn seine Anhänglichkeit zu mir versetzt.

Nein, habe Alkibiades gesagt, zwischen mir und dir gibt es keine Versöhnung. Doch ich will hierfür dich später bestrafen; jetzt aber, Agathon, - mit diesen Worten habe er sich zu dem letzteren gewandt - gib mir einige von deinen Bändern zurück, damit wir auch dieses Mannes wunderbares Haupt bekränzen und er nicht mich tadeln könne, dass ich dich bekränzt, ihn aber, der mit seiner Rede Gewalt allen Menschen, und nicht bloß gestern, wie du, sondern immerdar, obsiegt, hinterher unbekränzt gelassen habe!

Und zugleich habe er einige von den Bändern genommen, mit ihnen den Sokrates bekränzt und dann sich wieder niedergelassen.

Nachdem er sich aber niedergelassen, habe er von neuem begonnen: Heda, ihr Leute! Ihr scheint mir nämlich noch sehr nüchtern zu sein. Das darf man euch nicht zulassen, sondern trinken müsst ihr, [E] denn dahin sind wir übereingekommen. Ich wähle euch daher einen Präses, bis ihr gehörig getrunken habt, und zwar mich selbst. Wenn also Agathon einen recht großen Pokal hat, so lasse er ihn hereinbringen! Doch nein, ist gar nicht nötig, sondern bringe du da, Bursche, rief er einem der Sklaven zu, [\[214 St.3 A\]](#) einmal die Kühltasche dort her! Es fiel ihm nämlich eine solche in die Augen, welche mehr als acht Kotylen fasste. Diese habe er sich füllen lassen und zuerst selber leer getrunken, dann aber befohlen, sie für den Sokrates voll zu schenken, und dabei

bemerkt: Gegen den Sokrates, liebe Leute, hilft mir das Kunststück zu nichts, denn so viel ihm einer auferlegt, so viel trinkt er aus und wird trotzdem doch niemals betrunken.

Sokrates nun habe ausgetrunken, nachdem ihm der Sklave eingeschenkt. Eryximachos aber habe sich mit der Frage an Alkibiades gewandt: Wie wollen wir es aber nun machen? Sollen wir so gar nichts beim Becher reden oder singen, sondern nur so ohne weiteres wie die Durstigen trinken?

Alkibiades aber habe ihm erwidert: Ei, siehe da, Eryximachos! Sei mir willkommen, du bester Sohn des besten und verständigsten Vaters!

[B] Ich danke dir, habe Eryximachos erwidert, aber sprich: wie wollen wir es machen?

Ganz wie du es befiehlest, dir muß man ja gehorchen:

Denn ein bellender Mann ist wert wie viele zu achten.

Schreibe du uns also vor, was du willst!

So höre denn, habe Eryximachos entgegnet: Wir haben, bevor du kamst, die Übereinkunft getroffen, es solle ein jeder der Reihe nach rechts herum, sobald diese an ihn käme, eine so schöne Rede, als er nur immer vermöchte, auf den Eros halten und ihn verherrlichen. Wir andern nun haben alle bereits gesprochen. Du aber, da du noch nicht geredet und doch schon ausgetrunken hast, bist jetzt verpflichtet zu reden [C] und sodann berechtigt, dem Sokrates aufzugeben, was dich gut dünkt, der aber wieder seinem Nachbar zur Rechten, und so alle übrigen.

Dein Vorschlag ist ganz schön, mein Eryximachos, habe Alkibiades eingewandt, wenn es nur nicht unbillig wäre, dass ein trunkener Mann mit den Reden Nüchterner wetteifern soll. Und überdies, du Hochehrenwerter, glaubst du dem Sokrates irgend etwas von dem, was er soeben sagte? Und weißt du nicht, dass vielmehr das gerade Gegenteil davon wahr ist? Denn er vielmehr, wenn ich in seiner Gegenwart irgendjemanden, [D] sei es einen Gott oder einen anderen Menschen als ihn, loben wollte, würde Hand an mich legen.

Frevle nicht! habe Sokrates gesagt.

Nein, beim Poseidon, wende mir nichts dagegen ein, habe Alkibiades erwidert, ich werde doch in deiner Gegenwart nie einen andern preisen.

Nun, dann mache es so, habe Eryximachos vorgeschlagen, wenn es dir recht ist, halte eine Lobrede auf den Sokrates!

Ja, was sagst du dazu? habe Alkibiades versetzt, meinst du, ich soll es tun, Eryximachos? Soll ich mich an den Mann machen und mich hier in eurer Gegenwart an ihm rächen?

He, Freund, habe da Sokrates begonnen, was hast du denn eigentlich im Sinn? [E] Willst du mich in deiner Lobrede lächerlich machen, oder was willst du sonst tun?

Die Wahrheit will ich sagen. Überlege also, ob du mir das gestattest?

Gewiss, habe Sokrates erwidert, die Wahrheit gestatte ich nicht bloß, ich gebiete sie dir auch zu sagen.

Ich werde nicht zaudern. Und mache du es dabei so: Wenn ich etwas Unwahres sage, dann unterbrich mich, wenn du willst, und strafe mich Lügen dabei! Denn mit Absicht werde ich nichts Falsches berichten. [\[215 St.3 A\]](#) Wenn ich jedoch das eine hier und das andere dort anführe, so wundere dich darüber nicht, denn in meinem Zustande ist es nicht leicht, deine Seltsamkeiten geläufig und in geordneter Reihenfolge aufzuzählen.

Indem ich den Sokrates zu loben versuche, ihr Männer, will ich dies vermitteltst eines Gleichnisses tun. Und er freilich wird vielleicht glauben, es geschehe dies, um ihn lächerlich zu machen; in der Tat aber soll das Gleichnis der Wahrheit und nicht dem Spotte dienen. Ich behaupte nämlich, dass er ganz ähnlich jenen Silenen sei, [B] welche man in den Werkstätten der Bildhauer findet, so wie diese Künstler sie mit Hirtenpfeifen oder Flöten darzustellen pflegen, wenn man sie aber nach beiden Seiten hin auseinandernimmt, dann zeigt es sich, dass sie Götterbilder einschließen. Und wiederum vergleiche ich ihn mit dem Satyr Marsyas. Dass du zunächst in deinem Äußern diesen allen ähnlich bist, lieber Sokrates, wirst du selber nicht

bestreiten; dass du aber auch in allen andern Stücken ihnen gleichst, das will ich dir sofort beweisen. Du bist ein übermütiger Schalk. Oder bist du es nicht? Wenn du es leugnest, will ich dir Zeugen beibringen. Und ferner: du wärest kein Flötenspieler? Ja, sogar ein noch viel bewundernswürdigerer als Marsyas. Denn vermittelst fremder Werkzeuge nur bezauberte er die Menschen [C] durch die Gewalt seines Mundes, und so auch jetzt noch ein jeder, welcher seine Weisen spielt. Nämlich die Tonstücke des Olympos nenne ich zugleich die des Marsyas, da dieser sein Lehrer war. Mag nun jene ein guter Flötenspieler oder eine schlechte Flötenspielerin vortragen, immer fesseln sie vor allen und machen, weil sie selber göttlich sind, diejenigen kund, welche nach den Göttern und nach den Weißen Verlangen tragen. Du aber unterscheidest dich von ihm nur darin, dass du ohne Instrumente durch deine bloßen Reden das bewirkst. Von uns wenigstens geht es einem jeden, wenn wir einen andern und auch noch so guten Redner hören, fast gar nicht zu Herzen; wenn wir aber dich oder den Vortrag [D] deiner Reden durch einen andern hören, mag dann der Vortrag auch noch so schlecht, und mögen Mann, Weib oder Knabe die Zuhörer sein, so fühlen wir uns hingerissen und gefesselt. Ich wenigstens, ihr Männer, wenn ich nicht fürchtete, ganz betrunken zu erscheinen, könnte es euch beschwören, was ich bei des Sokrates Reden empfunden habe und noch jetzt empfinde. Denn wenn ich ihn höre, dann pocht mir das Herz weit stärker, als wenn ich vom Korybantentaumel ergriffen wäre, [E] und Tränen entströmen meinen Augen bei seinen Reden. Ich sehe aber, dass auch sehr vielen anderen dasselbe widerfährt. Wenn ich dagegen den Perikles und andere gute Redner hörte, so schienen sie mir zwar wohl gesprochen zu haben, so etwas jedoch habe ich nie dabei empfunden, noch war meine Seele dabei in Aufregung oder klagte mein eigenes Herz mich an, dass ich mich in einem Zustande befinde, wie er eines freien Mannes unwürdig ist, aber von diesem Marsyas ward ich oftmals in eine solche Stimmung versetzt, [\[216 St.3 A\]](#) so dass mir das Leben unerträglich erschien, wenn ich so bliebe, wie ich bin. Und hierin, Sokrates, wirst du mich nicht der Unwahrheit zeihen können. Und auch jetzt noch bin ich mir dessen bewusst, dass, wollte ich ihm mein Ohr leihen, ich nicht Kraft genug zum Widerstande haben, sondern dass mir von neuem dasselbe widerfahren würde. Denn er würde mich zwingen zu gestehen, dass ich, während mir selber noch so vieles fehlt, doch meine eigenen Angelegenheiten vernachlässige und stattdessen die der Athener betreibe. Mit Gewalt verstopfe ich mir daher die Ohren wie vor den Sirenen und fliehe schnell von dannen, damit ich nicht zur Stelle bei ihm sitzenbleibe bis ich zum alten Manne werde. Und was mir niemand zutrauen würde, dass ich mich nämlich vor irgendjemandem schäme, [B] - das ist mir auch in der Tat bei ihm allein unter allen Menschen begegnet, denn vor ihm allein schäme ich mich wirklich. Denn ich bin mir bewusst, dass ich ihm nicht darin zu widersprechen vermag, als ob ich das unterlassen dürfte, wozu er mich ermahnt, sondern dass ich nur, wenn ich ihn verlassen habe, den Ehrenbezeugungen der Menge unterliege. Daher entlaufe ich ihm und fliehe ihn, und wenn ich ihn erblicke, [C] dann schäme ich mich meines Abfalls von seinen Vorschriften. Und oft möchte ich wünschen, ihn gar nicht mehr unter den Lebenden zu erblicken; wenn aber dies einträte, dann bin ich überzeugt, dass ich einen noch viel größeren Schmerz darüber empfinden würde, und so weiß ich nicht, was ich diesem Mann gegenüber beginnen soll.

Solches nun haben ich und viele andere von dem Flötenspiele dieses Satyrs erlitten. Vernehmt aber noch andere Dinge von mir, um zu erfahren, wie ähnlich er denen ist, mit welchen ich ihn verglichen habe, und welche wunderbare Gewalt er ausübt. Denn dessen seid gewiss, [D] dass niemand von euch diesen Mann wirklich kennt; ich aber will ihn euch kundmachen, da ich nun einmal dies zu tun begonnen habe. Ihr seht nämlich, wie sehr Sokrates in schöne Jünglinge verliebt ist und sie beständig umschwärmt und außer sich ist vor Entzücken über sie, und ferner, dass er sich das äußere Ansehen eines Unwissenden und Unkundigen in allen Dingen gibt. Ist dies nun nicht ganz silenenhaft? Wenigstens ist dies durchaus nur die äußere Hülle an ihm, gerade wie jene geschnitzten Silenen; wenn man ihn aber öffnet, so glaubt ihr es gar nicht, meine Tischgenossen, von wie großer Besonnenheit sein Inneres voll ist. Denn wisst, dass er in Wahrheit nicht das geringste Gewicht darauf legt, [E] ob jemand schön oder reich ist oder irgend eine andere Auszeichnung von allen denen an sich trägt, die von der Menge gepriesen werden,

sondern dies alles so sehr verachtet, wie niemand es glauben sollte. Alle diese Besitztümer hält er für wertlos, und uns alle achtet er gering, das hütet er sich aber freilich zu sagen, vielmehr Ironie und Verstellung übt er sein ganzes Leben hindurch gegen alle Menschen aus und treibt mit ihnen sein Spiel. Ob daher irgend ein anderer, wenn er Ernst macht und sein Inneres aufschließt, die in ihm verborgenen Götterbilder erblickt hat, weiß ich nicht, aber ich habe sie gesehen, und sie erschienen mir so göttlich und golden, so reizend schön [\[217 St.3 A\]](#) und bewundernswert, dass ich ohne Zaudern tun zu müssen glaubte, was Sokrates von mir verlangte. Da ich nun wähnte, dass er ernstlich nach dem Genusse meiner Reize strebte, so hielt ich dies für einen herrlichen Fund und einen wunderbaren Glücksfall für mich, da ich glauben durfte, dass mir, wenn ich dem Sokrates zu Willen wäre, alles zu Gebote stehen würde, was er selber wusste, ich bildete mir nämlich eben auf meine Reize wunder wieviel ein. Während ich daher bisher nicht ohne Gegenwart eines Dieners allein mit ihm zu bleiben pflegte, schickte ich jetzt in dieser Erwägung jenen fort und blieb mit ihm ganz allein. [B] Denn ihr sollt jetzt die volle Wahrheit hören: drum merkt auf, und wenn ich irgendetwas Unwahres sage, Sokrates, so erhebe du dagegen Einspruch! Ich blieb also ganz allein mit ihm, Freunde, und erwartete nun, dass er sofort zu mir sprechen würde, wie wohl ein Liebhaber zu seinem Geliebten, wenn sie ohne Zeugen sind, zu sprechen pflegt, und freute mich schon darauf. Aber es geschah von alledem gar nichts, sondern er sprach mit mir ganz wie sonst gewöhnlich und nachdem er den Tag mit mir zugebracht hatte, ging er nach Hause. Darauf lud ich ihn ein, meine Leibesübungen zu teilen, und ich teilte sie auch wirklich mit ihm, [C] um dabei zum Ziele zu kommen. Er übte sich also und rang nackt mit mir ohne jemandes Beisein. Und was bedarf es weiterer Worte? Auch hierbei richtete ich ebenso wenig etwas aus. Da ich nun auf keinem dieser Wege meinen Zweck erreichte, so glaubte ich dem Manne stärker zusetzen zu müssen und nicht nachlassen zu dürfen, da ich einmal angefangen; sondern ich wollte nun erfahren, wie es denn eigentlich mit der Sache stände. Ich lade ihn also ein, mit mir zu Abend zu speisen, indem ich ihm gerade wie ein Liebhaber seinem Geliebten nachstellte. Er aber sagte mir dies nicht einmal sogleich zu, mit der Zeit indessen ließ er sich überreden. Als er nun das erste Mal zu mir kam, [D] wollte er nach dem Essen wieder weggehen, und ich ließ ihn diesmal aus Scham auch noch wirklich fort. Das zweite Mal aber machte ich so meinen Angriff: nachdem er gegessen hatte, hielt ich ihn mit Gesprächen bis in die Nacht hinein auf, und als er endlich gehen wollte, stellte ich ihm vor, dass es schon zu spät wäre, und nötigte ihn zu bleiben. So legte er sich denn auf dem Lager zur Ruhe, das an das meine stieß, und auf dem er auch zu Tische gelegen hatte, und kein anderer schlief in dem Zimmer als wir. Bis hierher nun könnte ich die Sache wohl noch jedermann erzählen, was aber nun folgt, [E] würdet ihr schwerlich sobald von mir hören, wenn nicht erstens der Wein die Wahrheit sagte, selbst um die Gegenwart oder Nichtgegenwart der Sklaven unbekümmert, und wenn es mir ferner nicht ungerecht erschiene, eine stolze Tat des Sokrates zu verschweigen, nachdem ich es einmal übernommen, ihm eine Lobrede zu halten. Endlich geht es mir überdies hierbei wie den von einer Natter Gebissenen: Denn man sagt, dass der, welcher einen solchen Biss erlitt, es keinem andern zu beschreiben geneigt sei, was er infolge desselben empfand, als den selber einmal Gebissenen, [\[218 St.3 A\]](#) weil diese allein imstande sein dürften, es zu begreifen und verzeihlich zu finden, wenn er vor Schmerz im Reden wie im Tun zum Äußersten getrieben ward. Ich aber bin von etwas gebissen, was noch weit größere Schmerzen macht, und bin es gerade an dem empfindlichsten Teile. Denn ins Herz oder in die Seele - oder wie soll ich es sonst nennen? - hinein bin ich getroffen und gebissen worden von den Worten der Weisheit, welche, wenn sie ein jugendliches, nicht unbegabtes Gemüt ergreifen, sich grimmiger in ihm festbeißen als die Natter, [B] und es zum Äußersten forttreiben in Rede und Tat. Indem ich nun also einen Phaidros, Agathon, Eryximachos, Pausanias, Aristodemos und Aristophanes vor mir sehe, was bedarf noch den Sokrates selber zu nennen und alle anderen, die hier zugegen sind? Kurz, ihr alle seid, wie einst ich, von dem Wahnsinn und der Schwärmerei der Liebe ergriffen, darum sollt ihr alle es hören, denn ihr werdet mir verzeihen, was ich damals tat, und dass ich jetzt es erzähle. Die Dienerschaft aber, und wenn sonst ein Ungeweihter und Ungebildeter unter uns ist, die mögen [C] starke Schlösser vor ihre Ohren legen.

Als nun nämlich, ihr Freunde, das Licht ausgelöscht war und die Sklaven das Zimmer verlassen hatten, da glaubte ich ohne weitere Umschweife gegen ihn gerade heraus mit der Sprache über meine Absichten gehen zu müssen. Ich stieß ihn daher an und fragte ihn: Sokrates, schläfst du? Nein, erwiderte er.

Weißt du, was ich beabsichtige?

Nun, was denn? fragte er.

Es will mir scheinen, erwiderte ich, als ob du der einzige meiner Liebhaber bist, der es zu sein verdient, und als ob du dich scheust, mir deine Wünsche zu gestehen. Ich aber denke so: Es wäre, wie ich meine, töricht, [D] wollte ich dir hierin nicht ebensowohl zu Willen sein, als wenn du sonst irgendwie meiner bedarfst, sei es in Bezug auf mein Vermögen oder auf meine Freunde. Denn mir liegt nichts mehr am Herzen als dies: ein möglichst tüchtiger Mann zu werden, hierzu aber glaube ich eine geeignetere Beihilfe nicht finden zu können als die deinige, und ich scheue daher den Tadel, der mich bei allen Verständigen treffen müsste, wenn ich einem solchen Manne seine Wünsche versagte, mehr als den, welchen der große Haufe der Unverständigen wegen ihrer Gewährung erheben wird.

Er aber, als er dies vernommen, antwortete wiederum ganz mit seiner gewohnten Ironie: [E] Mein guter Alkibiades, du scheinst mir wirklich gar nicht dumm zu sein, wenn es in der Tat so mit dir steht, wie du meinst, und ich wirklich eine solche Kraft in mir habe, dich zu veredeln, denn wahrlich, eine wunderbare Schönheit würdest du dann in mir erblicken, welche die Wohlgestalt an dir weit übertrifft. Wenn du also infolge dieses Anblickes an ihr teilzunehmen und den Genuss deiner Schönheit gegen den der meinigen auszutauschen wünschst, so merkst du dabei recht wohl, dass du mich nicht etwa bloß um ein geringes übervorteilst, sondern du suchst vielmehr um den Preis eines bloßen Scheines von Schönheit dir die wahre Schönheit zu erwerben und in der Tat [\[219 St.3 A\]](#) eine goldene Rüstung für eine eiserne einzutauschen. Aber, mein Verehrter, siehe doch erst genauer zu, damit dir meine Wertlosigkeit nicht entgehe! Beginnt doch das Auge des Geistes erst dann scharfblickend zu werden, wenn das des Leibes seine Schärfe zu verlieren anfängt, davon aber bist du noch weit entfernt.

Wie es meinerseits steht, entgegnete ich, hast du nun gehört, und ich habe dabei kein Wort anders gesagt, als ich denke; überlege du also nun, was dir für mich und dich das Beste zu sein scheint!

Wohlgesprochen, versetzte er. Lasse uns also in der Folge nach dieser Erwägung so handeln, wie es uns beiden in diesem Stücke und in allen andern als das Beste erscheint!

[B] Nachdem ich nun in dieser Wechselrede gleichsam meine Pfeile gegen ihn abgeschossen hatte, glaubte ich ihn getroffen zu haben. Ich stand daher auf und ließ ihn nicht weiter sprechen, sondern warf mein eigenes Oberkleid über ihn, es war nämlich gerade Winter, und legte mich unter seinen Mantel und schlang meine Arme um diesen wahrhaft dämonenbeseelten und wunderbaren Mann, und so lag ich die ganze Nacht neben ihm. [C] Und auch hierin, Sokrates, wirst du mich wiederum nicht der Unwahrheit beschuldigen können. Als ich nun dies alles tat, da zeigte dieser Mann seine Überlegenheit in einem staunenswerten Grade und verachtete und verspottete, ja verhöhnte meine blühende Schönheit, auf welche ich mir doch wunder wieviel eingebildet hatte, ihr Richter, denn Richter sollt ihr mir sein über des Sokrates Hochmut. Denn bei allen Göttern und Göttinnen, ihr könnt es glauben, nachdem ich mein Lager mit Sokrates geteilt hatte, stand ich wieder auf, ohne dass irgendetwas Weiteres vorgegangen wäre, ganz so, als ob ich bei meinem Vater oder einem älteren Bruder geschlafen hätte.

Wie glaubt ihr aber wohl, dass jetzt meine Stimmung war, da ich mich für verschmäht hielt, [D] aber zugleich den Charakter dieses Mannes und seine Besonnenheit und Seelenstärke bewunderte, so dass ich jetzt zuerst einen solchen Mann gefunden, wie ich ihn an Weisheit und Festigkeit niemals zu finden erwartet hatte? So vermochte ich ihm denn weder zu zürnen und seinen Umgang zu entbehren, noch bot sich mir andererseits ein Mittel dar, ihn an mich zu fesseln. Denn das wusste ich wohl, dass er durch Gold noch viel unverwundbarer sei als Aias

durch Eisen, [E] und das einzige Mittel, durch das ich ihn in meine Gewalt zu bringen hoffte, hatte er soeben vereitelt. Ratlos also blieb ich und in der Gewalt dieses Mannes, wie wohl niemals sonst ein Mensch in der eines andern.

Dies alles hatte sich nämlich schon unter uns zugetragen, bevor wir gemeinsam den Feldzug nach Poteidaia mitmachten und dort Tischgenossen waren. Dort nun war er zuvörderst im Ertragen aller Strapazen nicht bloß mir, sondern auch allen andern überlegen. So, wenn uns irgendwo, wie es im Felde zu geschehen pflegt, die Verpflegung abgeschnitten war, [\[220 St.3 A\]](#) vermochte bei weitem niemand so gut als er, den Mangel an Speise auszuhalten. Wenn dagegen reichliche Lebensmittel vorhanden waren, so verstand er wiederum am besten zu genießen, wie in allen andern Stücken, so namentlich auch darin, dass er, ohne alle eigentliche Neigung zum Zechen, trotzdem, wenn er dies mitzumachen genötigt ward, es allen darin zuvortat, und, was das Wunderbarste ist, kein Mensch hat jemals den Sokrates betrunken gesehen. Und hiervon, glaube ich, werdet ihr auch bald selber eine Probe sehen. Wiederum die Beschwerden des Winters, und es war damals ein sehr rauer Winter, ertrug er nicht bloß im Übrigen mit der wunderbarsten Leichtigkeit, sondern eines Tages, als die Kälte gerade am stärksten war, [B] wo sich alle entweder gar nicht hinauswagten oder, wenn dies ja einer tat, so doch in wunder wie dichter Bekleidung und so, dass die Füße nicht bloß mit untergebundenen Sohlen versehen, sondern auch in Filz und Schafpelz eingewickelt waren, da ging er dagegen mit derselben Bekleidung hinaus, wie er sie auch sonst zu tragen pflegte, und schritt barfuß leichter über den gefrorenen Erdboden hin als die andern mit ihren Sohlen, und die Krieger sahen ihn scheel an, als wollte er sich über sie erheben.

Das wäre nun eins. Doch wie er auch jenes vollbracht' und bestand, der gewaltige Krieger, auf jenem Feldzuge, auch das ist der Mühe wert zu hören. [C] Nämlich in tiefes Nachdenken über irgend einen Gegenstand versenkt, blieb er von frühmorgens an auf demselben Flecke stehen und wich, da er das Gesuchte nicht finden konnte, nicht von der Stelle, sondern verharrte in unablässigem Nachsinnen. Inzwischen war es bereits mittags geworden, als die Leute es merkten und staunend einander darauf aufmerksam machten, dass Sokrates nun schon vom frühen Morgen her im Nachforschen über irgendeinen Gegenstand begriffen dastände. Endlich aber, als es schon Abend war, brachten einige Ionier, nachdem sie zu Abend gegessen, ihre Matratzen heraus, teils um im Kühlen zu schlafen, denn es geschah dies im Sommer, [D] teils aber auch um ihn zu beobachten, ob er auch wohl in der Nacht dort stehenbleiben würde. Er aber blieb wirklich stehen, bis der Morgen graute und die Sonne aufging; dann aber ging er von dannen, nachdem er zuvor noch sein Morgengebet an den Sonnengott verrichtet hatte.

Wollt ihr ihn aber auch in der Schlacht geschildert hören? Denn auch hier ziemt es sich, ihm meine Schuld abzutragen. In jener Schlacht nämlich, infolge deren die Feldherrn mir sogar den Kampfpriis zuerteilten, hat vielmehr kein anderer mich gerettet als er, indem er den Verwundeten nicht verlassen wollte, sondern er brachte meine Waffen und mich selber in Sicherheit. Und ich für mein Teil bat daher damals auch die Feldherren, dir, mein Sokrates, den Priis zuzuerkennen, [E] und du wirst auch hier meine Darstellung nicht tadeln, noch sie der Unwahrheit zeihen können. Als aber die Feldherren aus Rücksicht auf meinen höheren militärischen Rang mir diese Auszeichnung zudachten, da war er noch bereitwilliger als sie, mir sie zuzuwenden, anstatt sich. Der Mühe wert war es ferner, meine Freunde, den Sokrates zu sehen, [\[221 St.3 A\]](#) als das Heer sich nach der Schlacht bei Delion auf der Flucht befand. Ich war nämlich gerade bei demselben als Reiter, er aber als Schwerbewaffneter. Wie also sich alle bereits zerstreut hatten, befand er sich noch Seite an Seite mit Laches auf dem Rückzuge. Ich nun komme dazu, und als ich sie erblicke, rufe ich sofort ihnen zu, guten Mutes zu sein, und versprach ihnen, dass ich sie nicht verlassen würde. Bei dieser Gelegenheit nun konnte ich den Sokrates noch besser als bei Poteidaia in seiner ganzen Größe beobachten, da ich selbst, als Berittener, weniger in Furcht war, zunächst, wie sehr er dem Laches an besonnener Ruhe überlegen war, sodann aber schien er mir, [B] um deine allbekannten Worte, Aristophanes, zu gebrauchen,

auch dort, so wie hier in der Stadt, einherzustolzieren

*und die Blicke stier nach allen Seiten zu werfen und so
in voller Ruhe Freund und Feind im Auge zu behalten,*

so dass es einem jeden auch schon aus der Ferne klar werden musste, er werde einen heißen Kampf zu bestehen haben, wenn er diesen Mann angreifen wollte. Deshalb kam er denn auch unversehrt davon samt seinem Gefährten, denn in der Regel pflegt man die nicht anzugreifen, welche sich also gerüstet zeigen, sondern die zu verfolgen, die kopflos davonfliehen.

[C] Viel andere wunderbare Eigenschaften und Handlungen könnte man noch an Sokrates lobend hervorheben; allein in allen übrigen Bestrebungen möchte man auch wohl von andern etwas Ähnliches berichten können, dass er aber keinem von allen Menschen weder aus Alter noch aus gegenwärtiger Zeit vergleichbar ist, das verdient alle mögliche Bewunderung. Denn so wie Achilleus einst war, ähnlich, könnte man sagen, seien neuerdings Brasidas und viele andere gewesen, und so wie neuerdings Perikles, also einst Nestor und Antenor und manche andere, und auf dieselbe Weise kann man auch alle übrigen mit einander vergleichen. Sowie aber dieser Mann ist mit seinen Seltsamkeiten, [D] sowohl an sich selbst, als in seinen Reden, möchte man so leicht keinen ähnlichen finden, weder unter den Zeitgenossen, noch unter den Altvorderen, man müsste ihn denn, wie ich es getan habe, mit keinem Menschen, sondern mit Satyrn und Silenen vergleichen, ihn selbst sowie seine Reden.

Denn das habe ich nämlich zuvor noch zu bemerken vergessen, dass auch seine Reden ganz den auseinandergenommenen Silenen gleichen. [E] Denn höre jemand nur die Reden des Sokrates an, so werden sie ihm zuerst sehr lächerlich vorkommen, in solche Ausdrücke und Bezeichnungen hüllen sie sich äußerlich ein, wie in das Teil eines neckischen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er und von Schmieden und Schustern und Gerbern, und über denselben Gegenstand scheint er immer dasselbe zu wiederholen, so dass jeder Unkundige und Gedankenlose darüber lachen muß. Wenn man sie aber erschlossen sieht und in ihr Inneres hineindringt, [\[222 St.3 A\]](#) dann wird man zunächst finden, dass sie allein unter allen Reden einen wahrhaften Inhalt haben, bald aber auch, dass sie die göttlichsten von allen sind und die mannigfaltigsten Gestalten der Tugend gleich Götterbildern umfassen, und dass sie sich über das reichhaltigste Gebiet ausdehnen, ja alles in sich schließen, was dem zu bedenken ziemt, welcher ein geistig und sittlich durchgebildeter Mann werden will.

Solches ist es, ihr Freunde, was ich zum Lobe des Sokrates vorzubringen habe, und ebenso habe ich den Tadel eingemischt, den ich gegen ihn führen muß, und habe euch erzählt, wie übermütig er mich behandelt hat. Und doch ist er nicht mit mir allein so umgegangen, sondern auch mit Charmides, dem Sohne des Glaukon, und mit Euthydemos, dem Sohne des Diokles, [B] und mit gar vielen anderen. Diesen allen hat er vorzuspiegeln gewusst, dass er ihr Liebhaber wäre, während er sich vielmehr selbst immer aus dem Liebhaber zum Geliebten zu machen weiß. Das lasse nun auch dir gesagt sein, lieber Agathon, damit du dich nicht von ihm täuschen lässt, sondern, durch unseren Schaden belehrt, auf deiner Hut bist und nicht erst nach dem Sprichworte, wie die Toren, durch eigenen Schaden klug wirst.

Als nun Alkibiades so gesprochen, sei ein allgemeines Gelächter über seine Offenherzigkeit entstanden, zumal daraus hervorzugehen schien, dass er noch immer in den Sokrates verliebt sei. [C] Sokrates aber habe gemeint: Du scheinst mir ganz nüchtern zu sein, Alkibiades. Denn sonst würdest du es wohl nicht so geschickt durch allerlei Winkelzüge zu verbergen versucht haben, zu welchem Zwecke du dies alles gesagt hast, und nur zu Ende sowie im Vorbeigehen darauf gekommen sein, als ob du nicht auch schon alles Vorige bloß deshalb gesagt hättest, um mich mit Agathon zu entzweien, in dem Wahne, ich dürfe bloß dich allein lieben und keinen anderen, Agathon aber dürfe bloß von dir allein geliebt werden und von keinem anderen. Aber du bist nicht damit durchgekommen, sondern dein Satyr- und Silenendrama ist entlarvt worden. [D] Darum, lieber Agathon, lasse ihn keinen Gewinn davon haben, sondern Sorge, dass niemand uns beide entzweie!

Agathon aber habe ihm erwidert: Ich glaube, du hast ganz recht, mein Sokrates; ich schließe dies auch daraus, dass er sich zwischen uns beiden niedergelassen hat, um uns so auch räumlich zu trennen. Das soll ihm aber nichts helfen, sondern ich werde zu dir herüberkommen.

Vortrefflich, habe Sokrates gesagt; nimm hier unterhalb von mir dicht an meiner Seite Platz!

O Zeus, habe Alkibiades ausgerufen, was habe ich schon wieder von diesem Menschen auszustehen! Überall will er mir seine Überlegenheit zeigen. [E] O nein doch, du Lieber, wenn es nicht anders geht, so lasse wenigstens den Agathon in der Mitte zwischen uns Platz nehmen!

Das geht nicht, habe Sokrates versetzt, denn du hast eben eine Lobrede auf mich gehalten, ich muß also wieder eine solche auf meinen Nachbar zur Rechten halten. Wenn nun Agathon unterhalb von dir Platz nimmt, so kann er mich doch wahrlich nicht noch einmal preisen, bevor er vielmehr von mir gepriesen worden ist. Darum lasse ihn gewähren, du Vortrefflicher, und missgönn [\[223 St.3 A\]](#) dem jungen Manne meine Lobrede nicht, zumal da ich selber höchst begierig darauf bin, sie ihm zu halten!

Hui, hui! habe da Agathon ausgerufen, Alkibiades, nun hält mich nichts mehr zurück, sondern nichts ist mir jetzt angelegentlicher als meinen Platz zu wechseln, damit ich von Sokrates verherrlicht werde.

Ja, da haben wir wieder das alte Spiel, sei die Antwort des Alkibiades gewesen: wenn Sokrates da ist, dann kann kein anderer zum Mitbesitze eines Schönen gelangen. Und wie leicht hat er auch jetzt wieder einen so scheinbaren Vorwand gefunden, weshalb Agathon neben ihm sich niederlassen muß!

Agathon sei hierauf aufgestanden, um neben Sokrates Platz zu nehmen, da sei plötzlich eine Menge von Nachtschwärmern vor der Tür erschienen, und da sie diese geöffnet fanden, weil gerade jemand hinausging, so seien sie [B] zu ihnen eingedrungen und hätten sich bei ihnen niedergelassen. So hätte sich alles mit Lärm erfüllt, alle Ordnung habe sich aufgelöst, und man sei genötigt worden, sehr vielen Wein zu trinken. Eryximachos, Phaidros und mehrere andere hätten sich deshalb, wie Aristodemos erzählte, davongemacht, ihn selbst aber habe der Schlummer überwältigt, und er habe recht lange geschlafen, indem ja damals die Nächte lang waren, und er sei erst mit Tagesanbruch erwacht, als schon die Hähne krächten. Da habe er denn nun bemerkt, dass alle anderen teils schliefen, teils fortgegangen waren, und dass nur Agathon, Aristophanes und Sokrates noch wach waren und aus einer großen Schale nach rechts herum [C] einen Umtrunk hielten. Sokrates aber habe mit den beiden andern ein Gespräch geführt. Der übrige Inhalt desselben, sagte Aristodemos, sei ihm nicht mehr gegenwärtig, denn er habe den Anfang noch nicht gehört und sei auch zwischendurch wieder eingenickt. In der Hauptsache aber, erzählte er, sei es darauf hinausgelaufen, dass Sokrates sie einzuräumen gezwungen habe, es sei Sache eines und desselben, des Komödien- und Tragödienschreibens kundig zu sein, und der kunstgerechte Tragödiendichter müsse auch zugleich Komödiendichter sein. Während er sie nun dies einzuräumen nötigte, [D] und da sie ihm dabei nicht ganz zu folgen vermochten, seien sie eingenickt. Und zwar zuerst sei Aristophanes eingeschlafen, dann aber, als es schon heller Tag war, auch Agathon. Sokrates aber sei, nachdem er sie so in den Schlaf geredet, aufgestanden und fortgegangen, und er selber sei, wie er zu tun pflegte, ihm gefolgt. Dann habe jener sich in das Lykeion begeben und, nachdem er ein Bad genommen, ganz wie sonst dort den ganzen Tag verweilt und sei erst nach so verbrachtem Tage nach Hause und zur Ruhe gegangen.

THEAGES.

(De sapientia)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

*in: Platons Werke, zweiten Teiles dritter Band, dritte Auflage, Berlin 1861,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.*

[\[121 St.1 A\]](#) DEMODOKOS: O Sokrates, ich möchte wohl etwas Besonderes mit dir besprechen, wenn du Muße hast. Und wenn sie dir nicht gar zu sehr fehlt, so mache dich frei um meinetwillen.

SOKRATES: Ich habe ohnehin Muße, nun für dich ganz gewiss. Wenn du also willst, kannst du reden.

DEMODOKOS: Wollen wir uns also in der nahen Halle des freiheitsschirmenden Zeus niedersetzen?

SOKRATES: Gut, wenn es dir gefällt.

DEMODOKOS: Gehen wir also, Sokrates.

Alles was wächst [B] scheint hierin dieselbe Art zu haben, sowohl das was aus der Erde wächst, als auch die lebendigen Wesen, Tiere und Menschen. Denn auch bei den Pflanzungen ist dieses das leichteste für uns, die wir das Land bebauen, alles zunächst zum Anpflanzen zuzubereiten und dann das Anpflanzen selbst. Wenn aber das Gepflanzte nun aufgegangen ist, dann beginnt die Pflege des Gepflanzten, die gar mannigfaltig ist und schwierig und beschwerlich. Ebenso nun scheint es auch mit den Menschen zu stehen, wenn ich von meinen Angelegenheiten auf das Übrige schließen darf. [C] Denn auch mir ist bei diesem meinem Sohn, den Keim zu seiner Erzeugung zu legen, das leichteste von allem gewesen, die Erziehung aber ist mir schwierig und ich bin immer in Sorge, weil ich um ihn fürchte. Es wäre nun gar viel zu erzählen, aber das Verlangen, das ihm jetzt gekommen ist, ängstigt mich gar sehr. Unedel ist es freilich nicht, aber sehr bedenklich. Nämlich dieser verlangt, o Sokrates, wie er sagt, nach Weisheit. Ich denke, es mögen von seinen Altersgenossen aus unserem Demos einige, die in die Stadt gehen, ihm von allerlei [D] Vorträgen erzählt und ihn angeregt haben. Die beneidet er nun, und lässt mir schon lange nicht Ruhe, immer darauf dringend, ich solle Sorge für ihn tragen und einem von den Sophisten das Geld geben, dass der ihm seine Weisheit mitteile. Mir liegt am Geld das wenigste, ich glaube aber, er begibt sich, [\[122 St.1 A\]](#) wo er hin will, in keine kleine Gefahr. Bis jetzt nun habe ich ihn durch Zureden noch zurückgehalten, nun ich es aber nicht mehr vermag, halte ich es für das Beste ihm nachzugeben, damit er sich nicht etwa gar ohne mein Wissen einem zugeselle und mir verderbt werde. Eben dazu bin ich also jetzt hier, damit ich ihn bei einem von denen, die für Sophisten gelten, unterbringe. Zum Glück bist auf dem Weg uns du begegnet, mit dem ich am liebsten über solche Dinge, wenn ich etwas unternehmen will, mich berate. Weißt du mir also einen Rat zu geben nach dem, was du eben gehört hast, so darfst und sollst du.

[B] SOKRATES: Wahr sagt man doch im Sprichwort, o Demodokos, Beratung sei eine geheiligte Sache. Ist nun irgendeine andere geheiligt, so ist es gewiss auch diese worüber du dich jetzt beraten willst. Denn über nichts Göttlicheres kann wohl ein Mensch einen Beschluss zu fassen haben, als über seine eigne und seiner Angehörigen Ausbildung. Zuerst also wollen wir uns miteinander verständigen, ich und du, was wir glauben, dass dasjenige sei, worüber wir Beschluss zu fassen haben, damit nicht ich es für das eine nehme und du wieder für etwas anderes, und wir

erst hernach weit in der Unterredung merken, wie [C] lächerlich wir sind, ich der Ratgebende und du der Ratfragende, indem wir gar nicht dasselbe meinen.

DEMOKOKOS: Darin dünkst du mich ganz recht zu haben, o Sokrates und wir müssen es so machen.

SOKRATES: Wohl richtig, aber nicht völlig, sondern ein wenig ändere ich um. Ich bedenke nämlich, dass vielleicht auch der Jüngling gar nicht das begehrt, was wir glauben, sondern etwas anderes, und wir dann noch irriger verfahren, wenn wir über etwas anderes ratschlagen. Daher dünkt mich das richtigste, damit anzufangen, dass wir eben von ihm selbst zu erfahren suchen, was das ist, [D] was er begehrt.

DEMOKOKOS: Es wird am besten so sein, wie du sagst.

SOKRATES: So sage mir denn, was für einen schönen Namen hat der Jüngling. Wie sollen wir ihn nennen?

DEMOKOKOS: Theages ist sein Name.

SOKRATES: Gewiß, Demokokos, einen schönen und ehrfurchtsvollen Namen hast du deinem Sohn gegeben.

So sage uns denn, o Theages, du möchtest, so sagst du, weise werden, und willst, dein Vater soll dir eines solchen Mannes Umgang verschaffen, der dir zur Weisheit verhelfen kann?

THEAGES: Das möchte ich.

SOKRATES: Die Weisen nennst du die kundig sind, wessen sie nun auch kundig sein mögen, oder die Nichtkundigen?

THEAGES: Die Kundigen nenne ich so.

SOKRATES: [E] Wie nun? Hat dein Vater dich denn nicht unterrichten lassen in dem, worin hier die andern unterrichtet werden, die angesehener Eltern Kinder sind? Wie lesen und die Leier spielen und ringen nebst den andern Leibesübungen?

THEAGES: Das hat er.

SOKRATES: Und glaubst [\[123 St.1 A\]](#) du also noch eines Wissens zu ermangeln, zu welcher dir dein Vater billig noch verhelfen sollte?

THEAGES: Das glaube ich.

SOKRATES: Was für eine ist das? Sage es uns, damit wir dir dann den Willen tun können.

THEAGES: Er weiß es recht gut, Sokrates, denn ich habe es ihm oft gesagt. Aber er redet absichtlich so zu dir, als wüsste er nicht, was ich recht will. Denn ebenso und noch anders streitet er auch mit mir, und will mich bei Keinem einführen.

SOKRATES: Gut, was du vor diesem zu ihm gesagt hast, das war gleichsam ohne Zeugen gesprochen. Nun aber nimm mich zum Zeugen [B] und erkläre noch einmal in meiner Gegenwart, welches die Weisheit ist, nach der du strebst? Denn sieh nur, wenn du Lust hättest zu der, vermittelst deren Menschen die Schiffe lenken, und ich dich fragte: o Theages, welche Kunde fehlt dir noch, dass du dem Vater vorwirfst, er wolle dich zu Keinem hinbringen, der dir Weisheit beibringt? Was würdest du mir antworten, was für eine es wäre? Nicht wahr, die Steuermannskunst?

THEAGES: Ja.

SOKRATES: Wenn du aber Lust hättest in der Kunde gelehrt zu werden, vermittelst deren sie Wagen lenken, und deshalb deinem Vater Vorwürfe machtest, und ich dich wieder fragte, was ist das für eine [C] Wissenschaft? Was würdest du antworten, dass sie wäre? Nicht die des Wagenlenkers?

THEAGES: Ja.

SOKRATES: Zu der du aber nun Lust hast, ist die unbenannt oder hat sie einen Namen?

THEAGES: Ich glaube sie hat einen.

SOKRATES: Kennst du nun etwa nur sie, nicht aber ihren Namen? Oder auch den Namen?

THEAGES: Auch den Namen kenne ich.

SOKRATES: Welches ist er also, erkläre es.

THEAGES: Welchen andern Namen, o Sokrates, könnte wohl einer sagen, dass sie hätte, als eben Wissenschaft.

SOKRATES: Ist aber das Wagenlenken nicht auch Wissenschaft? Oder dünkt es dir Unwissenheit zu sein?

THEAGES: Gewiß nicht.

SOKRATES: Sondern Wissenschaft.

THEAGES: Ja.

SOKRATES: [D] Mit der wir was doch anfangen? Nicht durch die wir verstehen ein Gespann Pferde zu lenken?

THEAGES: Doch.

SOKRATES: Und ist nicht auch die Steuermannskunst Wissenschaft.

THEAGES: Mich dünkt es.

SOKRATES: Nicht die, durch die wir wissen Schiffe zu lenken?

THEAGES: Dieselbe allerdings.

SOKRATES: Die Wissenschaft aber, die jetzt anstrebst, was wissen wir durch sie zu beherrschen?

THEAGES: Mich dünkt die Menschen.

SOKRATES: Etwa die Kranken?

THEAGES: Wohl nicht.

SOKRATES: Denn das ist die Heilkunst. Nicht wahr.

THEAGES: Ja.

SOKRATES: Aber die, durch welche wir die Sänger in den Chören anzuleiten wissen?

THEAGES: [E] Nein.

SOKRATES: Denn das ist ja die Tonkunst.

THEAGES: Freilich.

SOKRATES: Aber durch welche wir wissen die anzuleiten, welche Leibesübungen treiben?

THEAGES: Nein.

SOKRATES: Denn das ist ja die Gymnastik.

THEAGES: Ja.

SOKRATES: Also durch welche wir wen doch bei welchen Dingen anleiten? Versuche es mir zu bezeichnen, wie ich dir das vorige.

[\[124 St.1 A\]](#) THEAGES: Durch welche wir die, die im Staat leben, dünkt mich.

SOKRATES: Gibt es aber nicht im Staat auch die Kranken?

THEAGES: Ja, aber ich meine nicht diese allein, sondern auch die andern alle im Staat.

SOKRATES: Ob ich nun wohl verstehe, welche Kunst du meinst? Du scheinst mir nämlich nicht die zu meinen, durch welche wir die anzuleiten verstehen, die Baum- und Feldfrüchte ernten, und die Winzer und die Pflanzer und die Säer und die Drescher, denn das ist die des Ackerbaus. Nicht wahr?

THEAGES: Ja.

SOKRATES: Aber jene, durch welche wir die Säger und Bohrer und Hobler und Drechsler anzuleiten verstehen, [B] die nämlich die Tischlerkunst ist?

THEAGES: Nein.

SOKRATES: Aber vielleicht durch die wir alle diese und auch die Ackerbauer und Tischler selbst, und alle Meister der Künste insgesamt, und auch die es nicht sind, und Männer und Frauen anzuleiten verstehen, diese Wissenschaft meinst du vielleicht?

THEAGES: Eben diese, o Sokrates, hatte ich schon immer im Sinne.

SOKRATES: Kannst du mir nun wohl sagen, hat Aigisthos, der den Agamemnon tötete in Argos, über alle diese geherrscht, die du meinst, über die Gewerbsleute und die ohne Gewerbe, und über Männer und Frauen [C] insgesamt oder über irgend andere?

THEAGES: Nein, sondern über diese.

SOKRATES: Und wie? Peleus der Sohn des Aiakos herrschte nicht der in Phthia über eben diese?

THEAGES: Ja.

SOKRATES: Und dass Periandros, der Sohn des Kypselos, Herr in Korinthos gewesen, hast du wohl auch gehört?

THEAGES: O ja.

SOKRATES: Nicht wahr, indem er über eben dieselben herrschte in seiner Stadt.

THEAGES: Ja.

SOKRATES: Und Archelaos, der Sohn des Perdikkas, der nun in Makedonien regiert, glaubst du nicht, dass der über eben diese regiert?

THEAGES: Allerdings.

SOKRATES: Und als Hippias, [D] der Sohn des Peisistratos, in dieser Stadt herrschte, über wen glaubst du dass er geherrscht habe? Nicht über dieselben?

THEAGES: Wie sollte er nicht!

SOKRATES: Kannst du mir nun wohl sagen, was für einen Beinamen Bakis führt und Sibylla und unser Landsmann Amphilytos?

THEAGES: Was für einen andern wohl, o Sokrates, als Wahrsager.

SOKRATES: Ganz richtig. Aber auch von diesen nun versuche mir zu beantworten, was für einen Beinamen führen Hippias und Periandros um eben ihrer Herrschaft willen?

THEAGES: Ich glaube Tyrannen. Denn was sonst?

SOKRATES: Wer also danach trachtet über die Menschen in der Stadt insgesamt zu herrschen, der trachtet zu derselben Herrschaft [E] wie sie, der tyrannischen, und ein Tyrann zu sein?

THEAGES: Offenbar.

SOKRATES: Und diese behauptest du anzustreben?

THEAGES: Es scheint, nach dem was ich selbst sagte.

SOKRATES: Also, du Böser, unser Tyrann zu werden hast du vor, [\[125 St.1 A\]](#) und wirfst es deinem Vater schon lange vor, dass er dich nicht in eine Tyrannenschule zu jemanden in die Lehre schickt? Und du, Demodokos, schämst dich nicht, dass du schon lange weißt, wonach dieser strebt? Und wiewohl du ihn könntest wohin geschickt haben wo er ein Meister würde in dieser Wissenschaft nach der er strebt, neidest du es ihm und willst ihn nicht hinschicken? Aber nun sieh, da er dich vor mir verklagt hat, so lasse uns gemeinschaftlich beratschlagen, ich und du, wohin wir ihn wohl schicken sollen, und durch wessen Umgang er ein geschickter Tyrann werden könnte.

DEMODOKOS: Ja, beim Zeus, o Sokrates, [B] da, dünkt mich, ist keine geringe Beratung nötig.

SOKRATES: Lasse noch, Guter. Wir wollen ihn erst recht zur Genüge ausfragen.

DEMODOKOS: So frage denn.

SOKRATES: Wie wenn wir uns den Euripides etwas zu nutz machten, o Theages. Denn Euripides sagt irgendwo

Der Weisen Umgang nur macht die Tyrannen weise.

Wenn nun Jemand den Euripides fragte: o Euripides, worin weise sind die Männer, deren Umgang die Tyrannen weise macht? So, wie wenn er gesagt hätte, nur der Weisen Umgang macht den Landmann weise, und wir ihn gefragt hätten, was für Weiser Umgang, [C] was würde er uns geantwortet haben? Etwas anders als derer, die im Landbau weise sind?

THEAGES: Nein, sondern dies.

SOKRATES: Und wie, wenn er sagte, nur der Weisen Umgang macht die Köche weise, und wir fragten, was für Weise, was glaubst du, werde er antworten? Nicht der Kochkünstler?

THEAGES: Ja.

SOKRATES: Und wenn, nur der Weisen Umgang macht die Ringer weise, und wir fragten, was für Weise, würde er nicht sagen, die es im Ringen sind?

THEAGES: Ja.

SOKRATES: Da er nun aber gesagt hat, nur der Weisen Umgang macht die Tyrannen weise, [D] was wird er uns nun wohl auf die Frage, was für Weise, meinst du, Euripides, antworten, was für welche es wären?

THEAGES: Beim Zeus, ich weiß nicht.

SOKRATES: Willst du also, dass ich es sage?

THEAGES: Wenn du willst.

SOKRATES: Dasselbe ist es, was Anakreon sagt, dass die Kallikrete verstehe. Oder kennst du das Gedicht nicht?

THEAGES: O ja.

SOKRATES: Wie also? Eines solchen Umgangs begehrst du, mit einem Kunstgenossen der Kallikrete, der Tochter der Kyane, der sich auf das Tyrannenwesen verstünde, wie der Dichter es von jener sagt, um Tyrann zu werden über uns und den Staat?

THEAGES: Schon lange, [E] o Sokrates, spottest du und treibst dein Spiel mit mir.

SOKRATES: Wie so? Sagst du nicht, dass du dieser Wissenschaft nachstrebst, durch die du über alle Bürger herrschen könntest? Und wenn du dies tust, bist du dann nicht ein Tyrann?

THEAGES: Ich möchte wohl, glaube ich, Tyrann sein am liebsten über alle Menschen, wo nicht, doch über so viele als möglich, [\[126 St.1 A\]](#) und auch du, glaube ich, und alle andere Menschen, und vielleicht noch lieber ein Gott sein. Aber das möchte ich doch gar nicht sagen, dass ich danach strebte.

SOKRATES: Was also ist es denn, wonach du strebst? Sagtest du nicht, du möchtest über die Bürger herrschen?

THEAGES: Aber nicht mit Gewalt wie die Tyrannen, sondern mit ihrem Willen, wie auch die andern im Staate berühmten Männer.

SOKRATES: Meinst du etwa wie Themistokles und Perikles und Kimon und die andern großen Staatsmänner?

THEAGES: Beim Zeus, diese meine ich.

SOKRATES: Wie nun? Wenn du in der Reitkunst wünschtest kundig zu werden, zu wem glaubst du wohl, dass du gehen müsstest um ein tüchtiger [B] Reiter zu werden? Etwa zu andern als den der Reitkunst kundigen?

THEAGES: Nein, gewiss nicht.

SOKRATES: Sondern wiederum zu denen, die in der Sache selbst Meister sind und Pferde haben, und mit vielen immer umgehen, eigenen und fremden?

THEAGES: Offenbar.

SOKRATES: Und wie wenn du im Speerwerfen kundig werden wolltest, glaubst du nicht, dass wenn du zu den Speerwerfern gingest, du selbst ein Meister hierin werden würdest, bei denen die ständig Speere haben, und mit vielen eigenen und fremden umzugehen wissen?

THEAGES: So dünkt es mich.

SOKRATES: Sage mir also, da du nun in der Staatskunst willst gelehrt werden: glaubst du, dass du zu andern gehen musst, [C] um dies zu erreichen, als eben zu diesen Staatsmännern, die selbst große Staatsmänner sind, und immer zu tun haben mit ihrem eigenen Staat und mit vielen andern sowohl mit hellenischen Staaten Verkehr treibend als mit fremdländischen? Oder glaubst du mit denen umgehen zu müssen, um darin tüchtig zu werden, die es darin sind, aber nicht mit ihnen selbst?

THEAGES: Ich habe von den Reden wohl gehört, o Sokrates, die man sagt, dass du hierüber führst, dass dieser Staatsmänner Söhne um nichts besser sind als die der Schuster. [D] Und du dünkst mich vollkommen recht zu haben nach dem, was ich davon beobachten kann. Ganz unvernünftig wäre ich also, wenn ich glaubte, einer von diesen würde mir seine Weisheit mitteilen, seinen eigenen Sohn aber nicht darin gefördert haben, wenn er im Stande wäre hierin irgendeinem andern Menschen förderlich zu sein.

SOKRATES: Was würdest du also, du Allerbesten, beginnen, wenn du einen Sohn hättest, und er dir so zu schaffen machte, und er erst sagte, er möchte gern ein guter Maler werden, und dir, seinem Vater, Vorwürfe machte, dass du eben hierzu nicht Geld an ihn wenden wolltest, [E] dann aber wieder die Künstler selbst in diesem Fache, die Maler, verachtete, und nicht bei ihnen lernen wollte, oder die Flötenspieler, wenn er ein Flötenspieler oder die Lautenschläger, wenn er ein Lautenspieler werden wollte? Wüsstest du wohl, was du mit ihm anfangen und wohin du ihn anders schicken solltest, wenn er bei diesen nicht lernen wollte?

THEAGES: Ich nicht, beim Zeus.

SOKRATES: Nun aber du es ebenso machst mit deinem Vater, [\[127 St.1 A\]](#) wunderst du dich und tadelst ihn, dass er verlegen ist und nicht weiß, was er mit dir anfangen und wohin er dich schicken soll? Wohlan, unter den Athenern, die redliche und tüchtige Männer sind in Staatssachen, wollen wir dich, zu welchem du selbst willst, hinbringen, der dir umsonst seinen Umgang vergönnen wird, und so wirst du sowohl das Geld sparen, als auch in weit besseren Ruf kommen bei den meisten Menschen, als wenn du dich zu einem andern hältst.

THEAGES: Wie nun, Sokrates? Gehörst du nicht auch unter die redlichen und tüchtigen Männer? Denn wenn du mit mir umgehen willst, genügt mir es und ich suche weiter keinen andern.

[B] SOKRATES: Was sagst du da, Theages?

DEMOKOKOS: Gar nichts schlechtes, o Sokrates, sagt er, und mir wirst du auch dadurch gefällig sein. Denn ich wüsste nicht, was ich als einen glücklicheren Fund ansehen könnte für diesen, als wenn er sich in deinem Umgang gefiele und du dich zu ihm halten wolltest. Ja ich schäme mich fast zu sagen, wie sehr ich es wünsche. Also bitte ich euch beide, dich dass du mit ihm umgehen wollest, und dich dass du nicht erst suchest dich zu einem andern zu geben als zum Sokrates. So werdet ihr mich vieler und drückender Sorgen befreien, [C] denn jetzt bin ich sehr besorgt um diesen, dass er nicht auf einen andern treffe, der sich nur dazu eignet ihn zu verderben.

THEAGES: Um mich, Vater, sei nun nicht länger besorgt, wenn du nur im Stande bist diesen zu überreden, dass er sich meinen Umgang gefallen lasse.

DEMOKOKOS: Sehr wohl gesprochen. Also, Sokrates, an dich wende ich mich mit meiner Rede. Denn ich bin gern bereit, um es kurz zu sagen, dir mich und alles Meinige ganz als das Deinige hinzugeben, wozu du es nur bedürfen magst, mit einem Wort, wenn du dich dieses Theages annimmst und ihm Förderung angedeihen lassen willst so viel du [D] nur vermagst.

SOKRATES: O Demokokos, dass es dir so großer Ernst ist, wundert mich nicht, wenn du meinst, dass dieser von mir vorzüglich könne Nutzen ziehen. Denn ich weiß nicht, was ein

vernünftiger Mann ernstlicher betreiben könnte, als dass sein Sohn ihm aufs Beste gedeihe. Woher dir aber diese Meinung gekommen ist, dass ich besser im Stande wäre deinem Sohne förderlich zu sein, damit er ein guter Bürger werde als du selbst, und woher dieser glaubt, dass ich mehr als du ihn fördern könne, darüber wundere ich mich sehr. Denn zum einen bist du älter als ich, dann [E] hast du viele und wichtige Ämter unter den Athenern verwaltet, und stehst bei den Anagyrasiern, zu deren Bezirk du gehörst, in höchsten Ehren und unter den übrigen Bürgern niemandem nach. Mir aber wird keiner von Euch dergleichen etwas gewahr. Und dann zum andern, wenn nun einmal Theages den Umgang der Staatsmänner verschmäh, um andere aufzusuchen, welche sich dafür ausgeben, dass sie verstehen die Jünglinge zu bilden, so ist hier Prodikos der Keer und Gorgias der Leontiner und Polos, [\[128 St.1 A\]](#) der Akragantiner und viele andere, die so weise sind, dass sie in den Städten umhergehen und die edelsten und reichsten Jünglinge überreden, denen frei stünde zu wem sie wollten unter ihren Mitbürgern unentgeltlich sich zu halten, diese überreden sie, mit Hintansetzung des Umganges jener, sich zu ihnen, die doch erst vieles Geld als einen hohen Preis ansetzen, zu halten, und ihnen noch Dank dazu zu wissen. Von diesen solltet ihr wohl billig einige vorgezogen haben, dein Sohn und du selbst, nicht aber mich, denn gar nichts verstehe ich von deren schönen und herrlichen Lehren. Ich möchte es freilich wohl, aber ich [B] sage ja das auch selbst immer, dass ich, mit einem Wort zu sagen, nichts verstehe außer nur eine kleine Lehre, die Lehre des Liebenden. In dieser Lehre glaube ich stärker zu sein als irgendeiner, sowohl von den früher, als den jetzt lebenden Menschen.

THEAGES: Siehst du wohl, Vater, wie Sokrates gar nicht scheint Lust zu haben sich mit mir einzulassen? Denn meinerseits wäre ich bereit, wenn er nur wollte. Aber er redet ja nichts als zum Scherz mit uns. Denn ich kenne unter meinen Altersgenossen und etwas Älteren [C] welche, die, ehe sie mit ihm umgingen, nichts wert waren, nachdem sie sich aber zu ihm gegeben, zeigen sie sich in kurzer Zeit besser als alle hinter denen sie vorher zurückstanden.

SOKRATES: Weißt du wohl, was für eine Bewandnis es hiermit hat, o Sohn des Demodokos?

THEAGES: Ja wohl beim Zeus, dass nämlich, wenn du willst, auch ich ein solcher werden kann wie jene.

SOKRATES: Nicht so, du Guter, sondern du bist ganz unbekannt mit der Bewandnis dieser Sache, ich will sie dir aber erklären. Es begleitet mich nämlich durch göttliche Fügung von Kindheit an etwas Wunderbares. Es ist nämlich dass eine Stimme, [D] welche jedesmal, wenn sie sich hören lässt, mir von dem was ich tun will, Abraten andeutet, fordert mich aber nie zu etwas auf. Und auch wenn einer von den Freunden mir ein Vorhaben mitteilt, und mir lässt sich die Stimme vernehmen, so ist es dasselbe, sie rät davon ab und lässt es ihn nicht ausführen. Und davon will ich euch Zeugen beibringen. Den schönen Charmides hier kennt ihr doch, den Sohn des Glaukon. Dieser vertraute mir einmal an, er wollte beim Wettlauf auftreten bei den Nemeischen Spielen, und kaum hatte er angefangen davon zu reden, dass er auftreten wolle, ließ die Stimme [E] sich vernehmen. Ich hielt ihn also zurück und sagte ihm: Indem du sprachst habe ich die Stimme vernommen, die dämonische, also trete nicht auf. Vielleicht, sprach er, deutet sie nur an, dass ich nicht siegen werde. Allein wenn ich auch nicht siegen soll, wird es mir doch Nutzen bringen, wenn ich mich diese Zeit hindurch geübt habe. Das sagte er, und übte sich für den Wettlauf, und es lohnt wohl zu erfahren, [\[129 St.1 A\]](#) wie diese Übung für ihn abgelaufen ist. Und wenn ihr wollt, so fragt auch des Timarchos Bruder, Kleitomachos, was Timarchos ihm gesagt hat, als er nach dem Urteil seinem Tode entgegen ging, er und der Wettläufer Euathlos, der den Timarchos aufnahm auf seiner Flucht. Er wird euch also sagen, er habe ihm dieses gesagt.

THEAGES: Was denn?

SOKRATES: O Kleitomachos, sagte er, ich muß jetzt sterben, weil ich dem Sokrates nicht folgen wollte. Wie dies aber Timarchos meinte, will ich erklären. Als sich nämlich Timarchos und Philemon, der Sohn des Philemonides, vom Trinkgelage erhoben um Nikias, [B] den Sohn des Heroskamandros, zu töten, wussten sie zwar nur beide allein um diesen Anschlag, Timarchos aber sagte im Aufstehen zu mir: Was meinst du dazu Sokrates? Ihr trinkt hier, ich aber muß mich

anders wohin aufmachen, ich will aber bald wieder kommen, wenn es gut geht. Da wurde mir die Stimme laut, und ich sagte zu ihm: Geh nicht weg, denn mir kommt wieder das dämonische Zeichen. Da wartete er, und nachdem einige Zeit vorübergegangen, rüstete er sich wieder zum Gehen, und sagte: Nun will ich gehen, Sokrates. Wiederum ließ sich die Stimme vernehmen und ich nötigte ihn also auch wiederum da zu bleiben. Zum dritten Male nun, [C] weil er mich nichts merken lassen wollte, stand er auf ohne mir etwas zu sagen und entging mir, in einem Augenblick, wo ich anderswo aufmerkte, und so entfernte er sich und ging und führte das aus, was ihm hernach den Tod brachte. Daher er dann dieses sagte zu seinem Bruder, wie ich es euch jetzt wieder sage, dass er nämlich sterben müsse, weil er mir nicht gefolgt sei. Ebenso werdet ihr wegen der Ereignisse in Sikilien von Vielen hören, was ich vor dem Untergange des Heeres gesagt habe. Doch das Vergangene könnt ihr von denen hören, die es wissen. Aber auch jetzt könnt ihr gleich dieses Zeichen, ob es etwas bedeutet, überprüfen. Denn als Sannion, der Sohn des Kalos, ins Feld zog, ist mir ebenfalls das Zeichen widerfahren. Er ist nun fort mit dem Thrasylos [D] ins Feld gegen Ephesos und Ionien, und ich glaube nun, dass er entweder sterben wird oder doch ein großes Unglück erleiden, und was den ganzen Heereszug betrifft, bin ich sehr besorgt ihretwegen.

Dieses alles nun habe ich dir erzählt, weil diese dämonische Einwirkung auch für das Verhältnis derer, die meines näheren Umganges pflegen, alles entscheidet. Denn Vielen ist es zuwider, und diesen wäre es nicht möglich irgend Nutzen zu haben von ihrem Umgange mit mir, so dass ich mich auch nicht herbeilassen darf, [E] mit ihnen umzugehen. Viele andere hindert es zwar nicht sich zu mir zu halten, aber sie haben doch keinen Nutzen davon, wenn sie es tun. Welchen aber diese dämonische Wirkung zu Hilfe kommt bei ihrem Umgang mit mir, das sind solche, wie du auch kennen gelernt hast, denn sie machen gleich schnelle Fortschritte. Und auch von diesen wiederum, welche Fortschritte machen, haben nur einige einen bleibenden [\[130 St.1 A\]](#) und dauernden Nutzen. Viele aber haben, so lange sie bei mir sind, wunderbaren Nutzen, wenn sie sich aber von mir entfernen, sind sie wiederum nicht besser als irgendeiner. Dies ist einst dem Aristeides, dem Sohn des Lysimachos und Enkel des Aristeides, begegnet. Er hielt sich nämlich zu mir und war sehr fortgeschritten in kurzer Zeit. Dann aber musste er Kriegsdienst tun, und er musste zu Schiff fort. Als er zurückkam, traf er in meiner Gesellschaft auch Thukydides, den Sohn des Milesias und Enkel des Thukydides. Thukydides aber war mir Tages zuvor etwas [B] böse geworden im Gespräch. Als nun Aristeides zu mir kam, und mich begrüßt und auch sonst mancherlei mit mir gesprochen hatte, sagte er: Und Thukydides, höre ich, ist verdrießlich auf dich und tut recht vornehm, als wäre er der Mann danach? — Ja, sprach ich, so ist es. — Und wie? sagte er, weiß er denn nicht, was für ein Kerlchen er war, ehe er zu dir kam? — Es scheint wohl eben nicht, sprach ich, bei den Göttern. — Jedoch auch mir, fuhr er fort, ergeht es lächerlich genug, o Sokrates. — Wieso? fragte ich. — Weil, sagte er, ehe ich zu Schiffe ging, ich wohl im Stande war mich mit jedem Menschen ordentlich einzulassen im Gespräch, und mich nicht schlechter [C] zeigte in Reden als irgend einer, so dass ich auch den Umgang mit den staatsmännischen Leuten begierig aufsuchte. Nun aber im Gegenteil weiche ich jedem aus, von dem ich merke dass er irgend gebildet ist, so schäme ich mich meiner eigenen Geistesarmut. — Hat dich denn, fragte ich, diese Fähigkeit plötzlich verlassen oder allmählich? — Allmählich, sagte er. — Als du sie aber besaßest, sagte ich, besaßest du sie etwa, weil du etwas von mir gelernt hattest, oder auf welche andere Weise? — Ich will es dir sagen, Sokrates, sprach er, wiewohl es unglaublich klingt, bei den Göttern, wahr ist es doch. Erlernt habe ich nämlich nie etwas von dir, wie [D] du auch selbst weißt. Ich machte aber Fortschritte so oft ich bei dir war, wenn ich auch nur in einem Hause mit dir war und nicht in einem Zimmer, mehr aber, wenn auch in einem Zimmer. Und wie mich dünkte, wenn ich in demselben Zimmer mit dir war, mehr wenn ich dich zugleich auch ansah während du sprachst, als wenn ich anders wohin sah. Bei weitem aber am meisten und besten machte ich Fortschritte, wenn ich dicht neben dir saß und mich an dich hielt und dich berührte. Nun aber, sprach er, ist jene ganze Fähigkeit verschwunden.

So also, o Theages, steht es mit dem Umgang mit mir. Ist es dem Gotte genehm, so wirst du dich viel [E] verbessern und schnell, wo aber nicht, dann nicht. Sieh also zu, ob es dir nicht sicherer ist

dich von einem von Jenen unterrichten zu lassen, die es in ihrer Gewalt haben, welche Förderung sie anderen bringen, lieber als bei mir es hinzunehmen, wie es eben kommt.

THEAGES: Mich dünkt, o Sokrates, [\[131 St.1 A\]](#) wir sollten es so machen. Wir wollen im Umgang miteinander auf diese göttlichen Hinweise achten, die du hast. Zeigen sie sich uns günstig, so ist das am besten, wo nicht, so wollen wir alsdann uns gleich beraten, was wir tun sollen, ob uns zu einem andern halten, oder ob versuchen, sie zu überzeugen durch Gelübde und Opfer und was uns sonst die Wahrsager angeben werden.

DEMODOKOS: Setze nun dem Jüngling hierauf nichts weiter entgegen, o Sokrates, denn wohl gesprochen hat Theages.

SOKRATES: Wohl, wenn wir so machen sollen, so wollen wir es so halten.

THEAITETOS.

(De Scientia.)

Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher

in: Platons Werke. Zweiten Teiles erster Band. Dritte Auflage, Berlin 1856,

bearbeitet.

Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.

[\[142 St.1 A\]](#) EUKLEIDES: Kommst du soeben erst, o Terpsion, oder bist du schon lange vom Landgut zurück?

TERPSION: Ziemlich lange schon. Auch habe ich dich gesucht auf dem Markte und mich gewundert, dass ich dich nicht finden konnte.

EUKLEIDES: Ich war gar nicht in der Stadt.

TERPSION: Wo denn?

EUKLEIDES: Indem ich an den Hafen hinunterging, begegnete ich dem Theaitetos, der aus dem Lager vor Korinthos nach Athen gebracht wurde.

TERPSION: Lebend oder tot?

EUKLEIDES: Lebend, aber kaum noch. Denn schon an einigen Wunden befindet er sich übel, noch mehr aber [B] setzt ihm die Krankheit zu, welche unter dem Heere herrscht.

TERPSION: Doch nicht die Ruhr?

EUKLEIDES: Eben sie.

TERPSION: Welch ein Mann ist da in Gefahr!

EUKLEIDES: Jawohl, ein edler und trefflicher, o Terpsion! Auch jetzt nur hörte ich noch einige ihn bestens rühmen in Bezug auf die Schlacht.

TERPSION: Das ist nichts Unglaubliches, sondern weit wunderbarer wäre es, wenn er sich nicht so bewiesen hätte. Jedoch, wieso hat er nicht hier in Megara Rast gemacht?

EUKLEIDES: Er wollte heim. Denn gebeten habe ich ihn genug und ihm geraten, allein er wollte nicht. Wie ich ihn nun begleitete, habe ich im Zurückgehen wieder des Sokrates gedacht und ihn bewundert, wie weissagend er unter vielen andern [C] auch von diesem gesprochen hat. Ich glaube, es war kurz vor seinem Tode, als er mit dem Theaitetos, der noch ein heranwachsender Jüngling war, bekannt ward, und nachdem er mit ihm zusammen gewesen und Gespräche geführt hatte, große Freude gewann an seiner Natur. Damals als ich nun nach Athen kam, erzählte er mir von den Unterredungen, welche sie gehabt, welche auch sehr verdienen gehört zu werden, und sagte, [D] es könne nicht ausbleiben, dieser müsse ein ausgezeichnete Mann werden, wenn er nur sein volles Alter erreichte.

TERPSION: Und ganz wahr hat er geredet, wie es scheint. Jedoch könntest du wohl erzählen, was für Unterredungen dies gewesen?

EUKLEIDES: Beim Zeus, zum mindesten gewiss nicht so mündlich. Aber ich schrieb [\[143 St.1 A\]](#) mir gleich damals, als ich nach Hause kam, etwas darüber auf, hernach habe ich bei größerer Mühe nachgesonnen und aus dem Gedächtnis ausgeführt, und sooft ich nach Athen kam,

erfragte ich vom Sokrates, wessen ich mich nicht recht erinnerte, und brachte es in Ordnung, wenn ich wieder hierher kam, [B] so dass fast die ganze Unterredung aufgeschrieben ist.

TERPSION: Ja, auch früher habe ich dies schon von dir gehört und wollte dich immer bitten, sie mir mitzuteilen, es ist aber bis jetzt dabei geblieben. Allein was hindert uns, sie jetzt durchzugehen? Auf alle Weise tut mir ohnedies not, mich auszuruhen, da ich von den Landgütern komme.

EUKLEIDES: Auch ich habe doch den Theaitetos bis nach Erinus begleitet, so dass ich ebenfalls gar nicht ungern ruhen möchte. So lass uns dann gehen, und indes wir der Ruhe pflegen, mag uns der Knabe vorlesen!

TERPSION: Wohlgesprochen!

EUKLEIDES: Dieses hier also, Terpsion, ist das Buch. Ich habe aber das Gespräch solchergestalt abgefasst, nicht dass Sokrates es mir erzählt, wie er es mir doch erzählt hat, sondern so, dass er wirklich mit denen redet, welche er als Unterredner nannte. Er nannte aber den Mathematiker Theodoros und den Theaitetos. Damit nämlich in dem geschriebenen Aufsatz [C] die Nachweisungen zwischen dem Gespräch nicht beschwerlich fielen, wie wenn er selbst, Sokrates, geredet das „Da sprach ich“ oder „Darauf sagte ich“, und von dem Antwortenden „Das gab er zu“ und „Darin wollte er nicht beistimmen“, deshalb habe ich geschrieben, als ob er unmittelbar mit jenen redete, mit Weglassung aller dieser Dinge.

TERPSION: Gar nicht übel, Eukleides.

EUKLEIDES: So nimm denn das Buch, Knabe, und lies!

Aus der Schrift des Eukleides:

SOKRATES: Wenn mich die Kyrenaier meinem Herzen näher stünden, o Theodoros, so würde ich dich über sie, und wie es dort steht, befragen, [D] ob es einige gibt unter den jungen Leuten dort, welche in der Mathematik oder in einer andern Wissenschaft Fleiß anwenden. Nun aber, denn ich liebe jene weniger als die hiesigen und trage ein besonderes Verlangen, zu wissen, welche von unsern Jünglingen wahrscheinlich einmal Ehre einlegen werden, also suche ich selbst dieses nach Möglichkeit zu erforschen und befrage darum auch andere, zu denen ich die Jünglinge gern sich gesellen sehe. Und dich umgeben nicht wenige, [E] wie du es auch sonst verdienst, besonders aber wegen der Mathematik. Wenn dir also einer aufgestoßen ist, der Erwähnung verdient, so wünschte ich es wohl zu wissen.

THEODOROS: Allerdings, Sokrates, darf ich dir wohl gern sagen und du wirst auch gern hören wollen, was für einen Jüngling ich unter euren Bürgersöhnen angetroffen. Denn wäre er etwa schön, so möchte ich wohl Scheu genug haben, es zu sagen, damit nicht jemand meinte, ich hege eine Leidenschaft für ihn. Nun aber, werde mir nur ja nicht böse, ist er eben nicht schön, sondern er gleicht dir mit der aufgeworfenen Nase und den heraustretenden Augen, nur hat er diese Züge nicht so stark [\[144 St.1 A\]](#) wie du. Unbekümmert rede ich also, und so wisse denn, dass unter allen, mit denen ich jemals bekannt geworden, und ich habe schon sehr viele um mich gehabt, ich noch nie einen mit so bewunderungswürdigen Anlagen angetroffen. Denn dass einer, welcher schnell auffasst, wie schwerlich ein anderer, zugleich so ausgezeichnet gleichmütig ist und überdies beharrlich mehr als jeder andere, solche habe ich nicht geglaubt, dass es gebe, auch sehe ich nicht, dass es deren sonst gibt. Sondern die Scharfsinnigen wie dieser und Menschen von schnellem Verstand und gutem Gedächtnis pflegen auch zum Zorn sehr reizbar zu sein und werden hin und her gerissen [B] wie Schiffe ohne Ballast, sind auch von Natur mehr heftig als beharrlich. Die Gesetzteren aber zeigen sich wiederum gewissermaßen träge zum Lernen und gar sehr vergesslich. Dieser aber schreitet so leicht und sicher und mit Erfolg zu allen Kenntnissen und Untersuchungen, und mit solcher Ruhe, wie sich das Öl ganz geräuschlos ausgießt, dass zu bewundern ist, wie er in diesem Alter dergleichen Dinge auf solche Art behandeln kann.

SOKRATES: [C] Du gibst glückliche Botschaft! Aber wem gehört er an unter unsern Bürgern?

THEODOROS: Gehört habe ich zwar den Namen, ich entsinne mich seiner aber nicht. Doch er ist unter denen, die gerade hierher kommen, der mittlere davon. Denn eben war er mit diesen

seinen Freunden sich draußen im Stadion, nun aber scheinen sie, nachdem sie sich gesalbt, hierher zu kommen. Also sieh zu, ob du ihn kennst!

SOKRATES: Ich kenne ihn, es ist der Sohn des Euphronios von Sunion, eines Mannes, Freund, gerade so, wie du diesen beschreibst, auch übrigens sehr wohl angesehen, und der ein großes Vermögen hinterlassen hat. [D] Den Namen des Knaben aber weiß ich nicht.

THEODOROS: Dessen Name ist Theaitetos. Das Vermögen indes haben seine Vormünder, glaube ich, ziemlich heruntergebracht. Dennoch aber ist auch in dem, was Geld betrifft, seine edle Gesinnung zu bewundern.

SOKRATES: Du preisest ihn ja herrlich! So heiße ihn dann sich hierher zu uns niedersetzen!

THEODOROS: Das soll geschehen. Theaitetos, hierher zum Sokrates!

SOKRATES: Ja, auf alle Weise, Theaitetos, damit ich mich auch einmal beschau, was für ein Gesicht ich wohl habe. Denn Theodoros sagt, es sei dem deinigen ähnlich. Jedoch [E] wenn wir nun beide jeder eine Leier hätten und er sagte, sie wären gleichgestimmt, würden wir ihm das sogleich glauben, oder würden wir erst untersuchen, ob er denn auch ein Tonkundiger wäre und so etwas behaupten könne?

THEAITETOS: Das würden wir untersuchen.

SOKRATES: Also wenn wir ihn als einen solchen erfänden, würden wir ihm glauben, wenn er aber von dieser Kunst verlassen wäre, würden wir ungläubig bleiben?

THEAITETOS: Richtig.

SOKRATES: Nun aber, meine ich wenigstens, wenn wir über die Ähnlichkeit unserer Gesichtszüge gewiss sein wollen, [\[145 St.1 A\]](#) werden wir wohl zusehen müssen, ob er auch ein Maler ist und also hierüber etwas behaupten kann oder nicht.

THEAITETOS: So scheint es mir.

SOKRATES: Ist nun wohl Theodoros ein Maler?

THEAITETOS: Nicht, dass ich wüsste.

SOKRATES: Auch kein Geometer?

THEAITETOS: Das freilich auf alle Weise, o Sokrates.

SOKRATES: Etwa auch ein Astronom, ein Mathematiker, ein Musikkundiger, und was sonst zu diesen Wissenschaften gehört?

THEAITETOS: Ich denke wohl.

SOKRATES: Wenn er also sagt, dass wir uns irgend körperlich ähnlich sind, er sage es nun lobend oder tadelnd, so ist wohl nicht viel darauf zu geben?

THEAITETOS: [B] Vielleicht nicht.

SOKRATES: Wie aber, wenn er die Seele eines von uns der Tugend und Weisheit wegen lobte, sollte dann nicht einerseits, wer es hört, sich billig Mühe geben, den Gelobten betrachten zu können, dieser aber wiederum sich bereitwillig darstellen?

THEAITETOS: Allerdings, o Sokrates.

SOKRATES: So ist demnach, lieber Theaitetos, an dir die Reihe, dich darzustellen, an mir aber, dich zu beschauen. Denn wisse nur, dass Theodoros schon viele zwar gegen mich gelobt hat, Fremde sowohl als Bürger, noch keinen aber hat er jemals so gelobt, als dich jetzt eben.

[C] THEAITETOS: Das wäre ja herrlich, Sokrates! Aber sieh zu, dass er es nicht etwa im Scherz gesagt hat!

SOKRATES: Das ist nicht die Art des Theodoros. Also nimm nur nicht das Eingestandene zurück unter dem Verwand, er rede im Scherz, damit er nicht genötigt werde, ordentlich Zeugnis abzulegen, denn es wird ihn ja dann gewiss niemand falschen Zeugnisses anklagen. Sondern bleibe lieber getrost bei deinem Eingeständnis!

THEAITETOS: Wohl werde ich es so halten müssen, wenn du meinst.

SOKRATES: So sage mir denn: Lernst du wohl [D] bei dem Theodoros etwas von der Geometrie?

THEAITETOS: O ja.

SOKRATES: Auch von der Astronomie und der Tonkunst und der Mathematik?

THEAITETOS: Ich beflleißige mich wenigstens.

SOKRATES: Auch ich, o Jüngling, bei diesem und anderen, denen ich zutraue, dass sie sich auf etwas hiervon verstehen. Dennoch aber, wiewohl ich im Übrigen ziemlich Bescheid weiß, habe ich Zweifel über eine Kleinigkeit, die ich wohl mit dir und diesen untersuchen möchte. Sage mir also: Heißt nicht Lernen dessen kundiger werden, was man lernt?

THEAITETOS: Wie anders?

SOKRATES: Und die Kundigen, glaube ich, sind doch durch einer Wissenschaft kundig?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Und das [E] ist doch nichts anderes als Erkenntnis?

THEAITETOS: Was denn?

SOKRATES: Die Wissenschaft. Oder ist man nicht, wovon man Erkenntnis hat, dessen auch kundig?

THEAITETOS: Wie sonst?

SOKRATES: Also ist dies einerlei, Wissenschaft und Erkenntnis?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Dies ist nun eben, worüber ich zweifelhaft bin und was ich durch mich selbst nicht hinreichend ergründen kann: die Erkenntnis, was die wohl eigentlich sein mag. Sollten wir [\[146 St.1 A\]](#) es wohl bestimmen können? Was sagt ihr? Wer von uns will es zuerst erklären? Wenn er aber fehlt, und so jedes mal wer fehlt, soll, wie es die Knaben beim Ballspiel nennen, "Esel sitzen". Wer aber, ohne zu fehlen, den Sieg davonträgt, der soll unser König sein und uns zu beantworten aufgeben, was er will. Warum schweigt ihr? Ich werde doch nicht aus Redelust lästig, Theodoros, indem ich es darauf anlege, dass ein Gespräch zwischen uns entstehe und wir einander freund und näher bekannt werden?

THEODOROS: Keineswegs, Sokrates, kann das lästig sein. Sondern heiße [B] einen von den anderen Jünglingen dir antworten, denn ich bin dieser Art zu reden ungewohnt, und mich etwa noch daran zu gewöhnen, habe ich nicht mehr die Jahre. Diesen aber steht es sehr wohl an, und sie würden nur umso mehr zunehmen. Denn in der Jugend, das ist wahr, kann man in allem zunehmen. Lasse also, wie du angefangen hast, nicht ab vom Theaitetos, sondern befrage ihn!

SOKRATES: Du hörst doch, Theaitetos, was Theodoros sagt, welchem du ja, glaube ich, nicht wirst ungehorsam sein wollen, [C] auch würde es wohl dem Jüngeren nicht ziemen, einem weisen Manne, wenn er etwas aufgibt, in solchen Dingen nicht zu gehorchen. So sage denn gerade und frei heraus: Was denkst du, dass Erkenntnis ist?

THEAITETOS: Ich muss wohl, Sokrates, wenn ihr es doch gebietet. Denn auf jeden Fall, wenn ich auch fehle, werdet ihr es berichtigen.

SOKRATES: Allerdings, sofern wir es vermögen.

THEAITETOS: Ich glaube also, dass sowohl dasjenige, was jemand vom Theodoros lernen kann, Erkenntnisse sind, die Geometrie nämlich und die andern, welche du jetzt eben genannt hast, als auch auf der andern Seite die Schuhmacherkunst und die Künste der übrigen Handwerker [D] scheinen mir alle und jede nichts anders zu sein als Erkenntnis.

SOKRATES: Gar offen und freigebig, Lieber, gibst du mir, um eins gefragt, vielerlei, und Mannigfaltiges statt des Einfachen.

THEAITETOS: Wie? Was meinst du damit, Sokrates?

SOKRATES: Vielleicht nichts. Was ich aber meine, will ich dir erklären. Wenn du sagst „das Schuhmachern“, meinst du damit etwas anderes als die Erkenntnis von Verfertigung der Schuhe?

THEAITETOS: Nichts anderes.

SOKRATES: Und wenn du sagst „die Tischlerei“, meinst du dann etwas anderes als die Erkenntnis von Verfertigung hölzerner Gerätschaften?

THEAITETOS: [E] Auch dann nicht.

SOKRATES: In beiden Fällen also bestimmst du, wovon ein jedes die Erkenntnis ist?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Das Gefragte aber war nicht dieses, wovon es Erkenntnis gäbe, noch auch, wievielerlei sie wäre. Denn wir fragten nicht in der Absicht, sie aufzuzählen, sondern um die Erkenntnis selbst zu begreifen, was sie wohl sein mag. Oder habe ich unrecht?

THEAITETOS: Allerdings ist es ganz richtig.

[\[147 St.1 A\]](#) SOKRATES: Erwäge auch dieses: Wenn uns jemand etwas ganz Alltägliches, das erste beste, fragte, etwa nach dem Lehm, was der wohl wäre, und wir antworteten ihm, es gäbe Lehm für die Töpfer, und Lehm für die Puppenmacher, und Lehm für die Ziegelstreicher, ob wir uns nicht lächerlich machten?

THEAITETOS: Vielleicht wohl.

SOKRATES: Zuerst nämlich schon, weil wir glaubten, der Fragende könne nun aus unserer Antwort die Sache verstehen, wenn wir doch wieder sagten, der Lehm, mögen wir nun hernach hinzusetzen, der Puppenmacher oder welches anderen Handwerkers. Oder glaubst du, dass jemand den Namen vom Verfertigen einer Sache versteht, [B] von der er nicht weiß, was es ist?

THEAITETOS: Auf keine Weise.

SOKRATES: So versteht also auch Erkenntnis vom Verfertigen von Schuhen nicht, wer überhaupt nicht weiß, was Erkenntnis ist.

THEAITETOS: Freilich nicht.

SOKRATES: Also auch was Schuhmachen ist oder irgendeine andere Kunst, versteht der nicht, der nicht weiß, was Erkenntnis ist.

THEAITETOS: Freilich nicht.

SOKRATES: Es ist also eine lächerliche Antwort von dem, welcher gefragt wird, was Erkenntnis ist, wenn er darauf durch den Namen irgendeiner Kunst antwortet. Denn er antwortet durch eine Erkenntnis von etwas, ohne hiernach gefragt worden zu sein.

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Dann auch, [C] da er konnte schlicht und kurz antworten, beschreibt er einen unendlichen Weg. So z.B. auch bei der Frage nach dem Lehm konnte er ganz schlicht und einfach sagen, Erde mit Feuchtigkeit gemischt wäre Lehm, für wen aber der Lehm wäre, das konnte er übergehen.

THEAITETOS: Leicht, o Sokrates, erscheint es nun. Du magst aber wohl nach etwas Ähnlichem fragen, wie uns neulich in unseren Beschäftigungen vorgekommen ist, mir und hier deinem Namensgenossen, dem Sokrates.

SOKRATES: Was doch war das?

THEAITETOS: [D] Von den Diagonalen der Quadrate zeichnete uns Theodoros etwas vor, indem er uns von dem mit drei Quadratfuß Inhalt und dem mit fünf Quadratfuß zeigte, dass sie der Länge nach nicht kommensurabel wären mit dem mit einem Quadratfuß. Und so ging er jede einzeln durch bis zu dem mit siebzehn Quadratfuß, bei dieser hielt er inne. Uns nun fiel ein, da der Streckenlängen unendlich viele zu sein schienen, wollten wir versuchen, einen zusammenfassenden Begriff zu finden, wodurch wir diese alle bezeichnen könnten.

SOKRATES: [E] Habt ihr auch so einen gefunden?

THEAITETOS: Ich denke wenigstens, betrachte du es nur auch!

SOKRATES: So sprich!

THEAITETOS: Wir teilten die Gesamtheit aller Zahlen in zwei. Diejenigen, welche entstehen können durch Gleiches gleichviel mal genommen, nannten wir, mit der Gestalt des Quadrates sie vergleichend, Quadratzahlen.

SOKRATES: Sehr gut.

THEAITETOS: Die aber zwischen diesen, wozu auch drei und fünf gehören, [\[148 St.1 A\]](#) und jede, welche nicht kann aus gleichem gleichviel mal genommen entstehen, sondern nur aus einer größeren Zahl weniger mal oder einer kleineren mehr mal genommen, welche also immer von einer größeren und einer kleineren Seite eingefasst werden, diese nannten wir, mit der länglichen Gestalt des Rechtecks sie vergleichend, Rechteckzahlen.

SOKRATES: Vortrefflich. Aber nun weiter!

THEAITETOS: Alle Strecken nun, welche ein Viereck bilden mit einer Quadratzahl in der Fläche, nannten wir einfache Längen, [B] welche aber eines mit einer Rechteckzahl bilden, diese nannten wir dazu inkommensurable Längen, weil nämlich sie selbst als Längen nicht durch gleiches Maß mit jenen können gemessen werden, wohl aber die Flächen, welche aus ihnen hervorzubringen möglich ist. Ein Ähnliches findet nun statt bei den Rauminhalten der Körper.

SOKRATES: So vortrefflich als möglich, ihr Knaben! Nun wird Theodoros gewiss nicht in die Strafe des falschen Zeugnisses verfallen.

THEAITETOS: Doch aber, o Sokrates, kann ich, was du von der Erkenntnis fragst, nicht so beantworten wie das von den einfachen Längen und den dazu inkommensurablen, obwohl du, wie es mir wenigstens scheint, etwas Ähnliches suchst, so dass Theodoros doch wieder Unrecht zu haben scheint.

[C] SOKRATES: Wieso? Wenn er dich nun deines Laufens wegen gelobt und gesagt hätte, er habe noch nie unter den jungen Leuten einen so Schnelfüßigen angetroffen, und wenn du hernach beim Wettlauf von einem völlig ausgebildeten und sehr schnellen überwunden würdest, würdest du deshalb glauben, dass er dich minder mit recht gelobt habe?

THEAITETOS: Nein, das nicht.

SOKRATES: Und glaubst du, dass die Erkenntnis, so wie ich es jetzt meinte, zu finden eine Kleinigkeit ist und nicht vielmehr unter die gar schwierigen Aufgaben gehört?

THEAITETOS: Beim Zeus, unter die allerschwierigsten, glaube ich.

SOKRATES: Sei nur gutes Mutes deinetwegen und glaube, dass Theodoros wohl recht gehabt hat! [D] Bestrebe dich aber, wie von andern Dingen, so besonders von der Erkenntnis die Erklärung zu finden, was sie eigentlich ist!

THEAITETOS: Sofern es nur am Bestreben liegt, soll sie wohl ans Licht kommen.

SOKRATES: So komm, denn du hast schon sehr gut vorgezeichnet, und versuche nur, deine Antwort wegen jener Seiten der Vierecke entsprechend, so wie du diese, so viele es auch sind, unter einen Begriff zusammengefasst hast, so auch die vielerlei Erkenntnisse durch einen Begriff zu bezeichnen!

THEAITETOS: Wisse nur, Sokrates, ich habe oft versucht, [E] dieses herauszufinden, da ich die von dir herumgehenden Fragen hörte, aber ich kann weder mich selbst überreden, dass ich etwas Genügendes ausgedacht hätte, noch höre ich irgend einen andern die Sache so, wie du es forderst, erklären. Ebenso wenig aber kann ich jemals ablassen, darauf zu sinnen.

SOKRATES: Du hast eben Geburtsschmerzen, lieber Theaitetos, weil du nicht leer bist, sondern schwanger gehst.

THEAITETOS: Das glaube ich nicht. Wie es mir aber ergeht, das habe ich dir gesagt.

SOKRATES: O Spaßmacher, [\[149 St.1 A\]](#) hast du wohl niemals gehört, dass ich der Sohn einer Hebamme bin, einer sehr berühmten und ehrwürdigen, der Phainarete?

THEAITETOS: Das habe ich wohl schon gehört.

SOKRATES: Etwa auch, dass ich dieselbe Kunst ausübe, hast du gehört?

THEAITETOS: Das keineswegs.

SOKRATES: Wisse dann, dem ist so. Verrate mich aber nicht damit gegen die andern, denn es weiß niemand von mir, Freund, dass ich diese Kunst besitze. Da es nun die Leute nicht wissen, so sagen sie mir auch dieses zwar nicht nach, wohl aber, dass ich der wunderlichste aller Menschen wäre und alle zum Zweifeln brächte. Gewiss hast du das auch gehört?

THEAITETOS: Vielfältig.

SOKRATES: Soll ich dir davon die Ursache sagen?

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: [B] Überlege dir nur recht alles von den Hebammen, wie es um sie steht, so wirst du leichter merken, was ich will. Denn du weißt doch wohl, dass keine, solange sie noch selbst empfängt und gebärt, andere entbindet, sondern nur die, welche selbst nicht mehr fähig sind zu gebären, tun es.

THEAITETOS: So ist es allerdings.

SOKRATES: Das soll, wie sie sagen, von der Artemis herrühren, weil dieser, einer Nichtgebärenden, dennoch die Geburtshilfe zuteil geworden. Nun hat sie zwar den ganz Unfruchtbaren nicht verleihen können, Geburtshelferinnen zu sein, weil die menschliche Natur zu schwach ist, um eine Kunst zu erlangen in Dingen, deren sie ganz unerfahren ist, [C] wohl aber hat sie diese Gabe denen, die des Alters wegen nicht mehr gebären, beigelegt, um doch der Ähnlichkeit mit ihr selbst einen Vorzug einzuräumen.

THEAITETOS: Das scheint annehmlich.

SOKRATES: Ist also wohl auch das annehmlich und notwendig, dass, ob eine schwanger ist oder nicht, besser von den Geburtshelferinnen erkannt wird als von andern?

THEAITETOS: Gar sehr.

SOKRATES: Ja es können auch die Hebammen durch Arzneimittel und Beschwörungen die Wehen erregen und, wenn sie wollen, [D] sie auch wieder lindern und den Schweregebärenden zur Geburt helfen, oder auch, wenn diese beschlossen haben, sich des Kindes zu entledigen, können sie es abtreiben, solange es noch ganz klein ist.

THEAITETOS: So ist es.

SOKRATES: Hast du auch das schon von ihnen vernommen, dass sie ebenfalls die geschicktesten Freiwerberinnen sind, indem sie gründlich zu unterscheiden verstehen, was für eine Frau sich mit was für einem Manne verbinden muss, um die besten Kinder zu bekommen?

THEAITETOS: Das habe ich noch nicht so gewusst.

SOKRATES: So wisse denn, dass sie somit noch mehr wissen, als das mit dem Nabelschnitt. Überlege auch nur: Glaubst du, [E] dass die Pflege nebst Einsammlung der Früchte des Erdbodens und dann wiederum die Einsicht, welchem Boden man jegliches Gesäme und Gewächs anvertrauen muss, zu einer und derselben Kunst gehören oder zu verschiedenen?

THEAITETOS: Nein, sondern zu derselben.

SOKRATES: Bei den Frauen aber glaubst du, dass dieses die eine, und das Einsammeln wieder eine andere Kunst ist?

THEAITETOS: Das ist wenigstens nicht wahrscheinlich.

[\[150 St.1 A\]](#) SOKRATES: Wohl nicht, sondern nur wegen des unrechten und unkünstlerischen Zusammenführens der Männer und Frauen, welches man das Kuppeln nennt, enthalten sich die Hebammen als ehrbare Frauen auch des Freiwerbens, aus Furcht, sie möchten um dieser Kunst willen in jenen Verdacht geraten. Denn eigentlich steht es den wahren Geburtshelferinnen auch allein zu, auf die rechte Art Ehen zu stiften.

THEAITETOS: Offenbar.

SOKRATES: So viel also hat es mit den Hebammen auf sich, weniger aber doch als mit einem Spiel. Denn bei den Frauen kommt es nicht vor, dass sie größtenteils zwar echte Kinder gebären,

bisweilen aber auch Mondkälber, aber dass beides schwierig wäre zu unterscheiden. Denn wäre [B] dies der Fall, so würde es gewiss die schönste und größte Kunst der Hebammen sein, zu unterscheiden, was etwas Rechtes ist, und was nicht. Oder glaubst du nicht?

THEAITETOS: Das glaube ich wohl.

SOKRATES: Von meiner Hebammenkunst nun gilt übrigens alles, wie von der ihrigen. Sie unterscheidet sich aber dadurch, dass sie Männern die Geburtshilfe leistet und nicht Frauen, und dass sie für ihre gebärenden Seelen Sorge trägt und nicht für Leiber. Das Größte aber an unserer Kunst ist dieses, dass sie imstande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings Missgestaltetes oder [C] Falsches zu gebären im Begriff ist, oder Gebildetes und Echtes. Ja auch hierin geht es mir eben wie den Hebammen: ich ver helfe zur Geburt nicht aus Weisheit, und was mir bereits viele vorgeworfen, dass ich andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgendetwas antwortete, weil ich nämlich nichts Kluges wüsste zu antworten, darin haben sie recht. Die Ursache davon aber ist diese: Geburtshilfe leisten nötigt mich der Gott, erzeugen aber hat er mir gewehrt. Daher bin ich selbst keineswegs etwa weise, habe auch nichts dergleichen aufzuzeigen als von meinem Verstand erzeugt [D] und geboren. Die aber mit mir umgehen, zeigen sich zuerst zwar zum Teil gar sehr ungelehrig, hernach aber, bei fortgesetztem Umgang, machen alle, denen es der Gott vergönnt, wunderbar schnelle Fortschritte, wie es ihnen selbst und andern scheint, und dieses offenbar ohne jemals irgendetwas etwa von mir gelernt zu haben, sondern nur selbst aus sich selbst, entdecken sie viel Schönes und halten es fest, die Geburtshilfe indes leisten dabei der Gott und ich. Dies erhellt hieraus: Viele schon haben, dies verkennend und sich selbst alles zuschreibend, mich aber verachtend, oder auch [E] von andern überredet, sich früher als recht war von mir getrennt und nach dieser Trennung dann teils infolge schlechter Gesellschaft nur Fehlgeburten getan, teils auch das, wovon sie durch mich entbunden worden, durch Verwahrlosung wieder verloren, weil sie die missgestalteten und unechten Geburten höher achteten als die rechten, zuletzt aber sind sie sich selbst und anderen sogar unverständlich vorgekommen, von welchen einer [\[151 St.1 A\]](#) Aristides, der Sohn des Lysimachos, war, und viele andere mehr. Wenn solche dann wiederkommen, meines Umgangs begehrend, und wunder was darum tun, hindert mich doch der Dämon, was mir zu widerfahren pflegt, mit einigen wieder umzugehen, andern dagegen wird es vergönnt, und diese machen wieder Fortschritte. Auch darin ergeht es denen, die mit mir umgehen, wie den Gebärenden. Sie haben nämlich Wehen und sind geplagt von Zweifelsschmerzen bei Tag und Nacht, weit ärger als jene. Und diese Wehen kann meine Kunst erregen sowohl als stillen. So ist es demnach mit ihr beschaffen.

Bisweilen aber, o Theaitetos, wenn einige [B] mir gar nicht recht scheinen schwanger zu sein, solchen, weil ich weiß, dass sie meiner gar nicht bedürfen, bin ich ein bereitwilliger Freiwerber, und, mit Gott sei es gesprochen, ich treffe es zur Genüge, wessen Umgang ihnen vorteilhaft sein wird, wie ich denn ihrer schon viele dem Prodikos abwendig gemacht habe, viele auch andern weisen und gottbegabten Männern. Dieses habe ich dir, Bester, deshalb so ausführlich vorgetragen, weil ich Vermutung habe, dass du, wie du es auch selbst meinst, etwas in dir trägst und Geburtsschmerzen hast. So übergib dich also mir und das was du [C] austrägst, als dem Sohn einer Geburtshelferin und auch selbst der Geburtshilfe Kundigen, und was ich dich frage, das bemühe dich, so gut du nur kannst, zu beantworten. Und wenn ich bei der Untersuchung etwas, was du sagst, für ein Mondkalb und nichts Echtes erfunden habe, also es ablöse und wegwerfe, so erzürne dich darüber nicht, wie die Frauen es bei der ersten Geburt zu tun pflegen. Denn schon viele, mein Guter, sind so gegen mich aufgebracht gewesen, wenn ich ihnen eine Posse abgelöst habe, dass sie auf mich hätten losbeißen mögen, [D] und wollen nicht glauben, dass ich das aus Wohlmeinen tue, weil sie weit entfernt sind einzusehen, dass kein Gott jemals den Menschen missgünstig ist, und dass auch ich nichts dergleichen aus Übelwollen tue, sondern mir nur eben keineswegs gestattet ist Falsches gelten zu lassen und Wahres zu unterschlagen.

Versuche also noch einmal von Anfang an, o Theaitetos, zu sagen, was Erkenntnis ist! Dass du aber nicht kannst, sage nur niemals! Denn so Gott will und du tapfer bist, wirst du es wohl können.

THEAITETOS: Wenn du freilich, Sokrates, solchergestalt zuredest, wäre es schändlich, nicht auf alle Weise mutig zu sagen, [E] was einer eben zu sagen hat. Mir also scheint, wer etwas erkennt, dasjenige wahrzunehmen, was er erkennt, und wie es mir jetzt erscheint, ist Erkenntnis nichts anderes als Wahrnehmung.

SOKRATES: Gut und mutig, Jüngling! So muss sich deutlich machen, wer etwas erklärt. Wohlan, lasse uns nun dieses gemeinsam betrachten, ob es eine rechte Geburt ist oder ein Windei! Wahrnehmung, sagst du, sei Erkenntnis?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Und gar keine schlechte Erklärung scheinst du gegeben zu haben von der Erkenntnis, sondern die [\[152 St.1 A\]](#) welche auch Protagoras gibt, nur dass er dieses nämliche auf eine etwas andere Weise ausgedrückt hat: Er sagt nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der Seienden, wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind. Du hast dies doch gelesen!

THEAITETOS: Oftmals habe ich es gelesen.

SOKRATES: Nicht wahr, er meint dies so: Wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir. Ein Mensch aber bist du sowohl als ich.

THEAITETOS: So meint er es unstreitig.

SOKRATES: Wahrscheinlich doch wird ein so weiser Mann nicht Torheiten reden. Lasse uns ihm [B] also nachgehen! Wird nicht bisweilen, indem derselbe Wind weht, den einen von uns frieren, den andern nicht. Oder den einen wenig, den andern sehr stark?

THEAITETOS: Jawohl.

SOKRATES: Sollen wir nun in diesem Falle sagen, dass der Wind an und für sich kalt ist oder nicht kalt. Oder sollen wir dem Protagoras glauben, dass er dem Frierenden ein kalter ist, dem Nichtfrierenden nicht?

THEAITETOS: So wird es wohl sein müssen.

SOKRATES: Und so erscheint er doch jedem von beiden?

THEAITETOS: Freilich.

SOKRATES: Dieses „erscheint“ ist aber eben das Wahrnehmen?

THEAITETOS: So ist es.

SOKRATES: Erscheinung also [C] und Wahrnehmung ist dasselbe in Absicht auf das Warme und alles, was dem ähnlich ist? Denn wie ein jeder es wahrnimmt, so scheint es für ihn auch zu sein.

THEAITETOS: Das leuchtet ein.

SOKRATES: Wahrnehmung geht also wohl immer auf das Seiende und ist untrüglich, wenn sie ja Erkenntnis ist.

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Nun, so war etwa, bei den Chariten, Protagoras gar überweise und hat die Sache zwar uns nur durch vielen Nebel dunkel angedeutet, seinen Schülern aber im geheimen das Rechte gesagt?

THEAITETOS: Wie doch, o Sokrates, meinst du dies?

SOKRATES: Ich will es dir sagen, es ist gar keine schlechte Rede, [D] dass nämlich gar nichts ein an und für sich Bestimmtes ist, und dass du keinem Dinge mit Recht welche Eigenschaft auch immer beilegen kannst, vielmehr, wenn du etwas groß nennst, wird es sich auch klein zeigen, und wenn du etwas schwer nennst, wird es sich auch leicht zeigen, und so gleicherweise in allem, dass eben nichts weder ein Gewesenes ist, noch auch irgendwie beschaffen, sondern durch Bewegung und Veränderung und Vermischung wird alles untereinander nur, wovon wir sagen, dass es ist, indem wir es damit nicht richtig bezeichnen, denn niemals ist eigentlich irgendetwas, sondern

immer nur wird es. Und hierüber mögen denn der Reihe nach alle Weisen, den Parmenides ausgenommen, einig sein, Protagoras sowohl als Herakleitos und Empedokles, [E] und so auch von den Dichtern die Meister von beiden Dichtungsarten, Epicharmos der komischen und Homer der tragischen, denn wenn dieser sagt:

Dass ich den Vater Okeanos schau' und Tethys die Mutter,

will er andeuten, dass alles entsprungen ist aus dem Fluss und der Bewegung. Oder scheint er dir nicht dieses zu meinen?

THEAITETOS: Allerdings auch mir.

SOKRATES: Wer dürfte nun wohl gegen ein solches [\[153 St.1 A\]](#) Heer und seinen Anführer Homer etwas bestreiten, ohne sich lächerlich zu machen?

THEAITETOS: Leicht ist es nicht, o Sokrates.

SOKRATES: Gewiss nicht, Theaitetos. Zumal auch dies noch hinlängliche Beweise sind für diese Behauptung, dass nämlich allemal das, was zu sein scheint, und das Werden die Bewegung verursacht, das Nichtsein aber den Untergang die Ruhe. Denn Wärme und Feuer, welche dann wieder die andern Dinge erzeugen und in Ordnung halten, werden selbst erzeugt durch Umschwung und Reibung, diese aber sind Bewegung. Oder sind dies nicht [B] die Entstehungsarten des Feuers?

THEAITETOS: Dies sind sie freilich.

SOKRATES: Ferner entsprosst ja auch das Geschlecht der Lebenden aus eben diesen Ursachen.

THEAITETOS: Wie anders?

SOKRATES: Und wie? Der ganze Zustand des Leibes, wird er nicht durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübungen aber und Bewegungen im Ganzen wohl erhalten?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Und der Zustand der Seele ebenso, pflegt sie nicht durch Lernen und Fleiß, welches Bewegungen sind, Kenntnisse zu erwerben und festzuhalten und so besser zu werden, durch die Ruhe aber, welche sich in Gedankenlosigkeit und Trägheit zeigt, nichts zu lernen nicht nur, sondern auch das Gelernte [C] zu vergessen?

THEAITETOS: Ganz gewiss.

SOKRATES: Das Gute also ist Bewegung für Seele und Leib, und umgekehrt das Gegenteil davon?

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Soll ich dir nun auch noch die Windstillen anführen und was dem ähnlich ist, wie überall die Ruhe Fäulnis und Zerstörung bewirkt, das Gegenteil aber Erhaltung? Und über dies alles soll ich dir, nun noch den letzten Stein hinzutragend, zeigen, dass unter der goldenen Kette Homer nichts anderes versteht als die Sonne und also andeutet, solange der gesamte Weltkreis in Bewegung ist und die Sonne, [D] so lange sei auch alles und bleibe wohlbehalten bei Göttern und Menschen, wenn aber dies einmal wie gefesselt stillstände, so würden alle Dinge untergehen und, wie man sagt, das Unterste zuoberst gekehrt werden?

THEAITETOS: Mir, o Sokrates, scheint er das anzudeuten, was du sagst.

SOKRATES: Denke dir also, Bester, die Sache so: zuerst in Beziehung auf die Augen: was du weiße Farbe nennst, dass dies nicht selbst etwas Besonderes ist außerhalb deiner Augen noch auch in deinen Augen, und dass du ihm ja keinen Ort bestimmst, denn sonst wäre es schon, wenn es bestimmt irgendwo wäre, und beharrte, und würde nicht bloß im Entstehen.

[E] THEAITETOS: Aber wie denn?

SOKRATES: Folgen wir nur dem eben vorgetragenen Satz, dass nichts an und für sich ein Bestimmtes ist, und es wird uns deutlich werden, dass Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammentreffen der Augen mit der zu ihr gehörigen Bewegung entstanden ist, und was wir jedesmal Farbe nennen, wird weder das Anstoßende sein noch das Angestoßene, sondern

ein dazwischen [\[154 St.1 A\]](#) jedem besonders Entstandenes. Oder möchtest du behaupten, dass jede Farbe, eben wie sie dir erscheint, auch einem Hunde oder irgendeinem andern Tiere erscheinen werde?

THEAITETOS: Beim Zeus, das möchte ich nicht.

SOKRATES: Aber wie? Erscheint einem andern Menschen irgendetwas gerade ebenso wie dir? Bist du dessen recht gewiss, oder vielmehr dessen, dass etwas nicht einmal dir selbst immer als dasselbe erscheine, da du niemals ganz auf dieselbe Weise dich verhältst?

THEAITETOS: Mich dünkt dieses eher als jenes.

SOKRATES: Also wenn das Gemessene oder Berührte groß oder rot oder warm wäre, so könnte es nicht dadurch, dass es auf einen andern träfe, ein anderes werden, [B] indem es sich selbst gar nicht veränderte. Wenn aber wiederum das Messende oder Berührende jedes von diesen wäre, so könnte es nicht, wenn ein anderer Gegenstand herankommt oder dem vorigen etwas begegnet, indem jedoch ihm selbst nichts widerfährt, dennoch ein anderes werden. Denn jetzt, Freund, werden wir genötigt, wunderbare und lächerliche Dinge getrost zu behaupten, wie Protagoras und jeder, der dasselbe wie er behaupten will, uns vorwerfen würde.

THEAITETOS: Wie doch, und was für Dinge meinst du?

SOKRATES: Nimm nur ein kleines Beispiel, und du wirst wissen, was ich meine: Sechs Bohnen, wenn du vier dagegen hältst, werden mehr sein als die vier, [C] nämlich noch ein halbes mal so viel, wenn aber zwölf, dann weniger, nämlich die Hälfte, und man darf nicht einmal leiden, dass etwas anderes behauptet werde. Oder möchtest du es leiden?

THEAITETOS: Ich keineswegs.

SOKRATES: Wie nun, wenn dich Protagoras oder ein anderer fragte: „Ist es wohl möglich, Theaitetos, dass etwas größer oder mehr werde auf eine andere Weise, als dass es zugenommen hat?“ Was wirst du antworten?

THEAITETOS: Wenn ich, o Sokrates, antworten soll, was mir in Beziehung auf diese Frage allein richtig scheint, so werde ich sagen, es ist nicht möglich, wenn ich aber in Beziehung auf die vorige Frage antworten soll, so werde ich, [D] um mich zu hüten, dass ich nichts Widersprechendes sage, wohl antworten, es wäre gar wohl möglich.

SOKRATES: Sehr gut, Freund, bei der Hera, und göttlich! Jedoch wie mir scheint, wenn du antwortest, es sei möglich, wird dir jenes aus dem Euripides begegnen, es wird uns die Zunge freilich unwiderlegt sein, die Seele aber nicht unwiderlegt.

THEAITETOS: Ganz wahr.

SOKRATES: Wenn wir, du und ich, also von den gewaltigen Weisen wären, die schon alles durchgeprüft haben in ihren Gedanken, so würden wir von nun an immer weiter nur zum Zeitvertreib einander versuchen und, auf sophistische Art einen [E] ebensolchen Wettstreit beginnend, jeder den Reden des andern mit den seinigen ausweichen. Nun wir aber nur schlichte Menschen sind, werden wir doch zuerst die Sache an sich selbst betrachten wollen, wie das wohl beschaffen ist, was wir behaupten, ob es untereinander stimmt, oder vielleicht nichts weniger als das.

THEAITETOS: Auf jede Weise würde ich meinesteils dieses letztere wollen.

SOKRATES: Auch ich gewiss. Da es sich nun so verhält, können wir ganz gelassen in voller Muße die Sache wieder von vorn untersuchen, ohne verdrießlich zu werden, [\[155 St.1 A\]](#) sondern recht aufrichtig uns prüfend, was doch diese Erscheinungen uns eigentlich sind, von denen wir nun die erste untersuchen, und, wie ich wenigstens glaube, sagen werden, dass niemals irgendetwas weder mehr noch weniger werde, weder der Masse noch der Zahl nach, so lange, als es sich selbst gleich ist. Nicht so?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Zweitens auch wohl, dass etwas, dem nichts zugesetzt noch auch abgenommen wird, niemals weder wachse noch schwinde, sondern immer gleich bleibe.

THEAITETOS: [B] Ganz offenbar.

SOKRATES: Nicht auch das dritte, nämlich was vorher nicht war, dass dieses doch auch nachher unmöglich sein könne, ohne geworden zu sein und zu werden?

THEAITETOS: So scheint es freilich.

SOKRATES: Diese drei Behauptungen nun streiten, glaube ich, in unserer Seele mit einander, wenn wir jenes von den Bohnen aussagen, oder wenn wir behaupten, dass ich, der ich diese bestimmte Größe habe, ohne weder zu wachsen noch das Gegenteil zu erleiden binnen Jahresfrist, jetzt zwar größer bin als du, der Jüngere, hernach aber kleiner, da doch ich von meinem Maß nichts verloren habe, [C] sondern nur du an der deinigen gewonnen hast. Denn ich bin ja hernach, was ich vorher nicht war, ohne es geworden zu sein. Denn ohne Werden ist unmöglich Gewordensein, und da ich nichts von meinem Maße eingebüßt habe, wurde ich ja nicht kleiner. Und mit tausend und abertausend Sachen verhält es sich ebenso, wenn wir dieses wollen gelten lassen. Du kommst doch wohl mit, Theaitetos? Wenigstens scheinst du mir nicht unerfahren in diesen Dingen zu sein.

THEAITETOS: Wahrlich, bei den Göttern, Sokrates, ich wundere mich ungemein, wie doch dieses wohl sein mag, ja bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich.

[D] SOKRATES: Theodoros, du Lieber, urteilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung, ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben. Aber hast du schon inne, wie diese Dinge, zufolge dessen, was, wie wir sagen, Protagoras behauptet, sich dennoch wirklich so verhalten können, oder noch nicht?

THEAITETOS: Noch nicht recht, glaube ich.

SOKRATES: So wirst du es mir wohl Dank wissen, wenn ich dir von der Meinung dieses Mannes oder vielmehr vieler [E] berühmter Männer den rechten verborgenen Sinn aufspüren helfe.

THEAITETOS: Wie sollte ich dir das nicht Dank wissen, und zwar sehr vielen?

SOKRATES: Sieh dich aber wohl um und habe acht, dass uns nicht einer von den Uneingeweihten zuhöre! Dies sind aber die, welche von nichts anderem glauben, dass es sei, als von dem, was sie recht herzlich mit beiden Händen greifen können, das Handeln und das Werden und alles Unsichtbare gar nicht unter dem, was ist, wollen gelten lassen.

THEAITETOS: Das sind ja verstockte und [\[156 St.1 A\]](#) widerspenstige Menschen, Sokrates, von denen du redest.

SOKRATES: Jene freilich, mein Junge, sind sehr roh. Viel preiswürdiger aber sind diese, deren Geheimnisse ich dir jetzt mitteilen will. Der Anfang aber, an welchem auch, was wir vorhin sagten, alles hängt, ist bei ihnen der, dass alles Bewegung ist, und anderes außerdem nichts, von der Bewegung aber zwei Arten, beide der Anzahl nach unendlich, deren eine ihr Wesen hat im Wirken, die andere im Leiden, und aus dem Begegnen und der Reibung dieser beiden gegen einander entstehen Erzeugnisse, [B] der Anzahl nach auch unendliche, je zwei aber immer Zwillinge zugleich, das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung, die immer zugleich hervortritt und erzeugt wird mit dem Wahrnehmbaren. Die Wahrnehmungen nun führen uns Namen wie diese: Gesicht, Gehör, Geruch, Erwärmung und Erkältung, auch Lust und Unlust werden sie genannt, Begierde und Abscheu, und andere gibt es noch, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte. Die Arten des Wahrnehmbaren aber sind je eine einer von jenen an- und miterzeugt, dem mancherlei Sehen die [C] mancherlei Farben, dem Hören gleichermaßen die Töne, und so den übrigen Wahrnehmungen das übrige ihnen verwandte Wahrnehmbare. Was besagt uns nun diese Erzählung, Theaitetos, in Beziehung auf das Vorige? Merkst du es wohl?

THEAITETOS: Noch nicht ganz, o Sokrates.

SOKRATES: So sieh zu, ob wir es irgendwie vollenden! Sie will nämlich sagen, dass alles dieses, wie wir auch sagten, sich bewegt. In dieser Bewegung aber findet sich Schnelligkeit und

Langsamkeit. Soviel nun langsam ist, das hat seine Bewegung an demselben Ort und in Beziehung mit dem Nahen, und erzeugt auf diese Weise. Das auf diese Weise Erzeugte aber ist langsamer. Was aber [D] schnell ist, das hat seine Bewegung in Beziehung mit Entfernterem und erzeugt so, und das so Erzeugte ist schneller; denn es geht im Raume fort, und in diesem Fortgehen besteht die Natur seiner Bewegung. Wenn nun ein Auge und ein solches anderes ihm Angemessenes zusammentreffen und die Röte erzeugen nebst der ihr mitgeborenen Wahrnehmung, [E] was beides nicht wäre erzeugt worden, wenn eines von jenen beiden auf ein anderes getroffen hätte, dann wird, indem beide sich bewegen, nämlich das Sehen auf Seiten der Augen, die Röte aber auf Seiten des die Farbe miterzeugenden Gegenstandes, auf der einen Seite das Auge erfüllt mit der Gesichtswahrnehmung und sieht alsdann und ist geworden nicht eine Gesichtswahrnehmung, sondern ein sehendes Auge, auf der anderen Seite wird das die Farbe Miterzeugende erfüllt mit der Röte und ist geworden auch wiederum nicht die Röte, sondern ein Rotes, sei es nun Holz oder Stein oder welchem Dinge sonst begegnet, mit dieser Farbe gefärbt zu sein. Ebenso ist nun alles übrige, das Harte und Warme und alles andere, auf dieselbe Art zu verstehen, dass es nämlich an und für sich nichts ist, [\[157 St.1 A\]](#) wie wir auch vorher sagten, sondern dass in dem einander begegnen alles allerlei wird vermöge der Bewegung. Denn auch, dass das Wirkende etwas ist und das Leidende wiederum etwas, lässt sich an einem nicht fest und sicher bemerken: denn weder ist etwas ein Wirkendes, ehe es mit einem Leidenden zusammentrifft, noch ein Leidendes, ehe es mit dem Wirkenden zusammentrifft, ja auch, was mit dem einen zusammentreffend ein Wirkendes wird, zeigt sich, wenn es auf ein anderes fällt, als ein Leidendes. So dass diesem allen zufolge, wie wir von Anfang an sagten, [B] nichts an und für sich ein Bestimmtes ist, sondern immer nur wird für irgendein anderes, das Sein aber überall ausgestoßen werden muss. Wiewohl wir es auch jetzt eben aus Gewohnheit und Ungeschicktheit gar oft und viel zu gebrauchen genötigt waren, und man darf doch nach der Rede der Weisen weder das Etwas zugeben, noch das Wesen, noch Meins, noch Dieses, noch Jenes, noch irgend eine andere Bezeichnung, die feststeht, sondern der Natur gemäß muss man nur reden von Werdendem und Gewirktem, Vergehendem und Verändertem, so dass, wenn jemand etwas [C] beharrlich festsetzt durch seine Rede, ein solcher sehr leicht zuschanden zu machen ist. So muss man sowohl von dem einzelnen reden als auch von dem aus vielem zusammengefassten, durch welches Zusammenfassen man Mensch sagt und Stein und jegliches einzelne Tier und seine Gattung. Ist dir dies nun angenehm, Theaitetos, und gefällt es dir, dass du davon kosten möchtest?

THEAITETOS: Ich weiß nicht recht, Sokrates. Denn auch von dir kann ich nicht innwerden, ob du es sagst als deine Meinung, oder ob du mich nur versuchst.

SOKRATES: Erinnerst du dich nicht mehr, Lieber, dass ich meisteils dergleichen [D] gar nicht weiß, auch nichts als das meinige vorbringe, sondern ganz und gar unfruchtbar bin in dergleichen? Dir aber will ich Geburtshilfe leisten, und deshalb bespreche ich dich und lege dir zu kosten vor von allerlei Weisheit, bis ich endlich auch deine Meinung mit ans Licht bringe. Ist sie aber ans Licht gebracht, dann will ich auch gleich sehen, ob sie sich als ein Windei oder als eine gesunde Geburt zeigen wird. Also halte nur aus und sei gutes Mutes und antworte mutig und tapfer, was dich dünkt über das, wonach ich eben frage!

THEAITETOS: So frage denn!

SOKRATES: Erkläre dich also noch einmal, ob es dir recht ist, dass gar nicht sein, sondern immer nur werden soll, Gutes und Schönes [E] und alles, was wir eben durchgegangen sind?

THEAITETOS: Freilich scheint mir, wenn ich dich die Sache so erörtern höre, alles ganz erstaunlich begründet zu sein, und dass es so müsse gedacht werden, wie du es auseinandersetzt.

SOKRATES: So wollen wir denn auch das nicht zurücklassen, was noch übrig ist davon. Es ist aber noch übrig das von den Träumen und Krankheiten, besonders auch dem Wahnsinn, und was man nennt sich verhören oder sich versehen oder sonst eine Sinnentäuschung. Denn du weißt wohl, dass es das Ansehen hat, als könne durch alle diese Fälle einstimmig der Satz

widerlegt werden, den wir jetzt eben durchgegangen sind, und als wären auf alle Weise unsere Wahrnehmungen falsch in diesen Fällen, [\[158 St.1 A\]](#) und als fehlte viel daran, dass, was einem jeden erscheint, dasselbe auch sei, sondern ganz im Gegenteil, als sei nichts von dem, was erscheint.

THEAITETOS: Vollkommen recht, o Sokrates.

SOKRATES: Was für eine Ausrede, Jüngling, bleibt also dem noch übrig, welcher sagt, Wahrnehmung sei Erkenntnis, und was jedem erscheine, das sei auch so dem, welchem es erscheint?

THEAITETOS: Es fehlt mir der Mut, Sokrates, zu gestehen, dass ich nicht weiß, was ich sagen soll, weil du mich vorhin gescholten, als ich dies sagte. Und doch könnte ich in der Tat nicht bestreiten, dass die Wahnsinnigen oder die Träumenden nicht falsche Vorstellungen haben, wenn jene Götter zu sein glauben, die Flügel haben [B] und sich im Traume als fliegend vorkommen.

SOKRATES: Merkst du auch nicht diesen Einwurf dagegen, besonders was Wachen und Schlafen betrifft?

THEAITETOS: Welchen doch?

SOKRATES: Den du, meine ich, oft gehört haben wirst, wenn man nämlich die Frage aufwirft, was für ein Kennzeichen jemand wohl angeben könnte, wenn einer fragte, jetzt und hier, ob wir nicht schlafen und alles, was wir vorstellen, nur träumen, oder ob wir wachen und wachend uns unterreden?

THEAITETOS: Und wahrlich, Sokrates, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es [C] aufzeigen soll. Denn es folgt ganz genau auf beiden Seiten dasselbe. Denn was wir jetzt gesprochen haben, das können wir ebenso gut im Traume zu sprechen glauben, und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist.

SOKRATES: Du siehst also, dass das Bestreiten nicht schwer ist, wenn sogar darüber gestritten werden kann, was Schlaf ist und was Wachen. Und da die Zeit des Schlafens der des Wachens ziemlich gleich ist und die Seele in jedem von diesen Zuständen behauptet, dass die ihr jedesmal gegenwärtigen Vorstellungen auf alle Weise wahr sind, [D] so behaupten wir eine gleiche Zeit hindurch einmal, dass das eine, dann wieder ebenso, dass das andere wirklich ist, und beharren beide mal gleich fest auf unserer Meinung.

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: Verhält es sich nun nicht mit Krankheiten und mit dem Wahnsinn ebenso, bis auf die Zeit, dass die nicht gleich ist?

THEAITETOS: Ganz richtig.

SOKRATES: Und wie? Soll das Wahre aus der Länge und Kürze der Zeit bestimmt werden?

THEAITETOS: Lächerlich wäre das ja auf vielerlei Weise!

SOKRATES: Hast du aber etwas anderes Sicheres, woran du zeigen kannst, welche von diesen Vorstellungen die wahren sind?

THEAITETOS: [E] Mich dünkt, nicht.

SOKRATES: So höre denn von mir, was diejenigen darüber sagen würden, welche behaupten, was jeder vorstellt, sei dem, der es sich vorstellt, auch wahr. Sie werden aber, wie ich glaube, uns so befragen: Was ganz und gar von einem andern verschieden ist, o Theaitetos, kann das wohl irgendeinerlei Vermögen mit jenem haben? Und dass wir also ja nicht annehmen, dass das, wovon die Frage ist, in einer Hinsicht doch einerlei ist mit jenem und nur in einer andern verschieden, sondern nur, dass es ganz verschieden ist!

THEAITETOS: Es ist ja unmöglich, dass eines mit einem andern einerlei, sei es nun Vermögen [\[159 St.1 A\]](#) oder sonst etwas habe, wenn es ganz und gar davon verschieden ist.

SOKRATES: muss man nicht auch zugeben, dass ein solches notwendig unähnlich ist?

THEAITETOS: Mir scheint es wenigstens.

SOKRATES: Wenn sich also ereignet, dass etwas einem ähnlich wird oder unähnlich, es sei nun sich selbst oder einem andern, werden wir nicht, wenn es ähnlich wird, sagen, dass es einerlei, wenn aber unähnlich, dass es verschieden wird?

THEAITETOS: Notwendig.

SOKRATES: Haben wir nun nicht vorher gesagt, dass es vielerlei und unzähliges Wirkendes gebe, und Leidendes auch?

THEAITETOS: Das haben wir.

SOKRATES: Und auch, dass eines mit einem andern und dann wieder mit einem andern sich vermischend [B] nicht beide mal einerlei, sondern Verschiedenes erzeugen wird?

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: So lasse uns denn von dir und mir und allem auf dieselbe Weise sagen: Der kranke Sokrates und der gesunde Sokrates, sollen wir dies jenem ähnlich nennen oder unähnlich?

THEAITETOS: Meinst du dieses Ganze, den kranken Sokrates, jenem Ganzen, dem gesunden Sokrates?

SOKRATES: Ganz recht hast du verstanden: so meine ich es.

THEAITETOS: Unähnlich dann.

SOKRATES: Auch verschieden etwa auf eben die Art wie unähnlich?

THEAITETOS: Notwendig.

SOKRATES: Auch von dem Schlafenden also, und was wir sonst jetzt angeführt haben, wirst du [C] das nämliche behaupten?

THEAITETOS: Ich gewiss.

SOKRATES: Wird also nicht jedes seiner Natur nach etwas Wirkende, wenn es den gesunden Sokrates trifft, mit einem verschiedenen zu tun haben, und wenn es den kranken trifft, wieder mit einem verschiedenen?

THEAITETOS: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: Und Verschiedenes werden wir also in beiden Fällen zusammen erzeugen, ich, der Leidende, und jenes, das Wirkende?

THEAITETOS: Wie sonst?

SOKRATES: Wenn nun ich, der Gesunde, Wein trinke, so erscheint er mir lieblich und süß?

THEAITETOS: O ja.

SOKRATES: Es haben nämlich [D] alsdann nach dem zuvor Eingeräumten das Wirkende und das Leidende erzeugt die Süßigkeit und die Wahrnehmung, beide zugleich in Bewegung waren. Und zwar hat die Wahrnehmung, welche auf der Seite des Leidenden ist, seine Zunge wahrnehmend gemacht, die Süßigkeit aber, auf der Seite des Weines, um ihn sich ausbreitend, hat den Wein für die gesunde Zunge süß zu sein und zu scheinen gemacht.

THEAITETOS: So waren wir allerdings vorher übereingekommen.

SOKRATES: Wenn er aber den Kranken trifft, hat er dann, zuerst der Wahrheit nach, denselben nicht getroffen, da er zu einem dem Vorigen Unähnlichen gekommen ist?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Verschiedenes also [E] erzeugen wiederum ein solcher Sokrates und das Trinken des Weines, an der Zunge nämlich die Wahrnehmung der Bitterkeit, an dem Wein aber die werdende und sich ausbreitende Bitterkeit, und machen diesen nicht zur Bitterkeit, sondern zu einem bitteren, mich aber nicht zur Wahrnehmung, sondern zu einem Wahrnehmenden.

THEAITETOS: Ganz offenbar.

SOKRATES: Also werde sowohl ich nichts anderes jemals werden, solange ich so wahrnehme, denn nur eine andere Wahrnehmung [\[160 St.1 A\]](#) von etwas anderem macht den Wahrnehmenden zu einem veränderten und anderen, als auch jenes, das auf mich Wirkende, wird

niemals, sobald es mit einem anderen zusammentrifft, eben dasselbe erzeugend, ein ebensolches werden. Denn mit anderem muss es, anderes erzeugend, ein Verändertes werden.

THEAITETOS: So ist es.

SOKRATES: Ebenso wenig aber werde ich für mich selbst ein solcher, noch jenes für sich selbst ein solches werden.

THEAITETOS: Natürlich nicht.

SOKRATES: Notwendig also muss sowohl ich, wenn ich ein Wahrnehmender werde, es von etwas werden, denn ein Wahrnehmender zwar, aber ein nichts Wahrnehmender zu werden, das ist unmöglich, als auch jenes muss, wenn es süß oder bitter oder etwas dergleichen wird, es notwendig für einen werden, denn süß, aber [B] für niemanden süß zu sein, ist unmöglich.

THEAITETOS: Allerdings muss es so sein.

SOKRATES: Es bleibt also, glaube ich, übrig, dass wir für einander etwas sind oder werden, je nachdem man nun „sein“ oder „werden“ sagen will, da unser Sein zwar die Notwendigkeit verknüpft, aber weder mit irgend einem andern noch mit uns selbst. Also bleibt übrig, dass es für uns untereinander verknüpft ist. So dass, mag es nun jemand Sein nennen, er sagen muss, es sei für etwas oder von etwas, oder in Beziehung auf etwas, oder nenne er es Werden, dann ebenso. Dass aber etwas an und für sich etwas entweder sei oder werde, [C] das darf er weder selbst behaupten, noch, wenn ein anderer dies behauptet, es annehmen, wie die Rede, welche wir durchgegangen sind, zeigt.

THEAITETOS: So ist es allerdings, Sokrates.

SOKRATES: Nicht wahr also, wenn das mich zu etwas Machende für mich ist und nicht für einen anderen, so nehme auch nur ich es wahr, ein anderer aber nicht?

THEAITETOS: Wie anders?

SOKRATES: Wahr also ist mir meine Wahrnehmung, denn sie ist die meines jedesmaligen Seins. Ich also bin der Richter, nach dem Protagoras, dessen sowohl, was mir ist, wie es ist, als dessen, was mir nicht ist, wie es nicht ist.

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Wie also sollte ich, da ich [D] untrüglich bin und nie fehle, in meiner Vorstellung von dem, was ist oder wird, dasjenige nicht auch erkennen, was ich wahrnehme?

THEAITETOS: Es lässt sich auf keine Weise anders denken.

SOKRATES: Vortrefflich also hast du gesprochen, dass die Erkenntnis nichts anderes ist als Wahrnehmung, und es fällt in eines zusammen, dass nach dem Homer, Herakleitos und ihrem ganzen Stamm alles sich wie Ströme bewegt, dass nach dem Protagoras, dem sehr weisen, der Mensch das Maß aller Dinge ist, und dass nach dem Theaitetos, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntnis wird. Nicht wahr, o Theaitetos, wir sagen doch, [E] dass dies Kindlein dein Neugeborenes ist, und von mir geholt? Oder wie meinst du?

THEAITETOS: Notwendig so, Sokrates.

SOKRATES: Dieses haben wir recht mit Mühe endlich geboren, was es auch nun eigentlich sein mag. Nach der Geburt aber müssen wir nun das wahre Umtragen im Kreise damit vornehmen, indem wir durch weitere Untersuchung erforschen, ob nicht das Geborene, vielleicht ohne dass wir es wussten, [\[161 St.1 A\]](#) nicht wert ist auferzogen zu werden, sondern bloß ein Windei. Oder glaubst du, dein Kind müsse man auf alle Fälle auferziehen und nie aussetzen? Oder wirst du es doch ertragen, wenn du siehst, dass es die Prüfung nicht besteht, und nicht allzu verdrießlich werden, wenn es dir jemand, unerachtet es deine erste Geburt ist, wegnimmt?

THEODOROS: Er wird es ertragen, unser Theaitetos, o Sokrates, denn er ist gar nicht hartnäckig. Also, bei den Göttern, sage, ob es sich nun wieder nicht so verhält?

SOKRATES: Offenbar hast du großes Wohlgefallen an solchen Reden, Theodoros, und bist sehr gut, dass du glaubst, ich wäre gleichsam ein Schatzkasten von Behauptungen und dürfte ohne

Mühe nur eine herausnehmend sagen, dass sich dies wiederum nicht so verhielte. Wie es aber [B] wirklich damit zugeht, merkst du nicht, dass nämlich keine dieser Behauptungen von mir ausgeht, sondern immer von dem, der sich mit mir unterredet, ich aber weiter nichts weiß als nur dieses wenige, nämlich die Rede eines anderen Weiseren aufzufassen und gehörig zu behandeln. Und so will ich es auch jetzt mit diesem versuchen, nicht aber selbst etwas sagen.

THEODOROS: Gut berichtet, Sokrates, und tue nur so!

SOKRATES: Weißt du also, Theodoros, was mich wundert von deinem Freunde Protagoras?

THEODOROS: Was doch?

SOKRATES: Das übrige [C] hat mir alles sehr wohl gefallen, was er sagt, dass, was jedem scheint, für ihn auch ist, nur über den Anfang seiner Rede wundere ich mich, dass er nicht gleich seine „Wahrheit“ so beginnt, das Maß aller Dinge sei das Schwein oder der Affe, oder was man noch unter allem, was Wahrnehmung hat, Unvernünftigeres nennen könnte, damit er recht hochsinnig und herabwürdigend begönne zu uns zu reden, indem er zeigte, dass wir zwar ihn bewunderten als einen Gott seiner Weisheit wegen, er aber doch nichts besser wäre an Einsicht [D] als ein quäkender Frosch, geschweige denn als irgend ein anderer unter den Menschen. Oder was wollen wir sagen, Theodoros? Denn wenn einem jeden wahr sein soll, was er mittelst der Wahrnehmung vorstellt, und weder einer den Zustand des andern besser beurteilen kann, noch auch die Vorstellung des einen der andere besser imstande ist in Erwägung zu ziehen, ob sie wahr oder falsch ist, sondern, wie schon oft gesagt ist, jeder nur seine eignen Vorstellungen hat und diese alle richtig und wahr sind, wie soll denn wohl, o Freund, nur Protagoras weise sein, so dass er mit Recht auch von andern zum Lehrer angenommen wird, und das um großen Lohn, wir dagegen unwissender, so dass wir [E] bei ihm in die Schule gehen müssen, da doch jeder Mensch das Maß seiner eignen Weisheit ist? Und wie sollen wir nicht glauben, dass Protagoras dies bloß im Scherz vorbringt? Was nun gar mich betrifft und meine Kunst der Geburtshilfe, so schweige ich ganz davon, welches Gelächter wir billig erregen. Ich glaube aber, es wird auch dasselbe sein mit dem ganzen Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens. Denn gegenseitig einer des andern Vorstellungen und Meinungen in Betrachtung ziehen und zu widerlegen suchen, wenn sie doch alle richtig sind, ist das nicht eine langweilige und überlaute [\[162 St.1 A\]](#) Kinderei, wenn anders die „Wahrheit“ des Protagoras wirklich wahr ist und nicht nur scherzend aus dem Allerheiligsten des Buches herausgeredet ist?

THEODOROS: Der Mann, o Sokrates, ist mein Freund, wie du oben sagtest. Darum möchte ich weder, dass Protagoras durch meine Eingeständnisse widerlegt würde, noch auch möchte ich dir gegen meine eigene Meinung zuwider sein. Deshalb nimm dir nur wieder den Theaitetos vor, schien er dir doch auch vorher sehr aufmerksam zu folgen.

SOKRATES: Würdest du denn auch, wenn du nach Lakedaïmon kämest, Theodoros, zu den Fechtschulen, und wenn du dort die andern nackt sähest, [B] einige darunter überdies gar nicht ansehnliche Leute, dennoch lieber dich nicht neben ihnen auskleiden und ihnen deine Gestalt zeigen?

THEODOROS: Warum meinst du, dass ich das nicht allerdings vorziehen würde, wenn sie es mir nur vergönnten und sich überreden ließen? So wie ich jetzt euch zu überreden hoffe, mich zuschauen zu lassen und mich, der ich schon ungelenker bin, nicht in den Übungsplatz hineinzuziehen, sondern lieber mit einem Jüngeren und Gelenkigeren zu ringen.

SOKRATES: Wenn es dir so recht ist, Theodoros, ist es mir auch nicht zuwider, wie man zu sagen pflegt. [C] So muss ich denn wieder zu dem guten Theaitetos gehen. Sage also, Theaitetos, zuerst, was wir jetzt eben durchgegangen sind, ob du dich nicht ebenfalls verwunderst, dass sich auf einmal zeigt, du seist nichts schlechter in der Weisheit als einer unter den Menschen oder auch unter den Göttern? Oder glaubst du, dass das Maß des Protagoras weniger von den Göttern gilt als von den Menschen?

THEAITETOS: Beim Zeus, keineswegs, und was du jetzt fragst, verwundert mich freilich sehr. Denn als wir vorher erörterten, weshalb sie wohl sagten, was jedem erscheine, das sei auch für

den, dem es erscheine, fand [D] ich, dass dieses vortrefflich gesagt wäre, nun aber ganz im Gegenteil ist es schnell umgeschlagen.

SOKRATES: Du bist eben jung, lieber Junge, deshalb beachtest du schneller verfängliche Reden und lässt sie zu. Denn Protagoras oder ein anderer für ihn würde hierauf sagen: „Ihr trefflichen Knaben und Greise sitzt hier zusammen und führt verfängliche Reden, indem ihr die Götter mit hineinzieht in die Sache, welche ich gänzlich beiseite setze im Reden sowohl als im Schreiben, ob sie sind oder nicht sind, und was [E] auf viele Zuhörer Eindruck machen würde, wenn sie es hörten, dergleichen redet ihr, als wäre es nun etwas Schreckliches, wenn jeder Mensch um gar nichts besser wäre in der Weisheit als irgend ein Tier. Beweise aber und notwendige Schlussfolgen führt ihr gar nicht eine einzige an, sondern begnügt euch mit dem Scheinbaren, welches doch weder Theodoros noch irgendein anderer Mathematiker bei seiner Mathematik anwenden würde, oder er wäre auch gar nichts wert.“ So überlegt nun, du und Theodoros, ob ihr in so wichtigen Dingen solchen Reden Beifall geben wollt, [\[163 St.1 A\]](#) die nur aus Überredungskünsten und wahr Erscheinendem zusammengesetzt sind.

THEAITETOS: Dass dieses billig wäre, Sokrates, würdest weder du noch auch wir sagen wollen.

SOKRATES: Auf eine andere Weise also, wie es scheint, müssen wir die Sache betrachten, wie du behauptest und Theodoros.

THEAITETOS: Allerdings auf eine andere.

SOKRATES: Lasst uns denn auf diese Weise sehen, ob wohl Erkenntnis und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden, denn darauf ging doch unsere ganze Rede aus, und deshalb haben wir so vielerlei Wunderliches aufgeführt. Nicht wahr?

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: Sollen wir also eingestehen, was wir durch Sehen wahrnehmen oder durch Hören, [B] dass wir alles dieses auch zugleich verstehen? Zum Beispiel: Ausländer, deren Sprache wir noch nicht gelernt haben, sollen wir leugnen, dass wir die hören, wenn sie darin sprechen? Oder sollen wir sagen, dass wir sie nicht nur hören, sondern auch das verstehen, was sie sagen? Ebenso, wenn wir Buchstaben noch nicht kennen, doch aber unsere Augen auf sie richten, sollen wir behaupten, dass wir sie nicht sehen, oder dass wir sie auch verstehen, wenn wir sie doch sehen?

THEAITETOS: Dasselbe an ihnen, o Sokrates, was wir sehen und hören, werden wir auch zu verstehen behaupten, dass wir nämlich von letzteren die Gestalt und Farbe sehen und auch erkennen, [C] von jenen aber die Höhe und Tiefe hören und auch wissen, dass wir aber, was von beidem die Sprachlehrer und Dolmetscher zeigen, weder wahrnehmen durch das Sehen und Hören, noch also auch verstehen.

SOKRATES: Vortrefflich, Theaitetos, und es wäre nicht recht, dir dieses zu bestreiten, damit dir auch der Mut wachse! Aber betrachte auch dieses andere, welches herbeikommt, und sieh zu, wie wir es uns abwehren wollen!

THEAITETOS: Was denn?

SOKRATES: Dieses, wenn jemand fragte, ob es wohl möglich wäre, [D] dass einer etwas, wovon er einmal Erkenntnis erlangt und wovon er die Erinnerung noch unverloren bei sich bewahrt, dann, wann er sich erinnert, eben das doch nicht erkannte, dessen er sich erinnert. Ich bin aber, wie ich merke, sehr weitläufig, da ich doch nur fragen wollte, ob jemand, was er erfahren, indem er sich dessen erinnert, doch nicht weiß.

THEAITETOS: Und auf welche Weise, Sokrates? Dies wäre ja ein Wunder, was du da sagst.

SOKRATES: Bin ich denn etwa irre? Sieh doch zu! Sagst du nicht, das Sehen sei ein Wahrnehmen und jeder Anblick eine Wahrnehmung?

THEAITETOS: So sage ich.

SOKRATES: Wer nur etwas gesehen hat, der hat eine Erkenntnis bekommen von dem, was er gesehen hat, nach unserm jetzigen Satz?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Wie weiter? [E] Gibst du nicht doch auch eine Erinnerung zu?

THEAITETOS: O ja.

SOKRATES: An nichts oder an etwas?

THEAITETOS: An etwas, versteht sich.

SOKRATES: Wohl, was einer erfahren und wahrgenommen hat, an etwas davon?

THEAITETOS: Woran sonst?

SOKRATES: Und was jemand gesehen hat, dessen erinnert er sich doch bisweilen?

THEAITETOS: Gewiss erinnert er sich.

SOKRATES: Auch indem er die Augen verschließt? Oder hat er es, sobald er dies tut, vergessen?

THEAITETOS: Das wäre ja arg, o Sokrates, das zu behaupten.

SOKRATES: [\[164 St.1 A\]](#) Und doch müssen wir es, wenn wir nämlich den vorigen Satz retten wollen, wo nicht, so ist es vorbei mit ihm.

THEAITETOS: Auch ich, beim Zeus, merke so etwas, noch begreife ich es aber nicht ganz genau. Sage mir also, wie?

SOKRATES: So: Wer sieht, sagen wir, hat Erkenntnis bekommen davon, was er sieht. Denn Gesicht und Wahrnehmung und Erkenntnis, haben wir zugegeben, ist einerlei.

THEAITETOS: Nun ja.

SOKRATES: Wer nun gesehen und Erkenntnis dessen, was er sah, bekommen hat, erinnert sich dessen zwar, wenn er auch die Augen verschließt, sieht es aber dann nicht. Nicht so?

THEAITETOS: Ganz recht.

SOKRATES: Dies „er sieht nicht“ heißt [B] aber so viel als „er erkennt nicht“, wenn doch „er sieht“ ebenso viel ist als „er erkennt“.

THEAITETOS: Das ist richtig.

SOKRATES: Es folgt also, dass jemand das, wovon er Erkenntnis bekommen hat, indem er sich dessen erinnert, doch nicht erkennt, weil er es nicht sieht, eben das, wovon wir gesagt haben, es würde ein Wunder sein, wenn es geschähe.

THEAITETOS: Vollkommen recht.

SOKRATES: Etwas Unmögliches scheint also zu erfolgen, wenn jemand sagt, Erkenntnis und Wahrnehmung sei dasselbe.

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Man muss also sagen, jedes von beiden sei ein anderes.

THEAITETOS: So wird es sein müssen.

[C] SOKRATES: Was ist also wohl die Erkenntnis? Wir müssen es, wie es scheint, noch einmal von vorne an erklären. Allein, Theaitetos, was sind wir doch im Begriff zu tun?

THEAITETOS: Wieso?

SOKRATES: Es kommt mir vor, als ob wir nach Art eines schlechten Hahns, ehe wir noch gesiegt haben, und von der Sache abspringend unser Siegesgeschrei anstimmten.

THEAITETOS: Wieso denn?

SOKRATES: Gerade als ob es uns nur um des Widerspruchs halber wäre, scheinen wir bloß den Worten nachgehend unsere Gegenbehauptung aufgestellt zu haben und, indem wir durch solche Mittel den Satz überwunden, ganz zufrieden zu sein, und da wir doch behaupten, keine Kunstfechter zu sein, sondern Weisheitsfreunde, [D] tun wir dennoch unvermerkt gerade dasselbe wie jene gewaltigen Männer.

THEAITETOS: Ich verstehe noch immer nicht, wie du es meinst.

SOKRATES: So will ich denn versuchen, dir deutlich zu machen, was ich doch von der Sache merke. Wir fragten, ob wohl, wenn jemand etwas erfahren hat und sich dessen erinnert, er es doch nicht erkenne, und nachdem wir gezeigt hatten, dass, wer etwas gesehen hat und dann die Augen verschließt, sich nun dessen erinnert, es aber nicht mehr sieht, zeigten wir, dass er sich erinnere, aber nicht mehr erkenne, dieses aber sei unmöglich, und so ging die Sache verloren, die des Protagoras sowohl als auch zugleich die deinige von Erkenntnis und Wahrnehmung, dass beides einerlei ist.

THEAITETOS: Offenbar.

SOKRATES: [E] Sie wäre aber, glaube ich, nicht verloren gegangen, Lieber, wenn nur der Vater der andern Lehre noch lebte, sondern dieser würde ihr noch auf vielerlei Art zu Hilfe gekommen sein. Nun aber, da sie verwaist ist, misshandeln wir sie, zumal auch nicht einmal die Vormünder, welchen Protagoras sie übergeben hat, ihr zu Hilfe kommen wollen, von denen auch Theodoros hier einer ist. Sondern es scheint, wir selbst werden ihr der Billigkeit wegen beistehen müssen.

THEODOROS: Nicht ich, o Sokrates, sondern vielmehr Kallias, der Sohn des Hipponikos, ist [\[165 St.1 A\]](#) Vormund für seine Angelegenheiten. Ich aber habe mich ziemlich bald aus dem anschauungslosen Denken in die Geometrie gerettet. Dennoch aber werde ich es dir Dank wissen, wenn du ihm beistehst.

SOKRATES: Wohlgesprochen, Theodoros! So betrachte nun meine Hilfeleistung. Nämlich es muss jemand noch viel gewaltigere Dinge zugestehen als die vorigen, wenn er nicht genau auf die Worte achthat, so wie wir gewöhnlich pflegen zu bejahen oder zu verneinen. Soll ich dir sagen, wie, oder dem Theaitetos?

THEODOROS: Beiden gemeinschaftlich, Sokrates. Antworten aber mag dir der jüngere, denn wenn er einen Fehler macht, [B] wird es ihm weniger übel stehen.

SOKRATES: So will ich denn gleich die gewaltigste Frage vorbringen. Das ist aber, glaube ich, eine solche: Ist es wohl möglich, dass derselbe Mensch, der etwas weiß, das, was er weiß, zugleich auch nicht wisse?

THEODOROS: Was wollen wir hierauf antworten, Theaitetos?

THEAITETOS: Ich meinstenfalls halte es für unmöglich.

SOKRATES: Keineswegs, wenn du nämlich sagst, das Sehen sei Erkennen. Denn was willst du mit der verfänglichen Frage machen, wenn du einmal, wie man sagt, in die Falle gegangen bist und ein zudringlicher Mensch dir mit der Hand das eine Auge zuhält und dich fragt, ob du mit dem zugehaltenen den Mantel sähest?

THEAITETOS: [C] Ich werde sagen: „Mit diesem zwar nicht, wohl aber mit dem andern“.

SOKRATES: Also siehst du doch zu gleicher Zeit dasselbe und siehst es auch nicht.

THEAITETOS: Auf gewisse Weise wohl.

SOKRATES: „Ich begehre ja gar nichts,“ sagt er alsdann, „von der Art und Weise, habe auch danach gar nicht gefragt, sondern nur, ob, was du das erkennst, da du dieses auch nicht erkennst? Nun aber zeigt sich, dass du siehst, was du auch nicht siehst. Und eingestanden hast du vorher, das Sehen sei Erkennen und das Nichtsehen Nichterkennen. So überlege nun selbst, was dir hieraus entsteht!“

THEAITETOS: Ich bemerke schon, das Gegenteil dessen, was ich vorausgesetzt.

SOKRATES: Wahrscheinlich, du Wunderbarer, würde dir noch mehr [D] dergleichen begegnen, wenn dich jemand noch außerdem fragte, ob man wohl auch könne scharf erkennen und auch stumpf, oder von nahebei zwar erkennen, von weitem aber nicht, und ebenso laut und leise, und tausend dergleichen, was ein leicht bewaffneter Mann, ein Söldner in Reden in den Hinterhalt legen und, wenn du Erkenntnis und Wahrnehmung als dasselbe gesetzt hast, auf das Hören und Riechen und diese Arten von Wahrnehmungen losgehend dich widerlegen würde, nicht nachlassend, sondern immer eindringend, bis du in Bewunderung seiner verwünschten Weisheit [E] ganz verstrickt würdest, wodurch er dich in seine Gewalt und Gewahrsam bekäme und dich

dann loslassen würde nur für so viel Geld, als du mit ihm übereinkommen könntest. Was für eine hilfreiche Rede würde also wohl, fragst du vielleicht, Protagoras für seine Lehre herbeibringen? Sollen wir nicht versuchen, sie vorzutragen?

THEAITETOS: Auf alle Weise.

SOKRATES: Dieses alles nämlich, was wir jetzt sagten, um ihm beizustehen, und er würde, [\[166 St.1 A\]](#) glaube ich, ziemlich verächtlich gerade auf uns losgehen und sprechen: „Dieser ehrliche Sokrates, weil ein Knäblein sich erschrocken hat, als es gefragt ward, ob wohl derselbe Mensch derselben Sache sich erinnern und sie doch nicht erkennen könnte, und vor Schreck es geleugnet, weil es eben nicht vor sich sehen konnte, hat er einen Mann wie mich hernach zum Gelächter gemacht in seinen Reden. Die Sache aber, du mutwilligster Sokrates, verhält sich so: Wenn du etwas von dem Meinigen durch Fragen untersuchst, und der Gefragte wird, indem er das antwortet, was ich selbst geantwortet hätte, [B] des Irrtums überführt, dann werde ich freilich auch überführt. Antwortet er aber etwas anderes, dann geschieht es auch ihm, dem Gefragten, allein. So, um nur bei dem nächsten anzufangen, glaubst du denn, jemand werde dir zugeben, dass einem die Erinnerung an etwas, was ihm begegnete, einwohnt als ein ebensolcher Zustand wie der, da es ihm begegnete, wiewohl es ihm nun nicht mehr begegnet? Weit gefehlt. Oder dass jemand Bedenken tragen werde zu gestehen, es sei möglich, dass derselbe dasselbe wisse und auch nicht wisse? Oder wenn er auch dieses fürchten sollte, dass er jemals zugeben werde, [C] der Veränderte sei noch derselbe, als ehe er verändert ward? Oder vielmehr, es sei überhaupt jemand das und nicht viel mehr die, und zwar unzählig viele Werdende, solange es noch Verunähnlichung gibt, wenn man sich doch hüten soll, dass nicht einer auf die Worte des andern Jagd mache? Vielmehr, du Leichtsiniger,“ würde er sagen, „gehe doch tapferer auf das los, was ich eigentlich behaupte, wenn du nämlich kannst, und widerlege dieses, dass nicht jedem von uns eigentümliche Wahrnehmungen entstehen, oder dass, wenn auch dieses sei, darum doch nicht das Erscheinende für jenen allein werde, [D] oder wenn man Sein sagen soll, sei, dem es erscheint. Sprichst du aber von Schweinen und Affen, so beträgst du dich nicht nur selbst als ein Schwein, sondern überredest auch die, welche dir zuhören, sich ebenso gegen meine Schrift zu betragen, woran du nicht schön handelst. Denn ich behaupte zwar, dass sich die Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, dass nämlich ein jeder von uns das Maß dessen sei, was ist und was nicht, dass aber dennoch der eine unendlich viel besser sei als der andere, eben deshalb, weil dem einen dieses ist und erscheint, dem andern etwas anderes. Und weit entfernt bin ich zu behaupten, dass es keine Weisheit [E] und keinen Weisen gebe, sondern eben den nenne ich gerade weise, welcher, wem unter uns Übles ist und erscheint, die Umwandlung bewirken kann, dass ihm Gutes erscheine und sei. Diese Rede aber greife mir nicht wieder bloß bei dem Worte, sondern vernimm erst folgendermaßen noch deutlicher, was ich meine: Erwinnere dich nämlich nur, was zum Beispiel in dem vorigen gesagt wurde, dass dem Kranken bitter scheint und ist, was er genießt, dem Gesunden aber ist und scheint es das Gegenteil. Weiser nun soll man freilich keinen von beiden nennen, es ist auch nicht möglich, [\[167 St.1 A\]](#) auch darf man nicht klagen, der Kranke sei unverständlich, weil er dies so vorstellt, der Gesunde aber weise, weil er es anders vorstellt, wohl aber muss man jenem eine Umwandlung bewirken auf die andere Seite, denn die andere Beschaffenheit ist die bessere. Ebenso ist auch in Sachen des Unterrichts von einer Beschaffenheit eine Umwandlung zu bewirken zur andern. Der Arzt nun bewirkt seine Umwandlung durch Arzneien, der Sophist aber durch Reden. Und niemals hat einer einen, der Falsches vorstellte, dahin gebracht, hernach Wahres vorzustellen. Denn es ist weder möglich, das, was nicht ist, vorzustellen, noch überhaupt anderes, als in jedem erzeugt wird, dieses aber ist immer wahr. Sondern [B] nur demjenigen, der, vermöge einer schlechteren Beschaffenheit seiner Seele, auch auf eine ihr verwandte Art vorstellt, kann eine bessere bewirken, dass er anderes und solche Erscheinungen vorstelle, welche dann einige aus Unkunde das Wahre nennen, ich aber nenne nur einiges besser als anderes, wahrer hingegen nenne ich nichts. Und unter den Weisen, o lieber Sokrates, die Frösche zu meinen, bin ich weit entfernt, sondern in Beziehung auf tierische Leiber verstehe ich darunter die Ärzte, in Beziehung auf Gewächse die Landleute. Denn ich glaube, dass auch diese den Pflanzen, anstatt schlechter Wahrnehmungen, wenn sie etwa krank

sind, [C] heilsame und gesunde Wahrnehmungen und Wahrheiten beibringen, so wie weise und gute Redner wiederum machen, dass den Staaten anstatt des Verderblichen das Heilsame gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate schön und gerecht erscheint, das ist es ihm ja auch, solange er es dafür erklärt, der Weise aber macht, dass anstatt des bisherigen Verderblichen ihnen nun Heilsames so erscheint und ist. Auf eben diese Art nun ist auch der Sophist, der diejenigen, welche sich unterrichten lassen, so zu erziehen versteht, allerdings weise und würdig, große Belohnungen von den Unterrichteten zu empfangen. Und so gilt beides: dass einige weiser sind als andere, und dass doch keiner [D] Falsches vorstellt und auch du, magst du nun wollen oder nicht, dir musst gefallen lassen, ein Maß zu sein. Denn hierdurch wird diese Lehre aufrechterhalten, gegen welche du nun einwenden magst, wenn du aufs neue etwas einzuwenden hast, so dass du in einer Rede das Gegenteil durchführst, oder willst du es lieber durch Fragen, auch so. Denn auch das muss der Verständige nicht scheuen, sondern auf alle Weise angreifen. Nur dieses beobachte: betrüge nicht im Fragen! Es ist ja auch die größte Unvernunft, [E] wenn einer sagt, es sei ihm nur an der Tugend gelegen, und sich dann doch nicht anders als betrügerisch in seinen Reden beweist. Betrügen aber heißt in dieser Sache, wenn jemand nicht dieses beides gänzlich voneinander trennt und anders, wenn er nur zum Streiten seine Unterredungen einrichtet, anders aber wieder, wenn er untersuchen will, und im ersten Falle zwar immerhin scherzt und überlistet, soviel er kann, bei der ordentlichen Untersuchung dagegen ernsthaft ist und den mit ihm Untersuchenden zurechtweist, nur diejenigen Fehler ihm aufzeigend, [\[168 St.1 A\]](#) zu denen er durch sich selbst und durch die, mit denen er früher umging, ist verleitet worden. Wenn du es nun so machst, werden diejenigen, welche sich mit dir unterhalten, sich selbst die Schuld beimessen von ihrer Verwirrung und Ungewissheit, nicht aber dir, und werden dir nachgehen und dich lieben, sich selbst aber hassen und von sich entfliehen in die Philosophie, damit sie andere werden und nicht länger die bleiben, die sie vorher waren. Wofern du aber, wie die meisten, das Gegenteil hiervon tust, so wirst du auch das Gegenteil erfahren, und die, welche mit dir umgehen, anstatt zu Philosophen vielmehr zu Feinden dieser Sache machen, wenn sie werden [B] älter geworden sein. Wenn du mir aber folgst, so wirst du nicht etwa feindselig oder streitsüchtig, sondern mit gelassenem Gemüt untersuchen, wie wir es nur meinen, wenn wir behaupten, dass sich alles bewegt, und dass, was ein jeder vorstellt, für ihn auch ist, für den Einzelnen sowohl als für den Staat. Und hieraus kannst du hernach weiter folgern, ob Erkenntnis und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden, nicht aber wie vorher bloß aus dem gewohnten Gebrauch der Worte und Bezeichnungen, welche die Leute, wie es eben kommt, heranziehen, wodurch sie einander vielfältige Verwirrung bereiten.“

[C] Dieses, o Theodoros, habe ich deinem Freunde zur Hilfe dargebracht, nach Vermögen wenigstens von wenigem, wenn er aber selbst lebte, würde er dem Seinigen weit glänzender beigestanden haben.

THEODOROS: Du scherzest, Sokrates; denn du hast dem Manne mit recht jugendlichem Mute beigestanden.

SOKRATES: Wohlgesprochen, Freund! Sage mir aber, hast du wohl darauf geachtet, was Protagoras eben sagte, und wie er uns Vorwürfe darüber machte, dass wir, an ein Knäblein unsere Rede richtend, die Furcht dieses Knaben mit [D] gegen ihn ausnutzten. Nannte er nicht dies einen schlechten Scherz und wollte, wie er selbst sein ‚Maß aller Dinge‘ sehr tiefsinnig und gründlich behandelte, dass auch wir ernsthaft umgehen sollten mit seiner Rede?

THEODOROS: Wie sollte ich nicht darauf geachtet haben?

SOKRATES: Wie also? Rätst du an, ihm zu folgen?

THEODOROS: Gar sehr.

SOKRATES: Du siehst aber doch, dass dieses sämtlich Knaben sind, dich ausgenommen. Sollen wir also dem Manne folgen, so müssen wir beide einander fragen und antworten, um seinen [E] Satz ernsthaft zu erwägen, damit er uns wenigstens das nicht vorwerfen könne, dass wir nur spielend mit Kindern seine Rede untersucht hätten.

THEODOROS: Wie? Sollte nicht Theaitetos besser als viele, die große Bärte tragen, der Prüfung eines Satzes nachfolgen können?

SOKRATES: Doch, aber nicht besser, lieber Theodoros, als du! Denke also nur nicht, [\[169 St.1 A\]](#) dass ich zwar deinem verstorbenen Freunde auf alle Weise zu Hilfe kommen müsse, du aber gar nicht! Sondern komm her, o Bester, und gehe ein wenig mit, nur so weit, bis wir sehen, ob du in mathematischen Zeichnungen das Maß sein sollst, oder ob alle, ebenso gut wie du, sich selbst genügen können auch in der Astronomie und dem übrigen, worin du den Ruf hast, dich auszuzeichnen!

THEODOROS: Es ist wahrlich nicht leicht, Sokrates, wenn man bei dir sitzt, nicht Rede stehen zu müssen, und ich habe eben gar sehr vorbeigeschossen, als ich meinte, du würdest mir wohl erlauben, mich nicht zu entkleiden, und würdest mich nicht zwingen wie die Lakedaimonier. Du aber scheinst dich gar mehr dem Skiron zu nähern. Denn die Lakedaimonier befehlen nur, [B] entweder sich zu entfernen oder sich zu entkleiden. Du aber scheinst deine Sache mehr nach Art des Antaios durchzuführen, denn wer einmal da ist, den lässt du gar nicht los, bis du ihn gezwungen hast, sich zu entkleiden und in Reden mit dir zu streiten.

SOKRATES: Vortrefflich, o Theodoros, hast du meine Krankheit durch diese Vergleichung beschrieben. Nur dass ich noch wackerer bin als jene. Denn gar mancher Herakles und Theseus, mächtig im Reden, hat sich mir schon gestellt und mich tüchtig zusammengehauen, aber ich lasse deshalb doch nicht ab, eine so gewaltige Liebe hat mich ergriffen zu solchen Kampfübungen. Und so missgönne auch du es mir nicht, dich mit mir zu unterreden zu unserm beiderseitigen Nutzen!

THEODOROS: [C] Ich widerspreche nicht länger. Führe mich also, wohin du willst, auf alle Weise werde ich hierin das Schicksal, welches du mir anspinnen wirst, ertragen müssen und widerlegt werden. Weiter jedoch nicht, als du vorher bestimmt hast, werde ich mich dir hergeben können.

SOKRATES: Auch so weit ist es genug. Und gib mir nur ja darauf Achtung, dass wir nicht wieder unvermerkt in eine kindische Art von Reden hineingeraten und uns dies jemand noch einmal vorkommen könne!

THEODOROS: Ich will es wenigstens versuchen, soweit ich kann.

SOKRATES: Eben das also lasse uns auch [D] jetzt wieder zuerst vornehmen, was vorher, und lasse uns sehen, ob wir mit Recht oder mit Unrecht Schwierigkeiten machten und es an dem Satze tadelten, dass er einen jeden sich selbst genügend an Einsicht erklärte, da uns denn Protagoras zugab, dass in Hinsicht auf das Bessere und Schlechtere einige Leute Vorzüge hätten, welche daher auch weise wären. Nicht so?

THEODOROS: Ja.

SOKRATES: Wenn er nun selbst gegenwärtig dieses zugestanden hätte und nicht bloß wir es eingeräumt, die wir ihn vertreten, so würde es nicht einmal nötig sein, noch einmal von vorn anzufangen, um dessen sicher zu sein. Nun aber könnte vielleicht jemand behaupten, [E] wir wären nicht bevollmächtigt, für ihn etwas zuzugestehen. Daher ist es besser getan, eben dieses noch einmal genauer durchzugehen. Denn es macht keinen geringen Unterschied, ob es sich so verhält oder anders.

THEODOROS: Du hast recht.

SOKRATES: Lasse uns daher nirgend anders her, sondern eben aus seinem Satze so kurz als möglich die Zustimmung hierzu [\[170 St.1 A\]](#) ableiten!

THEODOROS: Wie aber?

SOKRATES: So: Was jeder vorstellt, so sagt er doch, das ist auch für den, der es vorstellt?

THEODOROS: Das sagt er freilich.

SOKRATES: Also, Protagoras, sprechen auch wir eines Menschen oder vielmehr aller Menschen Meinung aus und sagen, dass es keinen, wer es auch sei, gebe, der nicht in einigen Dingen sich

selbst für weiser halte als die andern, in andern aber auch andere als sich, und dass sie in den größten Gefahren, wenn sie in Feldzügen, in Krankheiten, auf der See in Not geraten, sich zu denen, welche in diesen Umständen die Regierung führen, als zu Göttern wenden und auf sie [B] als ihre Retter hoffen, die sich doch durch nichts anderes unterscheiden als durch das Wissen. Und überall im menschlichen Leben ist es voll von solchen, welche Lehrer und Gebieter suchen für sich selbst und die andern Geschöpfe und ihre Handlungen, und ebenso auch voll von solchen, welche glauben, dass sie imstande sind zu lehren und imstande zu gebieten. Und in allen diesen Fällen, was können wir anders sagen, als dass die Menschen selbst glauben, es gebe unter ihnen Weisheit und Unverstand?

THEODOROS: Nichts anderes.

SOKRATES: Halten sie nicht [C] die Weisheit für richtige Einsicht, den Unverstand aber für falsche Vorstellung?

THEODOROS: Wofür sonst?

SOKRATES: Was also, o Protagoras, sollen wir mit dieser Rede anfangen? Sollen wir sagen, dass die Menschen immer richtig vorstellen? Oder bisweilen richtig, bisweilen falsch? Denn aus beiden ergibt sich auf jeden Fall, dass sie nicht immer richtig, sondern auf beide Weise vorstellen. Denn bedenke nur, o Theodoros, ob wohl einer von denen, die es mit dem Protagoras halten, oder du selbst behaupten wolltest, dass niemand glaube, ein anderer sei unverständlich und mache sich falsche Vorstellungen?

THEODOROS: Das wäre ja unglaublich, Sokrates.

SOKRATES: Und doch kommt in diese Not [D] der Satz, welcher behauptet, dass der Mensch das Maß aller Dinge ist.

THEODOROS: Wie doch?

SOKRATES: Wenn du bei dir selbst etwas abgeurteilt hast und mir nun deine Vorstellung davon kundtust, so muss nach jenes Behauptung dir zwar dieses Wahrheit sein, steht es aber uns andern nicht frei, auch wieder Richter zu sein über dein Urteil, oder urteilen wir, dass du immer richtig vorstellst? Und werden nicht vielmehr in jedem Fall unzählig viele gegen dich streiten, welche das Gegenteil vorstellen und glauben, dass du falsch meinst und urteilst?

THEODOROS: Jawohl, beim Zeus, o Sokrates, unzählig viele, wie Homer sagt, [E] und die mir allerlei Schwierigkeiten machen.

SOKRATES: Wie also? Willst du, wir sollen sagen, dass du dann dir selbst zwar richtig vorstellst, jenen unzähligen aber falsch?

THEODOROS: So scheint es wenigstens dem Satze nach notwendig zu sein.

SOKRATES: Wie ist es aber mit dem Protagoras selbst? Wird er nicht gestehen müssen, dass, wenn er selbst nicht glaubte, dass der Mensch das Maß ist, noch auch die Leute, wie diese es auch wirklich nicht glauben, dass dann diese Wahrheit, die er geschrieben hat, für niemanden wäre? Und wenn [\[171 St.1 A\]](#) er es glaubt, die Leute aber nicht, so weißt du doch zuerst, dass sie alsdann um desto mehr nicht ist als sie ist, je mehr nicht so vorstellen, als so vorstellen?

THEODOROS: Allerdings, da sie ja nach Maßgabe der einzelnen Vorstellungen auch sein wird und nicht sein.

SOKRATES: Hernach ist doch dieses das Schönste bei der Sache: Er gibt gewissermaßen zu, dass die Meinung der entgegengesetzt Vorstellenden über seine Meinung, vermöge deren sie dafür halten, er irre, wahr ist, indem er ja behauptet, dass alle vorstellen, was ist.

THEODOROS: Allerdings.

SOKRATES: [B] So gäbe er also zu, dass seine eigene falsch ist, wenn er eingesteht, dass die Meinung derer wahr ist, die dafür halten, er irre?

THEODOROS: Notwendig.

SOKRATES: Die andern aber geben von sich nicht zu, dass sie irren?

THEODOROS: Ganz und gar nicht.

SOKRATES: Er aber gesteht auch dieser Vorstellung wiederum zu, dass sie richtig sei, zufolge dessen, was er geschrieben hat.

THEODOROS: So scheint es.

SOKRATES: Von allen also, beim Protagoras angefangen, wird bestritten werden, oder vielmehr von ihm doch zugestanden, wenn er dem, der das Gegenteil von ihm behauptet, zugibt, [C] er stelle richtig vor, dann muss auch Protagoras selbst einräumen, dass weder ein Hund noch auch der erste beste Mensch das Maß ist auch nicht für eine Sache, die er nicht erlernt hat. Nicht so?

THEODOROS: So ist es.

SOKRATES: Wenn dies also von allen bestritten wird, so wäre sie ja für niemanden wahr, diese ‚Wahrheit‘ des Protagoras, weder für irgendeinen andern noch auch für ihn selbst.

THEODOROS: Gar heftig, o Sokrates, rennen wir meinen Freund um.

SOKRATES: Aber, Lieber, es ist ungewiss, ob wir auch etwa an dem Richtigen vorbeirennen. [D] Denn zu glauben ist, dass jener so viel Ältere auch weiser ist als wir, und könnte er sich jetzt hier hervorarbeiten nur bis an den Hals, so würde er mich sowohl, dass ich in den Tag hineingeredet, wie sehr wahrscheinlich, hart bestrafen, als auch dich, dass du alles eingeräumt, und würde dann wieder untertauchen und davongehen. Indes werden wir uns, denke ich, mit uns selbst begnügen müssen und nur sagen, was uns jedesmal richtig scheint. So auch jetzt: Können wir etwas anderes sagen, als dass jeder, wer es auch sei, dies zugeben müsse, dass einer weiser ist als andere, aber auch unwissender?

THEODOROS: Mich zum wenigsten [E] dünkt es so.

SOKRATES: Auch etwa, dass der Satz am besten so bestehen werde, wie wir ihn, um dem Protagoras zu helfen, entworfen haben, dass vieles zwar einem jeden, wie es ihm scheint, so auch ist, das Warme nämlich, das Trockene, das Süße und alles zu dieser Art Gehörige. Wenn er aber doch einräumen soll, dass in einigen Dingen einer besser sein soll als der andere, so würde er am liebsten sagen mögen, dass in Absicht auf das Gesunde und Ungesunde nicht jedes Weib oder Kind oder Tier imstande wäre, sich selbst zu heilen durch seine Erkenntnis dessen, was ihm gesund ist, sondern hierin, wenn irgendwo, wäre der eine besser als der andere.

THEODOROS: So wenigstens scheint es mir.

[\[172 St.1 A\]](#) SOKRATES: Ebenso auch in den staatlichen Dingen: das Schöne und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte, das Fromme und Unfromme, was in diesen Dingen ein Staat für Meinung fasst und dann feststellt als gesetzmäßig, das ist es nun auch für jeden in Wahrheit, und in diesen Dingen ist um nichts weiser weder ein Einzelner als der andere, noch ein Staat als der andere. In der Festsetzung aber dessen, was ihm zuträglich ist oder nicht zuträglich, hier wiederum wird, wenn irgendwo, zugegeben werden müssen, dass der eine Ratgeber sich unterscheidet vor dem andern und des einen Staates Vorstellung vor des andern in Bezug auf Wahrheit, und [B] keineswegs dürfte er wagen zu behaupten, dass, was ein Staat festsetzt als nützlich für sich, dies ihm auch auf alle Weise nützen werde. Bei jenem vorher Erwähnten aber, dem Recht und Unrecht, dem Frommen und Gottlosen, wollen sie behaupten, dass nichts in dieser Art schon von Natur eine bestimmte Beschaffenheit habe, sondern, was gemeinsam vorgestellt werde, das werde wahr zu der Zeit, wann es dafür gehalten werde, und so lange, als es dafür gehalten werde. Und so viele doch nicht völlig des Protagoras Lehre annehmen, halten sie sich doch hierzu mit ihrer Weisheit. Aber, o Theodoros, wir kommen immer [C] aus einer Untersuchung in die andere, und aus einer kleineren in eine größere.

THEODOROS: Haben wir denn nicht Muße, Sokrates?

SOKRATES: Ja, so scheint es. Deshalb, du herrlicher Mann, habe ich schon oftmals und auch jetzt wieder bedacht, wie natürlich es zugeht, dass die, welche viele Zeit mit wissenschaftlichen Dingen hinbringen, wenn sie einmal in die Gerichtshöfe kommen, als Redner sich lächerlich machen.

THEODOROS: Wie meinst du das?

SOKRATES: Mir scheint, dass diejenigen, welche sich von Jugend auf an den Gerichtsstätten oder dergleichen aufhalten, in Vergleich mit denen, welche bei den Wissenschaften und in solchen Beschäftigungen erzogen werden, wie Knechte erzogen sind [D] im Vergleich mit Freien.

THEODOROS: Inwiefern doch?

SOKRATES: Insofern jenen das, was du eben nanntest, die Muße, niemals fehlt und sie ruhig mit Muße ihre Untersuchungen anstellen, so wie wir jetzt schon die dritte, wie sie eine aus der andern gefolgt sind, anknüpfen, so auch sie, wenn ihnen eine sich eben anbietende besser gefällt als die bereits vorliegende, und es kümmert sie nichts, ob sie lang oder kurz reden, wenn sie nur das Rechte treffen. Die andern aber reden teils immer im Gedränge, denn es treibt sie zur Eile das Wasser der Uhr, welches abfließt, und lässt ihnen nicht zu, worüber sie [E] es am liebsten möchten, Untersuchungen anzustellen, sondern der Gegner steht dabei und hat Zwang für sie und die abgelesenen Punkte, über deren Grenzen hinaus sie nichts reden dürfen. Dann auch beziehen sich ihre Reden immer auf einen ihrer Mitknechte und sind gerichtet an einen Herrn, welcher vor ihnen sitzt und die Gewalt in Händen hat. Und der Streit geht niemals um dies und jenes, sondern immer um die Sache, ja oft geht es um das Leben. So dass sie durch alles [\[173 St.1 A\]](#) dieses zwar scharfsichtig gemacht werden und gewitzt und sich trefflich darauf verstehen, ihrem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit der Tat zu dienen, aber kleinlich und ungerade sind ihre Seelen. Denn die Knechtschaft von Jugend an hat ihnen das Wachstum und das freie gerade Wesen benommen, indem sie sie nötigt, krumme Dinge zu verrichten, und die noch zarte Seele in große Gefahren und Besorgnisse verwickelt, welche sie ohne Verletzung des Gerechten und Wahren nicht überstehen können, so dass sie, sogleich zur Lüge und zum gegenseitigen Unrecht tun sich hinwendend, so verborgen [B] und verkrüppelt werden, dass schon nichts Gesundes mehr an ihren Seelen ist, wenn sie aus Jünglingen zu Männern werden, wie gewaltig und weise sie auch geworden zu sein glauben. So nun sind diese beschaffen, Theodoros. Die aber von unserer Schar, willst du, dass wir die auch beschreiben, oder willst du, dass wir sie lassen und uns wiederum zu unserer Rede wenden, damit wir doch nicht die Freiheit und Zwanglosigkeit unserer Reden, von welchen ich eben sprach, allzu stark gebrauchen?

THEODOROS: Keineswegs, Sokrates, sondern beschreiben wollen wir sie. [C] Denn sehr richtig hast du dieses bemerkt, dass wir, die wir uns zu dieser Schar halten, nicht Knechte unserer Reden sind, sondern die Reden gleichsam unsere Dienstleute, welche es erwarten müssen, abgefertigt zu werden, wie es uns gefällt. Denn weder ein Richter, noch wie bei den Dichtern ein Zuschauer, sitzt vor uns mit der Befugnis, uns zu strafen oder zu befehlen.

SOKRATES: So lasse uns denn, da es dir so gefällt, von denen reden, welche an der Spitze stehen. Denn was sollte man auch von denen sagen, welche sich nur auf eine schlechte Art mit der Philosophie beschäftigen? [D] Jene nun wissen von Jugend auf nicht einmal den Weg auf den Markt, noch wo das Gerichtshaus, noch wo das Versammlungshaus des Rates ist, noch wo irgendeine andere Staatsgewalt ihre Sitzung hält. Gesetze aber und Volksbeschlüsse, geschriebene oder ungeschriebene, sehen sie weder noch hören sie. Das Bewerben der Bündnisse um die obrigkeitlichen Ämter und die beratshlagenden Zusammenkünfte und die Feste mit Flötenspielerinnen, dergleichen zu besuchen fällt ihnen auch im Traume nicht ein. Ob ferner jemand edel oder unedel geboren ist in der Stadt, oder was einem von seinen Vorfahren her Übles anhängt von väterlicher oder mütterlicher Seite, davon weiß er so wenig, wie man sagt, [E] dass man eher weiß wieviel es Sand am Meeresstrand gibt. Und von dem allen weiß er nicht einmal, dass er es nicht weiß. Denn er enthält sich dessen nicht, etwa um sich einen Ruf damit zu machen, sondern in der Tat wohnt nur sein Körper im Staate und hält sich darin auf, seine Seele aber, dieses alles für gering haltend und für nichtig, schweift verachtend, nach Pindar, überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist, messend und am Himmel die Sterne verteilend und überall [\[174 St.1 A\]](#) jegliche Natur alles dessen, was ist, im ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend.

THEODOROS: Wie meinst du dies, Sokrates?

SOKRATES: Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und witzige thrakische Magd soll verspottet haben, dass er, was am Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe, mit diesem nämlichen Spotte nun reicht man noch immer aus gegen alle, welche in der Philosophie leben. Denn in der Tat, [B] ein solcher weiß nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht, was er betreibt, sondern kaum, ob er ein Mensch ist oder etwa irgendein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt, anders als alle anderen zu tun und zu leiden, das untersucht er und lässt es sich Mühe kosten, es zu erforschen. Du verstehst mich doch, Theodoros, oder nicht?

THEODOROS: Sehr gut, und sehr wahr ist, was du sagst.

SOKRATES: Daher auch, o Freund, ein solcher, wenn er mit jemand für sich Geschäfte zu treiben hat, oder auch in öffentlichen Angelegenheiten, wie ich anfangs sagte, wenn er etwa vor Gericht oder sonst irgendwo von dem, [C] was vor den Füßen oder sonst vor aller Augen ist, genötigt wird zu reden, so erregt er Gelächter, nicht nur den Thrakierinnen, sondern auch dem übrigen Volk, indem er aus Unerfahrenheit in Gruben und in allerlei Verlegenheit hineinfällt, und seine gewaltige Ungeschicktheit erregt die Meinung, er sei unverbesserlich. Denn wo es darauf ankommt, einen mit Schmähungen anzugreifen, weiß er keinen einzeln anzugreifen, indem er von niemand irgendetwas Übles weiß, weil er sich nie darum bekümmert hat. Weil er nun [D] keinen Rat weiß, erscheint er lächerlich. Und wiederum, wo gelobt und in prächtigen Worten geredet werden soll von andern, zeigt sich, dass er lacht, nicht nur verstellterweise, sondern ganz herzlich, und so erscheint er albern. Denn wo er einen Tyrannen oder König lobpreisen hört, kommt es ihm vor, als hörte er irgend einen Schweinehirten oder Schäfer oder einen Kuhhirten glücklich preisen, weil er viel melkt, nur glaubt er, dass jener ein unlenksames und boshafteres Tier hütet und melkt als diese, und dass doch ungesittet und ungebildet ein solcher aus Mangel an Muße nicht minder sein muss als andre Hirten, [E] eingezwängt in seine Mauern eben wie jene in die Hürden auf den Bergen. Hört er von tausend Morgen Landes oder noch mehr, als hätte, wer sie besitzt, ein ungeheuer großes Besitztum, so dünkt ihn, er höre eine Kleinigkeit erwähnen, gewohnt wie er ist, über die ganze Erde zu schauen. Und wenn sie gar die Geschlechter besingen, wie irgend ein Edler sieben reiche Ahnherren habe aufzuweisen, so dünkt ihn, [\[175 St.1 A\]](#) ein sehr kurzsichtiges Lob zu hören von solchen, die nur auf das Kleine merken und aus Unwissenheit nicht vermögen, immer auf das Ganze zu blicken noch zu überlegen, dass Großväter und Vorfahren unzählige Tausende ein jeder gehabt hat, worunter Reiche und Arme, Könige und Knechte, Ausländer und Hellenen oftmals zehntausend können gewesen sein bei dem ersten besten. Aber ein Verzeichnis von fünfundzwanzig Vorfahren für etwas Großes ausgeben, die etwa auf Herakles, den Sohn des Amphitryon zurückgehen, das gilt ihm für das Ungereimteste in der Kleinlichkeit, und er lacht, dass sie, wie nun von Amphitryon ab der fünfundzwanzigste doch wieder einer ist, wie es sich ebenso trifft, [B] und der fünfzigste erst recht, dass sie dies nicht einmal vermögen sich zu überlegen und sich dadurch das aufgeblasene Wesen einer törichten Seele zu vertreiben. Wegen alles dessen nun wird ein solcher von der Menge verlacht, indem er hier sich stolz zeigt, wie es ihnen dünkt, dort aber wieder unwissend in dem, was vor seinen Füßen liegt, und ratlos in allem einzelnen.

THEODOROS: Genau wie es geschieht, stellst du es dar, Sokrates.

SOKRATES: Zieht er selbst aber einen zu sich hinauf, Lieber, und will sich einer ihm versteigen von [C] dem „Ob ich dir hierin Unrecht tue oder du mir“ zur Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst, was jede von ihnen ist, und wodurch sie unter sich und von allem übrigen unterschieden sind, oder von dem „Glücklich ist ein König, der viel Goldes besitzt“ zu der Frage vom Königtum selbst und überhaupt von menschlicher Glückseligkeit und Elend, worin beides besteht, und auf welche Weise es der menschlichen Natur zukommt, die eine zu erlangen und dem andern zu entgehen, sobald über eins von diesen Dingen ein solcher Kleingeistiger, Scharfsinniger, [D] in Rechtsstreiten Gewandter Rede stehen soll, dann bezahlt wiederum er das gleiche, schwindelnd wie er von der Höhe aus herunterschaut, und von oben herabschauend aus Ungewohntheit der Sache ängstlich und unbeholfen, der Sprache nicht

mächtiger als ein ausländischer Knecht, erregt er wie den Thrakierinnen zwar nicht Gelächter, auch sonst den Ununterrichteten nicht, denn sie bemerken es nicht, wohl aber allen, welche nicht wie Leibeigene, sondern auf die entgegengesetzte Art [E] aufgewachsen sind. Dies nun, o Theodoros, ist die Weise eines jeden von beiden, die eine dessen, der wahrhaft in Freiheit und Muße auferzogen ist, den du einen Philosophen nennst, und dem es ungestraft hingehen mag, dass er einfältig erscheint und nichts gilt, wo es auf knechtische Dienstleistungen ankommt, dass er etwa nicht versteht, das Bündel zu schnüren, das nachgetragen werden soll, oder eine Speise schmackhaft zu bereiten, oder auch schmeichlerische Worte. Die andere ist die Weise dessen, der alles dieses zwar zierlich und behände zu beschicken weiß, dagegen aber nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann [\[176 St.1 A\]](#) zu tragen versteht, viel weniger, in Wohlklang der Rede eingreifend, würdig zu preisen das wahrhafte Leben der seligen Götter und Menschen.

THEODOROS: Wenn du, o Sokrates, alle wie mich überzeugtest von dem, was du sagst, so würde mehr Friede und des Bösen viel weniger sein unter den Menschen.

SOKRATES: Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muss immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muss man auch trachten, [B] von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott soweit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht. Allein, o Bester, es ist gar nicht leicht, deutlich zu machen, dass nicht aus der Ursache, weshalb die meisten sagen, dass man die Schlechtigkeit fliehen und der Tugend nachstreben solle, die eine zu suchen ist und die andere nicht, damit man nämlich nicht böse, sondern gut zu sein scheine. Denn dies ist nur, was man nennt der alten Weiber Geschwätz, wie es mir scheint, [C] das Wahre aber wollen wir so vortragen: ein Gott ist niemals und auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Sinne vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der Gerechteste ist. Und hierauf geht auch die wahre Meisterschaft eines Menschen, dem entgegen seine Nichtigkeit und Feigheit. Denn die Erkenntnis hiervon [D] ist wahre Weisheit und Tugend, und die Unwissenheit hierin die offenbare Torheit und Schlechtigkeit. Jegliche andere dafür geltende Meisterschaft und Einsicht aber ist, wenn sie in der bürgerlichen Verwaltung sich zeigt, nur etwas Gemeines, wenn sie in den Künsten sich zeigt, etwas Unfreies und Niedriges. Wer also Ungerechtes und Gottloses redet und tut, dem ist es bei weitem am besten, man gebe ihm nicht zu, er habe es zur Meisterschaft gebracht mit arglistigem Wesen, denn sie freuen sich über den Vorwurf und glauben zu hören, dass sie nicht Toren sind, unnütze Lasten der Erde, sondern Leute, wie die sein müssen, denen es im Staate wohlgehen soll. So muss man ihnen demnach die Wahrheit sagen, dass sie nur um desto mehr solche sind, wie sie nicht glauben, weil sie es nicht glauben. Denn unbekannt ist ihnen, [E] was am wenigsten jemandem unbekannt sein sollte, die Strafe der Ungerechtigkeit, nämlich nicht, was sie dafür halten, Leibesstrafe und Tod, wovon ihnen oft nichts widerfährt beim Unrecht tun, sondern eine, welcher zu entfliehen unmöglich ist.

THEODOROS: Welche meinst du denn?

SOKRATES: Zwei Vorbilder, o Freund, sind aufgestellt in der Welt: das Göttliche der größten Glückseligkeit und das Ungöttliche des Elendes, sie aber sehen nicht, dass es sich so verhält, und werden aus Torheit und höchstem Unverstande unvermerkt um [\[177 St.1 A\]](#) der ungerechten Handlungen willen diesem ähnlich, immer unähnlicher aber jenem. Wofür sie dann die Strafe leiden, indem sie ein Leben führen, dem angemessen, welchem sie ähnlich geworden. Sagen wir ihnen nun, dass, wenn sie von jener Meisterschaft nicht ablassen, dann auch nach geendetem Leben jener von allen Übeln gereinigte Ort sie nicht aufnehmen werde, sondern sie immer hier ein ihnen, wie sie sind, ähnliches Leben führen werden, als Böse im Bösen lebend, so hören sie das alles [B] doch nur an wie Weise und Überkluge, wenn armselige Toren etwas sagen.

THEODOROS: Ganz gewiss, Sokrates.

SOKRATES: Ich weiß es, Freund. Eines aber begegnet ihnen doch, dass, wenn sie einzeln Rede stehen und Antwort geben sollen von dem, was sie tadeln, und sie wirklich tapfer lange genug

aushalten und nicht feige fliehen, dann, mein Guter, endet es wunderlich mit ihnen, dass sie sich selbst nicht gefallen in dem, was sie sagen, und dass ihre Redekunst gleichsam ganz zusammenschrumpft und sie nicht besser erscheinen als Kinder.

[C] Doch lasse uns hiervon, da es ohnedies nur beiläufig gesagt war, nun absteigen, wo nicht, so möchte uns immer neu Zuströmendes die erste Rede ganz verschütten. Lass uns aber zu dem vorigen zurückkehren, wenn es dir so recht ist!

THEODOROS: Mir, o Sokrates, war nicht minder angenehm, dieses zu hören, dem auch in meinen Jahren leichter ist nachzufolgen. Gefällt es dir jedoch, so lass uns wieder zurückgehen!

SOKRATES: Waren wir nicht da bei unserer Rede, wo wir sagten, dass diejenigen, welche das stets bewegliche Sein [D] behaupten, und die behaupten, dass, was jedem jedesmal scheine, auch ihm, dem es scheint, wirklich so sei, dass diese von allem übrigen und so auch besonders vom Recht behaupteten, was ein Staat feststellte als ihm annehmlich, das sei auch für ihn, welcher es feststellt, recht, solange er es stehen ließe, dass aber, was das Gute betrifft, doch wohl keiner von ihnen so mutig wäre, dass er sich unterstände zu behaupten, [E] auch was ein Staat, weil er es dafür hielte, als nützlich aufstellte, das wäre ihm auch, solange er es gelten ließe, wirklich nützlich? Es müsste denn jemand nur von dem Worte reden, und das wäre ja in Beziehung auf das, was wir meinen, nur ein Scherz. Nicht wahr?

THEODOROS: Freilich.

SOKRATES: Man rede also nicht von dem Worte, sondern von der Sache, welche unter diesem Namen in Betrachtung gezogen wird.

THEODOROS: Freilich.

SOKRATES: Was er aber so nennt, das sucht auch jeder Staat bei seiner Gesetzgebung zu treffen und richtet alle Gesetze, soviel er nämlich kann und weiß, so nützlich für sich selbst ein als möglich. Oder sieht er auf etwas anderes, indem er Gesetze gibt?

THEODOROS: [\[178 St.1 A\]](#) Gewiss nicht.

SOKRATES: Erlangt er es nun auch jedesmal? Oder verfehlt nicht auch jeder gar vieles?

THEODOROS: Ich glaube, dass sie auch verfehlen.

SOKRATES: Noch mehr würde von hier aus besonders gewiss jeder das nämliche zugeben, wenn man nach der ganzen Gattung fragte, worin auch das Nützliche liegt. Es bezieht sich nämlich allemal auf die künftige Zeit. Denn wenn wir Gesetze geben, so geben wir sie, weil sie nützlich sein sollen auf die nachherige Zeit, und dies nennen wir doch richtig die Zukunft.

THEODOROS: Freilich.

SOKRATES: Nun also lasse uns den Protagoras oder einen andern, [B] der dasselbe wie er behauptet, also fragen: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, wie ihr sagt, o Protagoras, des Weißen, des Schweren, des Leichten, kurz, aller Dinge ohne Ausnahme von dieser Art. Denn er hat das Kennzeichen davon in sich selbst, indem er sie für solches haltend, wie ihm begegnet, richtig vorstellt für sich selbst und wie sie sind. Ist es nicht so?

THEODOROS: Völlig so.

SOKRATES: Sollen wir nun sagen, o Protagoras, dass er auch das Kennzeichen dessen, was sein wird, in sich selbst hat, und dass, welcherlei jeder glaubt, dass für ihn sein werde, solcherlei auch ihm, dem Glaubenden, entsteht? Wie etwa [C] mit der Wärme, wenn irgend ein Unkundiger glaubt, das Fieber werde ihn ergreifen, und diese Wärme werde ihm entstehen, ein anderer aber, ein Arzt, glaubte das Gegenteil. Sollen wir sagen, die Zukunft werde nach einer von beiden Meinungen ablaufen, oder etwa nach beider? Und wird er für den Arzt nicht warm und nicht fieberhaft werden, für sich aber beides?

THEODOROS: Lächerlich wäre das ja.

SOKRATES: So, glaube ich, ist über den künftigen süßen oder herben Geschmack des Weines die Meinung des Winzers, nicht aber die des Tonkünstlers entscheidend.

THEODOROS: Wie sonst!

SOKRATES: Ebenso wenig [D] kann wohl von dem, was gut oder übel klingen wird, ein Turnmeister eine richtigere Vorstellung haben als ein Tonkünstler, selbst von dem, was hernach auch ihm, dem Turnmeister, wohlklingend erscheinen wird.

THEODOROS: Keineswegs.

SOKRATES: So ist auch, wenn ein Mahl bereitet wird, das Urteil dessen, der später bewirtet wird und der kein Speisekünstler ist, minder gültig als des Kochs Urteil über die daraus zu erwartende Sinnenlust. Denn über das Angenehme, was jedem bereits ist oder geworden ist, wollen wir nicht weiter aufs neue einen Streit erregen, sondern nur über das, was künftig einem jeden scheinen und sein wird, ob auch da ein jeder für sich selbst [E] der beste Richter ist, oder ob du, Protagoras, was jedem von uns vor Gericht durch Reden glaublich gemacht werden kann, besser im Voraus vorstellen wirst als irgend ein der Sache Unkundiger?

THEODOROS: Ei wohl, o Sokrates, hierin eben verhiess er ja vorzüglich besser zu sein als irgendeiner.

SOKRATES: Gar recht, du Lieber. Oder es hätte ja gewiss [\[179 St.1 A\]](#) niemand viel Geld für seine Unterhaltung bezahlt, wenn er seine Zuhörer nicht überredete, dass das, was in Zukunft scheinen und sein wird, weder ein Seher noch sonst ein anderer besser beurteilen könne als eben er.

THEODOROS: Vollkommen wahr.

SOKRATES: Gehen nun nicht auch die Gesetzgebungen und das Nützliche auf die Zukunft? Und muss nicht doch jeder gestehen, dass ein gesetzgebender Staat oft das Nützlichste verfehle?

THEODOROS: Sicher.

SOKRATES: Abschließend also können wir zu deinem [B] Lehrer sagen, dass er notwendig eingestehen muss, einer sei weiser als der andere, und nur ein solcher sei ein Maß, ich aber, der Unwissende, könne auf keine Weise gezwungen werden, ein Maß zu sein, wie doch nur eben die für ihn gesprochene Rede mich zwang, ich mochte wollen oder nicht, eins zu sein.

THEODOROS: An diesem Ort, o Sokrates, scheint nur der Satz am besten gefangen zu werden, wie er auch da gefangen ist, wo er die Meinungen anderer gelten lässt, welche doch offenbar [C] seine Sätze nicht für wahr halten wollten.

SOKRATES: Noch an vielen andern Orten, o Theodoros, kann ein solcher Satz gefangen werden, dass jede Vorstellung eines jeden wahr sein soll. Was aber den gegenwärtigen Zustand eines jeden betrifft, woraus die Wahrnehmungen und die sich auf sie beziehenden Vorstellungen entstehen, so ist es schwerer zu zeigen, dass diese nicht wahr sein sollen. Oder vielmehr ist das nichts gesagt, und diese sind vielleicht ganz unwiderleglich, so dass diejenigen, welche behaupten, diese wären untrüglich und Erkenntnisse, vielleicht wohl das Richtige sagen mögen und also auch unser Theaitetos nicht weit vom Ziele getroffen hat, als er festsetzte, dass Wahrnehmung und Erkenntnis dasselbe wären. Wir müssen also näher darauf zugehen, wie die [D] für den Protagoras geführte Verteidigung uns gebot, und diesen unsicheren und schwankenden Satz noch einmal betrachtend darauf abklopfen, ob er ganz klingt oder zerbrochen. Der Streit darüber ist ja aber schon immer nicht gering gewesen, und nicht unter wenigen.

THEODOROS: Wahrlich, keineswegs gering, vorzüglich in Ionien verbreitet er sich gar sehr. Denn die Freunde des Herakleitos sind sehr tapfere Anführer bei der Verteidigung dieses Satzes.

SOKRATES: Um desto mehr, lieber Theodoros, müssen wir von vorn an betrachten, so wie sie ihn eigentlich vorzeichnen.

THEODOROS: Allerdings, Sokrates. [E] Nur dass, was diese Herakleitischen oder, wie du sagst, Homerischen und noch Älteren betrifft, mit denen zu Ephesos, so viel deren der Sache kundig zu sein vorgeben, sich in ein ernsthaftes Gespräch einzulassen nicht besser angeht, als wollte man es mit solchen versuchen, die, von böartigen Insekten zerstoßen, nicht einen Augenblick stillstehen können, denn ordentlich, wie es in ihren Schriften heißt, fließen sie auch, festen Fuß

aber zu fassen bei einem Satz und einer Frage, und gelassen jeder nach seiner Ordnung zu fragen und zu antworten, davon ist ihnen so viel verliehen wie nichts. [\[180 St.1 A\]](#) Ja nicht einmal nichts ist schon zu viel gesagt, so wenig Ruhe ist in diesen Leuten. Sondern wenn du einen etwas fragst, so ziehen sie wie aus ihrem Köcher rätselhaft kleine Sprüchlein hervor und schießen diese ab, und willst du dann darüber wieder eine Erklärung, wie es gemeint gewesen, so wirst du von einem andern ähnlichen getroffen von ganz neuer Wortwahl. Zu Ende bringen wirst du aber niemals etwas mit einem von ihnen, noch auch sie selbst untereinander. Sondern sehr genau beobachten sie dieses, [\[B\]](#) dass ja nichts fest bleibe weder in der Rede noch auch in ihren eigenen Seelen, indem sie, wie mich dünkt, besorgen, dies möchte etwas Beharrliches sein, wogegen sie ebenso gewaltig streiten und es überall, wo sie nur können, vertreiben.

SOKRATES: Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wenn sie Frieden halten, denn sie sind dir eben nicht freund. Dergleichen aber, glaube ich, werden sie in ruhigen Stunden ihren Schülern mitteilen, welche sie sich ähnlich zu machen suchen.

THEODOROS: Was doch für Schülern, du Wunderlicher? Bei diesen wird gar nicht [\[C\]](#) einer des andern Schüler, sondern sie wachsen von selbst auf, jeder, woher es ihm eben kommt, begeistert, und einer hält immer den andern für nichts. Von diesen also wirst du, wie ich schon sagen wollte, niemals eine Antwort erhalten, weder gutwillig noch gezwungen, sondern wir müssen sie selbst, als ob wir sie wie eine Aufgabe vorgelegt bekommen hätten, in Betrachtung ziehen.

SOKRATES: Dies erinnerst du sehr richtig. Haben wir nun nicht die Aufgabe zuerst von den Alten, welche sich mit Hilfe der Dichtkunst den meisten verbargen, so empfangen, [\[D\]](#) dass der Ursprung von allem Okeanos und Tethys, Flüsse, wären, und dass nichts fest stehe, von den Neueren dann, welche weiter sind und alles ganz offenbar vorzeigen, damit auch die Schuhmacher ihre Weisheit hören und lernen, und aufhören, törichterweise zu glauben, dass einiges beharrlich sei unter dem, was ist, und anderes sich bewege, sondern von ihnen lernen und sie dafür ehren mögen, dass alles sich bewegt.

Beinahe aber hätte ich vergessen, o Theodoros, dass andere wiederum das gerade Gegenteil, von diesem behauptet haben, nämlich das Unbewegliche [\[E\]](#) sei der richtige Name des Ganzen, und was sonst die Melissos und die Parmenides allen diesen zuwider behaupten, dass alles eins ist und selbst in sich besteht, indem es keinen Raum hat, worin es sich bewegen könnte. Was nun.

Lieber, sollen wir mit allen diesen beginnen? Denn allmählich vorrückend sind wir unvermerkt in die Mitte zwischen beide geraten, und wenn wir uns nicht auf irgend eine Art zu helfen wissen, dass wir ihnen entfliehen, [\[181 St.1 A\]](#) werden wir Strafe leiden müssen wie die, welche auf dem Übungsplatz auf der Linie spielen, wenn sie, von beiden ergriffen, nach entgegengesetzten Seiten gezogen werden. Ich denke also, wir wollen zuerst jene, auf welche wir anfänglich stießen, in Betrachtung ziehen, die Fließenden, und wenn sich zeigt, dass sie etwas Begründetes sagen, so wollen wir ihnen selbst helfen, uns ziehen, und wollen versuchen, den andern zu entkommen. Wenn aber die, welche das Ganze festhalten, etwas Richtigeres zu behaupten scheinen, so wollen wir im Gegenteil zu ihnen fliehen von jenen, die auch das Unbewegliche bewegen. Sollte sich aber zeigen, dass beide nichts Tüchtiges vorbringen, [\[B\]](#) so würden wir ja lächerlich sein, wenn wir, die wir ganz gewöhnliche Menschen sind, uns selbst zutrauten, etwas Rechtes zu sagen, und darüber jenen uralten und höchst weisen Männern abfällig würden. Sieh also zu, Theodoros, ob es geraten ist, uns in eine so große Gefahr hineinzubegeben?

THEODOROS: Auf keine Weise, o Sokrates, wäre es ja jetzt noch zu ertragen, wenn wir nicht herausbringen wollten, inwiefern eines davon wohl richtig ist.

SOKRATES: Wir müssen es also erforschen, da es dir so angelegen ist. Der Anfang der Untersuchung aber muss, wie mich dünkt, gemacht werden von der Bewegung, was doch [\[C\]](#) jene darunter verstehen, welche sagen, dass alles sich bewegt. Ich will nämlich dieses sagen, ob sie nur eine Art derselben verstehen oder, wie mir scheint, zwei. Nicht mir allein aber soll es so scheinen, sondern nimm du auch mit teil daran, damit wir hernach auch gemeinschaftlich erleiden, was uns

etwa begegnen soll! Und sage mir: Nennst du das Bewegung, wenn etwas einen Ort mit einem andern vertauscht oder auch in demselben Orte sich herumdreht?

THEODOROS: Beides nenne ich so.

SOKRATES: Das sei also die eine Art. Wenn aber etwas an demselben Orte zwar bleibt, dort aber altert oder schwarz wird, da es vorher weiß, und hart wird, da es weich war, [D] oder irgend eine andere Veränderung erleidet, verdient dies nicht eine andere Art der Bewegung zu heißen?

THEODOROS: So scheint es mir.

SOKRATES: Es kann nicht anders sein. Diese zwei Arten der Bewegung meine ich also: die Veränderung und den Ortswechsel.

THEODOROS: Und ganz recht tust du daran.

SOKRATES: Ist nun diese Einteilung gemacht, so lasse uns dann mit denen reden, welche behaupten, es bewege sich alles, und sie fragen: Sagt ihr, alles bewege sich auf beiderlei Art, sowohl durch Ortswechsel als durch Veränderung, oder einiges auf beiderlei, [E] anderes nur auf einerlei Art?

THEODOROS: Beim Zeus, ich weiß es nicht zu sagen, ich glaube aber, sie werden behaupten, auf beiderlei Art.

SOKRATES: Wenigstens wenn nicht, o Freund, so müsste ihnen ja Bewegtes erscheinen und auch Feststehendes, und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, dass alles sich bewegt, als dass alles feststeht.

THEODOROS: Du sprichst vollkommen wahr.

SOKRATES: Da nun alles sich bewegen und die Unbeweglichkeit in keinem Dinge anzutreffen sein soll, so muss alles sich immer mit jeder [\[182 St.1 A\]](#) Bewegung bewegen?

THEODOROS: Notwendig.

SOKRATES: Ziehe nur auch dieses von ihnen in Erwägung: Sagten wir nicht, dass sie die Entstehung der Wärme oder der Röte oder was du sonst willst, ungefähr auf diese Art erklärten, jedes von diesen bewege sich während der Wahrnehmung zwischen dem Wirkenden und dem Leidenden, und das Leidende werde alsdann ein Wahrnehmbares, nicht aber eine Wahrnehmung, und das Wirkende ein irgendwie Beschaffenes, nicht aber eine Beschaffenheit. Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht ein wunderliches Wort, und du verstehst es nicht so ganz im Allgemeinen ausgedrückt. So [B] höre es denn im Einzelnen: Das Wirkende nämlich wird weder Wärme noch Röte, sondern ein Warmes, ein Rotes und so auch im Übrigen. Denn du erinnerst dich doch aus dem vorigen, dass wir so sagten, nichts sei an und für sich ein Bestimmtes, also auch nicht das Wirkende und Leidende, sondern nur durch beider Zusammenkunft die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare erzeugend werde das eine ein irgendwie Beschaffenes, das andere ein Wahrnehmendes.

THEODOROS: Ich erinnere mich dessen, wie sollte ich auch nicht?

SOKRATES: Das übrige wollen wir nun beiseite lassen ob sie es so oder anders meinen, und nur das eine, weshalb wir dieses jetzt besprechen, [C] festhalten, indem wir sie fragen: Es bewegt sich alles und fließt, wie ihr sagt, nicht wahr?

THEODOROS: Ja.

SOKRATES: Und zwar nach beiden Bewegungen, die wir unterschieden haben, indem es den Ort vertauscht und sich verändert?

THEODOROS: Wie sonst? Da es sich ja vollständig bewegen soll.

SOKRATES: Wenn es nun nur den Ort wechselte, sich aber nicht veränderte, dann könnten wir doch sagen, dass dies seinen Ort wechselnd fließt. Oder wie sollen wir sagen?

THEODOROS: Gerade so.

SOKRATES: Da aber auch dieses nicht einmal beharrt, dass das Fließende [D] rot fließt, sondern gleichfalls wechselt, so dass es auch von ebendiesem der Röte einen Fluss gibt und Übergang zu

einer andern Farbe, damit es nicht auf diese Art als ein Beharrendes ertappt werde, ist es nun wohl möglich, dass man etwas als eine gewisse Farbe benennt, so dass man es richtig benenne?

THEODOROS: Wie sollte man wohl, o Sokrates, und ebenso irgendetwas Ähnliches, da ja alles dem Redenden unter den Händen entschlüpft, weil es immer fließend ist?

SOKRATES: Und was sollen wir sagen von der Wahrnehmung welcher Art du immer willst, wie vom Sehen oder Hören? Dass sie je darin verharre im Sehen oder Hören?

THEODOROS: Wir dürfen es nicht, weil ja [E] alles sich bewegt.

SOKRATES: Man darf also nicht mit größerem Rechte etwas ein Sehen nennen als ein Nichtsehen, und ebenso mit jeder andern Wahrnehmung, da ja alles auf alle Weise sich bewegt.

THEODOROS: Freilich nicht.

SOKRATES: Nun aber ist Wahrnehmung Erkenntnis, wie wir beide gesagt haben, Theaitetos und ich.

THEODOROS: So war es.

SOKRATES: Wir haben also, als wir gefragt wurden, was Erkenntnis wäre, durch etwas geantwortet, was nicht mehr und eigentlicher Erkenntnis ist als Nicht-Erkentnis.

[\[183 St.1 A\]](#) THEODOROS: So scheint es euch ergangen zu sein.

SOKRATES: Herrlich ist uns also die Absicherung unserer Antwort geraten, da wir zu zeigen suchten, es bewege sich alles, damit eben hierdurch jene Antwort als die richtige erschiene. Denn nun hat sich, wie es scheint, gezeigt, dass, wenn alles sich bewegt, jede Antwort, worauf auch jemand zu antworten habe, man sage nun, es verhalte sich so oder nicht so, gleich richtig ist oder vielmehr wird, damit wir nicht doch noch dieses als beharrlich vorstellen in unserer Rede.

THEODOROS: Du sagst ganz recht.

SOKRATES: Ausgenommen, Theodoros, dass ich „so“ gesagt habe und „nicht so“. Denn [B] auch dieses „so“ darf man nicht sagen, weil das „so“ sich nicht bewegt, noch auch „nicht so“, denn auch das wäre keine Bewegung, sondern die, welche diesen Satz behaupten, müssen eine andere Sprache dafür einführen; denn bis jetzt noch gibt es für ihre Voraussetzung keine Worte, es müsste etwa sein das „auf keine Weise“, so möchte es ihnen noch am ehesten zusagen, ganz unbestimmt ausgedrückt.

THEODOROS: Dies wäre freilich ihre angemessenste Redensart.

SOKRATES: So hätten wir also, o Theodoros, einerseits uns mit deinem Freund beschäftigt und geben ihm immer noch nicht zu, dass jeder das Maß aller Dinge sein soll, wenn einer nämlich nicht weise [C] und verständig ist, andererseits werden wir, dass Erkenntnis Wahrnehmung sei, nicht zugeben, nämlich nach der Lehre von der Beweglichkeit aller Dinge. Es müsste denn Theaitetos hier noch etwas anderes sagen.

THEODOROS: Vortrefflich gesprochen, Sokrates! Denn da dieses zu Ende gebracht ist, so muss auch ich abgefertigt sein als Antwortender, nach dem Vertrage, wenn die Verhandlung über den Satz des Protagoras ihr Ende erreicht haben würde.

SOKRATES: Nicht eher jedoch, o Theodoros, bis Sokrates mit dir auch diejenigen, welche dagegen behaupten, dass das Ganze stehe, durchgegangen ist, [D] wie ihr euch eben vorgenommen habt.

THEODOROS: So jung noch, Theaitetos, und lehrst schon die Alten Unrecht tun und Verträge übertreten? Nein, sondern rüste du dich, wie du für das übrige dem Sokrates Antwort geben willst!

SOKRATES: Wenn er es so will. Am liebsten jedoch hätte ich das gehört, was ich eben sagte.

THEODOROS: Das heißt Reiter in die Ebene locken, wenn man den Sokrates auf Reden herausfordert. Frage ihn nur, und du wirst es wohl erfahren.

SOKRATES: Dennoch dünkt mich, o Theodoros, dass ich dem Theaitetos in seinem Begehren nicht willfahren werde.

THEODOROS: Warum ihm nicht willfahren?

SOKRATES: [E] Den Melissos zwar und die anderen, welche sagen, das Ganze sei ein Unbewegliches, scheue ich, dass wir sie nicht etwas täppisch mustern, minder jedoch scheue ich sie als den einen Parmenides. Parmenides aber ist nach dem Homer ehrwürdig mir und furchtbar zugleich. Denn ich habe Gemeinschaft mit dem Manne gehabt noch ganz jung, da er schon alt war, und es offenbarte sich mir in ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des Geistes. [\[184 St.1 A\]](#) Ich fürchte daher, dass wir teils, was er gesagt, nicht verstehen, teils, was er damit gemeint, noch viel weiter hinten anstehen lassen werden, und, was noch mehr ist, dass dasjenige, weshalb unsere Rede so weit gegangen ist, nämlich von der Erkenntnis, was sie ist, unausgemacht bleiben werde wegen aller herzu strömenden Fragen, wenn man sie hören will, zumal auch schon die unübersehbar vielfältige, die wir jetzt aufgerührt haben, wenn man sie nur beiläufig untersuchen will, [B] Ungebühr leiden wird, wenn man sie aber hinreichend ausführt, die von der Erkenntnis verdrängen wird. Beides aber darf nicht sein, sondern wir müssen versuchen, den Theaitetos dessen, womit er schwanger ist über die Erkenntnis, durch unsere geburtshelferische Kunst zu entbinden.

THEODOROS: Wohlan, wenn es dir gut dünkt, müssen wir es also tun.

SOKRATES: So erwäge denn, o Theaitetos, was das bisher Gesagte betrifft, auch noch dieses: Wahrnehmung sei Erkenntnis, hattest du geantwortet. Nicht wahr?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Wenn nun jemand dich so fragte: „Womit doch sieht der Mensch das Weiße und Schwarze, und womit hört er das Hohe und Tiefe?“ würdest du, glaube ich, sagen: [C] „Mit den Augen und Ohren“.

THEAITETOS: Ich gewiss.

SOKRATES: Es mit Worten aller Art nicht so genau nehmen und sie nicht mit Spitzfindigkeit aussondern, das ist meist gar nicht unfein, sondern vielmehr das Gegenteil davon hat etwas Unfreies und Knechtisches, nur ist es bisweilen doch notwendig. So ist es auch jetzt nötig, die Antwort, die du gegeben hast, dabei anzugreifen, inwiefern sie nicht richtig ist. Denn betrachte selbst, welche Antwort richtiger ist, ob das, womit wir sehen, die Augen sind, oder das, wodurch wir sehen, und das, womit wir hören, die Ohren, oder das, wodurch?

THEAITETOS: Wodurch wir jegliches wahrnehmen, [D] dünkt mich besser als womit.

SOKRATES: Arg wäre es auch, Junge, wenn diese mancherlei Wahrnehmungen wie im hölzernen Pferde in uns nebeneinander lägen und nicht alle in irgendeinem, du magst es nun Seele oder wie sonst immer nennen, zusammenliefen, wodurch wir dann, dass ich so sage, als dessen Werkzeuge wahrnehmen, was nur wahrnehmbar ist.

THEAITETOS: Darum dünkt mich auch dieses besser als jenes.

SOKRATES: Weshalb aber führe ich dich darauf so genau, wodurch wir mit einem und demselben in uns, jetzt der Augen, das Weiße [E] und Schwarze, wodurch dann der andern Sinne wieder anderes auffassen, und ob du nicht, befragt, alle diese auf den Körper zurückführen würdest? Doch es ist vielleicht besser, dass du selbst dies beantwortest und erklärst, als dass ich mich für dich in Weitläufigkeit einlasse. So sage mir denn: Das, wodurch du Warmes, Hartes, Leichtes, Süßes wahrnimmst, setzest du dies nicht alles als zum Leibe gehörig? Oder als zu einem andern gehörig?

THEAITETOS: Zu keinem andern.

SOKRATES: Wirst du auch wohl zugeben wollen, dass du dasjenige, was du durch ein Vermögen wahrnimmst, unmöglich durch ein anderes [\[185 St.1 A\]](#) wahrnehmen könntest, als was durch das Gesicht, das nicht durch das Gehör, und was durch das Gehör, das nicht durch das Gesicht?

THEAITETOS: Wie sollte ich nicht wollen?

SOKRATES: Wenn du also über beides etwas denkst, so kannst du dies weder durch das eine Werkzeug noch auch durch das andere von beiden wahrgenommen haben?

THEAITETOS: Freilich nicht.

SOKRATES: Von dem Tone nun und von der Farbe, denkst du nicht von diesen beiden zuerst dieses, dass sie beide sind?

THEAITETOS: Das denke ich.

SOKRATES: Nicht auch, dass jedes von beiden vom andern verschieden, mit sich selbst aber einerlei ist?

THEAITETOS: Freilich.

SOKRATES: Und dass sie beide zusammen zwei sind, [B] jedes von beiden aber eins?

THEAITETOS: Auch dieses.

SOKRATES: Bist du nicht auch imstande, mögen sie nun einander ähnlich sein oder unähnlich, dies zu erforschen?

THEAITETOS: Vielleicht.

SOKRATES: Dieses alles nun, durch was denkst du es von ihnen? Denn weder durch das Gesicht noch durch das Gehör ist es dir möglich, das Gemeinschaftliche von ihnen aufzufassen. Auch dies ist noch ein Beweis mehr für das, was wir sagen. Nämlich wenn es möglich wäre zu untersuchen, ob beide salzig sind, so weißt du doch, was du sagen würdest, womit du es untersuchtest, und das ist offenbar weder das Gesicht noch das Gehör, [C] sondern etwas anderes.

THEAITETOS: Wie sollte es nicht, nämlich durch das Vermögen der Zunge.

SOKRATES: Ganz recht. Wodurch wirkt denn nun dasjenige Vermögen, welches dir das in allen und auch in diesen Dingen Gemeinschaftliche offenbart, damit du von ihnen das Sein oder Nichtsein aussagst und das, wonach ich jetzt eben fragte? Für dies alles, was für Werkzeuge willst du annehmen, wodurch unser Wahrnehmendes jedes davon wahrnimmt?

THEAITETOS: Du meinst ihr Sein und Nichtsein, ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, ferner ob es eins ist [D] oder eine andere Anzahl. Offenbar begreifst du darunter auch die Frage nach dem Geraden und Ungeraden und was damit zusammenhängt, vermittelst welcher Teile des Körpers nämlich wir dies mit der Seele wahrnehmen.

SOKRATES: Ganz vortrefflich, o Theaitetos, folgst du mir, denn dies ist es eben, wonach ich frage.

THEAITETOS: Aber, beim Zeus, Sokrates, dies wüsste ich nicht zu sagen, außer dass es mir scheint, als gäbe es überall gar nicht ein solches besonderes Werkzeug für dieses wie für jenes, sondern die Seele scheint durch sich selbst das Gemeinschaftliche in allen Dingen zu erforschen.

[E] SOKRATES: Schön bist du, Theaitetos, und gar nicht, wie Theodoros sagt, hässlich, denn wer so schön spricht, der ist schön und gut. Außerdem aber, dass dieses schön gesagt war, hast du auch mir eine große Wohltat erwiesen, indem du mir über vieles Reden hinweggeholfen hast, wenn es dir einleuchtet, dass einiges die Seele selbst durch sich selbst erforscht, anderes aber durch die verschiedenen Vermögen des Körpers. Denn eben dieses war es, was ich selbst meinte, und wovon ich wünschte, du möchtest es auch meinen.

[186 St.1 A] THEAITETOS: Gar sehr leuchtet es mir ein.

SOKRATES: Zu welchem von beiden rechnest du nun das Sein? Denn dies ist es doch, was am meisten bei allem vorkommt?

THEAITETOS: Zu dem, was die Seele selbst durch sich selbst aufsucht.

SOKRATES: Wohl auch so die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, das Einerleisein und das Verschiedensein?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Und wie das Schöne und Schlechte, das Gute und Böse?

THEAITETOS: Auch hiervon besonders dünkt mich die Seele das Verhalten gegen einander zu erforschen, indem sie bei sich selbst das Geschehene und Gegenwärtige in Verhältnis setzt mit dem Künftigen.

SOKRATES: Halt einmal! Wird sie [B] nicht die Härte des Harten und die Weichheit des Weichen durch den Tastsinn wahrnehmen?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Aber das Sein von beiden, und was sie sind, und ihre Gegensatzung gegeneinander und das Wirklichsein dieser Entgegensetzung, dies versucht also unsere Seele selbst durch Betrachtung und Vergleichung zu beurteilen?

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: Nicht wahr, jenes wahrzunehmen, was irgend für Eindrücke durch den Körper zur Seele gelangen, das eignet schon Menschen und Tieren von Natur, sobald sie geboren sind. Allein [C] zu den Schlüssen hieraus auf das Sein und den Nutzen gelangen nur schwer mit der Zeit und durch viele Mühe und Unterricht die, welche überall dazu gelangen?

THEAITETOS: So ist es allerdings.

SOKRATES: Kann nun wohl dasjenige das wahre Wesen von etwas erreichen, was nicht einmal sein Dasein erreicht?

THEAITETOS: Unmöglich.

SOKRATES: Wovon man aber das wahre Wesen nicht erreicht, kann man davon Erkenntnis haben?

THEAITETOS: Wie könnte man doch, Sokrates?

SOKRATES: In jenen Eindrücken also [D] ist keine Erkenntnis, wohl aber in den Schlüssen daraus. Denn das Sein und das wahre Wesen zu erreichen, ist, wie es scheint, nur durch diese möglich, durch jene aber unmöglich.

THEAITETOS: Das leuchtet ein.

SOKRATES: Willst du nun jenes und dieses dasselbe nennen, da beides so große Verschiedenheiten zeigt?

THEAITETOS: Das scheint wohl nicht billig.

SOKRATES: Welchen Namen nun legst du jenen bei, dem Schen, Hören, Riechen, Frieren, Warmsein?

THEAITETOS: Wahrnehmen nenne ich es. Denn wie anders?

SOKRATES: Insgesamt [E] also nennst du dies Wahrnehmung.

THEAITETOS: Natürlich.

SOKRATES: Welcher, wie wir gesagt haben, nicht verliehen ist, bis zum wahren Wesen zu gelangen, da sie ja auch nicht bis zum Sein gelangt?

THEAITETOS: Nicht verliehen.

SOKRATES: Also auch nicht zur Erkenntnis?

THEAITETOS: Nicht füglich.

SOKRATES: Auf keine Weise also, o Theaitetos, wäre Wahrnehmung und Erkenntnis dasselbe.

THEAITETOS: Es scheint nicht, vielmehr ist es jetzt vollkommen deutlich geworden, dass die Erkenntnis etwas anderes ist als die Wahrnehmung.

SOKRATES: Aber wir haben ja doch nicht deshalb angefangen uns zu unterreden, um zu finden, [\[187 St.1 A\]](#) was die Erkenntnis nicht ist, sondern was sie ist. Indes sind wir doch nun wenigstens so weit vorgeschritten, dass wir sie ganz und gar nicht unter der Wahrnehmung suchen wollen, sondern unter demjenigen Namen, den die Seele führt, wenn sie sich für sich selbst mit dem, was ist, beschäftigt.

THEAITETOS: Dieses, o Sokrates, wird ja, glaube ich, das Vorstellen genannt.

SOKRATES: Ganz recht glaubst du, Lieber, und nun sieh wieder von vorn, nach Auslöschung alles Vorigen, [B] ob du nun mehr siehst, da du doch bis hierher vorgedrungen bist, und sage noch einmal, was wohl die Erkenntnis ist?

THEAITETOS: Zu sagen, dass alle Vorstellung es sei, o Sokrates, ist unmöglich, indem es auch falsche Vorstellungen gibt. Es mag aber wohl die richtige Vorstellung Erkenntnis sein, und dieses will ich nun geantwortet haben. Denn sollte es uns, wenn wir weiter gehen, nicht mehr so scheinen, so wollen wir, wie jetzt auch, dann versuchen, etwas anderes zu sagen.

SOKRATES: Das ist recht, Theaitetos, und so muss man etwas [C] mutiger reden, als du anfänglich nur allzu bedenklich warst zum Antworten. Machen wir es so, so werden wir eins von beiden, entweder das finden, worauf wir ausgehen, oder nicht so sehr glauben, dasjenige zu wissen, was wir keineswegs wissen. Und auch ein solcher Preis wäre schon nicht zu verschmähen. Wie meinst du es aber jetzt? Von zwei Arten der Vorstellung, deren die eine die wahre ist, die andere die falsche, erklärst du die wahre für die Erkenntnis?

THEAITETOS: Das tue ich, denn dies leuchtet mir für jetzt ein.

SOKRATES: Sollen wir über die Vorstellung noch einmal weiter zurückgehen?

THEAITETOS: Worauf meinst du nur?

[D] SOKRATES: Es beunruhigt mich jetzt sowohl als auch sonst schon oft so, dass ich in großer Verlegenheit deshalb bei mir selbst und auch vor andern gewesen bin, dass ich nämlich nicht zu sagen weiß, was für ein Ereignis doch dieses in uns ist, und wie es uns entsteht.

THEAITETOS: Welches denn?

SOKRATES: Dass jemand falsch vorstellt. Und auch jetzt überlege ich noch zweifelhaft, ob wir es so lassen, oder ob wir es auf eine andere Art als vor kurzem nochmals in Erwägung nehmen.

THEAITETOS: Warum nicht, Sokrates, wenn es dir nur im Mindesten nötig scheint. Denn gar nicht schlecht habt ihr vorher über die Muße geredet, du und Theodoros, dass uns nichts [E] drängt in dergleichen Dingen.

SOKRATES: Ganz recht erinnerst du mich. Vielleicht ist es nicht übel getan, die Spur noch einmal zu verfolgen. Denn es ist besser, ein wenig gut, als vieles ungenügend zu vollbringen.

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: Wie nun, was sagen wir eigentlich. Behaupten wir, dass da eine Vorstellung wirklich falsch sei, und dass der eine von uns falsch vorstelle, der andere richtig, so dass sich dies in der Natur so verhalte?

THEAITETOS: Das behaupten wir freilich.

SOKRATES: Nun findet sich doch [\[188 St.1 A\]](#) dies bei uns in allen Dingen und in jedem einzelnen, dass wir darum wissen oder dass wir nicht darum wissen. Denn das Lernen und Vergessen als zwischen beiden befindlich will ich für jetzt liegen lassen, weil es uns jetzt gar nicht zur Sache gehört.

THEAITETOS: Dann freilich, Sokrates, bleibt nichts übrig für jede Sache, als darum zu wissen oder nicht darum zu wissen.

SOKRATES: Ist es nun nicht notwendig, dass, wer vorstellt, entweder von dem etwas vorstelle, wovon er weiß, oder wovon er nicht weiß?

THEAITETOS: Notwendig.

SOKRATES: Dass aber, wer etwas weiß, dasselbe auch nicht wisse, [B] oder wer nicht weiß, doch wisse, ist doch unmöglich.

THEAITETOS: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: Also wer das falsch vorstellt, wovon er weiß, der glaubt wohl, dass es nicht dieses ist, sondern etwas anderes, um welches er auch weiß, und um beides wissend kennt er auch wieder beides nicht?

THEAITETOS: Aber das ist ja unmöglich, Sokrates!

SOKRATES: Oder das, wovon er nicht weiß, hält er wohl für irgend anderes, wovon er ebenfalls nicht weiß, und das hieße, jemandem, der weder vom Sokrates weiß noch vom Theaitetos, käme in den Sinn, Sokrates wäre Theaitetos oder Theaitetos Sokrates?

THEAITETOS: Aber wie ginge das?

SOKRATES: Doch [C] wird auch niemand glauben, etwas wovon er weiß, sei etwas, wovon er nicht weiß, noch auf der andern Seite, wovon er nicht weiß, das sei etwas, wovon er weiß.

THEAITETOS: Ein Wunder wäre ja das.

SOKRATES: Wie soll also noch einer falsch vorstellen? Denn außer diesem ist es doch unmöglich, etwas vorzustellen, da wir ja von allem entweder wissen oder nicht wissen, und hierin scheint es unmöglich, irgendwie falsch vorzustellen.

THEAITETOS: Sehr wahr.

SOKRATES: Wollen wir nun etwa lieber nicht auf die Art dem nachdenken, was wir suchen, [D] dass wir auf das Wissen oder Nichtwissen gehen, sondern auf das Sein oder Nichtsein?

THEAITETOS: Wie meinst du das?

SOKRATES: Ob nicht etwa schlechthin der, wer von irgendeiner Sache das, was nicht ist, vorstellt, auf jeden Fall falsch vorstellt, wie es auch übrigens in seiner Seele stehen mag.

THEAITETOS: Das hat wieder einen guten Anschein, Sokrates.

SOKRATES: Wie aber? Was werden wir sagen, Theaitetos, wenn uns jemand fragt: „Ist das auch irgend einem möglich, was ihr sagt? Und kann wohl einer das, was nicht ist, sich vorstellen, sei es nun an und von irgendetwas, oder an und für sich selbst?“ Darauf werden wir, wie es scheint, [E] sagen müssen: „Wenn er nicht das Wahre glaubt, indem er etwas glaubt.“ Oder was wollen wir sagen?

THEAITETOS: Eben dies.

SOKRATES: Findet denn aber auch anderwärts dieses nämliche statt?

THEAITETOS: Was denn?

SOKRATES: Ob wohl jemand sieht und doch nichts sieht?

THEAITETOS: Wie könnte er?

SOKRATES: Wenn er nun aber ein Etwas sieht, so sieht er auch Wirkliches. Oder glaubst du, das Etwas könne je zu dem Nichtwirklichen gehören?

THEAITETOS: Ich keineswegs.

SOKRATES: Wer also Etwas sieht, der sieht auch Wirkliches.

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: [\[189 St.1 A\]](#) Und ebenso wer hört, hört Etwas und Wirkliches?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Und wer betastet, der betastet Etwas, und wenn Etwas, auch Wirkliches.

THEAITETOS: Auch das.

SOKRATES: Und wer vorstellt, der sollte nicht Etwas vorstellen?

THEAITETOS: Notwendig.

SOKRATES: Und wer Etwas vorstellt, nicht Wirkliches?

THEAITETOS: Ich gebe es zu.

SOKRATES: Wer also vorstellt, was nicht ist, der stellt nichts vor?

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Wer aber nichts vorstellt, der wird gewiss überhaupt gar nicht vorstellen?

THEAITETOS: Offenbar, wie wir sehen.

SOKRATES: [B] So ist es demnach nicht möglich, das, was nicht ist, vorzustellen, weder von etwas, das ist, noch auch an und für sich?

THEAITETOS: Es scheint nicht.

SOKRATES: Also muss falsch vorstellen etwas anderes sein als vorstellen, was nicht ist.

THEAITETOS: Etwas anderes, so scheint es.

SOKRATES: Weder auf diese Art also, noch so, wie wir es vorher aufgefasst hatten, gibt es eine falsche Vorstellung in uns.

THEAITETOS: Nein, freilich nicht.

SOKRATES: Sondern etwa so wollen wir sagen, dass dieses geschehe?

THEAITETOS: Wie denn?

SOKRATES: Als eine verwechselte Vorstellung finde falsche Vorstellung statt, [C] wenn jemand etwas Wirkliches mit einem andern Wirklichen in Gedanken vertauschend sagt, jenes sei dieses. Denn so stellt er immer etwas Wirkliches vor, aber eines statt des andern, und indem er das verfehlt, worauf er zielte, kann man mit Recht sagen, dass er falsch vorstellt.

THEAITETOS: Jetzt scheinst du mir vollkommen richtig gesprochen zu haben. Denn wenn sich jemand etwas anstatt schön hässlich oder anstatt hässlich schön vorstellt, dann hat er wirklich falsch vorgestellt.

SOKRATES: Offenbar, Theaitetos, behandelst du mich von oben her und fürchtest mich gar nicht mehr.

THEAITETOS: Wieso denn?

SOKRATES: Du glaubst gar nicht, denke ich, dass ich [D] dieses „wirklich falsch“ aufgreifen und dich fragen werde, ob es wohl möglich ist, dass langsam schnell, oder leicht schwer, oder irgend eines von zwei Entgegengesetzten nicht nach seiner eignen, sondern nach der Natur seines Gegensatzes und sich selbst entgegengesetzt werden könne. Doch dieses will ich gehen lassen, damit du nicht vergeblich mutig gewesen bist. Es gefällt dir aber, wie du sagst, dass falsch vorstellen ein verwechseltes Vorstellen sein soll?

THEAITETOS: Mir ja.

SOKRATES: Es ist also deiner Meinung nach möglich, etwas als ein anderes und nicht als jenes in Gedanken zu setzen.

THEAITETOS: Das ist es auch.

SOKRATES: Wenn dies nun jemandes Seele tut, so muss sie doch notwendig [E] entweder beides oder das eine denken?

THEAITETOS: Notwendig. Entweder zugleich oder nacheinander.

SOKRATES: Sehr schön. Und Denken, verstehst du darunter eben das wie ich?

THEAITETOS: Was verstehst du darunter?

SOKRATES: Eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige, was sie erforschen will. Freilich nur als ein Nichtwissender kann ich es dir beschreiben. Denn so stellt es sich mir dar, dass, solange sie denkt, sie nichts anders tut als sich unterreden, [\[190 St.1 A\]](#) indem sie sich selbst antwortet, bejaht und verneint. Wenn sie aber langsamer oder auch schneller zufahrend nun etwas feststellt und auf derselben Behauptung beharrt und nicht mehr zweifelt, dies nennen wir dann ihre Vorstellung. Darum sage ich: das Vorstellen ist ein Reden, und die Vorstellung ist eine gesprochene Rede, nicht zu einem andern und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst. Wie aber du?

THEAITETOS: Ich auch so.

SOKRATES: Wenn also jemand eins als das andere vorstellt, so sagt er auch, wie es scheint, zu sich selbst, das eine sei das andere?

THEAITETOS: [B] Wie sonst?

SOKRATES: So erinnere dich doch, ob du wohl jemals zu dir selbst gesagt hast, das Schöne sei doch ganz gewiss hässlich und das Ungerechte gerecht, oder auch, was die Summe von allem ist, bedenke, ob du wohl jemals auch nur versucht hast, dich selbst zu überreden, das eine sei doch gewiss das andere? Oder ob nicht vielmehr ganz im Gegenteil dir nicht einmal im Schlaf eingefallen ist, zu dir selbst zu sagen, dass doch ganz gewiss ungerade gerade wäre oder etwas dergleichen?

THEAITETOS: Du hast recht.

SOKRATES: Und glaubst du, dass irgendein anderer bei gesundem Verstande oder auch gar ein Wahnwitziger sich erlaubt, zu sich selbst zu sagen, dass der Ochse doch gewiss [C] ein Pferd wäre, oder zwei eins?

THEAITETOS: Beim Zeus, ich glaube es nicht.

SOKRATES: Wenn also das zu sich selbst Reden Vorstellen heißt, so wird keiner, der beides aussagt und vorstellt und mit seiner Seele beides aufnimmt, jemals sagen und vorstellen, als ob eins das andere wäre. Und auch du musst jenes Wort von dem einen anstatt des andern fahren lassen, denn ich sage wiederum, so stelle niemand vor, dass das Hässliche schön sei oder etwas dergleichen.

THEAITETOS: Ich lasse es fahren, und es dünkt mich so, wie du sagst.

SOKRATES: Wer also beides vorstellt, dem ist es unmöglich, eins [D] als das andere vorzustellen.

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Wer aber nur das eine von beiden vorstellt, das andere aber ganz und gar nicht, der kann doch gewiss niemals vorstellen, dass das eine das andere sei.

THEAITETOS: Du hast recht. Denn er müsste sonst etwas zugleich mit aufnehmen, was er gar nicht vorstellt.

SOKRATES: Weder also, wer beides vorstellt, noch, wer nur das eine vorstellt, kann verwechselt vorstellen, so dass, wer die Erklärung geben will, falsche Vorstellungen wären verwechselte Vorstellungen, unrecht hat. Denn weder auf diese noch auf die vorher erwähnte Art scheint eine falsche Vorstellung in uns sein zu können.

THEAITETOS: [E] Es scheint nicht.

SOKRATES: Jedoch, Theaitetos, wenn sich diese gar nicht zeigen will als wirklich, so werden wir gezwungen werden, sehr viel unstatthafte Dinge zuzugeben.

THEAITETOS: Was für welche doch?

SOKRATES: Das will ich dir nicht eher sagen, als bis ich auf jede mögliche Art versucht habe, die Sache zu erforschen. Denn ich würde mich schämen für uns, wenn wir während dieser Verlegenheit gezwungen würden einzuräumen was ich meine. Werden wir es [\[191 St.1 A\]](#) aber gefunden und uns freigemacht haben, dann wollen wir, selbst in Sicherheit gestellt gegen das Gelächter, davon reden, in Beziehung auf die andern, wie es denen dabei ergehen muss. Müssen wir aber jede Hoffnung aufgeben, dann wollen wir uns, meine ich, demütig dem Satz hingeben, wie Seekranke uns zu übergeben und mit uns zu machen, was er will. So höre denn, was für einen Ausweg ich noch sehe bei unserer Frage!

THEAITETOS: Sage nur!

SOKRATES: Ich will leugnen, dass wir recht hatten, als wir einräumten, wovon jemand wisse, davon sei ihm unmöglich vorzustellen, [B] dass es etwas sei, wovon er nicht weiß, sondern dies ist allerdings auf gewisse Weise möglich.

THEAITETOS: Meinst du etwa das, wovon auch ich damals, als wir dies abhandelten, vermutete, es gehöre hierher, dass bisweilen ich, der ich den Sokrates kenne, von fern beim Erblicken eines andern, den ich nicht kenne, glauben kann, es sei Sokrates, von dem ich doch weiß? Denn ich diesem Falle geschieht, was du sagst.

SOKRATES: Waren wir aber nicht davon abgestanden, weil daraus folgt, dass wir etwas, wovon wir wissen, indem wir davon wissen, zugleich auch nicht wissen?

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: Lasse es uns also dies nicht so aufstellen, sondern so: Vielleicht wird man [C] es uns so zugeben, vielleicht auch sich wieder dagegen sträuben, allein wir sind in einem solchen Gedränge, dass wir notwendig jede Rede noch einmal umdrehen und prüfen müssen. Sieh also zu, ob ich recht habe: Ist es möglich, etwas, was man vorher nicht weiß, nachher zu lernen?

THEAITETOS: Das ist es freilich.

SOKRATES: Also auch ein andermal anderes und wieder anderes?

THEAITETOS: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: So nehme mir nun an, damit wir doch ein Wort haben, in unseren Seelen eine wächserne Tafel, welche Abdrücke aufnehmen kann, bei dem einen größer, bei dem andern kleiner, bei dem einen von reinerem Wachs, bei dem andern von schmutzigerem, auch härter bei einigen und bei andern feuchter, [D] bei einigen auch gerade so, wie sie sein muss.

THEAITETOS: Ich nehme sie an.

SOKRATES: Diese, wollen wir sagen, sei ein Geschenk von der Mutter der Musen, Mnemosyne, und wessen wir uns erinnern wollen von dem Gesehenen oder Gehörten oder auch selbst Gedachten, das drücken wir in dieser Tafel ab, indem wir an sie die Wahrnehmungen und Gedanken drücken, wie beim Siegeln mit dem Gepräge eines Ringes. Was sich nun abdrückt, dessen erinnern wir uns und wissen es, solange nämlich sein Abbild vorhanden ist. Hat sich aber dieses verlöscht oder hat es gar nicht abgedruckt werden können, so vergessen wir die Sache [E] und wissen sie nicht.

THEAITETOS: So soll es sein.

SOKRATES: Wer nun auf diese Art weiß und dann etwas betrachtet, was er sieht oder hört, sieh zu, ob der nun auf folgende Weise falsch vorstellen kann.

THEAITETOS: Auf welche denn?

SOKRATES: Indem er etwas, wovon er weiß, bisweilen für etwas hält, wovon er weiß, bisweilen für etwas, wovon er nicht weiß. Denn dass dies unmöglich sei, haben wir im vorigen nicht recht gehabt einzuräumen.

THEAITETOS: Was sagst du denn jetzt davon?

SOKRATES: So muss [\[192 St.1 A\]](#) man davon reden, indem man die Sache gleich von Anfang an näher bestimmt.

Wovon jemand weiß, indem er dessen Erinnerungszeichen in der Seele hat, was er aber nicht wahrnimmt, dieses für ein anderes zu halten, wovon er ebenfalls weiß, indem er ebenfalls dessen Abzeichen hat, was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt, dies ist unmöglich.

Wiederum etwas, wovon er weiß, für etwas zu halten, wovon er nicht weiß, und wovon er auch kein Gepräge hat, ebenso,

wovon er nicht weiß, für ein anderes, wovon er auch nicht weiß, oder

etwas, wovon er nicht weiß, für etwas, wovon er weiß, ferner

etwas, das er doch wahrnimmt, für ein anderes zu halten, das er ebenfalls wahrnimmt, oder,

was er wahrnimmt, für etwas, was er nicht wahrnimmt, oder,

was er nicht wahrnimmt, für ein anderes, was er auch nicht wahrnimmt, oder auch,

was er [B] nicht wahrnimmt, für etwas, das er wahrnimmt, ferner auch das,

wovon er weiß und es wahrnimmt, indem er zugleich ein der Wahrnehmung gemäßes Abzeichen davon hat, dieses für ein anderes zu halten, wovon er ebenfalls weiß und es wahrnimmt, indem er ebenfalls zugleich ein der Wahrnehmung gemäßes Abzeichen davon hat, das ist, wenn es sein kann, noch unmöglicher als jenes. Ferner,

was er weiß und wahrnimmt, ein richtiges Abzeichen davon habend, für ein anderes zu halten, wovon er weiß, ist ebenfalls unmöglich, und wovon er weiß unter derselben Voraussetzung und es wahrnimmt für ein anderes, das er wahrnimmt, ebenso, wovon er weder weiß noch es wahrnimmt, dies für ein anderes, [C] wovon er weder weiß noch es wahrnimmt, oder wovon er weder weiß noch es wahrnimmt, für etwas, wovon er nicht weiß, oder etwas, wovon er weder weiß noch es wahrnimmt, für etwas anderes, das er nicht wahrnimmt.

In allen diesen Fällen ist Unmöglichkeit, dass jemand darin falsch vorstellen sollte. Es bleibt also nur übrig, wenn irgendwo, dass in folgenden Fällen so etwas geschehe.

THEAITETOS: In welchen nur wohl? Ob ich vielleicht durch sie der Sache besser innewerde? Denn jetzt freilich folge ich gar nicht.

SOKRATES: Dass er das, wovon er weiß, für etwas anderes halte, wovon er auch weiß und was er eben wahrnimmt, oder auch für etwas, wovon er nicht weiß, das er aber wahrnimmt, oder endlich

[D] etwas, das er wahrnimmt und wovon er weiß, für ein anderes, das er auch wahrnimmt und wovon er weiß.

THEAITETOS: Nun bleibe ich noch viel weiter zurück als vorher.

SOKRATES: So höre es noch einmal auf diese Art: Ich, der ich vom Theodoros weiß und mich bei mir selbst erinnere, wie er beschaffen ist, und ebenso auch vom Theaitetos, sehe sie doch nur bisweilen und dann wieder nicht, betaste sie und dann wieder nicht? Ebenso bisweilen höre ich euch oder nehme euch auf eine andere Art wahr, dann aber habe ich auch wieder ganz und gar keine Wahrnehmung von euch, erinnere mich aber eurer nichtsdestoweniger [E] und kenne euch bei mir selbst?

THEAITETOS: So ist es allerdings.

SOKRATES: Merke also von dem, was ich sagen will, zuerst dieses, dass man dasjenige, wovon man bereits weiß, bisweilen nicht wahrnimmt, bisweilen auch wieder wahrnimmt.

THEAITETOS: Richtig.

SOKRATES: Kann man nicht auch ebenso das, wovon man nicht weiß, bisweilen auch nicht einmal wahrnehmen, dann wieder nur wahrnehmen?

THEAITETOS: Auch das verhält sich so.

SOKRATES: So sieh nur, ob du mir jetzt besser folgst: Sokrates kennt [\[193 St.1 A\]](#) den Theodoros und Theaitetos, sieht aber keinen von beiden, noch auch kommt ihm irgend eine andere Wahrnehmung von ihnen zu, niemals wird er sich in diesem Falle vorstellen, als ob Theaitetos Theodoros wäre. Habe ich recht oder nicht?

THEAITETOS: O ja, ganz recht.

SOKRATES: Dies war das erste unter dem, was ich aufgestellt habe.

THEAITETOS: So war es.

SOKRATES: Das zweite nun war, dass, wenn ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht kenne und keinen von beiden wahrnehme, ich dann nie auf den Gedanken kommen kann, der, von dem ich weiß, sei der, von dem ich nicht weiß.

THEAITETOS: Richtig.

SOKRATES: Das dritte war, dass, wenn ich von keinem von beiden weiß noch auch sie wahrnehme, ich ebenfalls nicht glauben kann, der eine, von dem ich nicht weiß, [B] sei der andere, von dem ich ebenfalls nicht weiß. Und so nimm an, du habest der Reihe nach noch einmal auf diese Art alle die vorigen Fälle gehört, in denen ich auf keine Weise in Hinsicht auf dich und den Theodoros falsch vorstellen kann, sowohl unter der Voraussetzung, dass ich euch beide kenne, als unter der Voraussetzung, dass ich euch beide nicht kenne, und unter der

Voraussetzung, dass ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht. Ebenso nun mit den Wahrnehmungen, wenn du jetzt folgst.

THEAITETOS: Jetzt folge ich.

SOKRATES: Es bleibt also die Möglichkeit falsch vorzustellen in dem Falle, wenn ich den Theodoros sowohl als dich kennend und von euch beiden wie von Siegelringen in jenem Wachs [C] die Abdrücke habend, euch dann von weitem und nicht deutlich genug sehe, und indem ich mir Mühe gebe, das einem jeden zugehörige Abzeichen mit der ihm zugehörigen Gesichtswahrnehmung so zu vereinigen, dass ich diese gleichsam in ihre vorigen Spuren wieder einzuführen suche, damit eine Wiedererkennung erfolge, ich dann dies verfehle und, wie beim Wiederanlegen der Schuhe, beide vertauschend, die Anschauung eines jeden zu dem fremden Abdruck stelle und ebenso einen Fehler mache, wie es mit dem Sehen in den Spiegel ergeht, [D] wo, was rechts ist, auf die linke Seite hinüber kommt, dann entsteht die Verwechslung der Vorstellung und das Falschvorstellen.

THEAITETOS: Es ist gar nicht zu sagen, Sokrates, wie sehr das, was bei der Vorstellung vorkommt, dem gleicht, was du anführst.

SOKRATES: Ebenso auch ferner, wenn ich, beide kennend, den einen außer dem Kennen auch wahrnehme, den andern aber nicht, wenn nämlich meine Kenntnis des einen der Wahrnehmung nicht entsprechend ist, was ich vorher ebenso sagte und du damals nicht verstandst.

THEAITETOS: Ich verstand es nicht.

SOKRATES: Ich sagte nämlich dieses, dass, wer den einen kennt und wahrnimmt und eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntnis [E] von ihm hat, gewiss niemals glauben wird, dieser sei ein anderer, den er auch kennt und wahrnimmt und von dem er ebenfalls eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntnis hat. So war es doch?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: So blieb also eben das jetzt Angeführte übrig, wobei wir behaupten, dass eine falsche Vorstellung entstehen könne, dass nämlich, wer beide kennt und beide sieht oder sonst eine Wahrnehmung von ihnen hat, die [\[194 St.1 A\]](#) Abdrücke von beiden der Wahrnehmung vielleicht nicht ähnlich besitzt und so wie ein schlechter Schütze anderswohin treffen und sein Ziel verfehlen kann, was eben auch „falsch“ genannt wird.

THEAITETOS: Und ganz mit Recht.

SOKRATES: Also auch, wenn nur zu dem einen Abdruck die Wahrnehmung hinzukommt, zu dem andern aber nicht und sie den der abwesenden Wahrnehmung dann der anwesenden zuschreibt, in dem allen kann die Seele sich irren. Und mit einem Worte: in dem, wovon jemand nicht weiß und was er niemals wahrgenommen hat, findet, wie es scheint, das Irren nicht statt [B] und die falsche Vorstellung, wenn wir anders jetzt irgendetwas Vernünftiges gesagt haben. In dem aber, wovon wir wissen und was wir wahrnehmen, darin dreht und wendet sich die Vorstellung, bald richtig, bald falsch geratend, wenn sie nämlich gerade gegenüber geht und zusammengehörige Abbilder und Urbilder miteinander verbindet, wird sie wahr; wenn sie aber verdreht und kreuzweise verbindet, wird sie falsch.

THEAITETOS: Das ist vortrefflich gesagt, Sokrates.

SOKRATES: Hast du erst auch folgendes gehört, so wirst du es noch mehr sagen: Das Richtigvorstellen ist doch etwas Schönes, und das sich irren aber etwas Schlechtes?

THEAITETOS: Wie sollte es nicht?

SOKRATES: Dieses nun, sagt man, entstehe daher: [C] Wenn jemandes Wachs in der Seele stark aufgetragen ist und reichlich und glatt und gehörig erweicht, dann und bei solchen Menschen sind alle aus den Wahrnehmungen kommenden und in dieses Mark der Seele, wie Homer, die Ähnlichkeit mit dem Wachs andeutend, sagt, eingezeichneten Abdrücke, da sie rein sind und Tiefe genug haben, auch dauerhaft, und solche Menschen selbst sind zuerst gelehrig, dann auch von gutem Gedächtnis, ferner [D] verwechseln sie nicht die Abdrücke der Wahrnehmungen,

sondern stellen immer richtig vor. Denn sie können ihre festen und tiefen Abbilder leicht an das ihnen Zugehörige verteilen, was das Wirkliche heißt, und solche Menschen selbst heißen weise. Oder dünkt dich das nicht?

THEAITETOS: Überaus sehr.

SOKRATES: Wenn nun jemandes Mark rau ist, was der in allen Dingen weise Dichter gar loben will, oder wenn es schmutzig ist und nicht von reinem Wachs, oder auch zu feucht oder zu hart, so sind die [E] mit dem feuchten gelehrig zwar, aber auch vergesslich, die mit dem harten aber das Gegenteil. Die aber haariges und raues, und steiniges oder mit Erde und Schmutz vermisches Wachs haben, die haben auch undeutliche Abdrücke, undeutliche auch, die zu hartes Wachs haben, denn sie sind nicht tief genug, undeutliche auch, die feuchtes Wachs haben, denn weil sie sich verlaufen, werden sie bald unkenntlich. Sind sie nun überdies noch aus Mangel an Platz übereinander gelegt, [\[195 St.1 A\]](#) so werden sie noch undeutlicher als jene. Also diese nun werden falsch vorstellende, denn wenn sie etwas sehen oder hören oder überdenken, so können sie nicht schnell jedem das Seinige zuweisen, sondern sind langsam, und weil sie falsch anweisen, so versehen und verhören und verdenken sie sich oftmals, und diese heißen unverständlich, und man sagt, [B] dass sie sich um das Wahre immer betrügen.

THEAITETOS: Vortrefflich über alle Maßen, o Sokrates!

SOKRATES: Wollen wir also sagen, dass es falsche Vorstellungen in uns gibt?

THEAITETOS: Gar sehr.

SOKRATES: Und auch richtige?

THEAITETOS: Auch richtige.

SOKRATES: Sollen wir also endlich glauben, hinlänglich gezeigt zu haben, dass es diese beiden Arten von Vorstellungen ganz gewiss gibt?

THEAITETOS: Vollkommen hinreichend.

SOKRATES: Es ist aber, Theaitetos, doch ein böses und höchst widriges Ding um einen Menschen, der nicht von der Stelle zu bringen ist mit seinen Reden.

THEAITETOS: Wieso? Weshalb sagst du das?

SOKRATES: Aus Verdruss über meine Ungelehrigkeit und mein in der Tat gar nicht zu beschwichtigendes Geschwätz. [C] Denn wie soll man es anders nennen, wenn ein Mensch aus Stumpfsinnigkeit alle seine Reden immer wieder so und so umdreht und sich nicht überzeugen lässt und gar nicht wieder fortzubringen ist von jedem Satz?

THEAITETOS: Aber du, worüber bist du denn verdrießlich?

SOKRATES: Nicht nur verdrießlich bin ich, sondern auch in Angst, was ich antworten soll, wenn mich jemand fragt: „O Sokrates, du hast also die falsche Vorstellung gefunden, dass sie nicht in den Wahrnehmungen untereinander noch auch in den Gedanken, sondern in der Verbindung der Wahrnehmungen mit den Gedanken liegt?“ Ich werde es bejahen, glaube ich, [D] nicht ohne mich ein wenig zu brüsten, als hätten wir etwas sehr Schönes gefunden.

THEAITETOS: Auch mir, o Sokrates, scheint es gar nichts Schlechtes zu sein, was wir jetzt eben gezeigt haben.

SOKRATES: „Nicht wahr, Sokrates,“ wird er sagen, „du meinst, dass wir von dem Menschen, den wir uns nur denken, den wir aber nicht sehen, niemals glauben werden, er sei ein Pferd, welches wir auch jetzt weder sehen noch betasten, sondern nur denken, von dem wir sonst aber nichts wahrnehmen?“ Ich werde, glaube ich, bejahen, dass wir dieses meinen.

THEAITETOS: Und zwar mit Recht.

SOKRATES: „Wie nun,“ wird er sagen, „die Elf, die jemand nur denkt, [E] wird er wohl diesem zufolge niemals können für Zwölf halten, welche er sich auch nur denkt?“ Komm nur und antworte du!

THEAITETOS: Ich werde antworten, dass im Sehen und Betasten wohl jemand die Elf für Zwölf halten kann, von denen aber, welche er nur in Gedanken hat, könnte er sich wohl dies niemals vorstellen.

SOKRATES: Wie aber? Glaubst du wohl, es habe einer einmal bei sich selbst etwa Fünf und Sieben, [\[196 St.1 A\]](#) ich meine aber nicht, er habe sich sieben und fünf Menschen vorgenommen zu betrachten oder dergleichen etwas, sondern die Fünf und Sieben selbst, welche wir als Abdruck in jenem Wachsguss angenommen, und von denen wir gesagt haben, es sei unmöglich, in Hinsicht ihrer falsch vorzustellen. Wenn also diese selbst einmal der und jener bei sich betrachtet hat, zu sich selbst sprechend und sich fragend, wieviel sie wohl zusammen sind, und der eine nun seine Meinung dahin gegeben, sie machten Elf, der andere aber Zwölf, oder werden sie alle glauben und sagen, dass sie Zwölf machen?

THEAITETOS: Nein, beim Zeus, sondern viele auch werden Elf glauben. Und wenn es einer gar bei einer größeren Zahl versucht, irrt er sich noch leichter, [B] und ich glaube doch, du sprichst eigentlich von jeder Zahl.

SOKRATES: Woran du ganz recht glaubst. Und so überlege dir nun, ob dies etwas anderes sagen will, als dass er diese Zwölf selbst, die im Wachsguss, für Elf hält.

THEAITETOS: So scheint es wenigstens.

SOKRATES: Kommt es also nun nicht auf die vorige Rede zurück? Denn der, dem dieses begegnet, hält etwas, wovon er weiß, für etwas anderes, wovon er ebenfalls weiß, was wir als unmöglich annahmen und wodurch wir eben bewiesen, dass es keine falsche Vorstellung gebe, damit man nicht annehmen musste, dass derselbe dasselbe [C] wisse und zugleich auch nicht wisse.

THEAITETOS: Ganz richtig.

SOKRATES: Wir werden also zeigen müssen, dass das Falschvorstellen etwas anderes ist als eine Verwechslung der Gedanken und der dazu gehörigen Wahrnehmungen. Denn wenn es dies wäre, so würden wir uns nicht in den Gedanken selbst irren. Nun aber gibt es entweder keine falsche Vorstellung, oder es ist möglich, dass jemand das, wovon er weiß, zugleich auch nicht wisse. Welches von beiden wählst du nun?

THEAITETOS: Eine schwierige Wahl legst du mir vor, o Sokrates!

SOKRATES: Beides zugleich aber will doch, wie es scheint, unsere Überlegung nicht gestatten. Doch aber, denn man muss ja alles wagen, wie wäre es, wenn wir uns erdreisteten, [D] ganz unverschämt zu sein?

THEAITETOS: Wieso?

SOKRATES: Wenn wir sagen wollten, worin wohl eigentlich das Wissen besteht.

THEAITETOS: Und was ist dies Unverschämtes?

SOKRATES: Du scheinst nicht zu bedenken, dass unsere ganze Unterredung von Anfang an eine Frage nach der Erkenntnis gewesen ist, als ob also wir nicht wüssten, was sie ist.

THEAITETOS: Ich bedenke es wohl.

SOKRATES: Und es scheint dir dennoch nicht unverschämt, dass wir, die wir nicht wissen, was Erkenntnis ist, dennoch zeigen wollen, worin das Wissen besteht? Aber, Theaitetos, schon seit langer Zeit [E] sind wir ganz tief darin verstrickt, dass wir gar nicht rein und tadellos das Gespräch führen. Denn zu oft haben wir schon gesagt, wir kennen und wir kennen nicht, wir wissen davon und wir wissen nicht davon, als ob wir hierüber einander verständen, während wir noch immer nicht wissen, was Erkenntnis ist? Ja, auch jetzt wieder haben wir uns der Worte bedient: „nicht wissen“ und „verstehen“, als ob es uns ziemte, sie zu gebrauchen, wenn uns doch noch die Erkenntnis mangelt.

THEAITETOS: Auf welche Art aber willst du denn reden, Sokrates, wenn du dich ihrer enthältst?

[\[197 St.1 A\]](#) SOKRATES: Ich auf gar keine, solange ich bin, wie ich bin, wäre ich jedoch ein Streitleustiger, würde ich wohl, wie denn ein solcher, wenn er auch jetzt hier wäre, allerdings verlangen würde, sich derselben zu enthalten, und uns, was ich sage, gar sehr verweisen würde. Da wir nun aber geringe Leute sind, willst du, dass ich es wage zu sagen, worin wohl das Wissen besteht? Denn es scheint mir gar sehr zur Sache zu führen.

THEAITETOS: So wage es also, beim Zeus! Und kannst du dich dieser Worte nicht enthalten, das soll dir gern verziehen sein.

SOKRATES: Hast du wohl gehört, wie sie jetzt das Wissen erklären?

THEAITETOS: Vielleicht. Indes im Augenblick erinnere ich mich dessen nicht.

[\[B\]](#) SOKRATES: Man sagt nämlich, es sei das Haben der Erkenntnis.

THEAITETOS: Richtig.

SOKRATES: Wir nun wollen eine kleine Veränderung machen und sagen, es sei der Besitz der Erkenntnis.

THEAITETOS: Auf welche Weise meinst du denn, dass dieses von jenem unterschieden sei?

SOKRATES: Vielleicht ist es gar nichts. Höre aber, was mir scheint, und prüfe es mit mir!

THEAITETOS: Wenn ich es nur können werde.

SOKRATES: Mir also scheint „Besitzen“ und „Haben“ nicht einerlei zu sein. Wie wenn jemand ein Kleid, das er gekauft und nun allerdings in seiner Gewalt hat, nicht trüge, so werden wir nicht sagen, dass er es an sich habe, sondern dass er es besitze.

[\[C\]](#) THEAITETOS: Und mit Recht.

SOKRATES: Sieh also zu, ob es möglich ist, auch die Erkenntnis auf diese Art zu besitzen zwar, aber nicht zu haben, sondern wie wenn jemand wilde Vögel, Tauben oder von anderer Art, gejagt und zu Hause einen Taubenschlag bereitet hat, worin er sie hält. Denn auf gewisse Weise würden wir dann sagen können, dass er sie immer hat, da er sie ja besitzt. Nicht wahr?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: In einem andern Sinne aber auch, dass er gar keine hat, sondern dass ihm nur eine Gewalt über sie zukommt, indem er sie in einem ihm [\[D\]](#) eigentümlichen Behältnis sich unterwürfig gemacht, sie zu nehmen und zu haben, wann er Lust hat, indem er fangen und wieder loslassen kann, welche er will, und dieses ihm freisteht zu tun, sooft es ihm nur gefällt.

THEAITETOS: So ist es.

SOKRATES: Wie wir also in dem Vorigen ein wächsernes Machwerk in der Seele bereiteten, so lasse uns jetzt in jeder Seele einen Taubenschlag von mancherlei Vögeln anlegen, einige, die sich in Herden zusammenhalten und von andern absondern, andere, die nur zu wenigen, noch andere, welche einzeln unter allen, wie es kommt, umherfliegen.

THEAITETOS: Er sei angelegt! [\[E\]](#) Was wird nun aber daraus?

SOKRATES: In der Kindheit, muss man sagen, sei dieses Behältnis leer, und statt der Vögel muss man sich Erkenntnisse denken. Welche Erkenntnisse nun einer in Besitz genommen und in seinen Schlag eingesperrt hat, von denen sagt man, er habe die Sache, deren Erkenntnis dies war, gelernt oder gefunden, und dies sei eben das Wissen.

THEAITETOS: So soll es sein.

SOKRATES: Dass er aber, [\[198 St.1 A\]](#) welche von diesen Erkenntnissen er will, jagt und greift und sie dann festhält und wieder loslässt, siehe nun zu, welchen Namen dieses wird führen müssen, ob denselben wie zuvor, da er sie in Besitz nahm, oder einen andern? Du kannst aber hieraus noch deutlicher ersehen, was ich will. Es gibt doch die Arithmetik?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Diese denke dir nun als die Jagd nach allen Erkenntnissen von Geraden und Ungeraden!

THEAITETOS: So denke ich sie.

SOKRATES: Durch diese Kunst nun, meine ich, hat jemand sowohl für sich die Erkenntnis der Zahlen in seiner Gewalt, als auch auf andere überträgt sie vermittelt ihrer, wer dies tut.

[B] THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Und wir sagen, wer sie übergibt, der lehre, und wer sie übernimmt, der lerne, wer sie aber hat, so dass er sie besitzt in jenem Taubenschlage, der wisse.

THEAITETOS: Sehr wohl.

SOKRATES: Nun merke schon auf das Folgende: Wer nun recht ein Arithmetiker ist, weiß der nicht alle Zahlen? Denn die Erkenntnisse von allen Zahlen sind in seiner Seele.

THEAITETOS: Wie sonst?

SOKRATES: Nun rechnet ein solcher doch wohl einmal etwas bei sich, entweder Zahlen selbst oder [C] auch etwas anderes außer ihnen, was Zahl an sich hat?

THEAITETOS: Wie sollte er nicht?

SOKRATES: Und das Rechnen selbst wollen wir doch als nichts anderes setzen als das Suchen, die wievielte Zahl eine ist?

THEAITETOS: Dafür.

SOKRATES: Was er also weiß, scheint er zu suchen als ein Nichtwissender, da wir doch eingeräumt haben, dass er alle Zahlen wisse. Denn du hörst doch von solchen Streitfragen?

THEAITETOS: O ja.

SOKRATES: Werden wir nun nicht dies mit dem Besitz der Tauben und mit der Jagd auf sie vergleichend, sagen, dass es eine doppelte Jagd gibt, [D] die eine vor dem Besitz, des Besitzes wegen, die andere für den Besitzer, wenn er greifen und in Händen haben will, was er schon lange besessen hat? Ebenso auch kann jemand dieses nämliche, wovon er durch Lernen schon seit langer Zeit Erkenntnis hatte und was er wusste, doch sich vergegenwärtigen, indem er die Erkenntnis einer Sache wieder aufnimmt und festhält, welche er zwar schon lange besaß, die er aber nicht bei der Hand hatte in Gedanken?

THEAITETOS: Sehr richtig.

SOKRATES: Danach nun fragte ich eben vorher, mit was [E] für Worten man dies ausdrücken soll, wenn es der Arithmetiker unternimmt, etwas auszurechnen, oder der Sprachkundige, etwas zu lesen, ist er als ein Wissender also in diesem Fall im Begriff, wieder von sich selbst zu lernen, was er weiß?

THEAITETOS: Aber das ist ja ungereimt, o Sokrates.

SOKRATES: Sollen wir also sagen, er lese oder rechne, was er nicht wisse, nachdem wir jenem doch zugeschrieben haben, dass er alle Buchstaben, [\[199 St.1 A\]](#) diesem, dass er alle Zahlen wisse?

THEAITETOS: Aber auch das ist ja unvernünftig.

SOKRATES: Willst du also, dass wir sagen, um die Worte bekümmern wir uns nichts, wohin jeder das Wissen und das Lernen nach seinem Belieben ziehen will. Nachdem wir aber festgesetzt, etwas anderes sei, die Erkenntnis besitzen, etwas anderes, sie haben, so behaupten wir, es sei zwar unmöglich, dass jemand, was er besitzt, auch nicht besitze, so dass dies freilich sich niemals ereigne, dass jemand [B] nicht wisse, was er weiß, eine falsche Vorstellung davon zu haben sei jedoch möglich, indem es möglich sei, dass er nicht diese, sondern eine andere Erkenntnis statt dieser gefasst hätte, wenn, indem er auf eine von seinen Erkenntnissen Jagd macht, diese durcheinanderfliegen und er dann sich vergreift und anstatt der einen eine andere bekommt, wenn er also glaubt Elf sei Zwölf, indem er die Erkenntnis der Elf anstatt der der Zwölf gegriffen, gleichsam seine Ringeltaube statt seiner Kropftaube.

THEAITETOS: Dies lässt sich annehmen.

SOKRATES: Greift er aber die, welche er greifen wollte, dann irre er sich nicht, sondern stelle vor, was ist, und das nun sei die wahre Vorstellung, [C] und die falsche Vorstellung, und worüber wir vorher verdrießlich wurden, das stehe uns gar nicht entgegen? Vielleicht wirst du mir beistimmen, oder was wirst du tun?

THEAITETOS: Beistimmen.

SOKRATES: So wären wir demnach das Nichtwissen dessen, was man weiß, glücklich los. Denn dass wir nicht besäßen, was wir besitzen, das ereignet sich nun nicht mehr, es mag sich jemand irren oder nicht. Allein es scheint mir jetzt ein noch ärgeres Ereignis sich zu zeigen.

THEAITETOS: Was denn?

SOKRATES: Wenn das Verwechseln der Erkenntnisse [D] die falsche Vorstellung sein soll.

THEAITETOS: Wieso?

SOKRATES: Zuerst schon dieses, dass jemand eine Erkenntnis von etwas haben und doch dieses selbst nicht kennen soll, und zwar nicht durch Unwissenheit, sondern eben durch seine Erkenntnis, ferner ein anderes als dieses vorstellen und dieses als ein anderes, wie wäre dieses nicht ganz widersinnig, dass, indem ihr Erkenntnis einwohnt, die Seele doch gar nichts erkenne, sondern alles verkennen sollte. Denn nach demselben Verhältnis hindert nichts, dass nicht auch eine ihr beiwohnende Unwissenheit machen könnte, dass sie etwas wisse, und eine Blindheit, dass sie etwas sehe, wenn sogar eine Erkenntnis machen kann, dass sie etwas nicht weiß.

THEAITETOS: Vielleicht, Sokrates, haben wir eben nicht richtig [E] angenommen, indem wir sagten, die Vögel wären sämtlich Erkenntnisse. Wir hätten vielmehr auch Unkenntnisse annehmen sollen, welche in der Seele mit herumfliegen, und dass der Jagende, indem er bald die Erkenntnis, bald die Unkenntnis ergreift, denselben Gegenstand vermittelt der Unkenntnis falsch, vermittelt der Erkenntnis aber richtig vorstelle?

SOKRATES: Es ist nicht leicht, Theaitetos, dich nicht zu loben. Allein, was du jetzt gesagt hast, das besieh dir doch noch einmal! Es sei nämlich, wie du sagst, so wird, [\[200 St.1 A\]](#) wer die Unkenntnis ergriffen hat, wie du behauptest, falsch vorstellen. Nicht wahr?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Er wird aber doch wohl nicht glauben, falsch vorzustellen?

THEAITETOS: Wie sollte er?

SOKRATES: Sondern er wird glauben, richtig vorzustellen, und wird sich verhalten wie ein Wissender dessen, worin er sich doch irrt.

THEAITETOS: Wie anders?

SOKRATES: Eine Erkenntnis wird er also glauben gegriffen und in der Hand zu haben, und nicht eine Unkenntnis.

THEAITETOS: Offenbar.

SOKRATES: Nach einem langen Umwege befinden wir uns nun wieder in unserer ersten Verlegenheit. Denn lachend wird jener uns [B] verfolgende Tadler sagen: „Wie doch, ihr trefflichen Männer, von beiden wissend, der Erkenntnis und der Unkenntnis, hält er die eine, um welche er weiß, für die andere, um welche er ebenfalls weiß? Oder von keiner von beiden wissend stellt er die eine, um die er nicht weiß, als eine von jener Art vor, um welche er ebenfalls nicht weiß? Oder hält er die, um welche er nicht weiß, für die, um welche er weiß? Oder werdet ihr mir wieder sagen, es gebe von den Erkenntnissen und Unkenntnissen wiederum Erkenntnisse, welche der Besitzer in irgend einem [C] andern lächerlichen Taubenschlag oder Wachstafel eingesperrt hat und die er weiß, solange er sie besitzt, auch wenn er sie nicht bei der Hand hat in Gedanken? Und so werdet ihr genötigt sein, tausendmal denselben Kreis zu durchlaufen, ohne etwas damit zu gewinnen?“ Was werden wir hierauf antworten, Theaitetos?

THEAITETOS: Ja, beim Zeus, Sokrates, ich weiß nicht, was darauf zu sagen ist.

SOKRATES: Macht uns also unsere Rede nicht ganz mit Recht einen Vorwurf und zeigt uns, dass wir Unrecht taten, die falsche Vorstellung eher zu suchen als die Erkenntnis, und diese dagegen fahren zu lassen? Und dass es [D] unmöglich ist, jene zu verstehen, ehe jemand die Erkenntnis hinlänglich aufgefasst hat, was sie ist?

THEAITETOS: Notwendig, Sokrates, muss man für jetzt glauben, was du sagst.

SOKRATES: Was soll man also wieder von vorne an sagen, dass die Erkenntnis sei? Denn wir wollen es doch noch nicht aufgeben?

THEAITETOS: Gewiss nicht, wenn du es mir nicht aufkündigst.

SOKRATES: So sprich denn, wie sollen wir sie endlich erklären, um am wenigsten uns selbst zu widersprechen?

THEAITETOS: Wie wir es in dem Vorigen versucht haben, Sokrates, ich wenigstens weiß nichts anderes zu sagen.

[E] SOKRATES: Welches meinst du denn?

THEAITETOS: Dass richtige Vorstellung Erkenntnis ist. Denn ohne Fehl ist das Richtigvorstellen, und was daraus hervorgeht, das geht alles schön und gut hervor.

SOKRATES: Wer ins Wasser vorangeht, o Theaitetos, sagt, es werde sich schon zeigen. So auch wenn wir weitergehen und diesem nachspüren, wird es uns vielleicht, wenn es uns vor die Füße kommt, das Gesuchte [\[201 St.1 A\]](#) auch zeigen. Bleiben wir aber stehen, so wird uns nichts deutlich werden.

THEAITETOS: Du hast recht. Lasse uns also gehen und untersuchen!

SOKRATES: Dies wohl ist eine kurze Untersuchung, denn eine ganze Kunst beweist dir schon, dass dies nicht die Erkenntnis ist.

THEAITETOS: Wieso, und was für eine?

SOKRATES: Die Kunst der Vornehmsten an Weisheit, die man Redner und Anwälte nennt. Denn diese überreden mittelst ihrer Kunst [B] nicht, indem sie lehren, sondern indem sie bewirken, dass man sich vorstellt, was sie eben wollen. Oder hältst du sie für so bewundernswürdige Meister im Lehren, dass sie, wenn jemand, ohne dass sonst einer dabei war, seines Geldes beraubt ward oder sonst Unrecht erlitt, verstanden, während ein wenig Wasser verläuft, die wahre Beschaffenheit dessen, was diesem geschehen ist, gründlich zu beweisen?

THEAITETOS: Keineswegs glaube ich das, sondern, dass sie nur überreden.

SOKRATES: Heißt aber nicht [C] „überreden“ bewirken, dass etwas auf eine gewisse Art vorgestellt werde?

THEAITETOS: Was anders?

SOKRATES: Wenn also Richter so, wie es sich gehört, überredet worden sind in Bezug auf etwas, das nur, wer es selbst gesehen hat, wissen kann, sonst aber keiner, so haben sie dieses, nach dem bloßen Gehör urteilend, vermöge einer richtigen Vorstellung, aber ohne Erkenntnis abgeurteilt, so jedoch, dass die Überredung richtig gewesen, wenn sie nämlich als Richter gut geurteilt haben?

THEAITETOS: So ist es allerdings.

SOKRATES: Nicht aber, o Freund, könnte jemals, wenn richtige Vorstellung und [D] Erkenntnis einerlei wären, auch der beste Richter und Gerichtshof etwas richtig vorstellen ohne Erkenntnis. Nun aber scheint beides verschieden zu sein.

THEAITETOS: Was ich auch schon einen sagen gehört und nur vergessen habe, jetzt aber erinnere ich mich dessen wieder. Er sagte nämlich, die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung wäre Erkenntnis, die unerklärbare dagegen läge außerhalb der Erkenntnis. Und wovon es keine Erklärung gebe, das sei auch nicht erkennbar, und so benannte er dies auch, wovon es aber eine gebe, das sei erkennbar.

[E] SOKRATES: Gewiss schön gesagt. Dies Erkennbare aber und nicht Erkennbare, sage an, wie er es unterschied, ob wir es etwa auf gleiche Weise gehört haben, du und ich?

THEAITETOS: Ich weiß nicht, ob ich es herausfinden werde, trüge es aber ein anderer vor, so glaube ich, würde ich wohl folgen.

SOKRATES: Höre also eine dunkle Erinnerung zur dunklen Erinnerung. Mich nämlich dünkt, dass ich von einigen gehört habe, die ersten Grundbestandteile, aus denen wir selbst sowohl als alles übrige zusammengesetzt sind, ließen keine Erklärung zu, sondern man könne nur jedes von ihnen an und für sich bezeichnen, nicht aber irgendetwas anderes davon aussagen, weder dass sie seien, noch dass sie nicht seien, denn alsdann würde [\[202 St.1 A\]](#) ihnen doch ein Sein oder Nichtsein schon beigelegt, man dürfe ihnen aber nichts weiter zusetzen, wenn man doch sie allein aussagen wolle. Daher man ihnen weder das „dasselbe“ noch das „jenes“ noch das „jedes“ noch das „nur“ noch „dieses“ noch viel anderes dergleichen zusetzen dürfe. Denn eben diese Begriffe laufen überall umher und werden mit allen zusammengefügt, immer aber als verschieden von denen, welchen sie beigelegt würden. Jene Dinge müssten aber, wenn es möglich wäre, sich über sie zu erklären und jedes seine eigene Erklärung hätte, [B] ohne alle andern erklärt werden. Nun aber sei es unmöglich, dass irgendeins von den ersten Dingen durch eine Erklärung ausgedrückt werde, denn es gebe für sie nichts als nur genannt zu werden, sie hätten eben nur einen Namen. Was aber aus diesen schon zusammengesetzt wäre, dessen Namen wäre, so wie es selbst aus mehreren zusammengeflochten ist, ebenfalls zusammengeflochten und zu einer Erklärung geworden. Denn Verflechtung von Namen sei das Wesen der Erklärung. Auf diese Art also wären die Grundbestandteile unerklärbar und unerkennbar, wahrnehmbar aber seien sie, die Verknüpfungen hingegen erkennbar und erklärbar und durch richtige Vorstellung vorstellbar. Wenn nun jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfinde, [C] so sei zwar seine Seele darüber im Besitz der Wahrheit, sie erkenne aber nicht. Denn wer nicht Rede stehen und Erklärung geben könne, der sei ohne Erkenntnis über diesen Gegenstand. Wer aber die Erklärung auch dazu habe, der sei dem allen mächtig und habe alles vollständig zur Erkenntnis beisammen. Hast du diese dunkle Erinnerung ebenso oder anders?

THEAITETOS: Ebenso ganz und gar.

SOKRATES: Gefällt es dir auch und setzest du dieses, [D] dass richtige Vorstellung mit Erklärung Erkenntnis ist?

THEAITETOS: Offenbar, versteht sich.

SOKRATES: Also hatten wir auf diese Weise heute am Tage erreicht, was seit langer Zeit viele Weisen gesucht haben, worüber sie, ohne es zu finden, alt geworden sind?

THEAITETOS: Mir scheint doch, Sokrates, das jetzt Vorgetragene sehr schön gesagt zu sein.

SOKRATES: Es ist auch ganz wahrscheinlich, dass sich die Sache an sich so verhalte. Denn was sollte auch die Erkenntnis sein ohne Erklärung und richtige Vorstellung? Nur eins will mir an dem Gesagten missfallen.

[E] THEAITETOS: Was denn?

SOKRATES: Gerade was das Herrlichste zu sein scheint, dass nämlich die Grundbestandteile unerkennbar wären, alle Arten von Verknüpfungen aber erkennbar.

THEAITETOS: Ist dies nicht richtig?

SOKRATES: Man muss zusehen. Haben wir doch zu Geiseln für diesen Satz die Beispiele, von denen offenbar, wer dieses alles sagte, ausgegangen ist.

THEAITETOS: Was für welche?

SOKRATES: Die Grundbestandteile der Schrift und deren Verknüpfungen. Oder glaubst du, dass der, welcher aufgestellt, wovon wir reden, auf etwas anderes dabei gesehen hat als hierauf?

THEAITETOS: Nein, sondern hierauf.

SOKRATES: Prüfen wir es [\[203 St.1 A\]](#) also noch einmal von vorn, oder vielmehr uns selbst, ob wir so oder nicht so lesen gelernt haben: Wohlan zuerst, haben also die Silben eine Erklärung, die Buchstaben aber keine?

THEAITETOS: Wahrscheinlich.

SOKRATES: Vollkommen leuchtet es auch mir ein. Wenn zum Beispiel jemand so nach der ersten Silbe von Sokrates fragte: „O Theaitetos, sprich, was ist So?“ Was wirst du antworten?

THEAITETOS: Es ist S und O.

SOKRATES: Hier hast du also die Erklärung der Silbe.

THEAITETOS: So ist es.

SOKRATES: So komm und sage ebenso auch die Erklärung des S!

THEAITETOS: Und wie sollte wohl jemand die Bestandteile [B] eines Bestandteils angeben können? Denn überdies ist das S ein stummer Buchstabe, nur ein Geräusch, als wenn jemand mit der Zunge zischt. Das B aber hat gar weder ein Geräusch noch einen Laut, und ebenso die meisten Buchstaben. So dass hiernach sehr gut gesagt ist, dass sie unerklärbar sind, da selbst die deutlichsten unter ihnen nur einen Laut haben, ganz und gar aber keine Erklärung.

SOKRATES: Dieses, Freund, hätten wir also in Ordnung gebracht von der Erkenntnis.

THEAITETOS: Wir scheinen ja.

[C] SOKRATES: Wie aber, dass der Bestandteil nicht erkennbar ist, wohl aber die Verknüpfung, haben wir denn das auch mit Recht angenommen?

THEAITETOS: Mich dünkt es doch.

SOKRATES: Gut denn. Wollen wir sagen, die Silbe sei die zwei Buchstaben, oder, wenn sie aus mehr als zweien besteht, die sämtlichen? Oder sie sei ein Besonderes, erst aus der Zusammensetzung von jenen Entstandenes?

THEAITETOS: Sie sei die sämtlichen, dünkt mich, werden wir sagen.

SOKRATES: So betrachte es einmal an jenen zweien, dem S und O: Beide machen die erste Silbe meines Namens. Wird nun nicht, wer diese Silbe kennt, auch jene beiden Buchstaben kennen?

[D] THEAITETOS: Wie anders?

SOKRATES: Er kennt also das S und O?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Wie aber? Jeden von beiden erkennt er also nicht, und so, obschon er keinen von beiden erkennt, erkennt er doch beide?

THEAITETOS: Das wäre ja toll und unvernünftig.

SOKRATES: Allein, wenn es notwendig ist, dass er jeden erkennt, um beide zu erkennen, so muss ja notwendig die Buchstaben schon vorher erkennen, wer jemals die Silbe erkennen will, und so wird uns diese schöne Erklärung wieder entschlüpfen und verschwinden.

THEAITETOS: Und das ja sehr schnell.

SOKRATES: Wir bewachen sie eben nicht gut. [E] Denn wir sollten vielleicht gesagt haben, die Silbe wäre nicht die gesamten Buchstaben, sondern eine aus jenen entstandene besondere Gattung, welche ihr eignes Wesen und Gestalt für sich hätte und verschieden wäre von den Buchstaben.

THEAITETOS: Ganz gewiss, und es mag sich wohl eher so verhalten als anders.

SOKRATES: Wir müssen zusehen und nicht voreilig einen so großen und herrlichen Satz verraten.

THEAITETOS: Keineswegs.

SOKRATES: Es sei also, [\[204 St.1 A\]](#) wie wir jetzt sagen, die Verknüpfung eine aus den jedesmal sich zusammenfügenden Bestandteilen entstehende eigne Gattung, auf gleiche Weise bei den Buchstaben, und auch sonst überall.

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: Also Teile darf es von ihr nicht geben?

THEAITETOS: Wieso nicht?

SOKRATES: Weil was Teile hat, dessen Ganzes ist auch notwendig die gesamten Teile. Oder sagst du, auch das Ganze sei ein aus den Teilen entstandenes Eignes, von den gesamten Teilen Verschiedenes?

THEAITETOS: Das will ich.

SOKRATES: Ein Gesamtes aber und ein Ganzes, verstehst du darunter [B] dasselbe, oder unter jedem etwas anderes?

THEAITETOS: Dessen bin ich nicht gewiss. Weil du aber immer befehlst, herzlich zu antworten, so will ich es wagen und sagen: etwas anderes unter jedem.

SOKRATES: Die Herzhaftigkeit, o Theaitetos, ist gut, ob aber auch die Antwort, das müssen wir sehen.

THEAITETOS: Das müssen wir allerdings.

SOKRATES: So wäre also der jetzigen Erklärung zufolge das Ganze verschieden von dem Gesamten?

THEAITETOS: Ja.

[C] SOKRATES: Wie aber? Die Alle und das Gesamte, ist dies auch verschieden? Wenn wir sagen: eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, und wenn zweimal drei oder dreimal zwei, oder drei und zwei und eins, sagen wir in allen diesen Fällen dasselbe oder in jedem etwas anderes?

THEAITETOS: Dasselbe.

SOKRATES: Etwas anderes als Sechs?

THEAITETOS: Nichts anderes.

SOKRATES: In allen diesen Formen also haben wir ein Gesamtes, die Sechs gefunden?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Und wiederum, meinen wir nichts, wenn wir sagen: die Alle?

THEAITETOS: Notwendig doch etwas.

[D] SOKRATES: Etwas anderes etwa als Sechs?

THEAITETOS: Nichts anderes.

SOKRATES: In allem also, was aus einer Anzahl besteht, nennen wir dasselbe das Gesamte und die Alle?

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Nun lasse uns weiter dieses davon sagen: Die Anzahl Morgen eines Ackers und der Acker sind einerlei?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Und mit dem Stadion ebenso?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Und ebenso wohl auch die Anzahl der Heeresteile und das Heer? Und mit allen ähnlichen Dingen auf gleiche Art? Denn ihre gesamte Anzahl ist auch das gesamte Sein eines jeden von ihnen.

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Nun, und die Anzahl eines jeden, ist die etwas anderes als seine Teile?

THEAITETOS: Nein.

SOKRATES: Und [E] was Teile hat, besteht aus Teilen?

THEAITETOS: Offenbar.

SOKRATES: Eingestanden ist aber, dass die sämtlichen Teile das Gesamte sind, wenn die gesamte Anzahl das gesamte Sein ist.

THEAITETOS: So ist es.

SOKRATES: Das Ganze besteht also nicht aus Teilen? Denn so wäre es ein Gesamtes, wenn es die sämtlichen Teile wäre.

THEAITETOS: Es scheint nicht.

SOKRATES: Kann aber ein Teil von irgendetwas anderem sein, was er ist, als von einem Ganzen?

THEAITETOS: Von einem Gesamten.

SOKRATES: Recht tapfer, [\[205 St.1 A\]](#) o Theaitetos, wehrst du dich. Das Gesamte aber, ist das nicht eben dieses, ein Gesamtes, wenn ihm nichts abgeht?

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: Ist aber nicht eben dieses ein Ganzes, dem nirgends etwas abgeht? Dem aber etwas abgeht, dieses ist ein weder Ganzes noch Gesamtes, indem in Bezug auf beides aus demselben dasselbe geworden ist?

THEAITETOS: Jetzt scheint mir das Ganze und das Gesamte in nichts mehr verschieden zu sein.

SOKRATES: Sagten wir nun nicht, wo Teile seien, dass da das Ganze und Gesamte seien alle Teile?

THEAITETOS: Allerdings.

SOKRATES: Wiederum, was ich eben wollte, muss nicht die Silbe, wenn sie nicht die Buchstaben ist, dann auch die Buchstaben nicht als ihre Teile haben, oder wenn sie dasselbe ist mit ihnen, dann [B] auch auf gleiche Art wie jene erkennbar sein?

THEAITETOS: So ist es.

SOKRATES: Und damit dies nicht erfolgen möchte, setzten wir, sie sei etwas von ihnen Verschiedenes?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Wie aber, wenn die Buchstaben nicht Teile der Silbe sind, kannst du etwas anderes anführen, was Teil derselben wäre, jedoch nicht die Buchstaben derselben?

THEAITETOS: Auf keine Weise, o Sokrates! Denn soll ich einmal Teile von ihr zugeben, dann wäre es lächerlich, die Buchstaben fahren zu lassen und andere aufzusuchen.

SOKRATES: Nach dieser Rede also, Theaitetos, wäre die Silbe ganz und gar ein ungeteiltes Wesen?

[C] THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Erwinnere dich nun, Freund, dass wir vor nicht gar langer Zeit zufrieden gewesen sind und geglaubt haben, es sei richtig gesagt, dass von dem ersten, woraus das andere bestände, sich keine Erklärung geben ließe, weil jedes nur für sich wäre unzusammengesetzt, und man nicht einmal das „Sein“ hinzufügen und mit Recht davon etwas aussagen könne, noch das „Dieses“, weil dies alles schon etwas anderes und Fremdes wäre, und aus dieser Ursache nun war [D] das erste unerkennbar und unerklärbar?

THEAITETOS: Ich erwinnere mich.

SOKRATES: Gibt es nun wohl eine andere als diese Ursache dafür, dass es etwas Einfaches und Unteilbares ist? Ich wenigstens sehe keine andere.

THEAITETOS: Es zeigt sich auch wohl keine.

SOKRATES: Also fällt die Silbe unter dieselbe Gattung mit jenem, wenn sie keine Teile hat und ein bestimmtes Wesen ist?

THEAITETOS: Auf jede Weise.

SOKRATES: Ist nun also die Silbe einerlei mit den vielen Buchstaben und ein Ganzes und diese ihre Teile, so müssen auf gleiche Art die Silben erkennbar und erklärbar sein wie die Buchstaben, da die sämtlichen Teile [E] sich einerlei gezeigt haben mit dem Ganzen?

THEAITETOS: Freilich wohl.

SOKRATES: Ist sie aber eins und unteilbar, so ist auch die Silbe ebensowohl als der Buchstabe unerklärbar und unerkennbar. Denn dieselbe Ursache wird beide zu demselben machen.

THEAITETOS: Ich weiß nichts anderes zu sagen.

SOKRATES: Mit dem also wollen wir es nicht halten, welcher sagt, die Verknüpfung sei erkennbar und erklärbar, der Bestandteil aber sei das Gegenteil.

THEAITETOS: Freilich nicht, wenn wir unserer Überlegung folgen.

[\[206 St.1 A\]](#) SOKRATES: Wie aber? Wenn einer das Gegenteil behauptete, würdest du dem nicht lieber beistimmen nach allem, dessen du dir von Erlernung der Buchstaben her bewusst bist?

THEAITETOS: Was meinst du?

SOKRATES: Dass du beim Lernen nichts anderes tatest als dir Mühe geben, die Buchstaben dem Gesicht nach zu unterscheiden und ebenso auch durch das Gehör jeden einzeln für sich, damit nicht ihre Stellung verwirre, wenn sie gesprochen und geschrieben wurden.

THEAITETOS: Vollkommen richtig.

SOKRATES: Und bei den Zitherspielern gut gelernt zu haben, heißt das etwas anderes, als jedem Ton folgen zu können, welcher Saite er angehöre, wovon jeder gegeben wird, dass man [B] die Töne die Grundbestandteile der Musik nennen kann?

THEAITETOS: Nichts anderes.

SOKRATES: Wenn man nun von den Grundbestandteilen und Verknüpfungen, deren wir selbst kundig sind, auch auf die andern schließen darf, so werden wir sagen müssen, dass die Erkenntnis der Grundbestandteile viel deutlicher sei und viel wirksamer als die der Verknüpfungen, um jegliche Sache vollkommen zu erlernen. Und wenn jemand sagt, die Verknüpfung sei ihrer Natur nach erkennbar, der Grundbestandteil aber nicht so wollen wir dafür halten, es treibe Scherz, es sei nun wissentlich oder unwissentlich.

THEAITETOS: Offenbar.

[C] SOKRATES: Doch hiervon ließen sich noch andere Nachweise anführen, wie mich dünkt. Lass uns aber nicht vergessen, unsern vorliegenden Gegenstand hernach zu betrachten, was es doch wohl sagen soll, dass die zu der richtigen Vorstellung hinzukommende Erklärung die vollkommenste Erkenntnis ist!

THEAITETOS: So lass uns denn sehen!

SOKRATES: Wohlan, in welchem Sinne will er wohl hier eigentlich „die Erklärung“ gemeint haben? Eines von dreien nämlich muss er, wie es mir scheint, sagen wollen.

[D] THEAITETOS: Von welchen dreien?

SOKRATES: Das erste wäre dieses, dass man überhaupt seine Gedanken durch die Stimme vermittelt der Haupt- und Zeitwörter deutlich macht, indem man seine Vorstellung wie im Spiegel oder im Wasser spiegelnd, so in dieser Ausströmung des Mundes ausdrückt. Oder scheint dir dies nicht „Erklärung“ zu sein?

THEAITETOS: Mir allerdings.

SOKRATES: Und von dem, welcher dies tut, sagen wir, dass er sich über etwas erklärt.

THEAITETOS: Das sagen wir.

SOKRATES: Dies ist nun aber jeder zu tun im Stande schneller oder langsamer, zu äußern, was er von jeder Sache meint, wer nur [E] nicht ganz und gar taub oder stumm ist. Und auf diese Art werden alle, so viele nur etwas richtig vorstellen, auch damit Erklärung verbinden, und es wird also nirgends mehr eine richtige Vorstellung sein ohne Erkenntnis.

THEAITETOS: Richtig.

SOKRATES: Lass uns aber deshalb nicht leichtsinnigerweise dem sagen, dass er unrecht habe, welcher von der Erkenntnis die Erklärung gegeben hat, welche wir jetzt untersuchen: Denn wahrscheinlich hat er nicht dieses gemeint, sondern dass, wer gefragt wird, was jedes ist, dem Fragenden nach den Bestandteilen der Sache [\[207 St.1 A\]](#) Rechenschaft geben könne.

THEAITETOS: Wie meinst du das, Sokrates?

SOKRATES: Wie Hesiod vom Wagen sagt, *die hundert Hölzer des Wagens*, die ich freilich nicht zu nennen wüsste, und ich glaube, auch du nicht, sondern wir würden uns begnügen, wenn wir gefragt würden, was ein Wagen ist, dass wir zu antworten wüssten: Räder, Achsen, Obergestelle, Sitz, Joch.

THEAITETOS: Jawohl.

SOKRATES: Jener aber würde uns, als wenn wir nach deinem Namen gefragt würden und nur silbenweise antworteten, auslachen, dass wir [B] zwar richtig vorstellten und sagten, was wir sagten, uns aber sehr mit Unrecht einbildeten, Sprachkundige zu sein und von dem Namen Theaitetos die sprachkundige Erklärung zu besitzen und zu geben. Mit Erkenntnis aber spreche man nicht eher über etwas, bis man imstande sei, richtigen Vorstellung alles nach seinen ersten Bestandteilen zu neben der beschreiben, wie es auch schon oben irgendwo gesagt worden ist.

THEAITETOS: Das ist gesagt worden.

SOKRATES: So hätten auch wir zwar eine richtige [C] Vorstellung vom Wagen, wer aber das ganze Wesen desselben nach jenen hundert Hölzern beschreiben könne, der habe, eben weil er dies noch dazu habe, auch noch die Erklärung zu der richtigen Vorstellung und sei anstatt eines bloß vorstellenden auch ein Kunstverständiger und Wissender in Beziehung auf das Wesen des Wagens, indem er das Ganze nach seinen Bestandteilen durchgehen könne.

THEAITETOS: Scheint dir dieses nun gut, Sokrates?

SOKRATES: Ob es dir so scheint, Freund, und du annimmst, dass die Beschreibung eines Dinges nach seinen einzelnen Bestandteilen [D] Erklärung sei, oder die aber auch nach der Art und Weise ihrer Zusammensetzung und also wie eine Erklärung aus Wörtern zusammengesetzt ist, dies sage mir, damit wir es in Erwägung ziehen!

THEAITETOS: Ich nehme das letztere an.

SOKRATES: Und glaubst du etwa, dass jemand von etwas Erkenntnis habe, wenn seine Teile bald hierzu ihm zu gehören scheinen, bald dazu, oder auch wenn er von demselben Dinge [E] bald diese Zusammensetzung vorstellt, bald jene?

THEAITETOS: Beim Zeus, gewiss nicht.

SOKRATES: Und erinnerst du dich nicht, dass dieses beim Lernen der Buchstaben dir und andern im Anfange begegnet ist!

THEAITETOS: Meinst du, dass wir derselben Silbe bald diesen, bald einen andern Buchstaben zugeschrieben, und denselben Buchstaben bald in die gehörige, bald in eine andere Silbe gesetzt haben?

SOKRATES: Eben dies meine ich.

THEAITETOS: Dessen erinnere ich mich sehr wohl, beim Zeus, und glaube, dass derjenige bei weitem nicht eigentlich weiß, mit dem es sich so verhält.

SOKRATES: Wie nun, wenn bei solcher Gelegenheit einer, indem er Theaitetos schreibt, ein Th und ein E schreiben zu müssen glaubt und auch wirklich schreibt, [\[208 St.1 A\]](#) wenn er aber Theodoros schreiben will, ein T und ein E schreiben zu müssen glaubt und auch wirklich schreibt, soll man sagen, dass er die erste Silbe eures Namens wisse.

THEAITETOS: Wir haben ja nur eben eingestanden, dass der, mit welchem es sich so verhält, noch nicht wisse.

SOKRATES: Hindert nun etwas, dass es ihm bei der zweiten, dritten und vierten Silbe auf ähnliche Art gehe?

THEAITETOS: Nicht dass ich wüsste.

SOKRATES: Wird er nicht alsdann, die Beschreibung nach den Bestandteilen innehabend, den Namen Theaitetos mit richtiger Vorstellung schreiben, wenn er ihn in der gehörigen Ordnung schreibt?

THEAITETOS: Offenbar.

SOKRATES: Und dies [B] ohne noch Erkenntnis zu haben, aber richtig vorstellend?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Er hat aber doch die Erklärung nebst richtiger Vorstellung, denn er hatte ja beim Schreiben die richtige Reihe der Bestandteile, welches wir eben Erkenntnis genannt haben.

THEAITETOS: Richtig.

SOKRATES: So gibt es also, Freund, eine mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung, welche man noch nicht Erkenntnis nennen darf.

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Nur in dunkler Erinnerung sind wir also reicher geworden, indem wir glaubten, die richtige Erklärung der Erkenntnis gefunden zu haben. Oder sollen wir noch nicht aburteilen?

THEAITETOS: Vielleicht möchte einer die Erklärung nicht so verstehen, [C] sondern nach der noch übrigen von jenen drei Bedeutungen, wovon eine, wie wir sagten, derjenige annehmen müsse, welcher die Erkenntnis beschrieb als eine richtige Vorstellung mit der Erklärung verbunden.

SOKRATES: Ganz recht erinnerst du daran. Denn eine ist noch übrig, die erste war gleichsam ein Bildnis des Gedankens durch die Stimme, das eben Durchgegangene war der Weg zum Ganzen durch die Bestandteile.

THEAITETOS: Was meinst du aber mit der dritten?

SOKRATES: Was die meisten sagen würden, dass man könne ein Merkmal angeben, wodurch sich das Gefragte [D] von allen übrigen Dingen unterscheide.

THEAITETOS: Was für eine Erklärung kannst du mir in diesem Sinne von irgendetwas geben?

SOKRATES: Wenn du willst, würde es dir, glaube ich, von der Sonne genügen anzunehmen, dass sie das Glänzendste ist von allem, was am Himmel um die Erde geht.

THEAITETOS: Vollkommen.

SOKRATES: Merke auch recht, weshalb es gesagt ist: Nämlich, wie wir eben sagten, wenn du die unterscheidende Zusammensetzung eines Dinges angibst, wodurch es von den übrigen verschieden ist, so behaupten einige, du habest seine Erklärung aufgefasst. [E] Solange du aber nur etwas Gemeinschaftliches triffst, so würde deine Erklärung auf dasjenige gehen, was zu dieser Gemeinschaftlichkeit gehört.

THEAITETOS: Ich verstehe, und es dünkt mich sehr richtig, dieses die Erklärung mittels der Zusammensetzung zu nennen.

SOKRATES: Wer also nun bei richtiger Vorstellung von irgendetwas auch seinen Unterschied von dem übrigen aufgefasst hat, der wird dann Erkenntnis von demjenigen erlangt haben, wovon er vorher nur Vorstellung hatte.

THEAITETOS: So behaupten wir freilich.

SOKRATES: Jetzt aber, Theaitetos, nun ich zu dem Gesagten näher hinzutrete, verstehe ich, wie bei den großen, auf die Entfernung entworfenen Gemälden auch nicht mehr das mindeste davon. Solange ich von ferne stand, schien mir etwas Richtiges damit gesagt zu sein.

THEAITETOS: Wieso kommt das?

[\[209 St.1 A\]](#) SOKRATES: Ich will es dir deutlich machen, wenn es mir gelingen wird. Vorausgesetzt, ich habe eine richtige Vorstellung von dir, so erkenne ich dich doch nur, wenn ich auch noch deine Erklärung dazu auffasse, wofern aber nicht, so stelle ich dich nur vor.

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Deine Erklärung aber war die Bezeichnung deiner Verschiedenheit.

THEAITETOS: So war es.

SOKRATES: Als ich dich nun nur vorstellte, nicht wahr, so traf ich mit meinen Gedanken nichts von dem, wodurch du dich von andern unterscheidest?

THEAITETOS: Es scheint nicht.

SOKRATES: Ich dachte also nur etwas Gemeinschaftliches, was du um nichts mehr an dir hast als irgendein anderer.

THEAITETOS: Notwendig.

SOKRATES: Wohlan denn, beim [B] Zeus, wie habe ich doch auf diese Art mehr dich vorgestellt als irgendeinen andern? Denn setze, ich dächte mir, derjenige wäre Theaitetos, der ein Mensch wäre und Nase, Mund und Augen hätte und so jedes der übrigen Glieder; wird nun dieser Gedanke machen, dass ich mir mehr den Theaitetos denke als den Theodoros, oder, wie man zu sagen pflegt, den letzten der Myser?

THEAITETOS: Wie sollte er?

SOKRATES: Allein wenn ich mir auch nicht bloß einen Nase und Augen habenden denke, sondern auch wohl einen krummnasigen und mit heraustretenden Augen, werde ich dann mehr dich vorstellen als mich selbst und wer sonst noch so beschaffen ist?

[C] THEAITETOS: Um nichts mehr.

SOKRATES: Sondern nicht eher, glaube ich, wird Theaitetos in mir vorgestellt werden, bis diese Krummnasigkeit selbst ein sie von andern Krummnasigkeiten, die ich auch sehen gesehen, unterscheidendes Merkmal in mir abdrückt und zurücklässt, und so alles übrige, woraus du bestehst, inwiefern dieses mich, auch wenn ich dir morgen begegne, erinnern und machen wird, dass ich mir dich richtig vorstelle.

THEAITETOS: Ganz recht.

SOKRATES: Also auch die richtige Vorstellung von einem jeden geht schon auf die Verschiedenheit.

THEAITETOS: So scheint es ja.

SOKRATES: [D] Zur richtigen Vorstellung noch die Erklärung hinzufügen, was hieße das also? Denn heißt dies, sich noch dasjenige dazu vorstellen, wodurch etwas sich von dem übrigen unterscheidet, so ist das ja eine lächerliche Vorschrift.

THEAITETOS: Wieso?

SOKRATES: Wovon wir schon eine richtige Vorstellung haben, inwiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, davon sollen wir nun noch eine richtige Vorstellung hinzunehmen, inwiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, und so will alles andere Herumdrehen im Kreise, ohne dass etwas von der Stelle komme, nichts sagen gegen diese Vorschrift. Man könnte es aber mit mehrerem Recht das Zureden eines Blinden nennen, denn uns zureden, dass wir doch nehmen möchten, was wir [E] schon haben, um das zu erfahren, was wir schon vorstellen, das schickt sich ganz vortrefflich für einen solchen.

THEAITETOS: Sprich aber, was wolltest du vorher noch herausbringen mit deiner Frage?

SOKRATES: Dass, wenn, o Junge, auf der andern Seite mit dem Hinzufügen der Erklärung ein Einsehen der Verschiedenheit gemeint wäre, nicht nur ein Vorstellen derselben, dass es dann eine gar herrliche Sache wäre um diese schönste von den Erklärungen der Erkenntnis, denn Einsehen heißt doch Erkenntnis haben? [\[210 St.1 A\]](#) Nicht wahr?

THEAITETOS: Ja.

SOKRATES: Wer also gefragt wird, was Erkennen ist, der soll, wie es scheint, antworten: Richtige Vorstellung mit Einsehen der Verschiedenheit verbunden. Denn das wäre nun nach jenem das Hinzufügen der Erklärung.

THEAITETOS: So scheint es.

SOKRATES: Und das ist doch auf alle Weise einfältig, denen, welche die Erkenntnis suchen, zu sagen, sie sei richtige Vorstellung verbunden mit Erkenntnis, gleichviel ob des Unterschiedes oder sonst etwas ändern. Weder also die Wahrnehmung, o Theaitetos, noch die richtige Vorstellung, noch die mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung kann Erkenntnis sein.

THEAITETOS: Es scheint nicht.

SOKRATES: Sind wir nun noch mit etwas schwanger, Freund, [B] und haben Geburtsschmerzen in Sachen der Erkenntnis? Oder haben wir alles ausgeborn?

THEAITETOS: Ich, beim Zeus, habe vermitteltst deiner Hilfe sogar mehr herausgebracht, als ich in mir hatte.

SOKRATES: Und unsere Geburtshelferkunst hat von jenem allem gesagt, es wären nur Windeier und nicht wert, dass man sie aufziehe?

THEAITETOS: Auf alle Weise ja.

SOKRATES: Gedenkst du nun, Theaitetos, nach diesem wiederum mit anderem schwanger zu werden, so wirst du, wenn du es wirst, dann Besseres bei dir tragen, vermöge der gegenwärtigen Prüfung, wenn du aber leer bleibst, denen, welche dich umgeben, weniger beschwerlich sein und sanftmütiger, [C] und mit Besonnenheit nicht glauben zu wissen, was du nicht weißt. Denn nur so viel vermag diese meine Kunst, mehr aber nicht, noch verstehe ich so etwas wie die andern großen und bewunderten Männer von heute und von früher. Diese geburtshelferische Kunst aber ist meiner Mutter und mir von Gott zugeteilt worden, ihr nämlich für die Frauen, und mir für begabte und ehrbare Jünglinge.

[D] Jetzt nun muss ich mich in der Königshalle einstellen wegen der Klage, welche Meletos gegen mich angestellt hat. Morgen aber, Theaitetos, wollen wir uns wieder hier treffen.

TIMAIOS.

(De natura)

Nach der Übersetzung von Dr. Franz Susemihl

*in: Platon's Werke, vierte Gruppe, sechstes und siebentes Bändchen, Stuttgart 1856,
bearbeitet.*

*Durch Anklicken der indizierenden Seitenzahlen im deutschen Text wird die entsprechende Seite mit dem
griechischen und lateinischen Text der Didot-Edition angezeigt.*

[\[17 St.3 A\]](#) SOKRATES: Eins, Zwei, Drei sind da, wo aber bleibt uns denn der Vierte, mein lieber Timaios, von denen, welche gestern meine Einladung angenommen haben, jetzt aber mich hinnehmen sollen?

TIMAIOS: Es hat ihn irgendeine Unpässlichkeit befallen, lieber Sokrates, denn aus freien Stücken würde er wohl nicht aus dieser Gesellschaft wegbleiben.

SOKRATES: Dürfte es dann nicht deine Aufgabe und die der Übrigen hier sein, auch die Stelle des Abwesenden auszufüllen?

TIMAIOS: lässt, und wir werden es in nichts daran fehlen lassen, soweit es in unseren Kräften steht. [B] Denn nachdem wir gestern von dir mit allem, was sich geziemt, gastfreundlich empfangen worden sind, wäre es nicht recht, wenn wir anderen dich nicht bereitwillig aufnehmen wollten.

SOKRATES: Nun denn, erinnert ihr euch noch, wie viel und worüber ich euch zu sprechen aufgab?

TIMAIOS: Zum Teil erinnern wir uns dessen noch. Was uns aber entfallen ist, an das uns wieder zu erinnern bist du ja da. Oder lieber, wenn es dir nicht lästig ist, wiederhole es uns von Anfang an in der Kürze noch einmal, damit es uns deutlicher wird.

SOKRATES: Das soll geschehen. Der Hauptinhalt meiner gestrigen [C] Erörterungen über den Staat war ungefähr dieser, wie und aus was für Männern sich derselbe nach meiner Meinung am besten gestalten würde.

TIMAIOS: Ja, und zwar ganz nach unser aller Sinne stelltest du ihn dar.

SOKRATES: Schieden wir nun nicht zuerst den Beruf der Landbauern und alle anderen Gewerbe grundsätzlich von denen, deren Aufgabe vor allem die Kriegführung sein sollte?

TIMAIOS: Ja.

SOKRATES: Und indem wir je nach seiner Naturbeschaffenheit einem jeden nur die eine, ihm allein angemessene Beschäftigung und einem jeden nach seiner Art sein Gewerbe [D] zuerteilten, erklärten wir, dass diejenigen, welche für alle in den Krieg ziehen sollten, auch nichts weiter als Wächter des Staates sein dürften, wenn etwa einer von außen her oder auch einer von den Einwohnenden käme, um ihm zu schaden, und zwar so, dass sie die von ihnen Beherrschten als [\[18 St.3 A\]](#) ihre natürlichen Freunde milde richten, denen aber, welche ihnen in den Schlachten als Feinde begegneten, hart zusetzen sollten.

TIMAIOS: Allerdings.

SOKRATES: Denn die Seelen der Wächter müssten, so denke ich, sagten wir, eine willenskräftige, zugleich aber auch ganz vorzüglich zur richtigen Erkenntnis hinstrebende Natur besitzen, damit sie gegen jeden von beiden Teilen mild oder hart zu sein vermöchten.

TIMAIOS: Ja, wohl.

SOKRATES: Und dann was ihre Erziehung anlangte, sagten wir da nicht, dass sie in Leibesübungen und in der Musik und in allen [B] für sie erforderlichen Zweigen des Wissens gebildet werden müssten?

TIMAIOS: Freilich.

SOKRATES: Und wenn sie dann so gebildet wären, so etwa fuhren wir fort, sollten sie weder Gold, noch Silber, noch überhaupt irgendetwas anderes jemals als ihr ausschließliches Eigentum ansehen dürfen, sondern als Beschützer von ihren Schützlingen für deren Bewachung einen Sold von der Größe empfangen, wie er zu einem mäßigen Leben hinreicht, und sollten denselben dann gemeinsam mit einander verzehren und zusammen speisend miteinander leben [C] und ihr Streben durchaus allein auf die Tugend richten, von allen anderen Aufgaben aber befreit sein.

TIMAIOS: Auch das wurde so erklärt.

SOKRATES: Und was dann ferner ihre Frauen anbetrifft, so gedachten wir doch auch dessen, dass man nur solche von ähnlicher Beschaffenheit ihnen zugesellen dürfe und dass man denselben in Bezug auf den Krieg, so wie auf die übrige Lebensweise allen ganz die nämlichen Beschäftigungen zuerteilen müsste.

TIMAIOS: In dieser Weise ward auch dieses gesagt.

[D] SOKRATES: Was stellten wir denn ferner hinsichtlich der Kinderzeugung fest? Das ist wohl schon wegen der Ungewöhnlichkeit dessen, was darüber angeordnet ward, leicht zu behalten, dass wir nämlich alles, was Ehen und Kinder anlangt, allen insgesamt gemeinschaftlich machten, indem wir Anstalten dafür treffen ließen, dass keiner jemals seine Abkömmlinge vor denen der andern heraus erkennen könnte, sondern alle sie insgesamt als von gleicher Abkunft betrachten würden, nämlich als Schwestern und Brüder, soweit sie innerhalb des passenden Alters [E] geboren wären, die aber ein Menschenalter vorher und noch weiter zurück Geborenen als Eltern und Großeltern, und die in absteigender Linie Geborenen als Kinder und Kindeskinde.

TIMAIOS: Ja, und es ist dies, wie du sagst, leicht zu behalten.

SOKRATES: Damit sie nun aber gleich mit so vortrefflicher Naturanlage als möglich geboren würden, erinnern wir uns nicht, dass wir sagten, es müssten die Vorsteher und Vorsteherinnen des Staates für die Schließung der Ehen vermittelt gewisser Lose die Einrichtung treffen, dass die Guten und die Schlechten, gesondert voneinander, beide mit Weibern von gleicher Beschaffenheit zusammenkämen und dass so deswegen keine Feindschaft unter ihnen entstände, indem sie vielmehr den Zufall als die Ursache der jedesmaligen Verbindung ansähen?

TIMAIOS: Wir erinnern uns dessen.

SOKRATES: Und doch wohl auch [\[19 St.3 A\]](#) dessen, dass wir feststellten, dass die Kinder der Guten aufgezogen, die der Schlechten aber heimlich unter die übrigen Angehörigen des Staates verteilt werden müssten, und wie die Staatsvorsteher dann die Heranwachsenden zu beobachten und die Würdigen von ihnen wieder in einen würdigen Stand zu versetzen, die Unwürdigen innerhalb dieses letzteren Standes aber an den Platz dieser Hinaufgerückten zu stellen wären?

TIMAIOS: Freilich.

SOKRATES: Nun hätten wir denn wohl alles ebenso, wie gestern bereits, wieder durchgegangen, soweit dies für eine Wiederholung in den Hauptzügen erforderlich, oder vermissen wir, mein lieber Timaios, noch irgendetwas von dem Gesagten, was wir etwa übergangen hätten?

TIMAIOS: Nein, sondern gerade dies war der Inhalt desselben.

SOKRATES: [B] Hört nun ferner, wie es mir in Bezug auf diesen Staat, wie wir ihn entwickelt haben, geht. Ich habe nämlich ungefähr dieselbe Empfindung dabei, wie wenn einer schöne Tiere sieht, sei es gemalte, sei es auch wirklich lebende, die sich aber in Ruhe verhalten, und ihn dann das Verlangen ankommt, sie auch in Bewegung zu erblicken und etwas von den Eigenschaften, welche belebten Körpern zukommen, im Kampfe erproben zu sehen. Ebenso also geht es mir mit dem von uns entwickelten Staate. Denn gerne möchte ich jemanden [C] darstellen hören, wie

er diejenigen Kämpfe, welche ein Staat gegen andere Staaten zu bestehen hat, durchstehen würde, indem er auf eine würdige Weise zum Kriege geschritten wäre und nunmehr, während desselben das, der in ihm herrschenden Erziehung und Bildung Entsprechende, sowohl in der Ausführung durch Taten, als in der Verhandlung in Worten dem jedesmaligen anderen Staate gegenüber leisten würde.

Hierin nun, mein Kritias und Hermokrates, bin ich mir selber bewusst, dass ich niemals im Stande sein werde, den Staat und die Männer gebührend zu würdigen. [D] Was mich betrifft, so ist das kein Wunder, aber ich habe dieselbe Meinung auch von den vormaligen, so wie von den jetzt lebenden Dichtern gewonnen, nicht als ob ich damit das Geschlecht der Dichter herabsetzen wollte, vielmehr ist jedem klar, dass alle, die zu den nachahmenden Künstlern gehören, dasjenige am Leichtesten und Besten nachahmen werden, worin ein jeder erzogen wurde, und dass es dagegen für einen jeden schwer ist, dasjenige, was außerhalb seines Bildungskreises liegt, in den Taten, noch schwerer aber in den Worten gut nachzuahmen. Einen Sophisten aber wiederum halte ich zwar für sehr erfahren [E] in Reden und vielen anderen schönen Dingen, fürchte aber, weil er in den Staaten umherzieht und nirgends eigene Wohnsitze hat, dass er unfähig sei, das Richtige zu treffen, wenn es sich darum handelt, wie viel und welcherlei wissenschaftliche und zugleich staatskluge Männer in Kämpfen und Schlachten, so wie in den jedesmaligen Verhandlungen, in Tat und Wort zur Ausführung bringen dürften. So bleiben denn nur noch die Leute [\[20 St.3 A\]](#) eures Schlates übrig welche beides zugleich, und zwar durch Anlage und durch Bildung, sind.

Denn Timaios hier ist aus dem italischen Lokris gebürtig, welches sich der vortrefflichsten Verfassung erfreut, steht keinem von seinen Landsleuten an Vermögen und Herkunft nach, und hat dabei einerseits die höchsten Ämter und Ehrenstellen im Staate bekleidet, andererseits in allem, was nur wissenschaftliches Streben heißt, nach meinem Dafürhalten das Höchste erreicht.

Von dem Kritias aber, wissen wir Athener ja alle, dass ihm nichts von den Dingen, um welche es hier sich handelt, fremd ist, [B] und ebenso darf man es von der Naturanlage wie der Bildung des Hermokrates glauben, dass sie ihnen allen gewachsen sei, da dies von so vielen Seiten bezeugt wird.

Dies erwog ich auch schon gestern, und als ihr mich daher batet, das Wesen des Staates zu erörtern, so ging ich gerne darauf ein, weil ich wusste, dass niemand geschickter als ihr, wenn ihr wolltet, dazu sein würde, die Fortsetzung hierzu zu liefern, denn darzustellen, wie der Staat zu einem seiner würdigen Kriege schreiten und sodann in allem auf die ihm zukommende Weise [C] handeln würde, dürftet ihr allein von allen, die jetzt leben, geeignet sein. Nachdem ich mich daher dessen entledigt, was ihr mir aufgetragen, trug ich euch denn hinwiederum das eben Erwähnte auf. Ihr nun setztet nach gemeinschaftlicher Beratung auf heute meine Gegeneinladung zu Gesprächen fest, und da bin ich denn nun, gerüstet und ganz gewärtig sie zu empfangen.

HERMOKRATES: Und wir unsererseits, lieber Sokrates, wie es schon unser Timaios hier sagte, werden es lässt [D] an gutem Willen nicht fehlen lassen, auch haben wir so wenig einen Vorwand, uns dem zu entziehen, dass wir schon gestern, gleich als wir von hier in das Gastzimmer beim Kritias, wo wir wohnen, eingetreten waren, und noch vorher auf dem Wege dahin, eben den betreffenden Gegenstand mit einander betrachtet haben. Da trug uns denn nun unser Wirt eine Geschichte aus alter Überlieferung vor, und dieselbe, lieber Kritias, könntest [E] du nun auch dem Sokrates mitteilen, auf dass auch er mit uns prüfe, ob sie zur Erfüllung des uns Aufgetragenen etwas Geeignetes enthält oder nicht.

KRITIAS: Das mag geschehen, wenn es auch dem Timaios, als unserem dritten Gesprächsgenossen, gut dünkt.

TIMAIOS: Ich bin damit einverstanden.

KRITIAS: So höre denn, Sokrates, eine gar seltsame, aber durchaus wahre Geschichte, wie sie einst Solon, der Weiseste unter den Sieben, erzählt hat. Er war nämlich, wie bekannt, ein Verwandter und vertrauter Freund meines Urgroßvaters Dropides, wie er auch selber wiederholt

in seinen Gedichten sagt. Meinem Großvater Kritias aber erzählte er bei irgend einer Gelegenheit, wie es dieser als Greis wiederum mir mitteilte, dass es viele vor alters von unserem Staat vollbrachte bewunderungswürdige Taten gäbe, welche durch die Länge der Zeit und den Untergang der Menschen in Vergessenheit geraten wären, von allen aber sei eine die größte, [\[21 St.3 A\]](#) deren Andenken mir jetzt zu erneuern geziemt, um sowohl dir meinen Dank abzutragen, als auch zugleich die Göttin an ihrem gegenwärtigen Feste auf eine echte und gebührende Weise wie durch einen Lobgesang zu verherrlichen.

SOKRATES: Wohl gesprochen. Aber was für eine Tat ist denn das, die Kritias, obgleich sie der Überlieferung unbekannt ist, dir dennoch als eine in Wahrheit vor alters von dieser Stadt vollbrachte, nach dem Berichte des Solon, mitteilte?

KRITIAS: So will ich denn diese alte Geschichte erzählen, die ich von einem nicht mehr jungen Manne vernommen. Es war nämlich damals Kritias, wie er sagte, schon beinahe neunzig Jahre, ich aber so ungefähr zehn alt. Nun war gerade der Einzeichnungstag der Apaturien, [\[B\]](#) und was sonst jedesmal an diesem Feste gebräuchlich ist, geschah auch diesmal mit den Kindern, Preise setzten uns nämlich die Väter für den besten Vortrag von Gedichten aus. So wurden denn viele Gedichte von vielen anderen Dichtern hergesagt, namentlich aber trugen viele von uns Kindern manche von denen des Solon vor, weil diese zu jener Zeit noch etwas Neues waren. Da äußerte nun einer von den Genossen unserer Phratrie, sei es, dass dies damals wirklich seine Ansicht war, sei es, um dem Kritias etwas Angenehmes zu sagen, es scheine ihm Solon sowohl in allen anderen Stücken der Weiseste als auch in Bezug auf die Dichtkunst unter allen Dichtern der edelste zu sein. Der Greis nun, denn ich erinnere mich dessen noch sehr wohl, war sehr erfreut und erwiderte [\[C\]](#) lächelnd: wenigstens, Amyndros, wenn er die Dichtkunst nicht bloß als Nebensache betrieben, sondern, wie andere seinen ganzen Fleiß auf dieselbe verwandt und die Erzählung, welche er aus Ägypten mit hierher brachte, vollendet und nicht wegen der Unruhen und durch alle anderen Wirren, welche er hier bei seiner Rückkehr vorfand, sich gezwungen gesehen hätte, sie liegen zu lassen, dann wäre, wenigstens nach meinem Dafürhalten, weder Homer noch Hesiod noch irgend ein anderer Dichter je berühmter geworden als er.

Aber was für eine Geschichte war denn dies, fragte jener.

Nun, von der größten [\[D\]](#) und mit vollem Rechte ruhmwürdigsten Tat von allen, welche diese Stadt vollbracht, von welcher aber wegen der Länge der Zeit und des Unterganges derer, die sie vollbracht haben, die Überlieferung sich nicht bis auf uns erhalten hat.

So erzähle mir denn vom Anfange an, versetzte der Andere, was und wie und von wem Solon hierüber Beglaubigtes gehört und es danach berichtet hat.

Es gibt in Ägypten, versetzte Kritias, in dem Delta, um dessen Spitze herum der Nilstrom [\[E\]](#) sich spaltet, einen Gau, welcher der saitische heißt, und die größte Stadt dieses Gau's ist Sais, von wo ja auch der König Amasis gebürtig war. Die Einwohner nun halten für die Gründerin ihrer Stadt eine Gottheit, deren Name auf ägyptisch Neith, auf Griechisch aber, wie sie angeben, Athene ist. Sie behaupten daher große Freunde der Athener und gewissermaßen mit ihnen stammverwandt zu sein. Als daher Solon dorthin kam, so wurde er, wie er erzählte, von ihnen mit Ehren überhäuft, und da er Erkundigungen über die Vorzeit [\[22 St.3 A\]](#) bei denjenigen Priestern einzog, welche hierin besonders erfahren waren, so war er nahe daran herauszufinden, dass weder er selbst, noch irgend ein anderer Grieche, fast möchte man sagen, auch nur irgendetwas von diesen Dingen wisse. Und einst habe er, um sie zu einer Mitteilung über die Urzeit zu veranlassen, begonnen, ihnen die ältesten Geschichten Griechenlands zu erzählen, ihnen vom Phoroneus, welcher als der erste gilt, und von der Niobe, und wie nach der Flut Deukalion und Pyrrha übrig blieben, [\[B\]](#) zu berichten und das Geschlechtsregister ihrer Abkömmlinge aufzuzählen und habe versucht, mit Anführung der Jahre, welche auf jedes einzelne Geschlecht kamen, wovon er sprach, die Zeiten zu bestimmen. Da aber habe einer der Priester, ein sehr bejahrter Mann, ausgerufen: O Solon, Solon, ihr Hellenen bleibt doch immer Kinder, und einen alten Hellenen gibt es nicht!

Als nun Solon dies vernommen, habe er gefragt: Wie so? Wie meinst du das?

Ihr seid alle jung am Geiste, erwiderte der Priester, denn ihr tragt in ihm keine Anschauung, welche aus alter Überlieferung stammt, und keine mit der Zeit ergraute Kunde. Der Grund hiervon aber ist folgender. [C] Es haben schon viele und vielerlei Untergänge der Menschen stattgefunden und werden auch fernerhin noch stattfinden, die umfänglichsten durch Feuer und Wasser, andere, geringere aber durch unzählige andere Ursachen. Denn was auch bei euch erzählt wird, dass einst Phaethon, der Sohn des Helios, den Wagen seines Vaters bestieg und, weil er es nicht verstand auf dem Wege seines Vaters zu fahren, alles auf der Erde verbrannte und selber vom Blitze erschlagen ward, das klingt zwar wie eine Fabel, doch ist das Wahre daran die veränderte Bewegung der die Erde umkreisenden Himmelskörper und die Vernichtung von allem, was auf der Erde befindlich ist, durch vieles Feuer, [D] welche nach dem Verlauf großer Zeiträume eintritt. Von derselben werden dann die, welche auf Gebirgen und in hochgelegenen und wasserlosen Gegenden wohnen, stärker betroffen als die Anwohner der Flüsse und des Meeres, und so rettet auch uns der Nil, wie aus allen anderen Nöten, so auch alsdann, indem er uns auch aus dieser befreit. Wenn aber wiederum die Götter die Erde, um sie zu reinigen, mit Wasser überschwemmen, dann bleiben die, so auf den Bergen wohnen, [E] Rinder- und Schafhirten, erhalten, die aber, welche bei euch in den Städten leben, werden von den Flüssen ins Meer geschwemmt, dagegen in unserem Lande strömt weder dann noch sonst das Wasser vom Himmel herab auf die Fluren, sondern es ist so eingerichtet, dass alles von unten her über sie aufsteigt. Daher und aus diesen Gründen bleibt alles bei uns erhalten und gilt deshalb für das älteste.

In Wahrheit jedoch gibt es in allen Gegenden, wo nicht übermäßige Kälte oder Hitze es wehrt, stets ein bald mehr, bald minder zahlreiches [\[23 St.3 A\]](#) Menschengeschlecht. Nur aber ist bei uns alles, was bei euch oder in der Heimat oder in anderen Gegenden vorgeht, von denen wir durch Hörensagen wissen, sofern es irgendwie etwas Treffliches oder Großes ist oder irgend eine andere Bedeutsamkeit hat, insgesamt von alters her in den Tempeln aufgezeichnet und bleibt also erhalten. Ihr dagegen, und die übrigen Staaten, seid hinsichtlich der Schrift und alles anderen, was zum staatlichen Leben gehört, [B] immer eben erst eingerichtet, wenn schon wiederum nach dem Ablauf der gewöhnlichen Frist wie eine Krankheit die Regenflut des Himmels über euch hereinbricht und nur die der Schrift Unkundigen und Ungebildeten bei euch übrig lässt, so dass ihr immer von neuem gleichsam wieder jung werdet und der Vorgänge bei uns und bei euch unkundig bleibt, [C] so viel ihrer in alten Zeiten sich ereigneten. Wenigstens eure jetzigen Geschlechtsverzeichnisse, wie du sie durchgingst, unterscheiden sich nur wenig von Kindermärchen. Denn erstens erinnert ihr euch nur einer Überschwemmung der Erde, während doch so viele schon vorhergegangen sind, sodann aber wisst ihr nicht, dass das trefflichste und edelste Geschlecht unter den Menschen in eurem Lande gelebt hat, von denen du und alle Bürger eures jetzigen Staates her stammt, indem einst ein geringer Stamm von ihnen übrig blieb, sondern alles dies [D] blieb euch verborgen, weil die Übriggebliebenen viele Geschlechter hindurch ohne die Sprache der Schrift ihr ganzes Leben hinbrachten. Denn es war einst, mein Solon, vor der größten Zerstörung durch Wasser der Staat, welcher jetzt der athenische heißt, der beste im Kriege und mit der in allen Stücken ausgezeichnetsten Verfassung ausgerüstet, wie denn die herrlichsten Taten und öffentlichen Einrichtungen von allen [E] unter der Sonne, deren Ruf wir vernommen haben, ihm zugeschrieben werden.

Als nun Solon dies hörte, da habe er, wie er erzählte, sein Erstaunen bezeugt und angelegentlichst die Priester gebeten, ihm die ganze Geschichte der alten Bürger seines Staates in genauer Reihenfolge wiederzugeben.

Der Priester aber habe erwidert: Ich will dir nichts vorenthalten, mein Solon, sondern dir alles mitteilen, sowohl dir, als eurem Staate, vor allem aber der Göttin zu Liebe, welche euren, so wie unseren Staat gleichmäßig zum Eigentum erhielt und beide erzog und bildete, und zwar den euren tausend Jahre früher aus dem Samen, den sie dazu von der Erdgöttin Ge und dem Hephästos empfangen hatte, und später ebenso den unsrigen. Die Zahl der Jahre aber, seitdem

die Einrichtung des letzteren besteht, ist in unseren heiligen Büchern auf achttausend angegeben. Von euren Mitbürgern, die vor neuntausend Jahren entstanden, will ich dir also jetzt im Kurzen berichten, welches ihre Staatsverfassung und welches die herrlichste Tat war, die sie vollbrachten, das Genauere über dies alles [\[24 St.3 A\]](#) aber wollen wir ein anderes Mal mit Muße der Reihe nach durchgehen, indem wir die Schriften selber verfolgen.

Von ihrer Verfassung nun mache dir eine Vorstellung nach der hiesigen. Denn du wirst viele Proben von dem, was damals bei euch galt, in dem, was bei uns noch jetzt gilt, wiederfinden, zuerst eine Kaste der Priester, welche von allen andern gesondert ist, sodann die der Gewerbetreibenden, von denen wieder jede Klasse für sich arbeitet, und nicht mit den anderen zusammen, samt den Hirten, Jägern und Ackerleuten, endlich wirst du auch wohl bemerkt haben, dass die Kriegerkaste [B] hier zu Lande von allen anderen gesondert und dass ihr nichts anderes, außer der Sorge für das Kriegswesen, vom Gesetze auferlegt ist. Ihre Bewaffnung besteht nur aus Speiß und Schild, mit denen wir zuerst unter den Völkern Asiens uns ausrüsteten, indem die Göttin es uns, ebenso wie in euren Gegenden euch zuerst, gelehrt hatte. Was sodann die Geistesbildung anlag, so siehst du doch wohl, eine wie große Sorge das Gesetz bei uns gleich in seinen Grundlagen auf sie verwandt hat, indem es aus allen auf die Naturordnung bezüglichen Wissenschaften bis zu der Wahrsagekunst und der Heilkunst zur Sicherung der Gesundheit hin, welche alle göttlicher Natur sind, [C] dasjenige, was zum Gebrauche der Menschen sich eignet, herausuchte und sich dergestalt alle diese Wissenschaften und alle andern, welche mit ihnen zusammenhängen, aneignete. Nach dieser ganzen Anordnung und Einrichtung gründete nun die Göttin zuerst euren Staat, indem sie den Ort eurer Geburt mit Rücksicht darauf erwählte, dass die dort herrschende glückliche Mischung der Jahreszeiten am besten dazu geeignet sei, verständige Männer zu erzeugen. Weil also die Göttin zugleich den Krieg und die Weisheit liebt, so wählte sie den Ort aus, welcher am meisten sich dazu eignete, Männer, wie sie ihr am ähnlichsten sind, hervorzubringen, und gab diesem [D] zuerst seine Bewohner. So wohntet ihr denn also dort im Besitze einer solchen Verfassung und noch viel anderer trefflicher Einrichtungen und übertraft alle anderen Menschen in jeglicher Tugend und Tüchtigkeit, wie es auch von Sprösslingen und Zöglingen der Götter nicht anders zu erwarten stand. Viele andere große Taten eures Staates nun lesen wir in unseren Schriften mit Bewunderung, von allen jedoch ragt eine durch ihre Größe und Kühnheit hervor. Unsere Aufzeichnungen erzählen nämlich, eine wie gewaltige Kriegsmacht einst euer Staat gebrochen hat, als sie übermütig [E] gegen ganz Europa und Asien zugleich vom atlantischen Meere heranzog. Damals nämlich war das Meer dort befahrbar, denn vor der Meeresenge, welche ihr in eurer Sprache die Säulen des Herakles nennt, lag eine Insel, welche größer war als Asien und Libyen zusammen, und von ihr konnte man damals nach den übrigen Inseln übersetzen und von den Inseln auf das ganze gegenüberliegende Festland, [\[25 St.3 A\]](#) welches jenes umschließt, das wirklich ein Meer zu nennen ist. Denn alles das, was sich diesseits der eben genannten Meeresenge befindet, erscheint nur wie eine Bucht mit einem engen Zugang, jenes Meer aber kann in Wahrheit so und das es umgebende Land mit vollem Fug und Recht Festland heißen. Auf dieser Insel Atlantis nun bestand eine große und bewundernswürdige Königsherrschaft, welche nicht bloß die ganze Insel, sondern auch viele andere Inseln und Teile des Festlands unter ihrer Gewalt hatte. Außerdem beherrschte sie noch von den hier innerhalb liegenden Ländern Libyen bis nach Ägypten und Europa bis nach Tyrrenien [B] hin. Indem sich nun diese ganze Macht zu einer Heeresmasse vereinigte, unternahm sie es, unser und euer Land und überhaupt das ganze diesseits der Meeresenge liegende Gebiet mit einem Zuge zu unterjochen. Da wurde nun, mein Solon, die Macht eures Staates in ihrer Trefflichkeit und Stärke vor allen Menschen offenbar. Denn vor allen andern an Mut und Kriegskünsten hervorragend, führte derselbe zuerst die Hellenen, dann aber wurde er durch den Abfall [C] der anderen gezwungen, sich auf sich allein zu verlassen, und als er so in die äußerste Gefahr gekommen, da überwand er die Andringenden und stellte Siegeszeichen auf und verhinderte so die Unterjochung der noch nicht Unterjochten und gab den andern von uns, die wir innerhalb der herakleischen Grenzen wohnen, mit edlem Sinne die Freiheit zurück. Späterhin aber entstanden gewaltige Erdbeben und Überschwemmungen, und da

versank während eines schlimmen Tages und einer schlimmen Nacht das ganze streitbare Geschlecht bei euch [D] scharenweise unter die Erde, und ebenso verschwand die Insel Atlantis, indem sie im Meere unterging. Deshalb ist auch die dortige See jetzt unbefahrbar und unerforschbar, weil der sehr hoch aufgehäufte Schlamm im Wege ist, welchen die Insel durch ihr Untersinken hervorbrachte.

Da hast du nun, lieber Sokrates, was mir vom alten Kritias auf Solons Bericht hin erzählt wurde, im Kurzen vernommen. Und so fiel mir [E] denn auch, als du gestern über den Staat und seine Bürger, wie du sie schildertest, sprachst, eben das, was ich jetzt mitgeteilt habe, dabei ein, und mit Erstaunen bemerkte ich, wie wunderbar du durch ein Spiel des Zufalls so überaus nahe in den meisten Stücken mit dem zusammentrafst, was Solon erzählt hatte. Doch wollte ich es nicht sogleich sagen, [\[26 St.3 A\]](#) denn nach so langer Zeit hatte ich es nicht mehr gehörig im Gedächtnisse, und ich merkte daher, dass es nötig wäre, bei mir selber zuvor gehörig alles wieder zu überdenken und dann erst darüber zu sprechen. Darum war ich auch so rasch mit den Aufgaben, welche du gestern stelltest, einverstanden, indem ich glauben durfte, ich werde um das, was in allen solchen Fällen die meisten Schwierigkeiten macht, nämlich einen den Erwartungen entsprechenden Stoff zu Grunde zu legen, eben nicht in Verlegenheit sein. Deshalb nun rief ich es mir denn auch ins Gedächtnis zurück, [B] indem ich es gestern gleich, wie auch Hermokrates schon bemerkt hat, als ich von hier fortging, unseren beiden Gästen mitteilte, und ebenso sann ich, nachdem ich sie verlassen hatte, während der Nacht darüber nach und habe mir dadurch so ziemlich alles wieder zur vollen Erinnerung gebracht. Und in der Tat, es ist wahr, was das Sprichwort sagt: was man als Knabe lernt, das merkt sich wunderbar. Ich meinerseits wenigstens weiß es nicht, ob ich, was ich gestern hörte, mir so alles im Gedächtnis wieder vergegenwärtigen könnte, von dem eben Erzählten aber, was ich vor so langer Zeit gehört habe, sollte es gar sehr mich Wunder nehmen, wenn mir irgendetwas davon entschwunden wäre. Ich hatte aber auch schon damals, als ich es hörte, nach Kinderart viele Freude daran, weshalb ich denn den Alten, der auch stets bereit war mir Rede zu stehen, wiederholt immer von neuem [C] danach fragte, so dass es wie mit unauslöschlichen Zügen sich mir eingebrannt hat. Daher teilte ich denn auch den Gastfreunden gleich heute morgens früh eben dies mit, damit es auch ihnen, gleich mir, nicht am Stoffe zu Reden gebräche.

Jetzt also, um auf das zurückzukommen, weswegen dies alles bemerkt worden ist, bin ich bereit, lieber Sokrates, nicht bloß im Ganzen und Großen, sondern auch in den einzelnen Zügen alles, wie ich es gehört habe, vorzutragen, und die Bürger und den Staat, welche du gestern uns gleichsam nur wie in einer Dichtung geschildert hast, werde ich jetzt [D] in die Wirklichkeit, und zwar hierher nach Athen versetzen, indem ich annehme, dass jener Staat der unsrige gewesen ist, und werde behaupten, dass die Bürger, wie du sie dir dachtest, jene unsere leibhaftigen Voreltern gewesen sind, von welchen der Priester sprach. Sie werden ganz dazu stimmen, und wir werden durchaus das Richtige treffen, wenn wir sagen, dass sie die seien, welche in der damaligen Zeit lebten. werden uns jedoch in die Aufgabe, welche du uns gestellt hast, teilen und so alle dieselbe nach Vermögen gebührend zu lösen versuchen, und es ist eben deshalb zuzusehen, lieber Sokrates, ob dieser Stoff [E] nach unserem Sinne ist, oder ob wir noch erst einen anderen an seiner Stelle zu suchen haben.

SOKRATES: Und welchen anderen, mein Kritias, sollten wir wohl lieber an seiner Stelle nehmen, welcher zu dem gegenwärtigen Opferfest der Göttin, wegen der nahen Beziehung zu ihr, so gut passte? Und dazu ist auch wohl noch das an ihm ein großer Vorzug, dass er kein bloß erdichtetes Märchen, sondern eine wahre Geschichte enthält. Denn wie und woher sollten wir denn andere Stoffe nehmen, wenn wir diesen verschmähen wollten? Wir würden vergebens suchen, vielmehr, und ich wünsche euch guten Erfolg dazu, sollt ihr jetzt reden, ich aber darf, als Gegenleistung dafür, [\[27 St.3 A\]](#) dass ich gestern gesprochen habe, nunmehr in Ruhe zuhören.

KRITIAS: So betrachte denn, lieber Sokrates, wie wir die Anordnung der Gastgebote für dich getroffen haben. Wir haben nämlich beschlossen, dass Timaios, weil er sich unter uns am meisten auf die Astronomie versteht, und es sich am meisten zur Aufgabe gemacht hat, über die Natur

des Alls zur Erkenntnis zu gelangen, zuerst reden solle, und zwar so, dass er mit der Entstehung der Welt beginnt und mit der Erzeugung der Menschen aufhört, ich aber nach ihm, nachdem ich von ihm die Menschen als entstandene, gemäß seiner Darstellung, [B] von dir aber, einen Teil derselben als ganz vorzüglich gebildet, in Empfang genommen und diese Letzteren nach der Erzählung und dem Gesetze des Solon gleichsam vor unseren Richterstuhl geführt habe, dieselben, indem ich davon ausgehe, dass dies die damaligen Athener sind, welche die Überlieferung der heiligen Bücher aus ihrer Verborgenheit ans Licht gezogen hat, zu Bürgern unseres Staates machen und das Weitere über sie sodann als über Bürger und Athener vortragen solle.

SOKRATES: Ganz vortrefflich und glänzend scheint ja mein Gegenbesuch durch eure Reden ausfallen zu sollen. Deine Aufgabe, wie ich denke, Timaios, wäre es denn also hiernach, jetzt zunächst zu sprechen, nachdem du zuvor, wie der Brauch es fordert, die Götter angerufen hast.

[C] TIMAIOS: lässt, lieber Sokrates, tun doch das wohl alle, die auch nur ein wenig Überlegung besitzen, rufen doch sie alle wohl beim Beginne eines jeden Unternehmens, mag es nun geringfügig oder bedeutend sein, stets einen Gott an. Und wir, die wir gar über das All zu sprechen im Begriffe sind, nämlich in wie fern es entstanden ist oder aber unentstanden von Ewigkeit war, müssten ja ganz und gar den Verstand verloren haben, wenn wir nicht die Götter und Göttinnen anrufen und von ihnen erflehen wollten das Ganze, vor allem nach ihrem Sinne, sodann aber auch in Übereinstimmung mit uns selber, darzulegen. [D] Und so mögen denn die Götter eben hierum angerufen sein, an uns selbst aber haben wir den Anruf und die Anfrage zu stellen, auf welche Weise ihr eurerseits am leichtesten ein Verständnis der Sache gewinnen, ich für mein Teil aber den vorliegenden Gegenstand am deutlichsten so, wie ich über ihn denke, vortragen möchte.

Man muss nun nach meiner Meinung zuerst folgendes unterscheiden und feststellen: Wie haben wir uns das immer Seiende, welches kein Werden zulässt, und wie das immer Werdende zu denken, welches niemals zum Sein gelangt? [\[28 St.3 A\]](#) Nun, das eine als dem vernünftigen Denken vermöge des Verstandes erfassbar, eben weil es, als ein Solches, immer dasselbe bleibt, das Andere dagegen als der Vorstellung vermöge der Sinneswahrnehmung ohne Beteiligung des Verstandes zugänglich, eben weil es als ein Solches, dem Entstehen und Vergehen ausgesetzt und nie wahrhaft seiend ist. Alles Werdende muss ferner durch irgendeine Ursache werden, denn es ist unmöglich, dass etwas ohne irgendeine Ursache entstehe. Soweit nun der Urheber dabei auf dasjenige hinblickt, welches immer dasselbe bleibt, und ihm dieses dabei als mustergültige Festlegung dient, um danach ein Exemplar hervorzubringen, wird es [B] notwendigerweise sodann in allen Stücken vortrefflich geraten, soweit er aber auf das Gewordene hinblickt und sich eines Musters bedient, welches selber ein Exemplar ist, in so weit nicht vortrefflich. Von dem ganzen Weltgebäude nun oder Weltall, oder, wenn irgend ein anderer Name eher zutrifft, so sei ihm dieser von uns beigelegt, ist eben hiernach zunächst zu untersuchen, was überhaupt bei jedem Gegenstand der Untersuchung als Ausgangspunkt zu Grunde gelegt werden muss, ob es immer war und nicht erst, in das Werden eintretend, einen Anfang genommen hat, oder ob es entstanden und von einem Anfange ausgegangen ist. Es ist entstanden, denn es ist sichtbar und fühlbar und hat einen Körper. Alles so Beschaffene aber ist sinnlich wahrnehmbar, und das sinnlich Wahrnehmbare, welches der Vorstellung [C] mit Hilfe der Sinne zugänglich ist, erschien uns als das Werdende und Entstandene. Das Werdende, sagten wir dann ferner, müsse notwendig durch irgendeine Ursache werden. Den Bildner und Vater von diesem allen nun ist schwierig zu finden, und wenn man ihn gefunden hat, unmöglich, sich für alle verständlich über ihn auszusprechen, doch muss man in Betreff seiner wiederum dies untersuchen, welchem von beiderlei Muster er als Baumeister die Welt nachgebildet hat, ob nach [\[29 St.3 A\]](#) demjenigen, welches stets dasselbe und unverändert bleibt, oder aber nach einem Exemplar.

Wenn nun aber doch diese Welt schön und vortrefflich und der Meister gut und vollkommen ist, so ist es offenbar, dass er nach dem Ewigen schaute, wenn dagegen im Fall, welcher auch nicht einmal auszusprechen erlaubt ist, dann nach einem Exemplar. Eben hiernach ist es nun schon

jedermann klar, dass er nach dem Ewigen blickte, denn die Welt ist das Schönste von allem Entstandenen [B] und der Meister ist der beste und vollkommenste von allen Urhebern. So ist denn jene als eine solche ins Leben gerufen worden, die nach den Anordnungen dessen entstanden ist, was der Vernunft und Erkenntnis erfassbar ist und beständig dasselbe bleibt.

Schreiten wir nun auf diesen Grundlagen zur Betrachtung dieser unserer Welt, so ist sie eben hiernach ganz notwendigerweise ein Abbild von etwas. Nun ist es aber bei einer jeden Frage von der höchsten Wichtigkeit, ihren Ausgangspunkt sachgemäß zu behandeln, und so muss man denn auch zwischen der Art, wie man von dem Abbild und der, wie man von seinem Muster zu handeln hat, feste Grenzen ziehen, indem man erwägt, dass die Darstellungsweise [C] mit den Gegenständen, welche sie zum Verständnis bringen soll, auch selber verwandt ist, und dass daher die Darlegung des Bleibenden und Beständigen und im Lichte der Vernunft Erkennbaren selber das Gepräge des Bleibenden und Unumstößlichen an sich trägt, und soweit es überhaupt wissenschaftlichen Erörterungen zukommt, unwiderleglich und unerschütterlich zu sein, darf man es hieran in nichts fehlen lassen, die des nach jenem Gebildeten dagegen, so wie dieses selber nur ein Abbild ist, diesem ihrem Gegenstande entsprechend das des bloß wahr Scheinenden, denn wie zum Werden das Sein, [D] so verhält sich zum Glauben die Wahrheit.

Wenn ich daher, mein Sokrates, trotzdem dass viele vieles über die Götter und die Entstehung des All erörtert haben, nicht vermögen sollte, eine nach allen Seiten und in allen Stücken mit sich selber übereinstimmende und ebenso der Sache genau entsprechende Darstellung zu geben, so wundere dich nicht, sondern, wenn ich nur eine solche liefere, die um nichts minder als die irgend eines anderen wahr zu sein scheint, so müsst ihr schon zufrieden sein und bedenken, dass wir alle, ich, der Vortragende, [E] und ihr, die Beurteiler, von nur menschlicher Natur sind, so dass es sich bei diesen Gegenständen für uns ziemt, uns damit zu begnügen, wenn die Dichtung nur das wahr zu sein scheinen für sich hat, und wir nichts darüber hinaus verlangen dürfen.

SOKRATES: Sehr richtig bemerkt, lieber Timaios, und lässt annehmbar gefordert. Deine Vorbereitung haben wir nun mit Bewunderung entgegengenommen, so lasse denn auch die Ausführung selber nach seiner Ordnung folgen.

TIMAIOS: So wollen wir denn sagen, welcher Grund den, der dieses All, das Reich des Werdens, zusammenfügte, zu dieser seiner Wirksamkeit bewogen hat. Er war gut, und in einem Guten entsteht niemals Neid, worauf sich derselbe auch immer beziehen könnte, und, weil frei von diesem, wollte er denn auch, dass alles ihm selbst so ähnlich als möglich werde. Diesen Ausgangspunkt des Werdens und der Welt dürfte man daher wohl mit dem größten Recht [\[30 St.3 A\]](#) einsichtigen Männern als den richtigen zugestehen. Da nämlich der Gott wollte, dass, soweit es möglich, alles gut und nichts schlecht sei, aber alles, was sichtbar war, nicht in Ruhe, sondern in regelloser und ungeordneter Bewegung vorfand, so führte er es denn aus der Unordnung in die Ordnung hinüber, weil er der Ansicht war, dass dieser Zustand schlechthin besser als jener sei. Es war aber und ist recht, dass der Beste nichts anderes, als das Schönste vollbringe, und da [B] fand er nun, indem er es bei sich erwog, dass unter den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen kein Vernunftloses jemals schöner sein werde als ein Vernunftbegabtes, wenn man beide als Ganze einander gegenüberstellt, dass aber wiederum Vernunft ohne Seele unmöglich irgend einem Gegenstande zuteilwerden könne. In dieser Erwägung fügte er die Vernunft in eine Seele und die Seele in einen Körper ein, und fügte so aus ihnen den Bau des Weltalls zusammen, um so naturgemäß das möglichst schönste und beste Werk vollendet zu sehen. Und so darf man denn als wahr scheinend aussprechen, dass diese Welt als ein beseeltes und vernünftiges Wesen [C] durch des Gottes Absicht entstanden ist.

Nachdem dieses erörtert ist, müssen wir wiederum das hieran zunächst sich Anschließende besprechen, welchem lebendigen Wesen ähnlich denn der Meister sie gebildet hat. Von allem nun, was zu den unterteilten Gattungen von Wesen gehört, werden wir sie mit nichts in Vergleich bringen wollen, denn was dem Unvollkommenen gleicht, kann nicht schön sein, wohl aber werden wir sie demjenigen, wovon die übrigen lebendigen Wesen als einzelne, sowie nach ihren Gattungen unterteilt sind, als am allerähnlichsten setzen. Denn [D] alle die lebendigen Wesen,

welche allein dem Gedanken zugänglich sind, fasst jenes ebenso in sich zusammen, wie diese Welt uns und alle übrigen Geschöpfe, welche sichtbar gebildet sind. Denn da der Gott sie dem schönsten und in allen Stücken vollkommenen unter allen Dingen dem, was die Vernunft sich denken kann, am ähnlichsten machen sollte, so fügte er sie zu einem einzigen sichtbaren lebendigen Wesen zusammen, welches alle ihrer Natur nach mit ihm verwandten belebten Wesen [\[31 St.3 A\]](#) in sich enthielt. Sprechen wir also mit Recht nur von einer Welt, oder wäre es richtiger von vielen, ja von einer unbegrenzten Anzahl zu reden? Nein, nur von einer kann die Rede sein, wenn anders sie wirklich nach ihrer einer mustergültigen Festlegung ins Werk gesetzt sein soll. Denn jenes alle nur denkbaren belebten Gebilde umfassende Wesen kann unmöglich ein zweites neben einem anderen sein, denn dann müsste es wiederum noch ein anderes, jene beiden umfassendes Muster geben, dessen Exemplare dann also jene beiden wären, und es würde dann die Welt nicht mehr ein jenen beiden, sondern vielmehr ein diesem sie umfassenden Dritten nachgebildet richtiger genannt werden. Damit sie also vollständig dem vollkommenen lebendigen Wesen ähnlich wäre, darum schuf der Weltbildner [\[B\]](#) weder zwei, noch auch unzählige Welten, sondern, wie dieses Weltgebäude als ein einziges gewordenes, so besteht es auch und wird auch fernerhin also bestehen.

Körperlich, sichtbar und fühlbar muss nun aber das Gewordene sein. Ohne das Feuer aber kann schwerlich je etwas sichtbar werden, noch fühlbar ohne etwas Festes und fest wiederum nicht ohne Erde. Daher bildete der Gott den Körper des Alls, als er ihn zusammenzusetzen begann, zunächst aus Feuer und Erde. Zwei Dinge allein aber ohne ein Drittes wohl zusammenzufügen ist unmöglich, denn nur ein [\[C\]](#) vermittelndes Band kann zwischen beiden die Vereinigung bilden. Von allen Bändern ist aber dasjenige das schönste, welches zugleich sich selbst und die durch dasselbe verbundenen Gegenstände möglichst zu einem macht. Dies aber auf das Schönste zu bewirken, vermag die gleiche Proportion. Denn wenn von drei Zahlen oder Maßen oder Kräften die mittlere [\[32 St.3 A\]](#) sich ebenso zu letzten verhält, wie die erste zur mittleren, und diese ebenso wiederum zu der ersten wie die letzte zu ihr, dann wird sich ergeben, dass, wenn die mittlere an die erste und letzte, die erste und letzte dagegen an die beiden mittleren Stellen gesetzt werden, das Verhältnis notwendig dasselbe bleibt. Bleibt dies aber dasselbe, so bilden sie alle damit eine Einheit. Wenn nun der Leib des Alls eine Fläche ohne alle Höhe hätte werden sollen, dann würde ein Mittelglied genügt haben, das andere und sich selber zusammenzubinden, [\[B\]](#) nun aber kam es ihm zu, ein Körper zu sein, und für alle Körper ist nie ein, sondern sind stets zwei Mittelglieder gegeben, und so stellte denn der Gott zwischen Feuer und Erde das Wasser und die Luft in die Mitte, indem er sie so viel als möglich untereinander in dasselbe Verhältnis brachte, so dass sich das Feuer ebenso zur Luft wie die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser so das Wasser zur Erde sich verhalten sollte, und verband und fügte auf diese Weise das Weltall zusammen, so dass es sichtbar und fühlbar wurde. Und so wurde denn zu diesem Zwecke und aus diesen also beschaffenen und ihrer Zahl nach auf vier sich belaufenden Wesenheiten [\[C\]](#) der Körper der Welt geschaffen, so dass er vermittelst der Proportion innerlich zusammenstimmte, und besaß dadurch eine solche Anhänglichkeit seiner Teile untereinander, dass er zu dem Einem wurde und unauflöslich für jeden anderen, als für den Urheber der Verbindung.

Von diesen vieren nun hat das Weltgebäude ein jedes ganz aufgenommen. Denn aus allem Feuer und Wasser und aus aller Luft und Erde fügte es der Bildner zusammen und ließ von keinem derselben [\[D\]](#) irgend einen Teil oder eine Kraft außerhalb zurück, indem er dies dabei bezweckte, zunächst, dass es als organisches Wesen zu einem [\[33 St.3 A\]](#) möglichst vollkommenen Ganzen durch sein Bestehen aus möglichst vollkommenen Teilen werde, sodann, dass es ein einziges sei, sofern nichts übrig geblieben, woraus ein anderes von derselben Art entstehen könnte, ferner auch dem Alter und der Krankheit nicht ausgesetzt, indem er erwog, dass, wenn einen zusammengesetzten Körper Hitze und Kälte und alles, was sonst starke Wirkungen ausübt, von außen her umgeben und zur Unzeit mit ihm zusammentreffen, sie ihn in Auflösung versetzen und ihm durch Herbeiführung von Krankheit und Alter seinen allmählichen Untergang bereiten. Aus diesem Grunde [\[B\]](#) und in dieser Erwägung erbaute er denn diese Welt als ein einziges

Ganzes, welches selbst wieder aus lauter Ganzen besteht und eben deshalb frei ist von Alter und Krankheit. Sodann gab er derselben auch eine Gestalt, wie sie ihr angemessen und ihrer Natur verwandt ist. Demjenigen lebendigen Wesen, welches alles andere Lebendige in sich fassen soll, dürfte nun wohl auch eine Gestalt angemessen sein, welche alle anderen Gestalten in sich fasst. Deshalb drehte er sie denn auch kugelförmig, so dass sie von der Mitte aus überall gleich weit von ihrer Oberfläche entfernt war, welches von allen Gestalten [C] die vollkommenste und am meisten sich selber gleiche ist, indem er das Gleiche für tausendmal schöner als das Ungleiche hielt. Nach außen hin aber machte er sie ringsherum auf das Genaueste vollständig glatt, und zwar aus vielerlei Gründen. Bedurfte sie doch der Augen nicht, denn es war nichts Sichtbares, noch auch der Ohren, denn es war nichts Hörbares außerhalb ihrer zurückgelassen, ebenso bestand nichts [D] zum Einatmen, welche sie noch umgeben und der Einatmung bedurft hätte, auch war sie keines Werkzeuges bedürftig, um mittelst desselben Nahrung zu sich zu nehmen und die früher zu sich genommene, nachdem sie den eigentlichen Nahrungssaft von ihr ausgesogen, wieder von sich zu geben, denn nichts sonderte sich von ihr aus und nichts trat irgendwoher zu ihr hinzu, denn es gab nichts außer ihr, vielmehr ist sie kunstvoll dergestalt gebildet, dass ihre Aussonderungen ihr auch zugleich wieder zur Nahrung dienen, und dass sie alles innerhalb ihrer selbst erleidet und alles durch sich selber tut, denn es hielt der, welcher sie zusammenfügte, sie für vollkommener und besser, wenn sie sich selbst genügte, als wenn sie eines anderen bedurfte. Hände aber, die ihr, entweder um irgendetwas anzugreifen, noch auch abzuwehren, erforderlich waren, glaubte er nutzloser Weise ihr nicht anfügen zu dürfen, und eben so wenig Füße, sowie überhaupt die zum Gehen dienenden Glieder. [\[34 St.3 A\]](#) Denn er teilte ihr eine Bewegung zu, welche einem Körper von der Gestalt des ihrigen eigentümlich und von allen sieben Bewegungen diejenige ist, die am meisten der Vernunft und Erkenntnis nahe kommt. Nämlich gleichmäßig in demselben Raume und in sich selber führte er sie herum und ließ sie so sich umschwingend im Kreise bewegen, alle sechs anderen Bewegungen aber nahm er ihr ab und machte sie von deren Einwirkung frei, und da sie zu jenem Umlauf der Beine nicht bedurfte, so erschuf er sie ohne Schenkel und Füße.

Diese ganze Erwägung nun also desjenigen göttlichen Wesens, welcher von Ewigkeit ist, wie derselbe sie über dasjenige göttliche Wesen anstellte, welcher erst ins Dasein treten sollte, bewirkte, dass der Körper der Welt glatt und eben und überall mit gleichem Abstand vom Mittelpunkt und in sich geschlossen und vollständig aus [B] Körpern, die schon selber vollständig waren, gebildet wurde. Die Seele aber pflanzte er in denselben hinein und spannte sie nicht bloß durch das ganze Weltall aus, sondern umkleidete den Weltkörper auch noch von außen mit ihr. Und so richtete er denn das Weltganze her als einen im Kreise sich drehenden Umkreis, welcher, einzig und einsam, durch seine Vortrefflichkeit am Umgang mit sich selber Genüge zu finden vermag und keines anderen dazu bedarf, sondern hinlänglich bekannt und befreundet ist allein mit sich selber, und durch all dieses schuf er es zu einem beseeligten göttlichen Wesen.

Die Seele hat nun aber nicht etwa, wie wir jetzt später von ihr zu reden beginnen, so auch der Gott erst nach dem Körper gebildet, [C] denn nicht würde er bei der Zusammenfügung beider zugelassen haben, dass das Ältere von dem Jüngeren beherrscht werde, sondern wir, wie wir vielfach vom Zufälligen und Angenäherten abhängig sind, reden nur gerade eben auf die entsprechende Weise, er dagegen fügte die Seele so, dass sie ihrer Entstehung so wie ihrer Vortrefflichkeit nach dem Körper voranging und ihm gegenüber die dem höheren Alter zustehende Würde empfing, als seine künftige Herrin und Gebieterin aus folgenden Bestandteilen [\[35 St.3 A\]](#) und auf folgende Weise zusammen. Aus beiden, nämlich aus der unwandelbaren und immer sich gleich bleibenden Substanz und der wandelbaren, mischte er eine dritte Art von Substanz zusammen, zwischen der Natur des Unwandelbaren und der des Wandelbaren, und stellte sie neben diese, zwischen dem Unwandelbaren und den Körpern mit der an ihnen haftenden Wandelbarkeit. Darauf nahm er alle drei und mischte sie zu einer einzigen Gestaltung zusammen, indem er die der Mischung widerstrebende Natur des anderen gewaltsam mit dem Unwandelbaren verträglich machte. Und nachdem er so beide mit der Substanz gemischt und so aus Dreien Eine gemacht hatte, teilte er wiederum dieses Ganze in so viel Teile als es sich

gehörte, so aber, dass jeder Teil aus dem Unwandelbaren, dem Wandelbaren und der gemischten Substanz zusammengesetzt war.



Er begann aber diese Teilung folgendermaßen. Zuerst nahm er einen Teil von dem Ganzen weg, darauf das Doppelte desselben, zum Dritten sodann das Anderthalbfache des zweiten Teils, zum Vierten das Doppelte des zweiten, zum Fünften das Dreifache des dritten, zum Sechsten das Achtfache des ersten und zum Siebten das Siebenundzwanzigfache des ersten.



(die obere Zeile kennzeichnet den äußeren Ring, die untere den inneren)

Hierauf füllte er sowohl die zweifachen als dreifachen Zwischenräume aus, [\[36 St.3 A\]](#) indem er noch weitere Teile vom Ganzen abschnitt und sie zwischen sie hineinsetzte, so dass in jeden Zwischenräume zwei Mittelglieder kamen, von denen das erste zum einen der äußeren Glieder im gleichen Verhältnis stand, in dem das zweite zum anderen der äußeren Glieder stand, das größer war [dazu: Euklides: Stoicheia VII.19].

Da nun aber Zwischenräume von 4:3, 3:2, und 9:8 durch diese Reihenglieder zwischen den früheren Zwischenräumen entstanden waren, so füllte er mit dem Zwischenräume von 9:8 alle Zwischenräume von 4:3 aus, jedoch ließ von einem jeden der letzteren noch einen Teil übrig, der dem Zwischenraum dieses Teiles, [B] in Zahlen ausgedrückt, dem Verhältnisse der Glieder 256:243 [= (4:3 : 9:8) : 9:8] entsprach.

Davon drei Oktaven (bei a' = 440 Hz):

(A)	1	110 Hz
(H)	9:8	123,75 Hz
(c)	32:27 = 4:3 : 9:8	130,37 Hz
(d)	4:3	146,67 Hz
(e)	3:2	165 Hz
(f)	128:81 = (2 : 9:8) : 9:8	173,83 Hz
(g)	16:9 = 2 : 9:8	195,56 Hz
(a)	2	220 Hz
(h)	9:4 = 2 • 9:8	247,5 Hz
(c')	64/27 = 8:3 : 9:8	260,74 Hz
(d')	8/3	293,33 Hz
(e')	3	330 Hz
(f')	256/81 = (4 : 9:8) : 9:8	347,65 Hz
(g')	32/9 = 4 : 9:8	391,11 Hz
(a')	4	440 Hz
(h')	9/2 = 4 • 9:8	495 Hz
(c'')	128/27 = 16:3 : 9:8	521,48 Hz
(d'')	16/3	586,67 Hz
(e'')	6	660 Hz
(f'')	512/81 = (8 : 9:8) : 9:8	695,3 Hz
(g'')	64/9 = 8 : 9:8	782,22 Hz
(a'')	8	880 Hz

Und damit hatte er denn auch die Mischung, von welcher er alle diese Teile wegnahm, ganz und gar verbraucht. Dies ganze so zusammengefügte Gebilde aber spaltete er der Länge nach in zwei Teile, verband dieselben kreuzweise in ihrer Mitte, so dass sie die Gestalt des Buchstabens X bildeten, und bog dann jeden von beiden in einen Kreis zusammen, so dass er also jeden mit sich

selbst und beide mit einander in dem Punkte, welcher ihrer Durchschneidung gegenüberlag, verknüpfte, umschloss beide mit der auf dieselbe Weise und in demselben Raum herumgeführten Bewegung, und machte den einen dieser Kreise zum äußeren und den andern zum inneren. Den Umlauf sodann, der im äußeren und den, [C] der im inneren Kreise vor sich ging, benannte er nach den beiden Wesenheiten, von welchen sie herrührten, jenen, den des Gleichbleibenden und diesen, den des Wandelbaren, und führte den ersteren in der Richtung der Seite nach Rechts herum, den letzteren aber schräg nach Links. Das Übergewicht aber verlieh er dem des Gleichbleibenden, denn er beließ ihn in ungeteilter Einheit, den inneren aber spaltete er sechsfach und teilte ihn so in sieben ungleiche Kreise und setzte fest, dass zwar einander entgegengesetzt die Kreise sich bewegen sollten, drei aber an Geschwindigkeit gleich, vier hingegen unter sich und von den dreien verschieden, jedoch so, dass sie sich nach einem bestimmten Verhältnisse bewegten.

[D] Nachdem nun nach dem Sinne des Meisters diese Zusammenfügung des Wesens erfolgt war, bildete er hierauf alles, was körperlich ist, innerhalb desselben und fügte von der Mitte aus eins ins andere. Sie selbst aber, die sie nicht bloß das ganze Weltgebäude überall von der Mitte bis zum Umkreise durchflocht, sondern es auch von außen her rings herum einschloss und die sie rein in sich selber ihren Kreislauf vollbrachte, nahm den göttlichen Anfang eines unvergänglichen und vernunftbegabten Lebens für alle Zeiten. Und der Körper der Welt wurde, wie gesagt, sichtbar, sie selbst aber zwar unsichtbar, aber, was sie eben erst zum Wesen macht, der Vernunft und der Harmonie und des ewig Seienden teilhaftig [\[37 St.3 A\]](#) und so durch das Beste auch das Beste von allem Gewordenen. Da sie nämlich aus der Natur des Unwandelbaren und des Wandelbaren und der gemischten Substanz, also aus ihrer drei Teilen, zusammengemischt und nach Verhältnissen geteilt und verbunden ist, und in ihrem Kreislauf in sich selber zu sich selber zurückkehrt, so wird sie, wenn sie mit irgendetwas in Berührung tritt, mag nun dasselbe ein wandelbares Wesen haben oder ein unwandelbares, durch ihr ganzes Selbst hindurch bewegt und gibt eben hierdurch kund, womit nur immer irgendetwas gleichartig oder wovon es verschieden ist, [B] und in was für Beziehung und auf welche Art und Weise und wann, was immer und im Verhältnis zu wem immer, sowohl von dem Werdenden als auch von dem immer sich Gleichbleibenden zu sein und zu erleiden. Wird nun aber diese Kundgebung, welche das durch sich selber Bewegte ohne Laut und Schall in sich trägt, auf gleiche Weise wahr, mag sie nun auf das Wandelbare oder auf das Unwandelbare sich beziehen, so entstehen, wenn sie auf das sinnlich Wahrnehmbare gerichtet ist und der Kreislauf des Wandelbaren im richtigen Gange die Kunde der Sache durch die ganze Seele verbreitet hat, sichere und richtige Vorstellungen [C] und Meinungen, wenn sie aber auf das Vernünftige sich erstreckt und das Kreisen des Unwandelbaren, indem es richtig vonstattengegangen ist, ihr solche Kunde gebracht hat, dann kommt notwendig vernünftige Einsicht und Wissenschaft zu Stande. Wenn aber einer von allem, was da ist, dasjenige, in welchem diese so wie jene entstehen, anders als Seele nennen wollte, so würde er alles eher als die Wahrheit sagen.

Als nun aber der Erzeuger des All es ansah, wie es bewegt und belebt und ein Abbild der ewigen Götter geworden war, da empfand er [D] Gefallen daran, und in dieser seiner Freude beschloss er denn es noch mehr seinem Muster ähnlich zu machen. Gleichwie nun dieses selber ein unvergängliches Lebendiges ist, unternahm er es daher, auch dieses All nach Möglichkeit zu einem eben solchen zu machen. Nun war aber die Natur des höchsten Lebendigen eine ewige, und diese auf das Entstandene vollständig zu übertragen war eben nicht möglich, aber ein bewegtes [E] Bild der Ewigkeit beschloss er zu machen, und bildete, um zugleich dadurch dem Weltgebäude seine innere Einrichtung zu geben, von der in Einheit beharrenden Ewigkeit ein nach der Vielheit der Zahl sich fortbewegendes dauerndes Abbild, nämlich eben das, was wir Zeit genannt haben. Die Tage, Nächte, Monate und Jahre, welche es vor der Entstehung des Weltalls nicht gab, ließ er jetzt bei der Zusammenfügung desselben zugleich mit ins Entstehen treten. Dies alles aber sind Teile der Zeit und das War und Wirdsein sind Formen der entstandenen Zeit, obwohl wir mit Unrecht, ohne dies zu bedenken, dieselben dem ewigen Sein beilegen. Denn wir

sagen ja von ihm: es war, ist und wird sein, [\[38 St.3 A\]](#) während ihm doch nach der wahren Redeweise allein das 'Es ist' zukommt, wogegen man die Ausdrücke 'es war' und 'es wird sein' lediglich von dem in der Zeit fortschreitenden Werden gebrauchen darf. Denn beides bezeichnet Bewegungen, demjenigen aber, welches sich unbeweglich stets auf die gleiche Weise verhält, kommt es nicht zu, weder älter noch jünger zu werden im Verlaufe der Zeit, noch es ehemals oder jetzt geworden zu sein oder es in Zukunft werden zu sollen, kurz, es kommt ihm überhaupt nichts von alledem zu, was das Werden mit den im Gebiet der Sinnenwelt sich bewegenden Dingen verknüpft hat, sondern es sind dies die Formen der die Ewigkeit nachahmenden und nach den Zahlenverhältnissen in den Umläufen [\[B\]](#) sich zeigenden Zeit geworden. Und eben so steht es mit Ausdrücken folgender Art: das Vergangene ist in der Vergangenheit, das Gegenwärtige ist in der Gegenwart, das Künftige ist in der Zukunft, und das, was nicht ist, ist ein Nichtseiendes, welches alles keine genauen Bezeichnungen sind. Doch dürfte gegenwärtig vielleicht nicht der schickliche Zeitpunkt dazu sein, hierüber Bestimmungen zu treffen, wie es, genau genommen, heißen müsste.

So entstand denn also die Zeit zugleich mit der Welt, damit beide, zugleich ins Leben gerufen, auch zugleich wieder aufgelöst würden, wenn ja einmal ihre Auflösung eintreten sollte, und als Nachbildung der schlechthin ewigen Natur, damit [\[C\]](#) die Welt ihr so ähnlich als möglich werde. Denn die Welt, ist wie alles, nach dem ewig Seienden gebildet und ist daher immerfort durch alle Zeit geworden, seiend und sein werdend. Zufolge solcher Absicht und Überlegung des Gottes in Bezug auf die Zeit, entstanden, damit dieselbe hervorgebracht werde, Sonne, Mond und die fünf anderen Sterne, welche den Namen der Planeten tragen, zur Unterscheidung und Bewahrung der Zeitmaße. Und nachdem der Gott den Körper eines jeden von ihnen gebildet hatte, setzte er sie ihrer sieben [\[D\]](#) in die sieben Kreise hinein, welche die Umläufe des Wandelbaren beschreiben, den Mond in den, welcher zunächst um die Erde kreiste, die Sonne in den zweiten über der Erde, den Morgenstern aber und den, welcher dem Merkur geheiligt ist und nach ihm genannt wird, in die dem der Sonne an Geschwindigkeit gleichen Kreise, versah sie jedoch mit einer der Sonne entgegenstrebenden Kraft der Bewegung, weshalb denn die Sonne und der Merkur und Morgenstern auf gleiche Weise einander einholen und voneinander eingeholt werden. Was aber die übrigen anlangt, so würde, wenn man von allen angeben sollte, wohin und aus welchen Gründen er sie dahin versetzte, diese Auseinandersetzung, [\[E\]](#) die doch nur eine beiläufige wäre, umständlicher sein als die Erörterung selber, welche uns hierauf geführt hat. Vielleicht wird denn auch dieser Gegenstand späterhin bei größerer Muße eine Darlegung finden, wie er sie verdient.

Nachdem nun also alle die Gestirne, welche zur Erzeugung der Zeit mitwirken sollten, in den einem jeden zukommenden Umschwung gebracht und durch beseelte Bänder, die ihre Körper zusammenhielten, zu lebendigen Wesen erhoben und des ihnen Aufgetragenen inne geworden waren, so gingen sie [\[39 St.3 A\]](#) im Umkreis des Wandelbaren, welcher schräg ist, indem er den Umkreis des Unwandelbaren durchschneidet und von ihm beherrscht wird, herum, indem sie teils eine größere, teils eine kleinere Kreisbahn umschrieben, und zwar die, welche eine kleinere beschrieben, schneller und die, welche eine größere, langsamer. Und durch den Umschwung des Unwandelbaren schienen nun dabei die, welche am schnellsten herumgingen, von den langsamer sich bewegenden eingeholt zu werden, während doch vielmehr diese die ersteren einholten, denn da die Umkreisung des Unwandelbaren alle Kreisbahnen dieser Gestirne sich [\[B\]](#) ellipsenförmig zu drehen zwang, insofern diese Bahnen zwiefach in entgegengesetzter Richtung verliefen, so bewirkte sie den Schein, als ob die sich am langsamsten von ihr, die sie das Schnellste ist, entfernenden ihrer Geschwindigkeit am nächsten kämen. Damit aber ein deutliches Maß für das gegenseitige Verhältnis von Langsamkeit und Geschwindigkeit vorhanden wäre, mit welcher die acht Umläufe sich bewegten, so zündete Gott in den zweiten derselben, von der Erde ab, ein Licht an, eben das, was wir jetzt Sonne nennen, auf dass es möglichst durch das ganze Weltall scheine und die belebten Wesen, so vielen immer dies zukam, des Zahlmaßes teilhaftig würden, dessen sie durch die Umkreisung des Wandelbaren und Unwandelbaren inne geworden. Tag und Nacht entstanden auf diese Weise [\[C\]](#) als der Umlauf der gleichförmigsten und vernünftigsten Kreisbewegung, der Monat aber, wenn der Mond seinen Kreislauf vollendet und die Sonne

eingeholt hat, endlich das Jahr, so oft die Sonne ihre Bahn umschrieben hat. Die Umläufe der übrigen aber haben die Menschen bis auf wenige unter den vielen nicht beachtet und geben ihnen daher weder Namen, noch messen sie dieselben gegeneinander zufolge angestellter Beobachtungen nach Zahlen ab, so dass sie geradezu nicht einmal wissen, dass ihre Bahnen, deren Mannigfaltigkeit in ihrem Wandel wunderbar ist, eine Zeit bezeichnen. Es ist jedoch [D] nichts desto weniger möglich zu beobachten, dass die vollständige Zeitenzahl auch das große Jahr aus 19 Sonnenjahren zum Abschluss bringt, wenn alle acht Umläufe zugleich beendigt an ihrem Ausgangspunkte zusammentreffen, sofern man sie nach dem Kreise des Unwandelbaren und sich gleichartig Bewegenden misst. Auf diese Weise also und zu diesem Zwecke wurden alle die Sterne hervorgebracht, welche einer wiederkehrenden Bahn durch den Weltenraum folgen, auf dass diese lebendige Welt dem vollkommenen und nur dem Gedanken erfassbaren Lebendigen so ähnlich als möglich werde in Nachahmung seiner schlechthin ewigen Natur.

Und in allen [E] übrigen Stücken bis zu der Entstehung der Zeit hin war sie nun bereits dem, welchem sie entsprechend gebildet wurde, vollendet, aber darin, dass sie noch nicht alle lebenden Wesen in sich fasste, verhielt sie sich noch unähnlich gegen dasselbe. Und so vollendete der Bildner denn auch dies, was ihr noch mangelte, indem er es nach der mustergültigen Festlegung ausprägte. Wie viel nämlich und welcherlei Gestalten die Vernunft nur immer in dem wahrhaft seienden Lebendigen [\[40 St.3 A\]](#) als ihm innewohnende erblickt, so viel und solcherlei, glaubte er, müsse auch dieses empfangen. Es gibt aber deren vier: die eine das himmlische Geschlecht der Götter, die andere die geflügelte und die Lüfte durchschwebende, die dritte die im Wasser lebende Gattung, und die vierte, die welche sich auf ihren Füßen bewegt und auf dem Erdboden wohnt. Die Gestalt des Göttlichen nun bildete er größtenteils aus Feuer, damit es so glänzend und schön als möglich anzuschauen wäre, machte es in Nachbildung des Weltganzen wohlgerundet und setzte es zum Begleiter des alles beherrschenden Unwandelbaren, indem er es rings im Umkreise [B] gleich verteilte, was wir jetzt Kosmos nennen, auf dass es demselben ein wahrhafter Schmuck und eine stete Zierde sei. Bewegungen aber heftete er ihrer zwei einem jeglichen aus diesem Kreise an, die eine in demselben Raume und in gleichmäßiger Weise als einem solchen, welches stets mit sich übereinstimmt, die andere vorwärts als einem solchen, welches von dem Umschwung des Unwandelbaren und Gleichartigen beherrscht wird, hinsichtlich der fünf anderen Bewegungen aber ließ er es unbewegt und stillstehend, damit ein jedes dieser Wesen so vollkommen als möglich würde. Aus dieser Ursache also [C] sind alle die Sterne geworden, welche wandellos als lebendige Wesen göttlich und unsterblich und gleichmäßig in demselben Raume sich drehend ewig verharren, diejenigen aber, welche ihre Stellung verändern und somit dem Wandel unterworfen sind, entstanden aus den Gründen, welche schon im Vorigen auseinandergesetzt sind.

Die Erde aber, unsere Ernährerin, welche von der durch das All gezogene Achse gehalten wird, bildete er zur Wächterin und Gestalterin von Tag und Nacht als die erste und älteste von den göttlichen Wesen, so viel ihrer innerhalb des Weltgebäudes erzeugt sind. Die Reigenbewegungen aber von diesen selber und ihre gegenseitigen Begegnungen, und was sich auf die Rückkehr ihrer Bahnen zu ihrem Ausgangspunkt und ihr Vorseilen bezieht, ferner welche von den Göttern bei den Vereinigungen einander nahe und [D] wie viele einander gegenübertreten, und hinter welchen die einzelnen, indem sie einander das Licht verdecken, und zu welchen Zeiten sie sich für uns verbergen und, wenn sie dann wieder zum Vorschein kommen, Furcht vor dem, was bevorsteht, und Vorzeichen desselben für die, welche nicht zu rechnen verstehen, mit sich bringen, dies darzustellen ohne Anschauung von Figuren, die davon zu machen wären, würde eine vergebliche Mühe sein, und so möge uns vielmehr das Gesagte in der obigen Weise hinreichen und die Erörterung über die Natur der sichtbaren und gewordenen göttlichen Wesen [E] hiermit ihr Ende haben.

Über die sonstigen götterartigen Wesen, den Dämonen, aber zu sprechen und ihre Entstehung zu erkennen, übersteigt unsere Kräfte, und wir werden denjenigen glauben müssen, welche ehemals darüber gesprochen haben, da sie ja, wie sie sagten, Abkömmlinge der Götter waren und doch wohl genau ihre Vorfahren gekannt haben werden. Unmöglich also ist es, den Sprösslingen der

Götter den Glauben zu versagen, wenn sie auch ohne wahr erscheinende oder gar zwingende Beweise sprechen, sondern als solchen, welche Familienverhältnisse mitzuteilen behaupten, müssen wir ihnen, dem Herkommen folgend, Vertrauen schenken. Folgendermaßen möge daher nach ihrem Bericht hinsichtlich dieser Götter ihre Entstehung für uns sich verhalten und von uns angegeben werden. Der Ge und dem Uranos wurden Okeanos und Tethys geboren, diesen aber wiederum Phorkys, Kronos und Rhea und so viele sonst noch mit ihnen entstanden, vom Kronos und der Rhea aber entsprossen [\[41 St.3 A\]](#) Zeus und Hera und alle, so viel wir ihrer wissen, welche als ihre Geschwister und deren Abkömmlinge bezeichnet werden.

Als nun aber die göttlichen Wesen alle, sowohl die, welche sichtbar herumkreisen, als auch die, welche nur erscheinen, je nachdem sie es selber wollen, ihre Entstehung hatten, da sprach zu ihnen der Erzeuger des Alls folgendermaßen: Göttliche Göttersöhne, deren Bildner ich bin und Vater von Werken, welche, durch mich entstanden, unauflösbar sind, weil ich es so will. Denn alles, was zusammengebunden ist, lässt sich zwar auch wieder auflösen, aber das, was schön zusammengefügt ist und sich wohl verhält, würde nur ein Frevler wieder auflösen wollen. [B] Deshalb seid ihr denn auch, weil ihr entstanden seid, zwar nicht schlechterdings unsterblich und unauflösbar, aber nichts desto weniger sollt ihr nimmer aufgelöst noch des Todesgeschickes teilhaftig werden, weil ihr an meinem Willen ein noch stärkeres und mächtigeres Band als jene Bänder erlangt habt, mit denen ihr zusammengebunden wurdet, als ihr entstandet. So merkt denn nun, was euch meine Rede verkündet. Es sind noch sterbliche Geschlechter, und zwar ihrer drei übrig, die noch unerzeugt sind, träten nun sie nicht ins Leben, so würde das Weltgebäude unvollständig sein, denn es würde dann nicht alle Geschlechter lebendiger Wesen in sich tragen, und das muss es, wenn es vollständig sein soll. [C] Wenn sie aber durch mich entstehen und mit Leben begabt würden, so würden sie den Göttern gleich werden. Damit sie also zu Sterblichen werden und dieses All ein wirkliches All sei, so kommt es euch naturgemäß zu, euch an die Hervorbringung der lebendigen Geschöpfe zu machen, indem ihr meine Tätigkeit, wie sie bei eurer Entstehung stattfand, nachahmt. Und so viel an ihnen dem Unsterblichen gleichnamig zu sein verdient, nämlich das göttlich zu Nennende und Leitende in ihnen, soweit sie stets der Gerechtigkeit und euch zu folgen geneigt sind, von dem will ich die Samen und Keime bilden und euch dann übergeben, in ihren [D] übrigen Teilen aber sollt ihr, indem ihr mit Unsterblichen Sterbliches verwebt, die lebendigen Geschöpfe vollenden und erzeugen und, indem ihr ihnen Nahrung gebt, sie wachsen lassen und, wenn sie dahingeschwunden sind, wieder aufnehmen.

So sprach er und goss wiederum in dasselbe Mischgefäß, in welchem er zuvor die Seele des All zusammengemischt hatte, die Überreste derselben Bestandteile hinein und vermischte sie zwar ungefähr auf die gleiche Weise, nahm sie aber nicht von derselben Reinheit, sondern vom zweiten und dritten Grad. Und nachdem er ein Ganzes gebildet hatte, verteilte er dasselbe in Seelen von der gleicher Zahl der Sterne [E] und teilte je eine einem jeden zu, und nachdem er sie so wie auf ein Fahrzeug gesetzt hatte, zeigte er ihnen die Natur des All und verkündete ihnen die vom Schicksal verhängten Gesetze, dass nämlich die erste Geburt auf die gleiche Weise für sie alle bestimmt sein werde, auf dass keine von ihnen in Nachteil durch ihn gesetzt würde, und dass sie auf die einzelnen, einer jeden entsprechenden Anzeiger der Zeit, verstreut, zu demjenigen aller lebendigen Geschöpfe werden sollten, welches am meisten die Götter verehere, und da die menschliche Natur eine zweigeteilte sei, [\[42 St.3 A\]](#) so solle das vorzüglichere von beiden Geschlechtern den Namen Mann erhalten. Sobald sie nun aber der Notwendigkeit gemäß in Leiber eingepflanzt wären, und von ihrem Leibe ein Teil hinzu käme und ein anderer Teil abginge, so müsse notwendig zuerst die Wahrnehmung und Empfindung auf gleiche Weise in ihnen allen entstehen, als notwendig mit starken Erregungen und Eindrücken verbunden, sodann als das Zweite die Liebe, welche aus Lust und Schmerz gemischt ist, hierauf Furcht, sowie Zorn und Eifer und alles, was hiermit zusammenhängt, und wiederum alles, was aus den Gegenwirkungen hervorgeht. Wenn sie nun über diese Erregungen herrschten, so würden sie gerecht leben, wenn [B] sie aber sich von ihnen beherrschen ließen, ungerecht. Und wer die ihm zugemessene Zeit hindurch wohl gelebt habe, der solle in die Behausung des ihm verwandten Gestirnes zurückkehren und ein selbiges und seiner Gewohnheit entsprechendes Leben führen,

wer aber hierin gefehlt, der werde in eines Weibes Natur bei seiner zweiten Geburt verwandelt werden, wenn er aber auch in diesem Zustande noch nicht seiner Schlechtigkeit Einhalt täte, so solle er, der Art derselben entsprechend, jedesmal in eine Tiergattung von ähnlicher Art, wie er sie sich angebildet, [C] übergehen und in steter Verwandlung nicht eher ans Ende seiner Leiden gelangen als bis er, der Bewegung des dem Unwandelbaren Ähnlichen in sich folgend, jener stürmenden und vernunftlosen Masse, welche aus Feuer, Wasser, Luft und Erde in ihn eindrang, durch die Vernunft Herr geworden und so in die Gestalt seiner früheren und edelsten [D] Beschaffenheit zurückgekehrt wäre.

Nachdem er ihnen nun alle diese Gesetze verkündet hatte, um an der späteren Schlechtigkeit eines jeden unschuldig zu sein, verpflanzte er sie theils auf die Erde, theils auf den Mond, theils auf die übrigen Anzeiger der Zeit. Was aber nach dieser Verpflanzung noch zu tun war, das überließ er den jungen Göttern, nämlich ihnen sterbliche Leiber abzubilden und das übrige, was zur menschlichen Seele noch hinzukommen musste, dies und alles damit Zusammenhängende [E] zu vollenden und dann die Herrschaft zu führen und nach Möglichkeit aufs Schönste und Beste das sterbliche lebendige Wesen zu lenken, soweit es nicht selber sich Übel zuziehen würde.

Und nachdem er nun dies alles angeordnet hatte, verharrte er seinerseits in dem seiner Art angemessenen Zustande, seine Kinder aber inzwischen, nachdem sie die Anordnung des Vaters vernommen, leisteten ihr Folge, und nachdem sie den unsterblichen Keim zu dem sterblichen Lebendigen in Empfang genommen hatten, so entlehnten sie in Nachahmung ihres Erzeugers Teile von Feuer, Erde, Wasser und Luft von der Welt zu späterer [\[43 St.3 A\]](#) Zurückerstattung, verkitteten darauf diese entnommenen Teile in Eines, indem sie sie nicht mit den unauflöslichen Bändern, durch welche sie selber zusammengehalten wurden, sondern mit einer Menge von Stiften, welche ihrer Kleinheit wegen unsichtbar sind, zusammenhefteten, bildeten so aus der Gesamtmasse jeden einzelnen Körper, und banden endlich die Bewegungen der unsterblichen Seele in diesen im Zustande ständigen Ab- und Zuflusses befindlichen Leib hinein. Diese nun, in einen gewaltigen Strom eingeschlossen, beherrschten denselben weder, noch wurden sie vom ihm beherrscht, sondern gewaltsam wurden sie fortgezogen [B] und zogen sie fort, so dass das ganze lebendige Gebilde bewegt ward, und demnach ohne Ordnung fortrückte, wohin der Zufall es führte, und ohne Vernunft, weil es alle sechs Bewegungen hatte, denn nach Vorn und Hinten und ebenso nach Rechts und Links, und nach Oben und Unten, kurz überall nach den sechs Richtungen bewegte es sich unet fort. Denn so heftig auch schon die zuströmende und abfließende Woge war, welche ihm seine Nahrung brachte, so ward doch eine noch heftigere Erschütterung durch die Eindrücke von dem bewirkt, was einem jeden widerfuhr, wenn sein Körper mit einem [C] fremden Feuer von außen zusammenstieß oder mit festen Erdteilen oder der dahingleitenden Feuchtigkeit des Wassers, oder wenn er von einem Wirbel der durch die Luft erregten Winde ergriffen wurde, und dann durch dies alles Bewegungen erregt und durch den Körper hindurch fortgeführt wurden, bis sie die Seele fanden, und sie wurden denn auch nachher eben hiernach genannt und heißen auch noch jetzt insgesamt Wahrnehmungen. Sie waren es also, welche schon damals für den Augenblick die meiste und stärkste Bewegung hervorbrachten, und indem sie vermöge des unaufhörlich strömenden Flusses die Kreisläufe der Seele [D] heftig erschütterten, so hemmten sie sowohl den des Unwandelbaren gänzlich durch ihr Entgegenströmen und hielten seine Herrschaft und seinen Fortgang auf, als sie auch andererseits den des Wandelbaren so erschütterten, dass sie die Zwischenräume des Zweifachen und Dreifachen, welche ihrer je drei von beider Art waren, und die Mittel- und Bindeglieder des Anderthalb-, Vierdrittel- und Neunachtel-fachen, da sie ganz aufzulösen nur dem möglich war, welcher sie zusammengeknüpft hatte, auf alle Weise verkehrten und alle möglichen Durchbrechungen und Störungen in die Kreisläufe hineinbrachten, [E] so viel es ihrer nur geben konnte, so dass sie kaum noch mit einander zusammenhingen und sich zwar noch fortbewegten, aber vernunft- und regelwidrig, bald in entgegengesetzter Richtung, bald zur Seite und bald kopfüber, so wie wenn ein Mensch umgekehrt mit dem Haupt auf die Erde sich stützt, die Füße aber nach oben gewandt hat und an irgendetwas festhält. In diesem Zustande dessen, welcher sich in einer solchen Lage befindet und derer, die ihn ansehen, beiden Theilen gegenseitig das, was

dem einen rechts, dem andern links und was dem einen links, dem andern rechts erscheint. Wenn daher die Umläufe von eben demselben [\[44 St.3 A\]](#) und von anderen ähnlichen Vorgängen in heftigem Maße betroffen werden, so bezeichnen sie, wenn sie mit etwas von dem außerhalb Befindlichen, sei es von der Art des Unwandelbaren oder von der des Wandelbaren, in Berührung kommen, sodann das, was das Unwandelbare mit irgendetwas und das, was ein Wandelbares ist, als irgendetwas, auf eine der Wahrheit entgegengesetzte Weise und sind somit trügerisch und unverständlich geworden, und keiner von ihnen ist dann der herrschende und leitende, sondern diejenigen, welchen dann von außen her irgendwelche Wahrnehmungen und Empfindungen zustoßen und zuteilwerden, dergestalt, dass dieselben auch die Seele in ihrem ganzen Umkreis mit sich fortreißen. Diese scheinen dann zu herrschen, [B] obwohl sie beherrscht werden. In Folge aller dieser Erschütterungen wird denn auch die Seele jetzt anfänglich bewusstlos, sobald sie in einen sterblichen Körper hineinverflochten ist. Sobald aber der Strom des Wachstums und der Nahrung in geringerem Maße herzufließt, dann bekommen die Kreisläufe wieder Ruhe, schlagen wieder ihren eigenen Weg ein und befestigen sich auf demselben immer mehr im Verlaufe der Zeit. Und dann erst machen die Umschwünge, indem sie sich nach dem naturgemäßen Gange der einzelnen Kreisläufe richten und so das Wandelbare und das Unwandelbare [C] mit dem rechten Namen benennen, ihren Besitzer vernunftbeseelt. Kommt nun dann auch noch die rechte Nahrung durch geistige Ausbildung zu Hilfe, dann wird er ganz und gar untadelhaft und gesund und ist der größten Krankheit entflohen. Hat er dies aber vernachlässigt, so gelangt er, nachdem er hinkend die Lebensbahn zurückgelegt hat, unvollkommen und unverständlich wieder in den Hades. Dies sei aber einer späteren Ausführung vorbehalten.

Das jetzt Vorliegende aber muss genauer durchgegangen werden. Das also, was jenem vorangeht, nämlich die Entstehung des Körpers und der Seele nach ihren einzelnen Teilen [D] und aus welchen Ursachen und aus welcher Absicht der Götter sie entstanden sind, haben wir dergestalt zu erörtern, dass wir, wie wir uns überhaupt an das am meisten wahr Scheinende halten, so auch hierin vorgehen.

Die göttlichen Umläufe nämlich, zwei an der Zahl, schlossen die Götter, indem sie die Gestalt des All, welche ja rund ist, nachahmten, in einen kugelförmigen Körper, nämlich denjenigen ein, welchen wir jetzt Kopf nennen, welcher das göttlichste und alles an uns beherrschende ist. Daher übergaben sie ihm auch den ganzen Leib als eine für ihn zusammengestellte Dienerschaft, weil sie bedachten, [E] dass er aller Bewegungen, so viel deren entstehen konnten, teilhaftig sein würde, damit er also nicht auf der Erde, die da Höhen und Tiefen von aller Art hat, herumrollend in Verlegenheit geriete, wie er jene übersteigen und aus diesen sich herausarbeiten sollte, so gaben sie ihm denselben zum Fortbewegungsmittel zu leichtem Fortkommen. Demgemäß erhielt denn der Körper Länge und trieb, indem die Gottheit ihn zum Gehen einrichtete, vier ausstreckbare und biegsame Glieder, mit denen er sich teils anzuhalten, teils aufzustützen, und so aller Orten sich fortzubewegen im Stande wurde, indem er den Wohnsitz des Göttlichsten und [\[45 St.3 A\]](#) Erhabensten in uns in sich trägt. Beine und Hände also wuchsen auf diese Weise und zu diesem Zwecke allen an, und da die Götter die vordere Seite für edler und der Herrschaft würdiger hielten, so verliehen sie unserem Gange vorzugsweise die Richtung nach vorne, und eben deshalb musste auch die vordere Seite des menschlichen Körpers in unterscheidender Weise und unähnlich von der hinteren gebildet werden. Daher fügten die Götter zunächst auf dieser Seite der Wölbung des Hauptes das Antlitz an, versetzten in dieses die Sinneswerkzeuge für die gesamte Überlegungstätigkeit [B] der Seele, und verordneten, dass dasselbe das natürliche Vorne bilden und die oberste Führung haben sollte. Von diesen Sinneswerkzeugen aber verfertigten sie zuerst die Empfänger des Lichtes, die Augen, und befestigten sie aus folgender Ursache im Gesichte. So viel nämlich vom Feuer nicht die Eigenschaft hat zu brennen, sondern das milde Licht zu verbreiten, welches jedem Tage eigentümlich ist, hefteten sie an einen Körper. Das in uns befindliche, hiermit verwandte, reine Feuer ließen sie [C] glatt und dicht aus den Augen ausströmen, indem sie das ganze Gewebe derselben, und zwar vorzugsweise den mittleren Teil von ihm, so verdichtet hatten, dass es alles andere Feuer von dichterer Beschaffenheit zurückhält

und nur das von jener Art rein hindurch lässt. Sobald daher das Tageslicht diese Ausströmung des Sehstrahles in sich aufnimmt, so strömt eben damit Gleichartiges zu Gleichartigem aus, und beides verschmilzt durch diese seine Verwandtschaft in gerader Richtung vom Auge zu einem einzigen Körper, [D] wo nur immer das von innen ausströmende Feuer an demjenigen, welches von den äußeren Gegenständen her mit ihm zusammentrifft, im Gegenstoße einen Halt findet. Und da nun dieser Lichtkörper eben wegen seiner durchweg gleichartigen Beschaffenheit auch in allen seinen Teilen die gleichen Eindrücke empfängt, so teilt er von allen Gegenständen, mit welchem derselben er nur immer in Berührung tritt, und welcher andere mit ihm, ihre Bewegungen dergestalt dem ganzen Leibe mit, dass sie durch diesen bis zur Seele hindurchdringen, und erzeugt so die Empfindung, auf welche eben wir den Ausdruck „wir sehen“ anwenden. Sobald dagegen das verwandte Feuer in Nacht dahingegangen, so wird und bleibt der Sehstrahl abgeschnitten, denn da er nunmehr zu Unähnlichem heraustritt, so verändert er auch sich selber und erlischt, indem [E] er nicht mehr mit der umgebenden Luft eine Verbindung eingeht, weil dieselbe kein Feuer hat. Er hört daher auf, eine Gesichtswahrnehmung hervorzubringen und führt überdies auch den Schlaf herbei. Indem nämlich das, was die Götter zum Schutze des Gesichtes ins Leben gerufen haben, das Gebilde der Augenlider, indem diese sich schließen, so halten sie die Gewalt des Feuers inwendig zurück, und dieses zerstreut und beschwichtigt sodann die Bewegungen im Inneren, so dass in Folge dessen Ruhe eintritt. Ist nun diese Ruhe in einem hohen Grade vorhanden, so entsteht ein nur wenig von Träumen getrübler Schlaf, sind aber einige stärkere Bewegungen zurückgeblieben, so bewirken diese, dass Traumerscheinungen, welche der eigenen Natur dieser Bewegungen, sowie, der [\[46 St.3 A\]](#) der Orte, an denen sie zurückgeblieben sind, an Art und Zahl entsprechen, sich im Inneren bilden und sodann nach dem Erwachen der Erinnerung auch äußerlich entgegentreten. Ebenso ist auch die Erzeugung der Bilder in den Spiegeln und der Widerschein in allen Körpern von glatter und glänzender Oberfläche nicht mehr schwer zu erklären. Denn indem sodann gemäß der Verbindung, welche beiderlei Feuer nach innen und nach außen zu miteinander eingehen, beide auf der glatten Oberfläche jedesmal in einen Punkt zusammentreffen und dadurch eine vielfältige Veränderung erleiden, so entstehen daraus notwendig [B] alle hierbei vorkommenden Erscheinungen, zum Beispiel, wenn das aus dem Antlitz ausströmende Feuer mit dem des Sehstrahls auf einer glatten und glänzenden Oberfläche verschmilzt. Als Rechtes erscheint dabei das Linke, weil die entgegengesetzten Teile des Sehstrahls dabei mit den entgegengesetzten Teilen in Berührung treten wider die sonst gewohnte Art ihres Zusammentreffens. Oder es erscheint auch im Gegenteil das Rechte als Rechtes und das Linke als Linkes, sobald nämlich das Licht von innen her bei der Verschmelzung mit dem mit welchem es verschmilzt, nach der entgegengesetzten Seite hin fällt. Dies findet aber dann statt, wenn die glatte Oberfläche eines Spiegels an beiden Seiten erhöht ist und so das Rechte nach der linken [C] Seite des Sehstrahls und das Linke nach der rechten desselben hindrängt. Nach der Länge des Antlitzes aber gekehrt lässt ein solcher Spiegel alles kopfüber liegend erscheinen, indem er wieder das unten Befindliche nach der oberen und das oben Befindliche nach der unteren Seite des Sehstrahles hintreibt.

Dies alles gehört unter die Hilfsursachen, welche der Gott als dienende Kräfte verwendete, um allen Dingen die Gestalt der möglichsten Vollkommenheit aufzuprägen, nach der Vorstellung der Meisten sind sie freilich nicht bloße Hilfsursachen, sondern die wirklichen Ursachen von allem, sie, die da Kälte und Wärme hervorbringen, fest [D] und flüssig machen, und überhaupt alles, was dem ähnliche Zustände bewirkt, jedoch mit Überlegung und Vernunft auf irgendetwas hinzuarbeiten sind sie unvernünftig. Denn von allen Dingen ist, als das Einzige, welchem es zukommt, Vernunft zu besitzen, allein die Seele zu bezeichnen, diese aber ist etwas Unsichtbares, während Feuer, Wasser, Erde und Luft insgesamt ihrer Entstehung gemäß sichtbare Körper sind. Wer also ein Freund der Vernunft und Erkenntnis ist, der muss notwendig in einem denkenden Wesen die letzte Ursache suchen, alle Ursachen aber, welche in Dingen liegen, die von anderen in Bewegung gesetzt werden und andere mit Notwendigkeit in Bewegung setzen, erst in zweiter Linie [E] als Ursachen verfolgen. Demgemäß haben denn auch wir zu verfahren, und wir müssen daher zwar beide Gattungen von Ursachen erörtern, jedoch gesondert voneinander alle die,

welche mit Vernunft des Schönen und Guten Werkmeisterinnen sind, und andererseits alle die, welche, von Einsicht entblößt, ohne Regel und Ordnung hervorrufen, was der Zufall jedesmal mit sich bringt. Und so mag denn hinsichtlich der Hilfsursachen, welche bei den Augen mitwirken, um ihnen das Vermögen, welches sie jetzt besitzen, zu verschaffen, das Bisherige genügen, der Hauptzweck dagegen, zu welchem sie uns nützen und zu welchem eben sie uns von dem Gott geschenkt sind, [\[47 St.3 A\]](#) steht nunmehr zu erörtern.

Die Sehkraft ist nach meiner Ansicht die Urheberin des größten Nutzens für uns geworden, weil von unsern gegenwärtigen Erörterungen über das All wohl keine einzige wäre gegeben worden, wenn wir weder Sterne noch Sonne noch Weltgebäude sähen. Nun aber nehmen wir Tag und Nacht und auch die Monate und die Jahresumläufe wahr, und haben so durch dies alles die Zahlenverhältnisse sowie den Begriff der Zeit empfangen und sind zur Untersuchung über die Natur des All [\[B\]](#) angeregt worden, und dadurch sind wir zur Philosophie vorgedrungen, welche das größte Gut ist, was dem sterblichen Geschlechte als eine Gabe der Götter zuteilwurde und jemals zuteilwerden wird. So führe ich denn nur dies, als das größte unter den Gütern an, welche von den Augen herkommen, denn wozu brauchten wir noch alle übrigen, die von geringerer Art sind, anzuführen, die ja jedermann kennt und deren Verlust durch Erblindung doch nur der Nichtphilosoph mit eitler Klage beweint! Vielmehr müssen wir jenen obersten Zweck nach dem Obigen dergestalt als die wahre Ursache hinstellen, dass der Gott die Sehkraft für uns erfunden und uns verliehen hat, damit wir die Bewegungen im Weltgebäude [\[C\]](#) betrachten und sie auf die Kreisläufe unseres eigenen Nachdenkens anwenden könnten, welche jenen verwandt sind, soweit es das Durchschütterte mit dem Unerschütterlichen sein kann, und damit wir nach ihrer genauen Durchforschung und nachdem uns die Berechnung ihres richtigen Ganges, wie er ihrem Wesen entspricht, gelungen, in Nachahmung der von allem Irrsal freien Umläufe den in uns selber stattfindenden einen festen Halt geben. Und so gilt auch ferner in Betreff der Stimme und des Gehöres wiederum das nämliche Verhältnis, [\[D\]](#) und sie sind uns aus dem nämlichen Grunde zu dem nämlichen Zwecke von den Göttern geschenkt worden. Denn sowohl die Sprache ist zu diesem gleichen Zwecke bestimmt und trägt den größten Teil dazu bei, wie auch die musikalische Anwendung der Stimme uns verliehen ist, um neben dem Gehör die Harmonie uns zugänglich zu machen. Die Harmonie aber, deren Anregungen mit denen der Seele in uns verwandt ist, erscheint dem, welcher vernunftgemäß des Umgangs mit den Musen pflegt, nicht als zu einem bloßen vernunftlosen Vergnügen, wie man sie jetzt ansieht, sondern sie ist uns [\[E\]](#) von den Musen als Helferin verliehen, um die in Zwiespalt geratene Bewegung der Seele in uns zur Ordnung und Übereinstimmung mit sich selber zurückzuführen, ebenso wie auch der Rhythmus wegen der Unregelmäßigkeit in uns und des der inneren Anmut entbehrenden Wesens der Meisten uns als Unterstützung zu eben demselben Zwecke von eben denselben gegeben ist.

In dem bisher Durchgegangenen sind denn nun, wenigstens nur noch ausgenommen, die Wirkungen der Vernunft dargelegt worden, wir müssen nun aber auch das erörtern, was durch die Notwendigkeit entsteht. Denn die Entstehung dieser Welt war ja eben [\[48 St.3 A\]](#) eine gemischte, indem sie aus einem Zusammentreten der Vernunft und der Notwendigkeit hervorging, jedoch herrschte dabei die Vernunft über die Notwendigkeit, dadurch dass sie dieselbe überredete, das Meiste von dem, was da entstand, zum Besten zu führen, und so kam demgemäß und auf diesem Wege durch die von vernünftiger Überredung besiegte Notwendigkeit im Anfange dieses All so, wie es ist, zustande.

Wenn also jemand die Entstehung desselben darstellen will, wie sie wirklich vor sich gegangen ist, so muss er auch seiner Darstellung beifügen, wie weit auch [\[B\]](#) die ziel- und zwecklos umherschweifende Ursache ihrer Natur nach wirklich mit dazu beigetragen hat. Hierher müssen wir also wiederum zurückgehen und, nachdem wir für eben diese Dinge einen anderen, passenderen Anfang aufgesucht haben, über die bis jetzt angesprochenen Dinge ebenso, wie vorhin über die vorausgehenden, noch einmal von vorne anfangen. Wir müssen nämlich betrachten, welches vor der Entstehung der Welt die Natur des Feuers, des Wassers, der Luft und der Erde war und in welchem Zustande sie sich damals befanden. Denn bis jetzt hat noch niemand ihre Entstehungsweise erörtert, sondern gerade, als ob wir wüssten, [\[C\]](#) was denn

eigentlich das Feuer und überhaupt ein jedes von ihnen ist, pflegen wir sie als Urstoffe hinzustellen und die Elemente des Weltalls zu nennen, während es ihnen doch nicht einmal zukommt, wenn man auch nur ein wenig darüber nachdenkt, auch nur in der Weise, wie die Silben der Wörter, sei es selbst mit bloßem wahr Scheinen, Urbestandteilen gleichgesetzt zu werden. Was wir nun aber unsererseits dabei zu leisten haben, ist folgendermaßen festzustellen. Der Urgrund aller Dinge oder aber die Urgründe, oder wie es sich damit verhalten mag, werden nicht der Gegenstand unserer gegenwärtigen Darstellung sein, [D] und zwar aus keiner anderen Ursache, als weil es zu schwer ist, nach dem ihr zu Grunde gelegten Verfahren meine Ansicht hierüber kund zu tun. Und so mögt weder ihr begehren, dass ich hierüber sprechen soll, noch würde ich selbst mich zu überreden vermögen, dass ich richtig daran täte, ein so schwieriges Unternehmen anzugreifen. Indem ich vielmehr das festhalte, was ich gleich im Anfang hervorgehoben habe, das möglichste wahr Scheinen meiner Erörterungen, werde ich versuchen, auf eine hieran [E] hinter nichts zurückstehende, sondern vielmehr alles übertreffende Weise von Anfang an über das Einzelne und das Gesamte zu reden. Den Gott also wollen wir auch jetzt zum Beginn unserer Überlegung anrufen, dass er uns glücklich durch diese fremdartige und ungewöhnliche Darstellungsweise hindurchführen und uns zu einer wahr scheinenden Ansicht verhelfen wolle, und dann von neuem beginnen.

Dieser neue Anfang unserer Erörterung über das All erfordert nun eine weitere Unterscheidung als der frühere. Damals nämlich unterschieden wir zwei Gattungen, jetzt aber haben wir noch eine neue dritte aufzuweisen. Jene zwei nämlich reichten für unsere damalige Betrachtungsweise hin, die eine gleichsam als das urbildliche Gattung zu Grunde gelegt, nur dem Denken erfassbar und stets auf gleiche Weise seiend, die andere [\[49* St.3 A\]](#) die Nachbildung des Musters, dem Entstehen unterworfen und sichtbar, eine dritte aber unterschieden wir damals noch nicht, sondern meinten, dass jene beiden hinreichen würden. Nun aber scheint der Verlauf unserer Erörterung uns zu nötigen, dass wir eine schwierige und dunkle Gattung durch unsere Darstellung klar zu machen suchen.

Welche Bedeutung also hat man als die ihr wesentliche ihr beizulegen? Die vor allen, dass sie die Empfängerin und gleichsam Nährerin alles Werdens ist. Es ist dies zwar richtig, jedoch bedarf es doch noch einer genaueren Erklärung von ihr, aber eine solche ist schwierig, [B] zumal weil zu diesem Zwecke notwendigerweise zuvor die Zweifel hinsichtlich des Feuers und der sich ihm anreihenden Stoffe erörtert werden müssen. Nämlich von einem jeden derselben zu bestimmen, welchen von ihnen man in der Tat vielmehr Wasser und nicht Feuer zu nennen hat, oder überhaupt, welchem beliebigen anderen man gerade einen bestimmten von jenen Namen und nicht vielmehr den aller anderen oder eines einzelnen von ihnen zu geben hat, und zwar so, dass man sich dabei einer zuverlässigen und sichern Bezeichnung bediene, ist schwierig. Doch wie meinen wir denn wohl eben dies und inwiefern können wir darüber und worüber denn eigentlich dabei im Zweifel sein? Nun zuerst, was wir eben noch Wasser genannt haben, das sehen wir, wie wir glauben, wenn es sich verdichtet, [C] zu Steinen und Erde werden, wenn es dagegen sich verflüchtigt und auflöst, wiederum zu Hauch und Luft, die Luft aber, wenn sie sich entzündet, zu Feuer, und das Feuer umgekehrt, wenn es konzentriert wird und erlischt, sehen wir wieder in die Gestalt von Luft übergehen, und die Luft wiederum, wenn sie sich zusammenzieht und verdichtet, in Wolke und Nebel, und daraus sehen wir denn, wenn sie noch mehr zusammengepresst werden, flüssiges Wasser und aus dem Wasser aufs neue Erde und Steine hervorgehen, so dass alle diese Stoffe, wie es scheint, einen Kreislauf des Werdens auseinander unterliegen. Wenn sie nun aber niemals bestimmt als dieselbigen erscheinen, [D] von welchem unter ihnen könnte man da mit Sicherheit behaupten, dass er eben nur dieser und nicht gerade so gut auch ein anderer ist, ohne sich vor sich selber zu schämen? Dem ist nicht so, sondern bei Weitem am Sichersten werden wir folgendes über sie festhalten. Von allem, was wir bald so und bald anders sehen werden, wie zum Beispiel das Feuer, werden wir niemals sagen: ‚dies ist Feuer‘, sondern stets nur: ‚in dieser Beschaffenheit ist dies Feuer‘, und nicht ‚dies ist Wasser‘, sondern ‚in dieser Beschaffenheit ist dies Wasser‘, und überhaupt keines von diesen Dingen so bezeichnen, als ob es irgend eine bleibende Beschaffenheit hätte, welche wir ja eben dadurch anzeigen wollen,

wenn wir auf etwas hinweisen und uns dabei des Ausdruckes ‚dies‘ und ‚das‘ bedienen. Denn es flieht die Ausdrücke ‚dies‘ und ‚das‘ und ‚diesem‘ und überhaupt alle, [E] mit denen wir es als etwas Bleibendes bezeichnen, und hält ihnen nicht Stand, und daher darf man von keinem einzigen von diesen Gegenständen sagen: ‚dies ist das und das‘, wohl aber darf man auf jedes einzelne und auf alle insgesamt die Bezeichnung anwenden: ‚in dieser Beschaffenheit sind sie das und das‘, weil sie nämlich einen stetigen Kreislauf von Beschaffenheiten durchmachen, und darf demnach mit einer dieser Beschaffenheiten durchweg zum Beispiel den Namen des Feuers verbinden und muss es überhaupt bei allen Dingen so machen, welche dem Werden unterworfen sind. Worin aber alles Werdende, indem es ihm eingepägt ist, zur Erscheinung kommt und worin es, aus derselben entweichend, wiederum zurückgeht, [\[50 St.3 A\]](#) davon allein darf man in seiner Aussage die Wendungen ‚dies ist‘ und ‚das ist‘ gebrauchen, wogegen wiederum alles, was irgend eine Beschaffenheit hat, Wärme oder Weiße oder auch das Gegenteil, und alle andern hiermit zusammenhängenden Eigenschaften, keine dieser Bezeichnungen zulässt. Doch ich will mich bestreben dies noch deutlicher zu machen. Gesetzt, es hätte jemand sämtliche mathematische Figuren aus Gold gebildet und führe dann unaufhörlich fort jede derselben in alle anderen umzubilden, und es zeigte dann jemand auf eine derselben hin und fragte: „Was ist das?“, so würde bei weitem die sicherste und richtigste Antwort sein „es ist Gold,“ dagegen dürfte man nicht sagen: „Dies ist ein Dreieck“ oder irgend eine andere von den Figuren, welche in das Gold hineingebildet und in ihm entstanden sind, weil sie ja, eben erst gesetzt, auch schon sogleich wieder verändert werden, sondern müsste schon zufrieden sein, wenn der fragliche Gegenstand auch nur einen von einer dieser Figuren hergenommenen [B] Ausdruck der Beschaffenheit mit einiger Sicherheit aufnimmt. Das Gleiche gilt nun auch von derjenigen Wesenheit, welche alle denkbaren Gestalten an sich zulässt. Sie muss immer als Einunddasselbe bezeichnet werden, denn sie tritt durchaus niemals aus ihrer Beschaffenheit heraus. Sie nimmt nämlich alles auf und nimmt doch nie und in keiner Weise irgend eine Gestalt an, die irgend einer von demjenigen ähnlich wäre, was in sie eingeht, sondern wie eine bildsame Masse liegt sie für ein jedes zum Abdrucke bereit und lässt sich durch alles, was in sie eintritt, verändern und in Gestalten kleiden, und [C] dadurch erscheint sie denn bald in dieser und bald in jener Form. Was aber in sie eintritt und aus ihr austritt, sind stets Abdrücke des Seienden, welche auf eine schwer zu beschreibende und wunderbare Weise zustande gekommen sind, welche wir späterhin weiter verfolgen wollen.

Für jetzt also haben wir drei Gattungen in Betracht zu ziehen, das Werdende, das, worin es wird, und das, dessen nachgebildetes Exemplar es ist, und dürfen denn auch die aufnehmende Gattung passend mit der Mutter, in der es wird, und die erzeugende mit dem Vater, die zwischen beiden stehende nachgebildete aber, mit dem Kind vergleichen, [D] müssen endlich auch bedenken, dass, wenn ein Gepräge alle nur überhaupt möglichen Mannigfaltigkeiten zeigen soll, die Masse selbst, in welcher es abgedrückt werden soll, nicht wohl auf andere Weise hierzu vorbereitet sein kann, als wenn sie selber keine von allen jenen Gestalten an sich trägt, welche sie irgendwoher aufnehmen soll. Denn wenn sie irgendeinem von den Gegenständen ähnlich wäre, welche in sie hineintreten, so dürfte sie beim Herantreten und der Aufnahme von Gegenständen, welche von entgegengesetzter oder [E] verschiedenartiger Natur sind, dieselben unvollkommen in sich abbilden, indem sie ihre eigene Gestalt daneben zeigte. Daher muss denn das, was alle Gestaltungen in sich aufnehmen soll, selber ohne alle Gestalt sein, gleichwie man, um wohlriechende Salben zu gewinnen, vor allen Dingen stets eben die Grundlage mit den Mitteln der Kunst bereitet, indem man die Feuchtigkeiten, welche die Wohlgerüche aufnehmen sollen, selber möglichst geruchlos macht. Auch gleichwie alle, welche in irgendeinem weichen Stoffe Formen abdrücken wollen, durchaus keine bestimmte Form in demselben bestehen lassen, sondern ihm zuvor durch Ebnen die möglichste Glätte geben. [\[51 St.3 A\]](#) In gleicher Weise also kommt es auch dem zu, welches die Abbilder von allem, was da von Ewigkeit ist, in allen seinen Teilen wiedergibt und in möglichst vollendeter Gestalt in sich aufnehmen soll, selber seiner Natur nach aller Gestalten zu entbehren. Deshalb dürfen wir aber als die Mutter und Pflegerin dessen, was sichtbar und überhaupt wahrnehmbar geworden ist, weder die Erde, noch die Luft,

noch das Feuer, noch das Wasser bezeichnen, noch auch das, was aus ihnen, noch endlich das, woraus sie selber entstanden sind, vielmehr, wenn wir sie als eine [B] unsichtbare und gestaltlose, allaufnehmende Gattung betrachten, welche ganz seltsamerweise mit zu denjenigen Gegenständen gehört, die nur dem Denken zugänglich sind, und schwer zu begreifen ist, so werden wir nicht irren, soweit es aber nach dem früher Erörterten möglich ist, in ihre Natur einzudringen, so wird man wohl am richtigsten diese Bestimmung treffen, dass als Feuer jedesmal der entzündete Teil derselben erscheine und als Wasser der feucht gewordene, und ebenso, dass sie als Erde und Luft insoweit erscheint, als sie Abbilder von ihnen aufnimmt.

In genauerer Fassung aber haben wir dabei folgendes hinsichtlich dieser vier Stoffe [C] zu fragen, ob es ein Feuer an sich gibt und überhaupt alles andere, von denen wir ein jedes so als an sich seiend zu bezeichnen pflegen, oder aber ob nur das, was wir sehen und was wir alles sonst mit den Sinnen des Körpers wahrnehmen, bereits die Wahrheit, die wir in ihnen suchen, und einzig und allein Wahrheit hat und es außerdem schlechthin nichts anderes gibt, so dass es nur ein eitler Wahn von uns wäre, wenn wir jedesmal von einem jeden Dinge ein nur dem Denken erfassbares Gedankenbild als das Seiende annehmen, und dasselbe nichts als ein Name wäre. Diese gegenwärtige Frage nun ist es nicht geziemend, unentschieden und unerforscht zu lassen, indem man sich mit der Versicherung begnügt, [D] es verhalte sich so, andererseits aber dürfen wir eben so wenig unsere langwierige Erörterung durch eine langwierige Zwischenuntersuchung noch weiter ausdehnen, wenn sich daher eine wirkliche und inhaltschwere Begriffsbestimmung, in wenig Worten ausgedrückt, uns zeigen wollte, so dürfte uns dies wohl das Allergelegenste sein. Folgendermaßen gebe ich demnach meine Stimme ab: wenn Vernunft und richtige Vorstellung zwei verschiedene Arten sind, dann muss es schlechterdings jene für sich bestehenden Wesenheiten [E] geben, die von uns nicht wahrgenommen, sondern nur erkannt werden, wenn dagegen, wie es manchen scheint, die richtige Vorstellung sich gar nicht von der Vernunft unterscheidet, dann muss vielmehr alles, was wir durch die Sinne des Körpers wahrnehmen, für das Sicherste gelten. Als zwei verschiedene aber müssen sie bezeichnet werden, denn sie sind gesondert voneinander entstanden und verhalten sich unähnlich zu einander. Denn die eine von ihnen entsteht durch Belehrung, die andere aber durch Überredung in uns, und die eine ist immer mit richtiger Überlegung verbunden, die andere aber ohne Überlegung, und die eine ist nicht veränderlich durch Überredung, die andere aber lässt sich durch sie verändern, und der einen, darf man behaupten, ist jedermann teilhaftig, der Vernunft aber nur die Götter und von den Menschen ein geringer Teil. Verhält es sich aber hiermit so, so muss zugestanden werden, [\[52 St.3 A\]](#) das Eine sei die stets auf dieselbe Weise sich verhaltende Art, unerzeugt und unvergänglich, weder in sich ein Anderes von anderswo her aufnehmend, noch selber in irgend ein Anderes eingehend, unsichtbar und auch sonst mittelst der Sinne nicht wahrnehmbar, die, deren Betrachtung dem vernünftigen Denken zuteil geworden ist, die zweite aber, jener gleichnamig und ähnlich, sinnlich wahrnehmbar, erzeugt in steter Bewegung, entstehend an einem Orte und wieder von da verschwindend, der Vorstellung mit Hilfe der Sinneswahrnehmung erfassbar, ein drittes aber wiederum immer die Gattung des Raumes, dem Untergange nicht unterworfen, [B] welche allem, was ein Werden hat, eine Stätte gewährt, selbst aber, den Sinnen unzugänglich, auch vom Geiste nur, so zu sagen, durch eine Mutmaßung erfasst und kaum zuverlässig bestimmt wird, die, welche wir auch im Auge haben, wenn wir träumen, es müsse doch notwendig das, was ist, an einem Orte sein und einen Raum einnehmen, was aber weder auf der Erde noch sonst im Weltall sich befinde, sei überhaupt gar nicht vorhanden. Alle diese Träumereien von solcher und von dem verwandter Art ziehen denn eben auch die wahrhaft seiende Natur in ihren Kreis hinein, welche doch nimmer schläft, und so vermögen wir denn in Folge dessen, auch wenn wir erwachen, nicht die nötigen Unterschiede zu machen [C] und die Wahrheit zu ergreifen, dass nämlich dem Bilde zwar, da es auch nicht einmal seinen Zweck, um dessen willen es entstanden ist, in sich selber hat, sondern immer nur als Erscheinung eines anderen auftritt, aus eben diesem Grunde zukommt, in einem anderen zu werden, damit es doch irgendwie mit dem Sein verknüpft ist, oder aber gar nicht vorhanden zu sein, dagegen dem wahrhaft Seienden die sicherlich richtige Überlegung zu Hilfe kommt, dass, so lange zwei

Gegenstände voneinander verschieden sind, unmöglich der eine von beiden in dem anderen [D] entstehen und so dasselbe zugleich Eines und Zweierlei werden kann.

So gebe ich denn in der vorliegenden Weise meine Stimme zu der wohlbegründeten Erklärung ab, welche im Wesentlichen darauf hinausläuft, dass das Sein, der Raum und das Werden drei gesonderte Gattungen bilden, die schon bestanden, ehe denn noch die Welt war, und ferner, dass die Nährerin des Werdens insofern sie sowohl feucht als auch entzündet werden kann, und ebenso auch die Gestalt von Luft und von Erde annimmt und nicht minder allen sonstigen hiermit zusammenhängenden Beschaffenheiten [E] sich fügt, dem Anblicke alle möglichen Erscheinungen darbietet und, weil die sie erfüllenden Kräfte weder ähnlich, noch im Gleichgewichte sind, auch selber in keinem ihrer Teile sich im Gleichgewicht befindet, sondern, unregelmäßig nach allen Seiten hin schwankend, bald von jenen in Erschütterung versetzt werde, bald ihrerseits wiederum durch ihre Bewegung jene in Erschütterung versetze. Jene werden dann für ihr Teil durch die Bewegung, in welche sie dadurch geraten, voneinander gesondert, indem ein jedes von ihnen immer anderswohin getrieben wird als das andere, gleich wie, wenn man Getreide in Sieben durchschüttelt oder worfelt, alles was fest und schwer, und wiederum alles was locker und leicht ist, [\[53 St.3 A\]](#) an verschiedenen Stellen zu liegen kommt. Ebenso wurden damals die vier Gattungen von der Aufnehmerin durchgeschüttelt, indem diese wie ein Werkzeug, welches Erschütterung hervorbringt, in Bewegung gesetzt wurde, und sonderten dadurch das Unähnlichste am meisten voneinander ab, und drängten dagegen das Ähnlichste am meisten auf dieselbe Stelle zusammen, weswegen sie denn auch bereits je einen verschiedenen Raum einnahmen, bevor noch das All aus ihnen zusammengefügt und dadurch in die Entstehung getreten war. Doch ermangelten sie damals noch aller Ordnung [B] und alles Maßes, sobald dagegen Hand an die Bildung des Weltalls gelegt wurde, so verlieh der Gott zuerst dem Feuer, dem Wasser, der Luft und der Erde, die bisher zwar wohl schon gewisse Spuren von ihrer eigentlichen Beschaffenheit an sich trugen, aber sich doch in einem Zustande befanden, wie er eben bei keinem Gegenstande anders sein kann, so lange der Gott von ihm fern ist, ihre bestimmten Formen nach Zahl und Gestalt. dass er sie nun dabei aufs Schönste und Beste zusammenfügte, nachdem sie sich vorher nicht so verhalten hatten, das wollen wir hier, wie immer, vor allen Dingen als [C] die Grundlage hinstellen, sodann aber muss ich ihre nähere Anordnung in einer ungewöhnlichen Weise euch zu beschreiben unternehmen, da indessen auch ihr, auf denselben Pfaden der Bildung wandelt, auf welchen sich diese Erörterung zu bewegen hat, so werdet ihr derselben schon folgen.

dass nun zunächst Feuer, Wasser, Luft und Erde Körper sind, ist wohl jedermann klar. Zu einem jeden Körper gehört nun [D] auch Höhe. Zur Höhe aber gehört notwendig Oberfläche. Ferner ist jede Fläche mit geraden Seiten aus Dreiecken zusammenzusetzen. Alle Dreiecke aber gehen auf zwei zurück, von denen jedes einen rechten und zwei spitze Winkel hat: das eine, in welchem zwei Seiten gleich sind und die beiden spitzen Winkel Hälften eines rechten Winkels sind, das andere, in welchem diese beiden Winkel Teile eines durch ungleiche Seiten ungleich geteilten rechten Winkels sind. In diesen beiden Dreiecken haben wir daher den Ursprung des Feuers und aller andern Körper zu suchen, wobei wir uns an jenes wahr Scheinende und die Notwendigkeit halten wollen. Die noch ursprünglicheren Urbestandteile [E] aber kennt nur der Gott und von den Menschen etwa der, den ihm lieb ist. Und nun ziemt es sich zu zeigen, welche Eigenschaften es sind, die vier Körper zu den schönsten erheben und zwar so, dass dieselben zwar unter einander unähnlich, jedoch mit der Fähigkeit ausgerüstet sind, aus einander zu entstehen, für den Fall, dass einige von ihnen sich aufgelöst hätten. Denn haben wir dies erreicht, so sind wir auch im Besitze der Wahrheit über die Entstehung der Erde und des Feuers und der anderen beiden Körper, welche zwischen jenen liegend in Proportion stehen, und dann brauchen wir es niemandem zuzugeben, dass es schönere Körper als diese gäbe, jeder in seiner Art. Das also ist jetzt unsere Aufgabe, die wohlgeordnete Zusammenfügung dieser vier an Schönheit alle anderen überragenden Arten von Körpern zu verfolgen und so zu zeigen, dass wir die Natur [\[54 St.3 A\]](#) derselben hinlänglich begriffen haben. Unter diesen beiden Dreiecken nun lässt das gleichschenklige nur eine Art, das ungleichseitige aber deren unzählige zu. Von diesen unzähligen

müssen wir nun aber wieder die Schönste auslesen, wenn wir den richtigen Weg einschlagen wollen. Weiß daher jemand eine schönere auszuwählen und anzugeben, um sie zu der Zusammensetzung dieser Körper zu verwenden, so trägt derselbe über uns nicht als Feind, sondern als Freund den Sieg davon, wir aber [B] nehmen von diesen vielen Dreiecken eins als das schönste an, mit Übergehung der anderen, nämlich dasjenige, aus deren zwei ein gleichseitiges Dreieck als drittes entsteht. Warum wir aber so urteilen, das auseinanderzulegen würde uns zu weit führen, aber wir setzen alle Gaben unserer Freundschaft zum Preise darauf, wenn uns jemand zu widerlegen und ausfindig zu machen im Stande ist, dass es sich nicht also verhalte. Zwei Dreiecke also seien ausgewählt, aus denen die Körper des Feuers und der andern, sogenannten Elemente, gebildet sind, eines das gleichschenklige, und das andere dasjenige, in welchem das Quadrat der größeren Kathete das Dreifache von dem der kleineren beträgt.

Was aber vorher ungenau angegeben worden, [C] ist jetzt näher zu bezeichnen. Alle jene vier Gattungen von Körpern nämlich, so schien es uns vorhin, entstünden aus einander und durch den Übergang ineinander, aber mit Unrecht. Denn es entstehen aus den beiden von uns ausgesonderten Dreiecken jene vier Gattungen so, dass aus dem einen, nämlich dem ungleichseitigen, deren drei hervorgehen, und dagegen die vierte Gattung die einzige ist, welche aus lauter gleichschenkligen Dreiecken zusammengesetzt ist, und daher können nicht alle vier in einander aufgelöst und durch die Vereinigung vieler kleiner Massen in wenige große oder auf dem umgekehrten Wege aus einander gebildet werden, sondern nur jene drei, [D] denn da diese alle aus denselben Bestandteilen hervorgehen, so lassen sich nach Auflösung der größeren Massen viele kleinere aus eben deren Bestandteilen so zusammensetzen, dass sie eine andere von den Gestalten, deren sie fähig sind, annehmen, und ebenso lässt sich, wenn viele kleine in Dreiecke zerlegt sind, durch die Wiedervereinigung von der Gesamtzahl der letzteren in eine einzige Masse ein einziger großer Körper von anderer Art erzeugen. So viel nun über ihr gegenseitiges Entstehen aus einander.

Die Eigenschaften aber, welche jede Art vermöge ihrer Entstehungsweise an sich trägt, und die Zahlenverhältnisse [E] anzugeben möchte unsere nächste Aufgabe sein. Und da machen wir denn den Anfang mit derjenigen Gattung, deren Zusammensetzung die einfachste und deren einzelne Bestandteile daher auch die kleinsten sind. Grundbestandteil derselben ist das rechtwinklige Dreieck, dessen Hypotenuse die doppelte Länge der kleineren Kathete hat. Wenn nun zwei solche Dreiecke zu einem Viereck zusammengesetzt werden, so dass ihre Hypotenuse zu dessen Diagonale wird, und sich dieses noch zweimal dergestalt wiederholt und zusammengesetzt wird, dass alle Diagonalen und kleineren Katheten in einen einzigen Punkt zusammenstoßen, so entsteht aus diesen sechs Dreiecken ein einziges gleichseitiges, dessen Mitte eben jener Punkt bildet. Werden aber vier gleichseitige Dreiecke an ihren Seiten verbunden, so bilden sie einen Tetraeder, mit Raumwinkeln, deren Größe sich aus je drei [\[55 St.3 A\]](#) ebenen Winkeln in seinen Ecken ergibt [dazu: Euklides: Stoicheia XI, Erklärung 11 und XI.21], und waren deren vier zustande gebracht, so war damit die erste Art eines Körpers gebildet, die aus gleichen und ähnlichen Bestandteilen besteht.

Die zweite aber entsteht zwar aus den gleichen elementaren Dreiecken, aber so, dass sie zu acht gleichseitigen zusammengestellt sind und je vier ebene Winkel einen Raumwinkel bilden, und nachdem deren sechs zu Stande gekommen waren, hatte auch dieser zweite Körper, das Oktaeder, in dieser Weise seine Vollendung erreicht.

Der dritte aber ging aus der Zusammenfügung von zweimal sechzig solcher elementaren Dreiecke und zwölf Raumwinkeln hervor, deren jeder von [B] fünf ebenen Winkeln der gleichseitigen Dreiecke eingeschlossen wird, so dass das Ganze, das Ikosaeder, zwanzig gleichseitige dreieckige Flächen erhält.

Und der eine von den beiden Urbestandteilen hatte mit diesen aus ihm hervorgegangenen Bildungen seine Aufgabe erfüllt, das gleichschenklige Dreieck gab dem vierten Körper sein Dasein, indem es zu vierten zusammentretend und die Spitzen der rechten Winkel dabei in einem Mittelpunkte vereinigend, zunächst ein gleichseitiges Rechteck hervorbrachte, sechs solche

Rechtecke aber, zusammengesetzt, erzeugten sodann acht Raumwinkel, indem deren jeder aus drei rechten Winkeln zusammengefügt ward. [C] Die Gestalt dieses so zusammengesetzten Körpers aber ist die des Kubus, und es enthält derselbe sechs viereckige gleichseitige Flächen.

Da es aber noch eine fünfte Art der Zusammensetzung gibt, so bediente sich der Gott derselben für das Weltganze, als er diesem seinen Umriss gab.

Wenn man nun dies alles sorgsam bei sich erwägt, um danach die Frage zu entscheiden, ob man eine unbeschränkte oder eine beschränkte Zahl von Welten anzunehmen habe, so wird man zwar denjenigen, welcher dieselbe für unbeschränkt ansieht, für eigentlich beschränkten Geistes in solchen Dingen erklären, deren Kunde doch durchaus für den Menschen [D] erforderlich ist, ob man aber wirklich ihrer nur eine oder aber fünf als entstanden zu setzen habe, darüber dürfte man von diesem Standpunkte aus mit Fug und Recht eher im Zweifel sein. Unsere Auffassungsweise nun geht dem wahr Scheinenden gemäß dahin, dass ihrer nur eine geworden sei, andere aber mögen nach irgendwelchen anderen Gesichtspunkten anders darüber urteilen. Lassen wir sie also und verteilen vielmehr die Gestaltungen, deren Entstehung unsere Darstellung beschrieben hat, unter die vier sogenannten Elemente Feuer, Erde, Wasser und Luft. Der Erde nun haben wir die Gestalt des Kubus zuzuteilen, denn unter allen vier ist sie [E] am unbeweglichsten und der bildsamste aller Körper, am meisten aber kommt eine solche Eigenschaft notwendig demjenigen zu, welches die festesten und sichersten Grundlagen hat, und als Grundlage ist ebenso wohl von den beiden vorhin angenommenen Dreiecken naturgemäß dasjenige, welches zwei gleiche Seiten hat, fester als das ungleichseitige, wie auch die zusammengesetzte gleichseitige viereckige Fläche, ebenso den Teilen wie dem Ganzen nach notwendig fester dasteht als die gleichseitig dreieckige. Indem wir daher diese Gestalt [\[56 St.3 A\]](#) der Erde zuteilen, halten wir das wahr Scheinende fest. Dem Wasser geben wir von den noch übrigen die am schwersten, dem Feuer dagegen die am leichtesten bewegliche, und der Luft die mittlere, und den kleinsten jener elementaren Körper dem Feuer, den größten hingegen dem Wasser, und den mittleren der Luft, und endlich den spitzigsten dem Feuer, den, welcher in Bezug hierauf die zweite Stelle einnimmt, der Luft und den, welcher die dritte, dem Wasser. Von ihnen allen aber muss der, welcher die wenigsten Grundflächen hat, auch der eindringlichste und spitzigste in jedem Betracht und überdies, weil er aus den wenigsten Teilen [B] derselben Art besteht, der leichteste und aus beiden Gründen der beweglichste sein, der aber, welcher ihm in der ersteren Eigenschaft am nächsten steht, auch die letzteren in geringerem und der dritte in noch geringerem Grade besitzen. Und so setzen wir denn allem wahr Scheinenden nach mit Recht unter den Körpern, die sich uns gebildet haben, denjenigen, welcher die Gestalt des Tetraeders hat, als Urbestandteil und Samen des Feuers, und den, welcher sich uns als der zweite ergab, haben wir als den der Luft, und den dritten als den des Wassers anzusehen.

Alle diese Körper muss man sich aber in dieser ihrer Eigenschaft so klein denken, dass jeder einzelne von jeder Gattung wegen seiner Kleinheit von uns nicht wahrgenommen werden kann und dass vielmehr nur, wenn viele von ihnen zusammengehäuft sind, sie [C] von uns erblickt werden, und ferner auch haben wir anzunehmen, was die Verhältnisse ihrer Mengen, Bewegungen und sonstigen Kraftäußerungen anlangt, dass der Gott, indem die Notwendigkeit, freiwillig und durch seine Überredung bewogen, ihm darin nachgab, dieses alles mit der größten Genauigkeit zu ihrer ganzen Vollständigkeit ausbildete und so diese ihre Verhältnisse in Proportion zueinander setzte.

Nach allem nun, was wir vorher über diese Gattungen bemerkt haben, dürfte es sich, dem wahr scheinenden Ansehen gemäß, damit ungefähr folgendermaßen verhalten. Erde, beim Zusammentreffen mit [D] Feuer von der Spitzigkeit desselben aufgelöst, mag nun diese Auflösung im Feuer selbst oder in einer Luft- oder Wassermasse stattgefunden haben, wird so lange umgetrieben, bis ihre Teile irgendwie wiederum zusammentreffen und sich miteinander verbinden und so wieder zu Erde werden, denn sie kann niemals in eine andere Gattung übergehen. Wasser aber, von Feuer oder auch von Luft zerteilt, gestattet, dass beim Wiederzusammentreffen der Teile ein Körper von Feuer und zwei von Luft entstehen, die

Bruchteile endlich von einem aufgelösten Stück Luft können sich wieder zu zwei Körpern von Feuer zusammensetzen. Und umgekehrt, wenn Feuer von Luft [E] und Wasser oder auch einem Stück Erde eingeschlossen ist, und zwar eine geringe Masse von einer großen und, von der Gewalt ihrer Bewegung fortgerissen, im Kampfe erliegt und vernichtet wird, dann treten zwei Feuerkörperchen in einen Luftkörper zusammen, und wenn die Luft erdrückt und in ihre Teile aufgelöst ist, dann wird sich aus zwei ganzen und einem halben ein einziger ganzer Teil Wasser zusammenfügen. Wir haben dabei nämlich wieder dies in Betracht zu ziehen, dass, wenn irgend eine von den [\[57 St.3 A\]](#) anderen Gattungen vom Feuer ergriffen und durch die Schärfe seiner Ecken und Kanten zerschnitten wird, diese Zerteilung aufhört, sobald die Urbestandteile so wieder zusammentreten, dass sie die Natur des Feuers annehmen, denn nichts Gleiches und Ähnliches kann eine Veränderung in dem Gleichen und Ähnlichen hervorbringen noch von ihm erleiden, so lange es aber an irgend ein anderes gerät, und zwar so dass dieses das stärkere ist, und mit ihm in Auseinandersetzung tritt, hört es nicht auf zersetzt zu werden. Wenn dagegen umgekehrt die kleineren von einer überwiegenden Masse der größeren eingeschlossen und in Folge dessen zersetzt und zerstört werden, so nimmt dieser Vorgang damit sein Ende, dass sie dem nicht widerstreben können, in die Gestalt des siegenden Körpers wieder zusammenzutreten, und [B] so wird aus Feuer Luft, und aus Luft Wasser. Sind endlich beiderlei Körpermaßen einander so ziemlich gewachsen und geraten so mit einander in Auseinandersetzung, so findet der Auflösungsprozess nicht eher sein Ziel als bis entweder die eine, von der anderen gänzlich ausgestoßen und in ihre einzelnen Bestandteile zersetzt, zu der Gattung, welcher sie angehört, sich zurückflüchtet, oder aber doch endlich ganz überwältigt und in ihre letzten Grundbestandteile aufgelöst, aus denselben sich wieder zu einer einzigen gemeinsamen Masse mit ihrer Siegerin zusammensetzt und so mit ihr verbunden bleibt. Und in Folge dieser Vorgänge verändern denn auch alle diese Gattungen ihren Ort, denn die Massen einer jeden empfangen ihren eigenen Raum, abgesondert von [C] denen aller anderen, durch die Bewegung der Aufnehmerin, und so wird denn auch jedesmal die von ihnen, welche ihre eigene frühere Beschaffenheit aufgibt und die einer andern Gattung annimmt, durch die Erschütterung an den Ort dieser letzteren hingetrieben.

Solches sind denn die Ursprünge, aus denen die einfachsten Körper hervorgegangen sind. dass sich aber in diesen Gattungen besondere Arten gebildet haben, davon hat man die Art der Zusammensetzung von beiderlei Urbestandteilen als Ursache anzusehen, indem nämlich aus derselben in beiden Fällen von vorneherein nicht bloß Dreiecke von derselben Größe, sondern teils kleinere und teils größere, und zwar von so viel verschiedenen Größen hervorgingen, als es in jeder Gattung [D] Arten gibt. Und so haben denn auch diese letzteren noch ferner durch ihre Mischung mit einander und mit denen der anderen Gattungen eine unzählige Mannigfaltigkeit von Körpern hervorgebracht, welche selbstverständlich von denen in Betracht gezogen werden muss, die von der Natur eine wahr scheinende Darstellung geben wollen.

Zuvor jedoch müssen wir uns darüber verständigen, auf welche Weise und wodurch Bewegung und Ruhe erfolgen, wenn nicht unserer [E] fernerer Betrachtung gar vieles störend in den Weg treten soll. Einiges ist darüber freilich schon bemerkt worden, aber es bleibt noch hinzuzufügen, dass Einfachheit und Einerleiheit keine Bewegung zulässt. Denn ein zu Bewegendes kann es schwerlich oder vielmehr unmöglich ohne ein zu bewegen Fähiges, und das Letztere nicht ohne das Erstere, und ohne beide wieder gar keine Bewegung geben, und dass diese beiden einander jemals gleich wären, ist undenkbar. Demgemäß führen wir denn stets Ruhe auf die Gleichförmigkeit, Bewegung aber auf die Mannigfaltigkeit zurück. [\[58 St.3 A\]](#) Ursache der Mannigfaltigkeit ist aber die Ungleichheit. Den Ursprung der Ungleichheit nun sind wir bereits durchgegangen, dagegen wie es geschieht, dass die einzelnen Körper trotz ihrer Absonderung je nach den vier Gattungen dennoch von der Bewegung und dem Hindurchdringen durcheinander nicht ablassen, das haben wir noch nicht gesagt. Und so geben wir nunmehr hierüber folgende Erklärung. Da der Umlauf des Alls diese Gattungen in sich fasst, so drängt er, eben weil er kreisförmig ist und seiner Natur nach mit sich selber zusammenzugehen strebt, sie alle dergestalt in sich zusammen, dass er keinen leeren Raum übrig lässt. Deshalb ist denn auch das Feuer am

meisten in alles hineingedrungen, [B] zum Zweiten aber die Luft, weil sie an Dünnhheit den zweiten Rang einnimmt, und so folgen die beiden übrigen nach demselben Verhältnis. Denn die aus den größten Teilen entstandenen Gattungen haben auch die größte Leere bei dem Zusammentreten derselben übrig gelassen, die kleinsten dagegen die geringste, und in Folge jenes Zusammendrängens werden nun die kleineren Körper in diese leeren Zwischenräume zwischen den größeren hineingetrieben. Indem aber so beide nebeneinander treten, so dass die kleineren die größeren auseinanderhalten und die größeren dagegen die kleineren zusammenhalten, werden alle auf und ab getrieben an die ihnen zukommenden Orte, denn mit Veränderung der Größe [C] wechselt ein jedes auch seine räumliche Lage. So demnach und aus diesen Gründen bewirkt die stets fortdauernde Erzeugung der Ungleichheit unaufhörlich die immerwährende Bewegung, in welcher sich diese befinden und stets befinden werden.

Nunmehr aber muss gesagt werden, dass vom Feuer mancherlei Arten sich gebildet haben, so die Flamme und das von ihr Ausgehende, was nicht brennt, wohl aber Licht den Augen darbietet, und das, was nach dem Erlöschen der Flamme in den durchglühten Körpern zurückbleibt. Ebenso gibt es viele Arten der Luft, die reinste, welche mit dem Namen Äther, und die trübste, welche Nebel und Gewölk benannt wird, und noch andere, welche keinen besonderen [D] Namen führen, alle entstanden durch die ungleiche Größe der Dreiecke.

Von Wasser aber gibt es zunächst eine zweifache Art, die leichtflüssige und die schwerflüssige. Die erstere nun ist, weil sie alle diejenigen Arten von Feuchtigkeit unter sich fasst, deren Teile von geringerer und dabei ungleicher Größe sind, leicht beweglich, sowohl selbst als auch durch andere Körper, eben wegen dieser Mannigfaltigkeit und der Eigentümlichkeit der Gestalt. Die letztere dagegen, aus großen und gleichen Teilen bestehend, ist unbeweglicher als jene, schwer und starr in Folge dieser Gleichförmigkeit, wird aber, [E] wenn sie durch eindringendes Feuer aufgelöst und in Folge dessen derselben beraubt wird, mehr der Bewegung fähig, und wenn dies in hohem Grade der Fall geworden ist, so lässt sie sich von der umgebenden Luft fortreiben und breitet sich so über die Erde aus, und man sagt dann ‚sie schmilzt‘ oder ‚wird geschmolzen‘, um dadurch die Auflösung ihrer Massen, und ‚sie ist flüssig‘, um dadurch ihre Ausbreitung über die Erde zu bezeichnen und so durch diese beiden Ausdrücke die doppelte mit ihr vorgegangene Veränderung kund zu geben. Verlässt das Feuer aber einen solchen Körper wieder, so drückt es, weil es eben nicht in einen [\[59 St.3 A\]](#) leeren Raum fortgeht, auf die umgebende Luft, so dass diese in Folge dessen wieder auf die noch sehr bewegliche feuchte Masse drückt und so dieselbe in sich selber zusammendrängt, so dass von ihr selbst die Zwischenräume ausgefüllt werden, in denen das Feuer seinen Sitz hatte, und die zusammengedrückte Masse erlangt dadurch ihre Gleichmäßigkeit wieder, da der Urheber der Ungleichmäßigkeit, das Feuer, sich entfernt hat, und kehrt so ganz in seinen früheren Zustand zurück. Und diese Entfernung des Feuers nennt man Abkühlung, die Verdichtung aber, welche ihre Folge ist, ein Starrwerden der Masse. Von allen diesen Körpern nun, welche wir schwerflüssig genannt haben, ist der aus den feinsten und gleichmäßigsten Teilen [B] entstehende, dichteste, in seiner Art einzige, von glänzend gelber Farbe, das köstlichste Besitztum, das Gold, erstarrt, indem es durch Felsgestein hindurch sickerte. Eine abgewandelte Art des Goldes aber, wegen seiner Festigkeit sehr hart und geschwärzt, wurde Adamas, Eisen genannt. Als eine zweite Art glänzender starr gewordener Flüssigkeit, welche aus beinahe ebenso kleinen Teilen besteht, aber deren mehr als eine Art enthält, an Festigkeit das Gold übertrifft und einen Beisatz von einem geringen Teilchen Erde hat, so dass es demzufolge härter, aber wegen der großen Zwischenräume, die es in sich hat, leichter ist, bildete sich ferner das Kupfer. [C] Was ihm aber von Erde beigemischt ist, dass scheidet sich von ihm, wenn beide alt geworden sind, und tritt für sich heraus und heißt dann Grünspan.

Was sonst noch zu dieser Art gehört, das, der wahr scheinenden Darstellung folgend, aufzuzählen, ist weiter nicht schwer, und wenn man einmal zum Zwecke der Erholung die Untersuchungen über das ewig Seiende zur Seite legt und auf die über das Werden, welche nur ein wahr Scheinen gewähren, sein Augenmerk richtet und sich so einen Genuss, dem [D] keine Reue folgt, bereitet, so hat man damit für sein Leben eine unterhaltende Beschäftigung gewonnen, wie sie angemessen und verständig ist. Ihr wollen wir daher auch jetzt uns hingeben

und über den vorliegenden Gegenstand auch noch das Weitere der Reihe nach, nach Maßgabe des wahr Scheinenden, in folgender Weise durchgehen. Alles mit Feuer vermischte Wasser, welches dünn und leichtflüssig ist, wird wegen dieser seiner Bewegung und seines Laufes, in welchem es über die Erde dahinrollt, als leichtflüssig bezeichnet, ferner ist es auch weich, weil seine Grundflächen minder fest als die der Erde und daher nachgiebig sind. Sobald nun dies, von Feuer und Luft geschieden, für sich allein besteht, dann wird es gleichmäßiger und wird von jenen von ihm ausgeschiedenen Substanzen in sich selber zusammengedrängt, und so erstarrt, [E] wird das, was über der Erde am meisten diese Veränderung erleidet, Hagel, das auf ihr aber Eis, von dem weniger und erst halb Erstarrten dagegen das über der Erde Schnee, das auf ihr starr Gewordene, aus Tau Entstandene aber Reif genannt. Die meisten Arten von Feuchtigkeit aber untereinander gemischt und so zu einer Gesamtart verbunden, sind die durch die aus der Erde hervorwachsenden Pflanzen hindurch sickern den Säfte, und da ein jeder [\[60 St.3 A\]](#) derselben durch die Mischungen eine andere Beschaffenheit erhielt, so bildeten sie eine große Zahl von besonderen Arten, größtenteils ohne besondere Namen, diejenigen vier derselben aber, welche Feuer enthalten und daher ganz besonders glänzend sind haben deren folgende erhalten. Die eine, welche die Seele zu gleich mit dem Körper durchwärmt, ist der Wein, die andere, welche glatt ist und den Sehstrahl ausdehnt, und demgemäß auch glänzend, blank und schimmernd anzuschauen ist, die ölige Art, das Harz, das Rizinus- und das Olivenöl selber und was sonst noch die gleiche Beschaffenheit hat. Von derjenigen sodann, welche ihre auslösende Kraft auf die für den Gaumen zubereiteten Mischungen erstreckt, [B] und dadurch demselben einen süßen und angenehmen Geschmack bereitet, empfing die Hauptart den Namen Honig. Endlich diejenige Art, welche das Fleisch auflöst und, wenn es in Brand gerät, schaumartig ist, wird zum Unterschiede von allen anderen Säften Opos, Emulsion, genannt.

Was aber die Arten der Erde anlangt, so bildet der eine Teil derselben, nämlich der, welcher durch Wasser hindurchgeschwemmt wird, sich auf folgende Weise zu einem steinernen Körper. Das beigemischte Wasser geht, wenn es innerhalb dieser Mischung zersetzt wird, in die Gestalt der Luft über, und die so entstandene Luft steigt auf zu der ihr angehörigen Region. Es umgibt sie aber nichts Leeres, und [C] sie drückt daher auf die benachbarte Luft. Diese nun, wegen ihrer Schwere, wird dadurch auf die Erdmasse getrieben und um sie herum gegossen, drückt mithin dieselbe in hohem Grade und drängt sie, die leeren Räume wieder auszufüllen, welche dadurch entstanden sind, dass die neugebildete Luft sie verlassen hat. Erde aber, von Luft so zusammengedrängt, dass sie durch Wasser nicht auflösbar ist, wird dadurch zur Steinmasse, und zwar ist die schönere die durchsichtige, welche aus gleichen und ähnlichen Teilen besteht, die hässlichere aber die von entgegengesetzter Beschaffenheit. Aus dem anderen Teile aber, welcher, wenn er durch die Gewalt des Feuers seiner feuchten Bestandteile beraubt wird und er so noch trockener in seiner Zusammensetzung wird als der Stein, die Gattung, welche wir mit dem Namen Ton belegt haben. Doch kommt es auch vor, dass die Erde, ohne alle ihre Feuchtigkeit zu verlieren, von Feuer zerschmolzen wird, und dann bildet sich, sobald sie sich wieder abgekühlt hat, eine steinartige Masse von schwarzer Farbe. Wenn sie aber auf dieselbe [D] Weise eines großen Teiles von dem ihr beigemischten Wasser entledigt wird, aber die Erdteile feiner und von salzig bitterem Geschmack sind, so entsteht aus ihr, sobald sie halb starr und von neuem durch Wasser auflösbar geworden ist, einmal das Natron, wohlgeeignet zur Reinigung von Öl- und Staubflecken, und sodann das Salz, fast allen Verbindungen unentbehrlich, welche erfunden sind, um dem Geschmackssinn zu schmeicheln, und nach dem Ausspruch des Gesetzes ein von der Gottheit geliebter Körper.

Was dagegen die aus Erde und Wasser gebildeten Körper anbetrifft, welche nicht durch Wasser, sondern nur durch Feuer aufgelöst werden können, so erhalten sie diese ihre Festigkeit auf folgende Weise. [E] Feuer und Luft bringen die Massen der Erde nicht zum Schmelzen, denn da ihre Teile kleiner sind als die leeren Zwischenräume in der Zusammensetzung der Erde, so gelangen sie durch diese vielen und weiten Gänge ohne Gewalt hindurch, und so lassen sie die Erde unaufgelöst und ungeschmolzen, die Teile des Wassers dagegen bahnen sich, weil sie größer sind, mit Gewalt einen Durchgang und bringen sie durch Auflösung zum Schmelzen. Wenn also

die Erde nicht gewaltsam zusammengedrängt ist, so löst auf diese Weise nur das Wasser, ist sie es aber, nichts als das Feuer sie auf, [\[61 St.3 A\]](#) denn so bleibt einzig dem letzteren der Zugang übrig. Aber auch von den Verbindungen des Wassers ist die gewaltsam verdichtete allein durch Feuer, die minder dichte aber durch beides, Feuer und Luft, zersetzbar, durch diese in den leeren Zwischenräumen, durch jenes aber auch in den Dreiecken. Gewaltsam zusammengedrückte Luft aber kann gar nicht mehr anders als in ihre Urbestandteile aufgelöst, nicht zusammengedrückte allein durch Feuer [B] aufgelöst werden. Demgemäß finden denn bei den aus Erde und Wasser gemischten Körpern, so lange das Wasser in ihnen nach jener gewaltsamen Zusammenpressung die leeren Zwischenräume der Erde inne hat, die von außen andringenden Wasserteile keinen Eingang und fließen daher vielmehr um die ganze Masse herum und lassen sie ungeschmolzen, die Feuerteile hingegen dringen in die leeren Zwischenräume des Wassers ein und haben so, weil das Feuer auf die Luft eben dieselbe Einwirkung ausübt wie das Wasser auf die Erde, allein die Fähigkeit, einen solchen gemischten Körper zu schmelzen und in einen flüssigen Zustand zu versetzen. Es sind das aber teils solche, die weniger Wasser [C] als Erde enthalten, die ganze zum Glas gehörige Gattung und die sogenannten brennbaren Steinarten, teils solche, die mehr Wasser enthalten, nämlich alle wachsartigen und Wohlgerüche verbreitenden Körper.

Und damit dürften denn die Gestaltungen, Verbindungen und Umwandlungen in einander, in welche die Gattungen eingehen, und die Mannigfaltigkeit ihrer daraus entspringenden Arten so ziemlich dargelegt sein, und wir müssen nunmehr zu entwickeln versuchen, aus welchen Ursachen die Eindrücke, welche sie auf uns ausüben, hervorgehen. Vor allen Dingen nun steht fest, dass alle in Rede stehenden Körper die Fähigkeit haben wahrgenommen und empfunden zu werden. Sodann aber haben wir noch nicht dargelegt, wie das Fleisch und alles, was zum Fleisch gehört, [D] und wie der sterbliche Teil des Beseelten entstanden ist, denn es kann dies weder gesondert von den Sinneseindrücken, soweit sie wirklich empfunden werden, noch diese ohne jenes befriedigend behandelt werden, und doch ist beides zugleich zu behandeln beinahe unmöglich. Wir müssen daher zunächst das Eine von beiden voraussetzen, und nachher auf dies Vorausgesetzte wieder zurückkommen, und damit nun die Darstellung der Eindrücke sich unmittelbar an die der Gattungen anschließe, so wählen wir hierzu das den Körper und das Beseelte Betreffende.

[E] Nehmen wir also zuerst in Betracht, inwiefern wir das Feuer warm nennen, und zwar in der Weise, dass wir die Zersetzung und Zerschneidung, welche durch dasselbe in unserem Körper vor sich geht, in Erwägung ziehen. Denn dass dieser Eindruck ein scharfer ist, empfinden wir wohl alle. Wir müssen aber in Anbetracht der feinen Kanten, der spitzigen Ecken, der kleinen Teile und der schnellen Bewegung, zufolge alles dessen es mit Unwiderstehlichkeit und zersetzender Schärfe stets alles, was ihm in den Weg kommt, zerschneidet, und eingedenk [\[62 St.3 A\]](#) der Entstehung seiner Gestalt urteilen, dass vor allem diese und keine andere Wesenheit eben dadurch, dass sie unseren Körper auflöst und in kleine Teile zerstückelt, allem wahr Scheinenden nach, diesen Eindruck, welchen wir jetzt mit dem Worte ‚warm‘ bezeichnen, so wie dies seine Bezeichnung hervorgebracht hat.

Das Gegenteil hiervon ist zwar klar, gleichwohl aber soll es einer Erläuterung nicht entbehren. Wenn nämlich die aus größeren Teilen bestehenden von den Feuchtigkeiten, welche unseren Körper umgeben, in denselben eintreten und die kleiner geteilten [B] hinauszutreiben suchen, so drängen sie, da sie in die Sitze derselben nicht einzudringen vermögen, diese in uns befindlichen flüssigen Teile zusammen und bewirken so, dass sie aus ihrer Ungleichmäßigkeit und Beweglichkeit durch den auf sie ausgeübten Druck in eine gleichförmige Masse zusammengehen und dadurch unbeweglich werden und erstarren. Das widernatürlich Zusammengetriebene aber kämpft naturgemäß dagegen an, indem es sich seinerseits wieder auf seinen Gegner drängt. Diesem Kampfe nun und dieser Erschütterung wurde der Name Zittern und Frost beigelegt, und dieser ganze Eindruck und das ihn Verursachende empfanden der Kälte und des Kalten.

Hart ferner wurde alles genannt, welchem unser Fleisch, weich dagegen alles, was unserem Fleische nachgibt und was sich ebenso auch gegen einander verhält. [C] Nachgibt aber alles, was

auf kleiner Grundfläche steht, wogegen die Gattung, welche aus viereckigen Grundflächen besteht, weil sie eine starke Unterlage hat, am meisten Widerstand leistet, und ebenso alles, was zur größten Festigkeit verbunden ist, auch die größte Kraft zum Widerstreben besitzt.

Schwer und leicht sodann wird sich am deutlichsten erklären lassen, wenn man es im Zusammenhang mit dem, was oben und unten heißt, untersucht. Es ist nämlich ganz falsch, wenn man glaubt, dass es von Natur zwei entgegengesetzte Orte gebe, welche das All in zwei Teile zerlegten, der eine unten, nach welchem alles, [D] was eine Körpermasse hat, hingetrieben werde, und der andere oben, nach welchem sich alles nur gewaltsam hinbewegen lasse. Denn da das ganze Weltgebäude kugelgestaltig ist, so muss alles, was in gleichem Abstand von der Mitte die äußersten Punkte bildet, dieselben seiner Natur nach in der gleichen Weise bilden, und man muss vielmehr die Mitte, da sie nach eben denselben Maßen von diesen äußersten Punkten entfernt ist, als ihnen allen gegenüberstehend betrachten. Und da nun die Welt so beschaffen ist, welches von dem eben Genannten, dürfte man wohl nach oben oder nach unten versetzen, ohne sich dabei den gerechten Vorwurf einer unpassenden Bezeichnung zuzuziehen? Denn den mittleren Ort in ihr ist man [E*] weder als unten noch als oben, sondern eben nur als in der Mitte befindlich zu bezeichnen berechtigt, der entfernt davon liegende aber ist weder ein mittlerer, noch auch hat er irgend einen von einem anderen abweichenden Teil in sich, der mehr nach der Mitte zu läge als irgend einer von seinen auf der entgegengesetzten Seite befindlichen Punkten. Was sich aber auf allen Seiten gleichmäßig verhält, wie dürfte da jemand sich berechtigt glauben, dem entgegengesetzte Benennungen, von welcher Art sie auch sein mögen, beizulegen? Denn auch, wenn es einen festen Körper gibt, welcher in der Mitte des Alls im Gleichgewicht schwebt, so wird [\[63 St.3 A\]](#) dieser doch eben niemals nach einem der äußersten Punkte hingetrieben werden wegen des durchweg gleichmäßigen Verhaltens von ihnen allen, und auch wenn jemand im Kreise sich um denselben herumbewegte, so würde er oft, wenn er an entgegengesetzten Punkten desselben stehen bliebe, denselben Teil dieses Körpers unten und oben nennen. Kurz, wie eben bereits gesagt, von dem Ganzen, das kugelförmig ist, zu behaupten, dass es einen unteren und einen oberen Teil habe, ziemt keinem Verständigen. Woher es aber kommt, dass wir von einem Oben und Unten sprechen, und worin dieser Gegensatz seine Stelle hat, so dass wir nach ihm auch das ganze Weltgebäude [B] einzuteilen und zu bezeichnen gewohnt sind, darüber müssen wir uns jetzt, indem wir folgende Voraussetzung dabei zu Grunde legen, verständigen. Wenn jemand in dem Raume des Alls, in welchem vor allem das Feuer seinen natürlichen Ort hat, und wo auch am meisten dasjenige aufgehäuft ist, nach welchem es hingetrieben wird, auf das Feuer hinzuträte und die nötige Kraft zu diesem seinem Vorhaben empfinde, und nun so Teile des Feuers wegnähme und sie auf Waagschalen legte, um sie zu wägen, so wird ja offenbar, indem er die Waage in die Höhe hebt und so das Feuer mit Gewalt in die ihr unähnliche Luft hinaufzieht, die kleinere Masse leichter [C] als die größere sich ihm dabei fügen, denn von zwei durch eine Kraftäußerung zugleich in die Höhe gehobenen Gegenständen erfährt doch wohl notwendig der kleinere dadurch eine stärkere, der größere eine geringere Einwirkung, und jener wird daher mehr, dieser aber weniger der Gewalt nachgeben, und der letztere schwer und nach unten sinkend, der erstere aber leicht und nach oben steigend genannt werden. Beobachten wir nun nur, dass wir eben dasselbe auch in diesem unserem Wohnorte tun. Denn oben auf der Erde stehend, bringen wir vielfach erdartige Gegenstände, indem wir sie voneinander absondern, und zuweilen auch Erde selbst, mit Gewalt und wider ihre Natur in die ihr unähnliche Luft hinein, indem beides vielmehr [D] an der verwandten Substanz festhält, und die kleinere Masse, leichter als die größere, gibt dabei eher unserer Gewalt nach, die sie zu dem ihr Unähnlichen hinzieht. Diese nennen wir daher leicht, und den Ort, an welchem wir sie zwingen, oben, mit dem entgegengesetzten Eindruck aber verbinden wir die Namen schwer und unten. Diese Einwirkungen und Zustände verhalten sich nun aber notwendig in sich selber entgegengesetzt, weil die Hauptmassen der vier Elemente einander entgegengesetzte Orte haben, was daher an dem einen Orte leicht ist, wird man dem Leichten am entgegengesetzten Orte, und ebenso das Schwere dem Schweren und das Unten dem Unten und das Oben dem Oben alles teils entgegengesetzt, teils schräg gegeneinander [E] stehend und so in allen Stücken voneinander

abweichend finden, sei es, dass es schon in dieser wechselseitigen Lage ist, oder erst in dieselbe gerät. Doch ist wenigstens dieses eine in Bezug auf alles jenes zu bemerken, dass die Richtung nach dem Verwandten zu, welche einem jeglichen Körper innewohnt, das dorthin Getriebene schwer und den Ort, nach welchem dasselbe hingetrieben wird, zum Unten macht und das entgegengesetzte Verhalten auch die entgegengesetzte Wirkung hervorbringt. Und so mag denn hiermit die Ursache auch dieser Einwirkungen angegeben sein.

Worin dann ferner der Eindruck des Glatten und Rauhen seinen Grund hat, dürfte wohl jedermann zu erkennen und einem andern mitzuteilen im Stande sein: Härte mit Ungleichmäßigkeit verbunden bringt diesen, [\[64 St.3 A\]](#) Gleichmäßigkeit mit Festigkeit jenen hervor.

Wir haben aber von dem noch übrigen, und den bedeutendsten unter den allgemein den ganzen Körper betreffenden Einwirkungen, nämlich davon, wann mit den bisher erörterten Empfindungen sich die des Angenehmen und Unangenehmen verbinden, die Ursache anzugeben und über alles dasjenige zu sprechen, was in den Teilen des Körpers Empfindbarkeit erlangt und in ihnen Schmerz und Lust zur Folge hat. Und wir wollen demgemäß so die Ursachen von jedem empfindbaren und nicht empfindbaren Eindrucke zu erfassen [B] suchen, indem wir uns die Art, wie wir im Vorigen das Bewegliche und das Träge unterschieden, ins Gedächtnis zurückrufen, denn auf diesem Wege muss alles, was wir zu finden beabsichtigen, aufgesucht werden. Das seiner Natur nach Leichtbewegliche nämlich trägt, wenn es auch nur einen geringen Anstoß empfangen hat, denselben ringsum von dem einen seiner Teile zum andern mit gleicher Wirkung über, bis die letztere zum vernünftigen Teile vorgedrungen ist und so diesem die Einwirkung des Gegenstandes, welcher den Anstoß hervorgebracht hat, zum Bewusstsein bringt, das Entgegengesetzte aber, welches sich träge [C] verhält und nicht im Kreise bewegt, empfängt bloß einen Anstoß ohne anderes, benachbartes zu bewegen, so dass jener erste Eindruck, da ihn die Teile nicht aufeinander übertragen, sich nicht in ihnen durch das ganze lebendige Wesen hindurchbewegt und so dasselbe unempfindlich lässt gegen diesen Anstoß, den es erfahren hat. Dies gilt nun von den Knochen, Haaren, und von allen anderen zumeist erdigen Teilen, welche wir an uns tragen, das erstere dagegen vorzugsweise vom Gesicht und Gehör, [D] weil in ihnen Feuer und Luft am meisten ihre Wirkung entfalten. Lust und Schmerz nun aber sind dabei folgendermaßen zu erklären. Ein wider unsere Natur und in gewaltsamer Weise auf uns ausgeübter starker und plötzlich entstehender Eindruck ist schmerzlich, und derjenige, welcher, ebenfalls stark und plötzlich, unser naturgemäßes Befinden wiederherstellt, ist angenehm, derjenige aber, welcher nur allmählich vor sich geht und mit nur geringer Kraft ausgeübt wird, gelangt überhaupt nicht zur Empfindung. Alle Einwirkungen ferner, welche mit Leichtigkeit ihren Fortgang nehmen, berühren zwar aufs allerstärkste die Empfindung, an Schmerz und Lust aber sind sie ohne Anteil, wie namentlich die, welche der Sehstrahl selbst erfährt, von [E] welchem wir nebenbei bemerkt haben, dass er ein bei Tage sich innig mit uns verbindender Körper sei. Denn ihm bereiten Schneiden und Brennen und alle anderen Einwirkungen, welche er erleidet, keinen Schmerz, noch auch die Rückkehr in den vorausgehenden Zustand Lust, und doch treten bei ihm gerade die stärksten und deutlichsten Empfindungen und Wahrnehmungen ein, sowohl von den Eindrücken, welche er selber empfängt, als auch von denen, welche er seinerseits auf alle Gegenstände, mit denen er irgendwie in Berührung tritt, hervorbringt, denn weder bei seiner Ausdehnung noch bei seiner Zusammenziehung findet irgendwelche Gewalt statt. Aber die aus größeren Teilen bestehenden Körper, welche der Einwirkung nur schwer nachgeben und doch die Bewegungen durch das Ganze fortpflanzen, bringen Lust und Schmerz mit sich, Schmerz, wenn sie ihrem ursprünglichen Zustand [\[65 St.3 A\]](#) entfremdet, Lust, wenn sie wieder in denselben zurückgebracht werden. Die Körper ferner, deren Aussonderungen und Entleerungen allmählich, und deren Anfüllungen dagegen auf einmal und in großer Fülle vor sich gehen, sind unempfindlich gegen die ersteren und empfindlich gegen die letzteren und bereiten dem sterblichen Teile der Seele keinen Schmerz, wohl aber die größte Lust, und es zeigt sich dies bei den Wohlgerüchen. Alle diejenigen dagegen, welche schnell ihrem ursprünglichen Zustand entfremdet werden und [B] sich nur allmählich und mit Mühe wieder in denselben

zurückversetzen lassen, bringen die gerade entgegengesetzten Erscheinungen zu Wege, und dies wiederum wird dabei ersichtlich, wenn der Körper gebrannt und geschnitten wird. Und nun sind die den ganzen Körper insgesamt betreffenden Eindrücke und die Benennungen, welche allen Gegenständen, durch welche sie bewirkt werden, erteilt worden sind, so ziemlich dargelegt worden, und wir müssen daher nun, soweit wir es vermögen, auch hinsichtlich der Vorkommnisse an besonderen Teilen von uns sowohl die Eindrücke als auch wiederum die Ursachen, weshalb bestimmte Gegenstände sie bewirken, zu beleuchten versuchen.

Zuerst also müssen wir alle die zuvor, als wir von den Säften sprachen, von uns übergangenen besonderen Eindrücke der Zunge nach Kräften zu klären versuchen. Offenbar [C] nun entstehen auch diese, wie ja auch die meisten anderen, durch gewisse Zusammenziehungen und Ausdehnungen, außerdem aber hängen sie dabei mehr als die anderen von Rauheit und Glätte ab. Alles nämlich aus erdigen Teilen Bestehende, was in der Umgebung der, gleichsam wie Fühlfäden der Zunge nach dem Herzen ausgespannten Äderchen, auf die feuchten und zarten Teile des Fleisches gerät und so nach der Zerschmelzung seiner eigenen Bestandteile jene Äderchen zusammenzieht und austrocknet, gibt, je nachdem die ersteren mehr oder weniger rau sind, einen mehr oder minder herben Geschmack. [D] Dasjenige aber, welches auch diese abreibt und überhaupt alles der Zunge Anklebende wegwäscht, wird, wenn es dies in übermäßigem Grade tut und sie selber mit angreift, so dass es von ihr einen Teil wegfrisst, wie dies die Eigenschaft der Laugensalze ist, alles insgesamt bitter genannt, wenn es aber diese laugenartige Beschaffenheit nicht erreicht und die abreibende Kraft nur in gemäßigttem Grade äußert, so erscheint es uns salzig, ohne rau Bitterkeit und mehr unserer Natur verwandt. Dasjenige ferner, welches die Wärme des Mundes in sich aufnimmt [E] und von ihr erweicht wird und dabei, nachdem es warm geworden ist, seinerseits wiederum dasjenige erhitzt, von welchem es diese Wärme empfangen hat, und durch seine Leichtigkeit auch zu den Organen des Kopfes aufsteigt und alles zersetzt, worauf es trifft, solches alles wird um dieser seine Wirkungen willen [\[66 St.3 A\]](#) beißend scharf genannt. Wenn aber diese nämlichen Substanzen zuvor durch Fäulnis verdünnt sind und so in die engen Adern eindringen und mit den in ihnen befindlichen Erd- und Luftteilen, soweit auch die letzteren im richtigen Verhältnis zu den ersteren vorhanden sind, in Verbindung treten, so bewirken sie durch diese ihre Bewegung, dass alles in einen Wirbel umeinander gerät, in Folge dessen aber auch sich ineinander verwickelt und, in fremde Bestandteile eindringend, dieselben aushöhlt, indem sie sich um die eindringenden herum ausdehnen, wodurch sie denn, [B] indem sie demgemäß aus Feuchtigkeit, teils erdiger und teils auch reiner, bestehen, welche um Luft herum ausgedehnt ist, zu feuchten Luftbehältern oder, mit andern Worten, zu hohlen und runden Wassertropfen werden, und zwar so, dass die aus reiner Feuchtigkeit eine durchsichtige Umgebung bilden, welche den Namen Blasen führt, während man von denen aus erdiger, welche sich zugleich in aufsteigender Bewegung befindet, sagt, dass sie sieden und in der Gärung begriffen sind, und die Ursache dieser Eindrücke ist das, was wir mit dem Namen des Sauren belegen. Der allen bisher auf diesem Gebiete genannten entgegengesetzte Eindruck aber geht auch von einer ganz entgegengesetzten Veranlassung aus, so oft die eingehende Masse in den Feuchtigkeiten eine mit der der Zunge verwandte Beschaffenheit annimmt und sowohl die rau gewordenen Teile durch einen Überzug abglättet, als [C] auch die widernatürlich zusammengezogenen auflockert und die widernatürlich ausgedehnten wieder zusammenzieht und alles möglichst in seinen naturgemäßen Zustand zurückversetzt, wird alles derartige, welches sich zu einem jedermann angenehmen und erwünschten Heilmittel gegen gewaltsame Reizungen gestaltet, als süß bezeichnet.

Und das hierher Gehörige wäre nun dies. Was aber die Tätigkeiten der Geruchswerkzeuge anbetrifft, so gibt es von ihnen keine Arten. Denn alle Gerüche sind etwas Zwitterhaftes [D] und keinem von den sogenannten Elementen ist ein inneres Verhältnis zu irgend einem Geruch zu Teil geworden, sondern unsere zur Geruchsbildung bestimmten Adern sind für die Arten der Erde und des Wassers zu eng, für die des Feuers und der Luft aber zu weit gebildet. Daher hat an ihnen niemand jemals einen Geruch wahrgenommen, sondern es entsteht ein solcher immer nur dann, wenn etwas feucht wird oder verfault oder schmilzt oder in Rauch aufgeht. Nämlich in

dem Zwischenzustand beim Übergang des Wassers in Luft und der Luft in Wasser werden sie hervorgebracht, denn alle [E] Gerüche lassen sich auf Rauch und auf Dampf zurückführen, Dampf aber bezeichnet den Übergang aus Luft in Wasser, Rauch dagegen den aus Wasser in Luft, und demzufolge ist alles, was Geruch an sich trägt, feiner als Wasser, aber dicker als Luft. Das wird offenbar, sobald jemand nach Verstopfung der Atmungswerkzeuge mit Gewalt Atem holt, denn dann wird kein Geruch mit durchgelassen, sondern der Atem, frei von allen Gerüchen, folgt allein. Deswegen also haben die Verschiedenheiten derselben [\[67 St.3 A\]](#) keine besonderen Namen, da sie nicht aus vielen und einfachen Arten hervorgehen, sondern man macht hier nur den in zwei teilenden Unterschied des Angenehmen und des Unangenehmen, weil dieser allein deutlich an ihnen hervortritt. Unangenehm nämlich sind diejenigen Gerüche, welche auf die ganze Höhlung, die in unserem Körper zwischen Kopf und Nabel liegt, einen rauen und gewaltsamen Eindruck machen, angenehm diejenigen, welche auf eben dieselbe beruhigend wirken und sie auf eine erwünschte Weise wieder in ihren natürlichen Zustand zurückführen.

Als dritten mit Empfindung begabten Teil in uns müssen wir das Gehör in Betracht ziehen und angeben, aus welchen Ursachen [B] die Eindrücke desselben hervorgehen. Im Allgemeinen nun stellen wir fest, dass Ton die von der Luft ausgehende Erschütterung, welche sich von den Ohren durch das Gehirn und das Blut bis zur Seele fortsetzt, und dass die von ihr erregte Bewegung, welche vom Kopfe beginnt und um den Sitz der Leber herum endigt, Gehör sei. Soweit diese nun schnell vor sich geht, erzeugt sie einen hohen, so weit langsamer, einen tieferen Ton, die gleichmäßige einen gleichförmigen und glatten oder sanften, die entgegengesetzte einen rauen, die heftige [C] einen starken, jede entgegengesetzte aber einen schwachen. Über Einstimmung und Zusammenklang derselben aber ist in den später nachfolgenden Erörterungen zu reden.

Noch ist uns eine vierte Art der Empfindung durchzugehen übrig, welche zahlreiche Verschiedenheiten enthält, die wir insgesamt Farben genannt haben und welche aus der Lichtart bestehen, die von den einzelnen Körpern ausstrahlt und deren verschiedene Teile in einem entsprechenden Verhältnisse zu dem Gesicht stehen und daher von ihm wahrgenommen werden. Vom Gesichtssinn nun sind die Ursachen seiner Entstehung [D] im Vorhergehenden kurz angegeben worden, hinsichtlich der Farben aber dürfte dies die am meisten wahr scheinende und einem Vernünftigen am meisten geziemende Erklärung sein, dass die von anderen Körpern ausgehenden und in das Gesicht fallenden Teilchen teils kleiner, teils größer, teils eben so groß als die Teile des Sehstrahls sind. Die zuletzt genannten nun werden nicht wahrgenommen, weshalb wir sie auch durchsichtig nennen, die größeren und kleineren aber, von denen jene ihn zusammenziehen, diese ihn erweitern, sind für ihn beinahe dasselbe, was warme und kalte Substanzen für das Fleisch und was für die Zunge alle herben und erhitzenden Speisen und Getränke, [E] welche letzteren wir scharf genannt haben, sind, so dass das Weiße und das Schwarze dieselben Eindrücke, wie die von jenen Substanzen hervorgebrachten, aber in einem anderen Gebiete, sind und aus diesem letzteren Grunde uns auch andere Eindrücke zu sein scheinen. Daher muss man sie auch hiernach bestimmen. Was den Sehstrahl ausdehnt ist weiß, das Gegenteil davon schwarz. Wenn aber das Feuer eines anderen Körpers mit einer heftigeren Bewegung auf den Sehstrahl trifft und ihn bis zu den Augen selbst hin ausdehnt, so dass es die Durchgänge der Augen selbst gewaltsam auftreibt und [\[68 St.3 A\]](#) so bewirkt, dass jene Verbindung von Feuer und Wasser aus ihnen herausfließt, welche wir Tränen nennen, und welche nichts anderes ist als die Gestalt, in welcher eben hierdurch das von entgegengesetzter Richtung jenem anderen entgegenkommende Feuer auftritt, so entstehen, indem die eine dieser Feuer blitzartig herausspringt und die andere hinein dringt und in den Feuchtigkeiten erlischt, in dieser Vermischung von ihnen mannigfaltige Farben, und wir nennen dann diesen Eindruck Schimmern und dasjenige, was ihn bewirkt, hell und strahlend. Wenn aber das Feuer innerhalb dieser Verbindung zwar in die Feuchtigkeit der Augen eindringt und sich mit ihr vermischt, aber dabei [B] nicht hell ist, sondern vermöge der Durchmischung des Feuers des Lichts durch die Feuchtigkeit eine Blutfarbe annimmt, so gebrauchen wir hiervon den Namen rot. Helles, mit Rot und Weiß gemischt, gibt Gelb, wie viel aber das Maß für jedes einzelne in dieser Mischung betrage, das zu sagen hätte, auch wenn man es wüsste, keinen Sinn, da man hiervon weder die

Notwendigkeit, noch einen wahr scheinenden Grund auch nur annähernd anzugeben im Stande sein würde. Rot ferner, mit Schwarz und Weiß verbunden, wird Purpur, Dunkelpurpur aber, wenn diese Mischung gebrannt und zu ihr noch mehr Schwarz [C] hinzugetan wird. Das Braun entsteht aus der Mischung von Gelb und Grau, das Grau aus der von Weiß und Schwarz, das Bläßgelb aus der von Weiß mit Gelb. Wenn ferner Weiß zum Glänzenden hinzukommt und dann auf gesättigtes Schwarz fällt, so wird die blaue Farbe hervorgebracht, und wenn Blau mit Weiß verbunden wird, die hellblaue, wird aber Schwarz mit Braun vermischt, die lauchgrüne. Und hieraus ist denn auch schon hinlänglich klar, wie man, am wahr Scheinenden festhaltend, aus ähnlichen Mischungen auch die anderen Farben entstehen lassen kann.

[D] Aber wenn jemand dies auf dem Wege der tatsächlichen Mischungen erproben wollte, so würde er damit den Unterschied der menschlichen und göttlichen Natur verkannt haben, sofern ein Gott zwar wohl das Viele in Eines zu verbinden und Eines wieder in Vieles aufzulösen hinlängliche Einsicht und zugleich Macht besitzt, von den Menschen aber keiner, weder das Eine noch das Andere ins Werk zu setzen, weder jetzt im Stande ist, noch auch hinfort jemals vollständig dazu im Stande sein wird.

Alles dies nun fand damals in dieser von der Notwendigkeit ausgehenden Beschaffenheit der Werkmeister des Schönsten und Besten in dem Werdenden vor, [E] als er das sich selbst genügende und vollendetste göttliche Wesen erzeugte, indem er dabei zwar die in ihm liegenden Kräfte zu Hilfe nahm, aber doch so, dass die Vollendung, zu welcher alles Werdende gedieh, dabei ganz sein eigenes Werk war. Deshalb muss man denn auch zwei Arten von Ursachen unterscheiden, die notwendige und die göttliche, und zwar die göttliche in allen Dingen aufsuchen zum Erwerbe eines glückseligen Lebens, soweit dasselbe unsere Natur gestattet, [\[69 St.3 A\]](#) aber in Rücksicht auf jene auch die notwendige, indem man bedenkt, dass es ohne sie nicht möglich ist, jenen eigentlichen Gegenstand unseres Strebens rein für sich zu erkennen oder zu erfassen oder sonst irgendwie seiner theilhaftig zu werden.

Und da uns nun also jetzt, gleich wie Baumeistern das Bauholz, die Arten der Ursachen zugerichtet vorliegen, aus welchem der noch übrige Teil unserer Erörterung zusammengefügt werden muss, so wollen wir in der Kürze noch einmal zum Anfange zurückkehren und uns rasch zu demselben Punkte begeben, von welchem [B] wir hierher gelangt sind, und dann versuchen, unserer Dichtung einen dem Vorhergehenden entsprechenden Schluss hinzuzufügen.

Wie also schon im Anfange gesagt wurde, nachdem der Gott alle diese Dinge in einem ungeordneten Zustande vorgefunden, pflanzte er ihnen Ebenmaß in sich und untereinander ein, soweit und in solcher Weise, als es ihnen eben möglich war, in Verhältnismäßigkeit und Ebenmaß zu stehen. Denn damals hatte an demselben nichts, es sei denn durch Zufall, irgend einen Anteil, noch verdiente überhaupt irgendetwas, so wie jetzt, einen bestimmten Namen zu führen, [C] wie Feuer und Wasser und was es sonst noch gibt, sondern alles dieses ordnete er zuerst gehörig und sodann setzte er hieraus dieses All zusammen als ein einziges belebtes Wesen, welches die Gesamtheit aller lebendigen Wesen, der sterblichen wie der unsterblichen, in sich schließt. Und zwar wurde er von den göttlichen Wesen selbst der Bildner, die Entstehung des Sterblichen aber trug er seinen eigenen Erzeugten zu bewerkstelligen auf. Diese nun, in Nachahmung seiner, umwölbten die übernommene unsterbliche Grundlage der Seele rings herum mit einem sterblichen Körper, gaben ihr den ganzen Leib gleichsam [D] zum Fortbewegungsmittel und legten ihm noch eine andere Art von Seele, die sterbliche, bei, welche gefährliche und der blinden Notwendigkeit folgend, Eindrücke aufnimmt, zunächst die Lust, die stärkste Lockspeise des Bösen, dann den Schmerz, den Verscheucher des Guten, fernerhin Mut und Furcht, zwei törichte Ratgeber, schwer zu besänftigenden Zorn und leicht verlockende Hoffnung, endlich verbanden sie mit ihr vernunftlose Empfindung und Wahrnehmung und blindwütige Liebe, der Notwendigkeit gemäß, und so setzten sie das Geschlecht der Sterblichen zusammen. Ferner jedoch, [E] aus Scheu, das Göttliche zu beflecken, wiesen sie dem Sterblichen, getrennt von demselben, einen anderen Teil des Körpers zum Wohnsitze an, und schoben zwischen beide, um sie gesondert voneinander zu erhalten, den Hals als Grenzscheide und

schmalen Verbindungssteg zwischen Kopf und Brust ein. In die Brust nämlich und den sogenannten Brustkasten schlossen sie die sterbliche Seele ein, weil aber der eine Teil von ihr von besserer, der andere von schlechterer Art war, so trennen sie wiederum die Brusthöhle, um gleichsam wie in einem Hause die Wohnung der Frauen von der [\[70 St.3 A\]](#) der Männer abzusondern, indem sie das Zwerchfell als eine Scheidewand dazwischen spannten. Dem streitliebenden Teil der Seele also, welcher Teil hat an Tapferkeit und Zorn, wiesen sie näher nach dem Kopfe zu, zwischen Zwerchfell und Hals, seinen Wohnsitz an, damit er, der Vernunft gehorchend, in Gemeinschaft mit ihr die Begierden im Zügel hielte, wenn sie dem von der Herrscherburg ausgehenden Befehle und Sprüche gutwillig durchaus nicht folgen wollen. Das Herz aber, die Verknüpfung der Adern und Quelle des durch alle [\[B\]](#) Glieder mit Heftigkeit umgetriebenen Blutes, versetzten sie gleichsam in die Trabantenwohnung, damit die Gewalt des Zornes aufwallen könne bei der ihm von der Vernunft erteilten Nachricht, dass in irgend einem Gliede etwas Unrechtes vorkomme, sei es von außen oder auch von innen her, durch die drinnen wohnenden Begierden, und schleunigst alles, was im Körper mit Empfindung begabt ist, durch alle jene schmalen Verbindungswege die Ermahnungen und Drohungen der Gebieterin vernehme und ihnen nach allen Seiten Folge leiste und das Beste also durchweg in sich herrschen lasse. Da sie nun aber voraussahen, [\[C\]](#) dass alle solche Aufwallungen der zornesfähigen Teile, wie das Pochen des Herzens bei der Erwartung des Schrecklichen und der Aufregung des Zornes, vermittelt des Feuers vor sich gehen müssten, so pflanzten sie, um eine Abhilfe zu gewähren, das Gebilde der Lunge in die Brust hinein, welche erstens weich und blutlos und zweitens durchlöchert ist wie ein Schwamm, damit sie Atem und Trank aufnehme und abkühle und so Erquickung und Erleichterung bei der Hitze verschaffe. Deshalb also führten sie Kanäle der Luftröhre zur Lunge und [\[D\]](#) legten die letztere um das Herz herum wie ein weiches Kissen, damit jenes, wenn der Zorn in ihm aufloderte, an etwas Nachgiebiges anschläge und eine Abkühlung fände und so mit geringerer Anstrengung mehr der Vernunft mit seinem Zorne dienen könne.

Den Teil der Seele nun aber, welcher nach Speise und Trank begehrt und nach allem, was ihm die Natur des Leibes zum Bedürfnisse macht, verlegten sie in den Raum zwischen dem Zwerchfell und der Nabelgegend, nachdem sie gleichsam eine Krippe in dieser [\[E\]](#) ganzen Räumlichkeit für die Nahrung des Körpers angefertigt hatten, und banden denn jenes Wesen hier an, wie ein wildes Tier, das aber wegen der Verbindung, in welcher es mit dem Ganzen steht, notwendig ernährt werden musste, wenn einmal ein Geschlecht sterblicher Wesen entstehen sollte. Damit es also immer an der Krippe weiden könne und so entfernt als möglich von dem beratenden Teile der Seele wohne und demzufolge möglichst wenig Lärm und Geschrei erhebe, vielmehr [\[71 St.3 A\]](#) unseren Teil in Ruhe über das gemeinsame Wohl des Ganzen mit sich zu Rate gehen lasse, aus diesem Grunde wiesen sie ihm hier seine Stelle an. Weil sie aber wussten, dass es die Vernunft nicht verstehen würde und dass, wenn es ja einmal von irgend welchen vernünftigen Vorstellungen eine Art von Empfindung bekäme, es doch nicht in seiner Art liegen würde auf sie zu achten, sondern dass es von Schatten- und Trugbildern bei Tage und bei Nacht fortwährend verlockt werden würde, so setzte der Gott, indem er eben [\[B\]](#) hierauf sein Absehen richtete, das Gebilde der Leber zusammen und fügte sie in die Behausung jenes Wesens ein, und zwar bildete er sie dicht, glatt, glänzend, mild und mit Bitterkeit versehen, damit in ihr wie in einem Spiegel, welcher Abdrücke aufnimmt und so Bilder dem Auge wiedergibt, die Macht der aus der Vernunft kommenden Gedanken sich abspiegle und so teils jenes Seelenwesens schrecke, so oft sie sich streng und drohend naht, indem sie sich des derselben beigegebenen bitteren Teiles bedient, um denselben mit Heftigkeit durch die ganze Leber zu verbreiten, und so gallige Farben zum Vorschein bringt und sie in allen ihren Teilen zusammendrängt und dadurch runzlig und rau macht, [\[C\]](#) teils dadurch, dass sie den Lappen derselben aus seiner geraden Lage umbiegt und zusammenzieht und ihre Gefäße und ihre Pforte verstopft und verschließt, ihm Leiden und Unbehagen verursache, und damit, wenn vielmehr ein milder Anhauch des Gedankens Bilder der entgegengesetzten Art abspiegelt, derselbe ihm vor der Bitterkeit Ruhe verschaffe, indem er diese seiner eigenen Natur entgegengesetzte Substanz weder aufregen noch berühren mag, und

vielmehr der Milde, welche der Leber eingepflanzt ist, sich bediene, um so auf letztere zu wirken, dass alle Teile derselben ihre gerade und regelmäßige Lage, ihre Glätte und Freiheit erhalten, und so jenem [D] um sie herum wohnenden Teile der Seele Heiterkeit und Wohlbefinden und bei Nacht einen angemessenen Zeitvertreib, das Weissagen im Schlafe, verleihe, da er nun einmal an Vernunft und Einsicht keinen Teil erhielt. Denn eingedenk jenes ihnen von ihrem Vater gewordenen Auftrags, dem Menschengeschlechte nach Kräften die möglichste Vollendung zu geben, strebten unsere Bildner demgemäß auch das Niedrige in uns zu heben und gründeten daher, um es doch wenigstens in gewisser Weise mit der Wahrheit in Berührung treten zu lassen, [E] in ihm den Sitz der Weissagung. Einen hinlänglichen Beleg aber dafür, dass Gott die Seherkunst wirklich mit dem bewussten Teile der Menschenseele verknüpft hat, bietet der Umstand dar, dass keiner, der seines Bewusstseins mächtig, eines gottbegeisterten und wahren Seherspruchs fähig ist, sondern man zu dieser Befähigung nur entweder im Schlafe, wo also die Denkkraft gefesselt ist, oder dann gelangt, wenn man durch Krankheit oder eine Art von Verzückung die Besinnung verloren hat, und dass sodann im Gegensatze dazu, diese im Traum oder Wachen von der Seherkraft und verzückten Begeisterung eingegebenen Aussprüche aufzufassen, indem man sie sich in die Erinnerung zurückruft, und alle wahrgenommenen Bilder [\[72 St.3 A\]](#) durch verständiges Nachdenken zu unterscheiden, um danach zu entscheiden, in wie weit und für wen sie etwas zukünftiges, vergangenes oder gegenwärtiges Gutes oder Schlimmes bedeuten, vielmehr die Sache eines seiner Besinnung mächtigen und dagegen die des in jenen wahnsinnartigen Zustand Geratenen und noch in ihm Befindlichen es nicht ist, die Erscheinungen, welche er gehabt, und die Worte, welche er gesprochen hat, zu deuten, sondern von alter Zeit her und mit Recht behauptet wird, dass nur im besonnenen Zustande der Mensch der Beurteiler seiner selbst und seiner Handlungen und der wirkliche Urheber der letzteren ist. Daher ist es denn auch Brauch, die sogenannten [B] Propheten als Deuter den gottbegeisterten Sehern beizuordnen, welche zwar von manchen selbst Seher genannt werden, aber nur von solchen, die ganz und gar nicht wissen, dass sie nur Ausleger der rätselhaften Aussprüche und Erscheinungen und keineswegs Wahrsager, mit vollem Rechte aber Propheten, das heißt Deuter der Weissagenden, zu heißen verdienen.

Die Leber hat also aus diesem Grunde eine solche Beschaffenheit und den angegebenen Ort empfangen, nämlich zum Zwecke der Weissagung. Und zwar gibt sie dieser ihrer Einrichtung gemäß nur in dem noch lebenden Körper deutlichere Anzeichen, des Lebens beraubt, dagegen wird sie blind und gibt dunklere Weissagungen, als dass sie irgendetwas deutliches durch sie anzeigen könnte. [C] Das Eingeweide aber, welches sich zu ihrer Linken befindet, ist um ihretwillen zusammengefügt und dorthin versetzt, um sie nämlich stets blank und rein zu erhalten, gleichsam wie ein für einen Spiegel verfertigtes und immer neben ihm bereit liegendes Wischtuch. Daher wischt denn auch, sobald Unreinigkeiten in Folge von Krankheiten sich in der Leber zeigen, die lockere Milz, als ein hohles und blutloses Gewebe, sie alle hinweg und nimmt sie auf, so dass sie in Folge ihrer Anfüllung mit diesen hinweggenommenen Unreinigkeiten übermäßig sich ausdehnt und anschwillt und erst, wenn der Körper gereinigt ist, sich wieder verkleinert und [D] zu ihrem früheren Umfange zusammenschrumpft.

Das die Seele Betreffende nun, nämlich wie viel Sterbliches und wie viel Göttliches sie enthält und ferner wie und in welchen Organen und warum beide Teile gesondert voneinander ihre Wohnsitze erhielten, der Wahrheit gemäß angegeben zu haben, das dürften wir wohl nur dann, wenn der Gott uns seine Zustimmung dazu gäbe, versichern, dass jedoch wenigstens das wahr Scheinende hierüber von uns vorgebracht worden, das dürfen wir sowohl jetzt, als auch bei noch näherer Betrachtung zu behaupten wagen und wollen es hiermit behauptet haben.

[E] Es ist daher jetzt das zunächst hieran sich Anschließende weiter zu verfolgen, dies ist aber die Frage, wie der noch übrige Teil des Körpers entstanden ist. Ihm nun dürfte es vor allem zukommen, folgender Überlegung gemäß zusammengesetzt zu sein. Die Bildner unseres Geschlechts erkannten nämlich die Unmäßigkeit im Essen und Trinken voraus, welche bei uns herrschen würde, so dass wir aus Schlemmerei viel mehr, als hinlänglich und notwendig wäre, zu uns nehmen würden. Damit also nicht ein schneller Untergang des menschlichen Geschlechts

eintrete und dasselbe hinstürbe, noch ehe es vollendet, bildeten sie, [\[73 St.3 A\]](#) um dem vorzusehen, als einen Behälter zur Aufnahme der überschüssigen Speisen und Getränke die sogenannte untere Bauchhöhle und legten in ihr rings herum die Windungen der Gedärme, damit nicht ein schnelles Hindurchgehen der Nahrung dem Körper schnell wieder das Bedürfnis nach neuer Nahrung aufnötigte und so durch Erzeugung unersättlicher Fressgier das ganze Geschlecht der Liebe zur Wissenschaft und den Musen entfremde und taub mache gegen die Stimme des Göttlichsten in uns.

Mit den Knochen aber und dem Fleisch und allem, [B] was dahin gehört, ging es folgendermaßen zu. Dies alles hat in der Entstehung des Markes auch seinen Ursprung. Denn die Bänder des Lebens, welche die Seele mit dem Körper vereinigen, sind in ihm zusammengeknüpft und geben so gleichsam dem menschlichen Geschlechte seine Wurzel, das Mark selbst aber ist aus anderen Bestandteilen hervorgegangen. So viele nämlich von den elementaren Dreiecken völlig regelmäßig und fest und so am meisten dazu geeignet waren Feuer, Wasser, Luft und Erde genau darzustellen, diese sonderte der Gott einzeln von ihren Gattungen für sich aus, mischte sie nach [C] dem richtigem Verhältnis miteinander und bildete aus ihnen das Mark, um in demselben den Samen für das ganze Geschlecht der sterblichen Wesen zu bereiten, pflanzte dem Mark dann die drei Seelengeschlechter ein und befestigte sie, und in so viel und solcherlei Gestalten, als es nach seinen besonderen Arten empfangen sollte, gliederte er dasselbe gleich bei dieser anfänglichen Verteilung. Und zwar denjenigen Teil desselben, welcher wie ein Saatfeld den göttlichen Samen in sich tragen sollte, bildete er von allen Seiten rund und nannte ihn Gehirn oder Kopfmark, weil nach Vollendung jedes lebendigen Wesens [D] das ihn einschließende Gefäß der Kopf sein sollte. Den Teil dagegen, welcher die übrigen sterblichen Bestandteile der Seele in sich enthalten sollte, gliederte er in eine zugleich runde und längliche Gestalt und benannte dies alles Mark, und nachdem er hieran, wie an einen Anker die Bänder der ganzen Seele befestigt hatte, bildete er nun um dieses Mark herum unseren ganzen Körper, indem er zuerst für dasselbe eine es umkleidende knöcherne Decke zusammenfügte. Den Knochen aber bildet er folgendermaßen. Er siebte Erde durch, so dass sie rein und glatt [E] wurde, und feuchtete sie dann mit hinzugemischtem Mark an, brachte sie hierauf ins Feuer und tauchte sie sodann in Wasser ein und abermals in Feuer und wieder in Wasser, bis er sie endlich durch oftmaliges Hinübertragen aus dem einen in das andere unschmelzbar für beide gemacht hatte. Von diesem nun bediente er sich, um daraus rings um das Gehirn herum eine knöcherne Kugel zu drehen, doch ließ er in ihr einen schmalen Zugang. [\[74 St.3 A\]](#) Und zur Umgebung des Nacken- wie des Rückenmarkes bildete er Wirbel aus jener Knochenmasse, die er wie Türangeln vom Kopfe an durch den ganzen Oberkörper untereinander ausspannte. Und so umschloss er den ganzen Samen zu seinem Schutze mit einer steinartigen Umhegung und brachte Gelenke in derselben an, um ihr Bewegungs- und Biegungsfähigkeit mitzuteilen, indem er sich hierzu der Einfügung einer Substanz bediente, welche vorzugsweise den Charakter des Veränderns an sich trug. Weil er aber glaubte, dass die Knochen doch von allzu harter und unbiegsamer Beschaffenheit seien und überdies durch den in ihnen vorgehenden Wechsel von Erhitzung und Abkühlung brandig werden und so bald [B] den in ihnen befindlichen Samen verderben würden, so bereitete er demgemäß die Sehnen und das Fleisch, jene, um durch sie alle Glieder mit einander zu verbinden und dem Körper Biegsamkeit um die Angeln und Ausdehnbarkeit vermöge ihres Anspannens und Nachlassens zu geben, das Fleisch aber sollte sowohl als ein Abwehrmittel gegen die Hitze wie als ein Schutz gegen die Kälte dienen, überdies auch beim Fallen ähnliche Dienste leisten, wie aus Filz verfertigte Gegenstände, indem es weich und schmiegsam dem Körper nachgäbe, und sollte vermöge der warmen Feuchtigkeit, die es in sich enthalte, im Sommer durch Schweiß und Nässe auf seiner Oberfläche dem ganzen Leibe eine angemessene Kühlung verschaffen, [C] im Winter aber wiederum durch seine Wärme den von außen andringenden und den Körper umlagernden Frost hinlänglich abhalten. In dieser Erwägung gab unser Bildner demselben dadurch, dass er es durch eine Zutat von einem aus sauren und salzigen Substanzen verbundenen Gärungstoffe zu einer angemessenen Mischung von Wasser, Feuer und Erde zusammensetzte, seine saftige und weiche Beschaffenheit. Die Sehnen aber mischte er aus Knochen und ungesäuertem Fleisch zusammen,

so dass sie durch diese Vereinigung aus beiden eine mittlere Beschaffenheit annahmen, und gab ihnen eine gelbe Farbe. In Folge dessen wurden die Sehnen straffer und zäher als Fleisch, [D] aber weicher und feuchter als Knochen.

Mit beidem, Fleisch und Sehnen, umhüllte nun der Gott Knochen und Mark in der Weise, dass er zunächst die Knochen untereinander mittelst der Sehnen verband und sodann dies mit Fleisch überdeckte. Und zwar umkleidete er dabei alle diejenigen Knochen, welche am meisten von der Beseelung umhüllten, mit dem wenigsten, die aber, deren Inneres am seelenlosesten war, mit dem weichsten und dichtesten Fleisch. Und ebenso ließ er auch an den Gelenken der Knochen, wo nicht die Überlegung eine Notwendigkeit dazu aufwies, wenig Fleisch wachsen, damit es weder den Biegungen hinderlich wäre und so die Körper schwerbeweglich und damit unbehilflich mache, noch auch, [E] wenn es allzu aufgehäuft und aneinander gedrängt worden wäre, durch seine Festigkeit die Empfindung hemme und dadurch auch die Schärfe des Gedächtnisses und der Denkkraft abstumpfe. Daher sind denn sowohl die Schenkel und Schienbeine und die Hüftgegend, so wie [\[75 St.3 A\]](#) die Knochen der Ober- und Unterarme und alle sonstigen Teile an uns, die keine Gelenke haben, als auch alle diejenigen Knochen, welche in ihrem Marke nur wenig Seele haben und deshalb leer an Einsicht sind, insgesamt reichlich mit Fleisch bedeckt, alle, in denen die Einsicht ihren Sitz hat, dagegen weniger, es sei denn, dass Gott einmal eine Fleischmasse ganz für sich allein so zusammensetzte, dass sie der Empfindung dienen konnte, wie namentlich die Zunge. Meistens aber gilt die obige Regel, denn eine nach den Gesetzen der Notwendigkeit entstehende und fortbestehende Wesenheit kann nun einmal nicht zugleich dicke Knochen und vieles Fleisch [B] und doch dabei Feinheit der Empfindungen besitzen. Denn hätte sich beides mit einander verbinden lassen, so würde diese Verbindung am allermeisten dem Kopfe bei seiner Einrichtung zu Teil geworden sein, da, wenn das Menschengeschlecht einen fleischigen, sehnigen und starken Kopf auf seinem Rumpf trüge, ihm sicher ein doppelt und vielmals so langes, gesünderes und schmerzfreieres Leben zu eigen geworden wäre. Nun aber kamen die Werkmeister unserer Entstehung bei ihrer Überlegung, ob sie ein längerlebendes schlechteres oder ein kürzerlebendes besseres Geschlecht schaffen sollten, [C] einstimmig zu der Ansicht, dass einem längeren, aber schlechteren ein kürzeres, aber besseres Leben für ein jedes Wesen in jedem Falle vorzuziehen sei, und demzufolge bedeckten sie denn den Kopf wohl mit einem dünnen Knochen, nicht aber mit Fleisch und Sehnen, so wie er denn ja auch keine Biegungen hatte. Und so wurde diesem allen gemäß der Kopf als ein zwar reicher mit Empfindung und Vernunft begabter, aber auch weit schwächerer Teil dem Leibe eines jeden Menschen aufgesetzt. Die Sehnen aber heftete der Gott aus den obigen Gründen und in der obigen Weise teils ganz gleichmäßig am Ende des Kopfes rings um den Hals herum an und verband durch sie die Enden der Kinnladen unterhalb des Antlitzes, [D] teils verteilte er sie durch alle Gliedmaßen zur gegenseitigen Verknüpfung der Gelenke. Unseren Mund aber versahen die Urheber unserer Ausstattung mit seiner gegenwärtigen Einrichtung von Zähnen, Zunge und Lippen, so wie sie die Rücksicht auf das von der Notwendigkeit Gebotene und auf das Beste an die Hand gab, indem sie bei diesem ihrem Werke den Eingang der ersteren, den Ausgang aber der letzteren Ursache [E] zuwiesen, denn der Notwendigkeit gehört alles dasjenige an, was in den Mund eingeht, um dem Körper Nahrung zu geben, der Fluss der Rede aber, welcher vom Munde ausgeht und dem Gedanken dient, ist der schönste und beste von allen Flüssen.

Ferner nun den Kopf war es weder möglich bloß aus nacktem Knochen bestehen zu lassen, wegen der Witterungsschwankungen, welche die Jahreszeiten mit sich bringen, noch auch mit anzusehen, wenn er durch eine ganz dichte Bedeckung stumpf und unempfindlich würde in Folge der Masse des Fleisches. Es war nun von der Fleischsubstanz da, wo sie austrocknete, [\[76 St.3 A\]](#) eine beträchtliche Rinde, die sich von ihr aussonderte, zurückgeblieben, das, was man jetzt Haut nennt, und mit dieser, die durch die Feuchtigkeit aus der Umgebung des Gehirnes Zusammenhalt und Wachstum erhielt, umkleidete der Gott rings herum den Kopf, und indem nun jene Feuchtigkeit durch die Kopfnähte aufstieg, schloss sie durch fortwährendes Benetzen dieselbe über den Scheitel gleichsam wie in einen Knoten zusammen. Jene verschiedenerlei Nähte aber sind entstanden durch das Gegeneinanderwirken der Seelenumläufe und der

aufgenommenen Nahrungsmittel, und zwar in größerer Zahl, wenn dieser Kampf ein stärkerer, in geringerem, wenn er ein schwächerer ist. Diese ganze Haut nun ward von der Gottheit rings herum mit Feuer durchstochen, worauf denn [B] von der nunmehr aus diesen vielen kleinen Stichwunden an ihre Oberfläche hervortreibenden warmen Feuchtigkeit alle unvermischten Teile sich entfernten, alle diejenigen dagegen, welche aus denselben Bestandteilen, wie die Haut, zusammengesetzt waren, zwar von dem Triebe nach außen in die Höhe gehoben wurden und sich so in einer gleichen Feinheit, wie der Durchstich, in die Länge ausdehnten, aber wegen der Langsamkeit von der äußeren Luft zurückgestoßen und wieder nach dem Inneren der Haut zu hinabgedrängt wurden, bis sie in ihr fest wurzelten. Und zufolge dieser Vorgänge sind die Haare auf der Haut verwachsen, [C] fadenartig und von verwandter Beschaffenheit mit der Haut selber, aber härter und von dichteren Teilen vermöge des Druckes der Kälte, welchen jedes Haar in Folge des mit seiner Entfernung von der Haut notwendig eintretenden Verlustes seiner Wärme erfuhr. So hat denn mit ihnen unser Bildner unserem Kopfe seine rau Bekleidung gegeben mit Anwendung der beschriebenen Ursachen und in der Erwägung, dass sie an der Stelle des Fleisches ihm zur Sicherung des Gehirnes eine leichte Bedeckung liefern sollten, welche im Sommer wie im Winter ihm Schatten und Schutz zu gewähren geeignet sein und dabei doch der Leichtigkeit seines Empfindens kein Hindernis [D] sein würde. Bei der Verflechtung aber von Sehnen, Haut und Knochen, aus welcher die Finger entstanden, trocknete gleichfalls ein Teil dieser dreiteiligen Mischung aus, und es bildete sich so eine allen dreien gemeinsam angehörige harte Haut, die zwar vermöge dieser mitwirkenden Ursachen zubereitet, aber doch durch die eigentlich so zu nennende Ursache in Rücksicht auf die späteren Entwicklungen hervorgerufen ward. Denn dass einst aus dem Mann genannten Wesen Weiber und selbst Tiere hervorgehen sollten, das wussten unsere Bildner wohl, und ebenso erkannten sie auch, dass viele von den Tieren [E] der Nägel, und zwar zu vielen Dingen, bedürfen würden und daher bildeten sie diese den Menschen gleich bei ihrer Entstehung an. Aus solchem Grunde und zu solchen Zwecken ließen sie Haut, Haare, wie auch Nägel an den Enden der Glieder wachsen.

Da nun so alle Teile und Gliedmaßen des sterblichen belebten Wesens zusammengewachsen waren, [\[77 St.3 A\]](#) die Notwendigkeit aber es mit sich brachte, dass an Feuer und Luft sein Lebensprozess gebunden war, und es deshalb in zerstörender Weise von jenem zerschmolzen und von dieser ausgesogen wurde, so bereiteten die Götter ihm hiergegen eine Abhilfe, indem sie eine der menschlichen verwandte Natur, die sie aber mit einer anderen Gestalt und anderen Empfindungen ausrüsteten, so dass sie zu einer anderen Art von sterblichen belebten Wesen ward, erzeugten. Es sind dies nämlich die Bäume und Pflanzen mit ihren Samen und Früchten, welche jetzt durch die Pflege des Landbaus veredelt und gleichsam gezähmt und an uns gewöhnt sind, während es vormals nur die wilden Gattungen gab, die ja älter sind als die veredelten. Alles nämlich, was nur irgend am Leben Teil hat, wird auch mit vollem Recht [B] ein lebendiges Wesen genannt werden, es hat ja aber alles eben Erwähnte wenigstens an jener dritten Art von Seele Teil, welche nach unserer Erörterung zwischen Zwerchfell und Nabel ihren Sitz hat, und zwar nichts von Vorstellung, Überlegung und Vernunft, wohl aber Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen nebst Begierden in sich trägt. Denn alles, was Pflanze heißt, ist fortwährend allen äußeren Einwirkungen ausgesetzt, dagegen einen inneren Kreisumlauf zu vollziehen, indem es die von außen kommende Bewegung zurückstieß und der ihr eigentümlichen folgte, und so etwas von ihren eigenen Zuständen durch Nachdenken über die Natur derselben sich zum Bewusstsein [C] zu bringen, das hat ihre Entstehungsweise ihr nicht verliehen. Daher nun lebt es zwar und ist nicht anders, als ein beseeltes Wesen zu nennen, aber es haftet eingewurzelt an derselben Stelle fest, weil es der eigenen Bewegung beraubt ist.

Nachdem nun die Mächtigeren für uns Schwächere alle diese Pflanzenarten zur Nahrung geschaffen hatten, durchzogen sie unseren Körper selbst, ähnlich wie man in Gärten tut, mit Kanälen, um ihn gleichsam mit zufließendem Wasser zu berieseln. Und zwar führten sie zunächst verborgene Kanäle unter die Vereinigung der Haut und des Fleisches, nämlich die Rückenadern, zwei an der Zahl, weil auch der Körper sich in zwei Seiten, [D] die rechte und die linke, teilt. Beide aber leiteten sie am Rückgrat hinunter, so dass sie das Leben bedingende Mark in ihre

Mitte nahmen, damit sowohl dieses am besten gedeihe, als auch der Zufluss zu den übrigen Körperteilen, da diese niedriger liegen, ungehemmt vonstattengehe und so der Bewässerung Gleichmäßigkeit verleihe. Hierauf ließen sie um den Kopf herum die Adern sich verteilen und in Verflechtungen nach entgegengesetzten Richtungen sich ausbreiten, so dass sie teils von der Rechten zur Linken des Körpers, teils von der Linken zur Rechten sich wandten, damit außer der Haut noch ein Band zwischen Kopf und Rumpf vorhanden sei, [E] insofern jener nicht rings herum am Scheitel mit Sehnen eingefasst war, und sodann auch damit die Sinneseindrücke von beiden Seiten her durch den ganzen Körper fortgepflanzt würden. Von da aber schritten sie zur Einrichtung der Berieselung in einer Weise, die wir leichter begreifen werden, [\[78 St.3 A\]](#) wenn wir zuvor dahin übereingekommen sind, dass alles, was aus kleineren Teilen besteht, das Größtenteile nicht hindurchlasse, dieses aber jenes zurückzuhalten nicht im Stande sei, und dass danach das Feuer, weil es unter allen sogenannten Elementen die kleinsten Bestandteile hat, durch Wasser, Erde, Luft und alles, was aus ihnen zusammengesetzt ist, hindurchgeht und nichts es zurückzuhalten vermag. Ebenso ist daher auch von unserer Bauchhöhle anzunehmen, dass sie zwar Speisen und Getränke, wenn diese in sie eingehen, aufzuhalten vermag, Feuer und Luft [B] aber nicht, weil deren Bestandteile kleiner als ihre eigenen sind. Dieser beiden bediente sich daher der Gott zur Befeuchtung der Adern aus der Bauchhöhle, indem er aus Feuer und Luft ein Geflecht von der Gestalt einer Fischreuse zusammenwebte, in dessen Höhlung zwei Zwischengeflechte hineinliefen, von denen er das eine wiederum so flocht, dass es zwei Hälse bekam. Und von diesen Binnengeflechten spannte er gleichsam Seile rings herum durch das ganze Netz bis an die Außenwände desselben aus. Das Innere desselben nun bildete er ganz aus Feuer, die Binnen- und das Außengeflechte aber aus Luft. Dann nahm er es und umzog damit [C] das von ihm gebildete lebendige Wesen in folgender Weise. Die Gesamtheit der Binnengeflechte ließ er in den Mund hinein, und da ihrer zwei waren, so führte er das eine durch die Luftröhre in die Lunge, das andere aber längs der Luftröhre in die Bauchhöhle hinab. Hierauf teilte er das erstere, und zwar so, dass er den gemeinsamen Stamm in zwei Ästen in die Kanäle der Nase einmünden ließ, so dass, wenn jener andere Ausgang in den Mund hinein einmal verstopft wäre, die auf ihn angewiesenen Strömungen durch diese letzteren mit versorgt werden könnten. Die übrige Höhlung der Reuse ließ er dagegen um den ganzen hohlen Teil unseres Körpers [D] herumwachsen und veranstaltete so, dass bald dies Ganze sanft in die Binnengeflechte, die ja aus Luft bestanden, zusammenfloss, bald wieder sie ihrerseits zurückflossen, und dass das Außengeflecht bei der lockeren Beschaffenheit des Körpers durch denselben hinein- und wieder heraustrat und die in das Innere eingewobenen Feuerstrahlen dabei dem Zuge dieser Luft nach beiden Seiten hin folgten, und dies, so lange das sterbliche Wesen fortbestand, zu geschehen nicht aufhörte. Wer nun dieser ganzen Einrichtung ihren Namen beigelegt, [E] der hat sie nach unserer Behauptung mit dem des Ein- und Ausatmens bezeichnet. Dieses ganze Tun und Leiden ist nun aber unserem Körper zuteil geworden, damit er durchfeuchtet und abgekühlt werde und so sich ernähren und leben könne. Denn indem das dem Netze eingewobene Feuer dem ein- und ausströmenden Atemzuge folgt, wird es in einer beständigen Schwingung durch die Bauchhöhle erhalten, und indem es dann beim Eindringen in dieselbe die Speisen und Getränke ergreift, schmelzt es dieselben, [\[79 St.3 A\]](#) zerlegt sie in kleine Teile, führt sie durch die Ausgänge, durch welche sein Weg geht, hindurch und leitet sie, wie aus einer Quelle, in die Kanäle der Adern fort, so dass deren Strömungen den Körper wie ein schluchtenreiches Gebirge durchfluten.

Doch betrachten wir noch einmal den Hergang des Atemholens, durch welche Ursachen er zu seiner gegenwärtigen Einrichtung gediehen ist. Damit steht es nun so. Da es nichts Leeres gibt, in welches etwas von dem in Bewegung Befindlichen hineintreten könnte, der Atem aber [B] von uns nach außen bewegt wird, so ist demgemäß bereits jedermann klar, dass er dabei nicht in einen leeren Raum eingeht, sondern das Nächste aus seiner Stelle verdrängt, und dies seinerseits treibt immer wieder das Nächste weg, und so wird vermöge dessen alles notwendig nach der Stelle zu getrieben, von wo der Atem ausging, dringt in dieselbe ein, füllt sie aus und folgt dem Atem, und dies geschieht alles gleichmäßig wie wenn sich ein Rad umdreht. Deswegen werden denn Brust und Lunge, wenn sie den Atem von sich geben, wieder von der den Körper umgebenden Luft,

[C] indem dieselbe in diesem Kreislauf durch das Fleisch bei dessen lockerer Beschaffenheit eindringt, angefüllt, sobald dann aber diese Luft vermöge der Rückkehr jenes Kreislaufes in sich selbst durch den Körper wieder nach außen abzieht, so treibt sie dadurch den Atem in die Eingänge des Mundes und der Nase hinein. Als die Ursache des Beginns jener Kreisbewegung aber ist folgendes anzusehen. Jeder lebendige Körper hat seine größte innere Wärme im Blute und in den Adern, die gleichsam eine in ihm befindliche Feuerquelle sind, weshalb wir denn auch bei unserer zu Grunde gelegten Vergleichung mit dem Geflechte einer Fischreuse angaben, dass alles, was in dem inneren Raume derselben ausgespannt, [D] aus Feuer zusammengeflochten sei, während alle äußeren Hüllen an ihr aus Luft beständen. Nun strebt ja aber alles Warme naturgemäß nach seinem eigentümlichen Orte zu dem ihm Verwandten hinaus, und da der Wege dahin nur zwei sind, der eine durch die Ausdünstung an der Oberfläche des Körpers, der andere aber durch Mund und Nase, so setzt es, sobald es nach der einen Seite hindrängt, die nach der andern zu befindliche umgebende Luft in Umlauf, und indem dieselbe so in den Körper hineingedrängt wird, nimmt sie die Wärme desselben an, während die hinaustretende Luft sich abkühlt. Da aber so die Wärme ihren Platz verändert und [E] vielmehr die nach dem anderen Ausgange zu befindliche Luft wärmer wird, so richtet sie ihren Lauf vielmehr wieder dorthin, indem sie nach außen dem, welchem sie angehört, zustrebt, und drängt so die Luft wieder nach der ersteren Seite hin. Und indem nun dergestalt die Luft fortwährend dieselbe Einwirkung empfängt und zurückgibt, lässt sie so durch beides, durch jenes ihr Tun und dieses ihr Erleiden, den hin- und herwogenden Kreislauf des Ein- und Ausatmens entstehen.

Und auf diesem Wege sind denn auch die Ursachen von den bei Anwendung der Schröpfköpfe eintretenden Zuständen, [\[80 St.3 A\]](#) so wie die beim Schlucken der Speisen und die von dem, was mit geworfenen Gegenständen vorgeht, sowohl wenn sie in die Höhe, als auch wenn sie über die Erde hingeschleudert werden, zu verfolgen, desgleichen die der Schnelligkeit und Langsamkeit und Höhe und Tiefe, welche in den Tönen hervortritt und davon, dass dieselben bald im Missklang, bald im Einklang sich bewegen, je nachdem sie einander unähnliche oder ähnliche Bewegungen in uns hervorrufen. Nämlich die Bewegungen der schnelleren und zuerst zu uns gelangenden Töne haben bereits nachgelassen und sind denen der langsameren ähnlich geworden, ehe diese bei ihrem späteren Anlangen sie einholen, und wenn [B] diese dann die Bewegungen jener fortsetzen, ohne sie durch das Hinzubringen eines neuen und abweichenden Anstoßes aufzustören und zu verwirren, sondern vielmehr den Anfang einer langsameren Bewegung an das ähnliche Ende der anfänglich rascheren anknüpfen, so bringen sie dadurch einen einzigen, aus Hohem und Tiefem gemischten Eindruck zu Stande, wodurch sie den Unverständigen Lust, den Verständigen aber eine reine Freude über diese Abspiegelung der göttlichen Harmonie in den vergänglichen Bewegungen bereiten. Sodann auch alles Fließen des Wassers, sowie das Niederfahren der Blitze und die vielbewunderte Anziehungskraft [C] des Bernsteins und Magnets, keine von allen diesen Erscheinungen beruht auf wirklicher Zugkraft, sondern darin, dass es nichts Leeres gibt und alle Körper, die sich auflösen oder sich zusammenschließen, mit Aufgabe des Ortes, an welchen sie durch Trennung oder Verbindung gebracht sind, nach demjenigen hin streben, welcher einem jeden eigentümlich ist. In der Verflechtung dieser wechselseitigen Einwirkungen wird der, welcher dem richtigen Verfahren bei seiner Nachforschung folgt, die Ursache dieser wunderbaren Erscheinungen finden.

Um also zum Atemholen, von welchem diese Abschweifung ausging, zurückzukehren, so ist es gleichfalls, [D] wie schon vorhin bemerkt, auf dieselbe Weise und aus eben diesen Ursachen entstanden, indem das Feuer die Speisen zersetzt, dem Zuge der Luft im Innern des Körpers folgt und vermöge dieser seiner Begleitung jenes Zuges die Adern aus der Bauchhöhle durch Hineinschöpfung der dort von ihm zersetzten Speiseteile anfüllt. Und wo werden denn bei allen sterblichen belebten Wesen durch den ganzen Leib hin die Ströme der Nahrung reichlich bewässert. Da aber diese Nahrungssäfte aus eben erst zersetzten und von verwandten Geschöpfen herkommen, teils von Früchten, teils von Kräutern, die der Gott eben zu diesem Zwecke pflanzte, um uns zur Nahrung zu dienen, herrührenden Teilen bestehen, so haben sie allerlei Farben an sich in Folge dieser Mischung, aber am meisten [E] scheint die rote durch, die

ja aus der Zersetzung und dem Abdrucke des Feuers im Feuchten entsteht. Aus diesen Gründen also hat die Farbe der den Körper durchströmenden Flüssigkeiten das beschriebene Aussehen erhalten. Und wir nennen dieselben Blut, welches die Nährquelle des Fleisches und des gesamten Körpers [\[81 St.3 A\]](#) und die Quelle ist, aus welcher alle Glieder desselben die Ausfüllung der durch die abgehenden Bestandteile gelassenen Lücken schöpfen. Die Art dieser Anfüllung und Ausleerung aber ist ganz dieselbe wie die Bewegung von allem im Weltall, zufolge deren alles Verwandte zu einander hingetrieben wird. Denn einerseits löst das uns Umgebende unseren Körper fortwährend auf und verteilt die abgelösten Teile unter die sogenannten Elemente, denen ein jeder angehört, andererseits sind die Bestandteile des Blutes, weil sie in uns verteilt und von dem Bau des einzelnen lebendigen Wesens so eingeschlossen sind, dass dieses für sie eine Welt bildet, gezwungen die Bewegung des Weltalls [\[B\]](#) nachzuahmen, und indem so diese durch den Körper zerstreuten Stoffe immer nach dem einem jeden Verwandten hingetrieben werden, füllen sie die auf die obige Weise entstandenen Lücken wieder aus. Wenn nun der Abgang dabei größer als der Zufluss ist, so schwindet alles, wenn aber geringer, so wächst es. Ist nun der Bau des ganzen lebenden Wesens noch jung und aus frischen elementaren Dreiecken, die die Grundlage bilden, so ist die Verbindung derselben mit einander fest, seine ganze Masse dagegen von weichem Bestand, weil sie erst kürzlich aus Mark erwachsen und mit Milch genährt worden ist. [\[C\]](#) Daher bewältigt sie denn die von außen hereintretenden und von ihr in sich aufgenommenen Dreiecke, aus welchen die Speisen und Getränke bestehen, indem sie sie mit ihren eigenen neuen Dreiecken zerschneidet, da jene älter und schwächer sind als diese, und bewirkt so, dass der Körper groß wächst durch die Ernährung mit vielem ihm ähnlichen. Sobald aber die Schärfe dieser Dreiecke abstumpft, in Folge der vielen Kämpfe, die sie viele Zeit hindurch gegen vieles zu bestehen hatten, so vermögen sie die eingehenden Speiseteile nicht mehr in sich [\[D\]](#) aufzulösen, sondern werden vielmehr mit Leichtigkeit selber von dem, was von außen her eindringt, aufgelöst.

Dann schwindet unter dieser Bewältigung der ganze belebte Körper hin, und dieser Zustand ist es, den wir Altern nennen. Und wenn dann endlich die um die Dreiecke des Markes geknüpften Bänder, durch die Arbeit aufgelöst, ihren Halt verlieren, so lassen sie eben damit auch die Bande der Seele los, diese aber, indem sie so der Natur gemäß ihrer Freiheit zurückgegeben wird, [\[E\]](#) entflieht mit Lust. Denn alles, was wider die Natur geschieht, verursacht Schmerz, was aber der Natur eines jeden entsprechend, das bereitet ihm Freude, und so ist denn auch der Tod durch Krankheiten und Wunden ein schmerzlicher und gewaltsamer, der aber, welcher mit dem Alter zum natürlichen Ende führt, ist der leichteste von allen und eher mit Lust verbunden als mit Schmerz.

Woraus nun aber die Krankheiten entstehen, ist wohl jedermann klar. Da nämlich der Körper aus vier [\[82 St.3 A\]](#) Elementen, Erde, Feuer, Wasser und Luft, zusammengesetzt ist, so haben das widernatürliche Zuviel oder Zuwenig derselben und die widernatürliche Vertauschung des ihnen zukommenden Ortes mit einem fremden, so wie die Aufnahme unangemessener Bestandteile durch das Feuer und die übrigen Elemente, da es ja mehr als eine Art derselben gibt, und alle ähnlichen Vorkommenheiten Störungen und Krankheiten zur Folge.

Denn wenn irgend eine von ihnen naturwidrig entsteht oder ihren Ort wechselt, so wird erhitzt was vorher kühl, und feucht [\[B\]](#) was vorher trocken, und schwer was leicht war, kurz alles erleidet nach allen Seiten alle möglichen Veränderungen. Nur dann aber, behaupten wir, wenn das Gleiche zu dem Gleichen gleichmäßig, auf dieselbe Weise und in richtigem Verhältnis hinzutritt und von ihm weggeht, wird ein jedes, als sich selber gleichbleibend, sich unversehrt und gesund erhalten können, was aber beim Hinzukommen oder Abgehen davon abweicht, wird die mannigfaltigsten Wechsel und zahllose Krankheiten und Zerstörungen verursachen. Da aber aus jenen ursprünglichen Zusammensetzungen auch wieder neue zweiter Art in uns gebildet sind, deren Teile auch ihr naturgemäßes Verhältnis zueinander haben, so zeigt sich daraus, wenn man nur nachdenken will, [\[C\]](#) noch eine andere Art von Krankheiten. Da nämlich Mark, Knochen, Fleisch, Sehnen und, wenn gleich in anderer Weise, auch das Blut aus mehreren der sogenannten Elemente zusammengesetzt sind, so treten zwar bei ihnen die meisten Krankheiten auf dem eben

beschriebenen Wege ein, die größten und schweren aber wenn ihre Entstehung auf umgekehrte Weise eintritt, denn dies hat ihre Verderbnis zur Folge. Denn auf dem natürlichen Wege entstehen Fleisch und Sehnen aus dem Blute, und zwar die Sehnen aus den Fasern desselben zufolge ihrer verwandten Beschaffenheit, das Fleisch aber aus dem übrigen Teile, welcher nach Aussonderung der Fasern [D] aus ihm gerinnt. Das Zähne und Fette sodann, was wieder aus dem Fleische sich ausscheidet, verbindet teils das Fleisch mit den Knochen und gibt zugleich selbst den das Mark umgebenden Knochen Nahrung und Wachstum, teils sickert die reinste, glatteste und fettigste Art der Dreiecke sogar durch die Härte des Knochens hindurch und befeuchtet so, von ihm abfließend und herabtröpfelnd, das Mark. Wenn nun so dies alles in dieser Weise entsteht, so findet in der Regel Gesundheit statt, Krankheiten aber, wenn in der entgegengesetzten. [E] Wenn nämlich aufgelöstes Fleisch umgekehrt diese seine flüssige Masse in die Adern ergießt, dann bildet sich mit dem Atem eine Unmasse von allerlei Blut in den Adern, welches die mannigfaltigsten Farben und Geschmäcke, nämlich Bitterkeiten aller Art, dazu auch Säuren und Salze darbietet und mancherlei Galle, Lymphe und Schleim mit sich führt. Denn weil alles auf dem verkehrten Wege entstanden und dadurch verdorben ist, so zerstört es zunächst das Blut selbst und treibt sich sodann an dessen Stelle, ohne dem Körper irgend [\[83 St.3 A\]](#) eine Nahrung zu gewähren, überall in den Adern umher, ohne ein ferneres Innehalten der durch die Natur festgestellten Ordnung des Blutumschlages, feindselig sowohl gegen sich selbst, weil es keinen wechselseitigen Nutzen von sich genießt, wie auch gegen die festen und beharrlichen Teile des Körpers, die es zerstört und auflöst. Gehört nun jenes aufgelöste Fleisch zu dem ältesten, welches eben deshalb schwer zu erweichen ist, so wird es schwarz in Folge des langen Brandes, und bitter, weil es auch durch und durch [B] von ihm zerfressen ist, und greift dadurch auf eine zerstörende Weise alle noch unverdorbenen Körperteile an. Zuweilen enthält auch dieses Schwarzgefärbte anstatt der Bitterkeit Säure, wenn nämlich die bitteren Teile stärker verdünnt sind, oder aber jene bittere Substanz nimmt dadurch, dass sie wieder mit Blut getränkt wird, eine rötliche und durch die Vermischung derselben mit dem Schwarzen eine grünliche Farbe an. Ferner verbindet sich aber auch die gelbe Farbe mit jener Bitterkeit, nämlich wenn junges Fleisch von dem Brande der Entzündung zersetzt wird. Der gemeinsame Name für alle diese Bildungen ist der der Galle, welcher ihnen beigelegt worden ist, sei es von gewissen [C] Ärzten oder auch von anderen Leuten, welche sich befähigt sahen, beim Anblick vieler und unähnlicher Dinge eine Gattungsgemeinheit an ihnen wahrzunehmen, nach welcher sie alle zu heißen verdienen. Die besonderen Arten derselben aber führen nach der Farbe auch ihre besonderen Namen.

Was sodann die Lymphe anlangt, so ist die des wirklichen Blutes eine milde Flüssigkeit, die der schwarzen und sauren Galle dagegen scharf, sobald sie sich in Folge der Wärme mit einer salzigen Substanz verbindet, und dies ist es, was man sauren Schleim nennt. Diejenige aber, welche sich aus der Auflösung jungen und zarten Fleisches in Verbindung [D] mit Luft bildet, indem dasselbe aufgebläht und von Feuchtigkeit eingeschlossen ist und in Folge dieses Zustandes sich Blasen erzeugt haben, deren jede einzeln wegen ihrer Kleinheit unsichtbar ist, deren Gesamtheit aber eine sichtbare Masse darstellt und in Folge dieser Schaumbildung eine weiße Farbe darbietet, diese ganze Auflösung zarten Fleisches, mit Luft verbunden, nennen wir weißen Schleim. Vom Schleime aber wiederum, wie er zuerst sich bildet, sind die wässrigen Teile Schweiß und Tränen [E] und alle sonstigen Flüssigkeiten, welche der Körper täglich zu seiner Reinigung von sich aussondert. Alle diese Bildungen nun, die da entstehen, wenn das Blut nicht naturgemäß aus Speisen und Getränken sich ergänzt, sondern aus verkehrten Quellen wider die Gesetze der Natur seinen Zufluss erhält, sind die eigentlichen Verursacher der Krankheiten. So lange nun dabei das Fleisch nur an einzelnen Stellen von Krankheiten aufgelöst wird, die Grundlagen desselben dagegen unerschüttert bleiben, so lange hat das Übel seine halbe Macht, denn noch gestattet es mit Leichtigkeit Wiederherstellung, sobald aber [\[84 St.3 A\]](#) das Band zwischen Fleisch und Knochen erkrankt und jene aus Fleisch und Sehnen sich aussondernde Haut nicht mehr dem Knochen Nahrung und dem Fleisch Zusammenhalt mit dem Knochen gibt, sondern statt seiner bisherigen fetten, glatten und zähen Beschaffenheit durch schlechte Nahrung ausgetrocknet und dadurch rau und salzig geworden ist, so wird es in Folge dieses

Zustandes zerrieben und vielmehr so seinerseits wieder unter das Fleisch und die Sehnen gemischt und von den Knochen abgelöst, und das Fleisch, so von seinen Wurzeln abgetrennt, lässt die Sehnen entblößt und mit salzigem Stoffe angefüllt, und indem es dann selbst in den Strom des Blutes zurückfließt, vermehrt es die Zahl der [B] vorhin erwähnten Krankheiten. Sind nun schon dies schlimme Veränderungen, die den Körper betreffen, so sind doch die ihnen folgenden noch schlimmer, nämlich wenn der Knochen wegen allzu dicker Fleischmasse keinen gehörigen Zuzug der Luft empfängt und so von Fäulnis erhitzt und brandig wird und so, anstatt seinen Nahrungsstoff in sich aufzunehmen, zerbröckelt und umgekehrt in ihn eindringt, und dieser dann ins Fleisch, das Fleisch aber ins Blut geht und so alle vorher benannten Krankheiten noch bösartiger macht. Sobald aber, was von allem das Ärgste ist, das Mark selbst an Überfüllung oder Mangel von irgendwelcher Art erkrankt, [C] so bringt dies die größten und recht eigentlich tödlichen Krankheiten zu Wege, indem dann das ganze körperliche Gefüge notwendig eine rückläufige Wendung nimmt.

Eine dritte Art von Krankheiten wiederum muss man sich auf eine dreifache Weise entstehend denken, entweder durch Luft, oder durch Schleim oder durch Galle. Sobald nämlich die Verteilerin der Luft im Körper, die Lunge, durch zufließende Säfte verstopft, ihr nicht reine Durchgänge darbietet, so verursacht die Luft, indem sie hier gar nicht, dort im Übermaße eindringt, einerseits in jenen Teilen, denen so keine Abkühlung zu Teil wird, Fäulnis, andererseits aber wird sie, nachdem sie [D] mit Gewalt die Adern durchrissen und dieselben vielfach verbogen und den Körper zersetzt hat, endlich, wenn sie nach der Mitte desselben hinströmt, von dem hier ausgespannten Zwerchfell zurückgehalten, und das hat denn tausend schmerzhaftes, mit vielem Schweiß verbundene Krankheiten zur Folge. Oft entsteht auch im Körper durch Zersetzung des Fleisches Luft und kann nicht heraus, und diese erregt dann dieselben Schmerzen, wie jene eingedrungene, die größten aber dann, wenn sie die Sehnen und deren Äderchen umlagert und die Gelenke samt den mit ihnen zusammenhängenden Sehnen anschwellen lässt, weshalb [E] denn auch von diesem Zustande der Verkrampfung und des Auseinanderziehens die betreffenden Krankheiten Zuckungen und Krämpfe genannt worden sind. Gegen sie ist denn auch das Heilmittel ein schlimmes, denn Fieber sind es bekanntlich, die durch ihr Hinzutreten dergleichen beseitigen. [\[85 St.3 A\]](#) Der weiße Schleim sodann bringt durch die in seinen Blasen enthaltene Luft Störungen zuwege, wenn ihm der Ausgang versperrt ist, kann er sich dagegen nach außen Luft machen, so ist er gutartiger, doch macht er dann die Haut fleckig, indem er Aussatz, Flechten und ähnliche Krankheiten erzeugt. Wenn er aber, mit schwarzer Galle vermischt, in die Umläufe, die im Kopfe vorgehen und die göttlichsten sind, dringt und sie stört, so ist sein Nahen im Schlafe minder schädlich, dagegen im wachen Zustande sein Überfall schwerer zu vertreiben, diese Krankheit aber führt mit Recht den Namen der heiligen Krankheit, Epilepsie, weil sie das heiligste aller Organe betrifft. Saurer und salziger Schleim dagegen [B] ist die Quelle aller sogenannten Flüsse, die aber nach der Mannigfaltigkeit der Orte, in welche der Abfluss sich ergießt, auch ihre mannigfaltigen besonderen Namen erhalten haben. Alles aber, was man Entzündung am Körper nennt, rührt insgesamt von der brennenden und ätzenden Kraft der Galle her. Macht sie sich dabei nach außen hin Luft, so treibt sie aufbrausend mancherlei Geschwüre hervor, wird sie aber im Innern eingeschlossen, so erzeugt sie viele hitzige Krankheiten, und zwar die größte dann, wenn sie sich mit dem reinen Blute vermischt und die Fasern aus ihrer Ordnung [C] bringt, welche durch das Blut verteilt wurden, damit es das richtige Verhältnis in Ansehung von Verdünnung und Verdickung erhalte und weder in Folge zu großer, ihm durch die Wärme mitgeteilter Flüssigkeit, aus dem Körper bei dessen lockerer Beschaffenheit herausfließe, noch auch wegen allzu großer Verdickung schwerbeweglich werde und nur mit Mühe in den Adern seinen Umlauf halten könne. Das richtige Maß nun erhalten die Fasern gemäß ihrer Entstehungsweise aufrecht, die daher, wenn man sie aus bereits abgestorbenem und erkaltetem Blute aussondert, den übrigen Teil des Blutes wieder in einen flüssigen Zustand versetzen, wenn man sie dagegen darin lässt, in Verbindung mit der umgebenden Kühle bald das Ganze gerinnen machen. [D] Üben nun die Fasern eine solche Wirksamkeit aus, so gerinnt unter diesem ihrem Einfluss die warme und feuchte Galle, die

ja ihrer Natur nach ehemaliges Blut gewesen und sodann durch die Wiederauflösung des Fleisches in dasselbe entstanden ist, bei ihrem demgemäß und zwar anfänglich nur in geringer Masse erfolgenden Zurücktreten in dasselbe und wird gewaltsam ihrer Wärme beraubt, dadurch aber bringt sie ein innerliches Frieren und Zittern hervor. Strömt sie aber sodann in größerer Menge zu, so gewinnt die von ihr ausgehende Wärme die Oberhand, und sie bringt aufbrausend die Fasern in Erschütterung und Verwirrung, und wenn sie fortwährend dieselben zu bemeistern vermag, [E] so dringt sie allmählich bis zum Mark vor, zerstört mit ihrem Feuer die Ankertaue, mit welchen hier die Seele festgebunden ist und versetzt so dieselbe in Freiheit. Ist sie dagegen in geringerer Menge vorhanden, so dass der Körper der Auflösung Widerstand leisten kann und sie selbst überwältigt wird, so sucht sie sich entweder durch den ganzen Körper einen Ausweg oder sie wird aus den Adern in die untere oder obere Bauchhöhle gedrängt und entweicht dann aus dem Körper wie ein Verbannter aus einer im Bürgerkriege begriffenen Stadt, [\[86 St.3 A\]](#) indem sie Durchfälle, Ruhr und alle derartigen Krankheiten hervorbringt.

Ist der Körper hauptsächlich in Folge des Übermaßes von Feuer erkrankt, so erleidet er ununterbrochene Fieberhitze, wenn aber an dem von Luft, so eintägige, und dreitägige, wenn von Wasser, weil dieses träger als Feuer und Luft ist, das Element der Erde endlich, welches das trügste von allen vieren ist und erst in dem vierfachen Tageslauf seine Reinigung erlangt, erzeugt die viertägigen Fieber, die sich schwer beseitigen lassen.

[B] So treten denn also die Krankheiten des Körpers ein, die Beschaffenheit desselben erzeugt aber auch deren in der Seele, und zwar in folgender Weise. Man kann nämlich nicht leugnen, dass die Vernunftlosigkeit eine Krankheit der Seele ist, und dass es von ihr zwei Arten gibt, Wahnsinn und Unwissenheit. Folglich muss auch jedes Vorkommnis, welches den Menschen in einen von beiderlei Zuständen versetzt, als Krankheit bezeichnet werden, und zwar sind übermäßige Lust und übermäßiger Schmerz als die größten dieser Seelenkrankheiten anzusehen. Denn ein Mensch, welcher übermäßig froh oder aber im Gegenteil in den äußersten Zustand des Schmerzes versetzt ist, sucht immer zur Unzeit das eine zu erjagen [C] und dem anderen zu entfliehen und vermag weder etwas Richtiges zu sehen noch zu hören, sondern rast und ist in diesem Zustande nicht im mindesten einer vernünftigen Überlegung fähig. Wenn sich nun ein reichlicher und üppig hervorquellender Same in seinem Marke bildet, gleichwie wenn ein Baum überreiche Früchte bringt, so empfängt ein solcher viele und jedesmal große Schmerzen und Genüsse aus seinen hiermit zusammenhängenden Begierden und deren Folgen, und indem er so, da diese Art von Wonnen und Wehen die stärkste von allen ist, den größten Teil seines Lebens in einem Wahnsinn zubringt und seine Seele [D] durch seinen Körper krank und unvernünftig geworden ist, wird er nicht als ein Kranker, sondern als ein freiwillig Schlechter beurteilt. In Wahrheit aber ist die Zügellosigkeit im Liebesgenuß meistens durch den übermäßigen Zufluss jener besonderen Art von Feuchtigkeit und die übermäßige Benetzung des Körpers mit derselben, welche eine Folge von lockerer Beschaffenheit der Knochen sind, zu einer Krankheit der Seele geworden. Und so wird fast alles, was man Unenthaltbarkeit in den Genüssen nennt, in so weit denen, die sie ausüben, mit Unrecht als Schlechtigkeit vorgeworfen, als man dabei urteilt, dass sie freiwillig diese Schlechtigkeit an sich tragen. Denn niemand ist freiwillig böse, sondern wer es ist, der ist es durch fehlerhafte Beschaffenheit seines Körpers und durch falsche Erziehung geworden, [E] einem jeden aber ist dies verhasst und es wird ihm wider seinen Willen zuteil. Ferner können daher auch die Schmerzen des Körpers ebenso in der Seele allerlei Übel erzeugen. Denn wo nur immer die Säfte der sauren und salzigen Schleime und alle bitteren und galligen Säfte in ihrem Umherirren durch den Körper sich nicht nach außen hin Luft machen können, sondern, im Innern zusammengedrängt, ihren Dunst der Bewegung der Seele beimengen, da erzeugen sie auch allerlei Seelenkrankheiten, stärkere oder schwächere, zahlreichere [\[87 St.3 A\]](#) oder weniger. Und zwar je nach den drei Sitzen der Seele rufen sie da, wohin sie jedesmal dringen, verschiedenerlei Arten bald von Trübsinn und Missmut, bald von Verwegenheit und Feigheit, bald endlich von Vergesslichkeit und zugleich Ungelehrigkeit hervor. Wenn dann zu solchen Missbildungen noch fehlerhafte Staatseinrichtungen und schlechte Reden hinzukommen, die in den Staaten bei öffentlichen und nicht öffentlichen Gelegenheiten geführt

und gehalten werden, und die Pflege der Wissenschaften, welche hiergegen ein Heilmittel gewährt, von Jugend auf nicht verfolgt wird, dann werden wir alle, die wir schlecht sind, [B] ganz wider unseren Willen es aus zwei Gründen. Hiervon muss man nun zwar immer die Schuld mehr den Erzeugern als den Erzeugten, und mehr den Erziehern als den Erzogenen beimessen, doch muss auch jeder für sein Teil, so viel er vermag, die Mittel benutzen, welche Erziehung, öffentliches Leben und wissenschaftliche Tätigkeit ihm darbieten, um so dem Laster zu entfliehen und dessen Gegenteil zu erjagen. Doch dies ist ein Gegenstand, der eine andere Art von Behandlung erfordert.

Wohl aber gehört es hierher und ziemt sich, das Gegenstück zu dem obigen zu entwickeln, nämlich auf welche Weise [C] eine Pflege des Körpers und der Geistestätigkeiten eintritt, die vielmehr zu deren Erhaltung dient. Denn es ist recht, mehr über das Gute als über das Schlechte zu sprechen. Alles Gute nun ist schön, Schönheit aber gibt es nicht ohne Maß, auch dem lebendigen Wesen also, welches die ersten Eigenschaften an sich tragen soll, ist Ebenmaß zuzuschreiben. Von den Verhältnissen des Ebenmaßes nun pflegen wir die geringeren zwar wahrzunehmen und in Erwägung zu ziehen, die einflussreichsten und größten aber unbeachtet zu lassen. Denn von größerem Einfluss auf Gesundheit und Krankheit [D] und auf Tugend und Laster ist kein anderes Ebenmaß und kein anderes Missverhältnis, als das zwischen der Seele und dem Körper selbst. Hiervon bemerken wir jedoch nichts und bedenken nicht, dass wenn eine durchaus starke und große Seele von einem schwächeren und kleineren Körper getragen wird, und desgleichen wenn Seele und Körper nach dem umgekehrten Maßstabe zusammengefügt sind, das ganze lebendige Wesen nicht schön ist, denn es fehlt ihm gerade das höchste von allem, das Ebenmaß. Dasjenige dagegen, welches sich umgekehrt verhält, gewährt dem, der das Auge dafür hat, den allerschönsten und lieblichsten Anblick. Gleichwie nun ein Körper, welcher [E] unverhältnismäßig lange Beine hat oder durch irgend ein anderes Übermaß im Missverhältnisse mit sich selbst steht, nicht bloß hässlich ist, sondern auch bei der gemeinsamen Tätigkeit aller seiner Glieder leicht ermattet und Krämpfe zu erleiden hat und wegen seiner Unbeholfenheit leicht hinfällt, und so sich selber tausenderlei Schäden antut, ebenso muss man auch hinsichtlich des aus beiden, Seele und Leib, verbundenen Wesens, was wir ein lebendiges nennen, urteilen, dass nämlich sowohl, wenn in ihm die Seele stärker als der Körper ist, dieselbe, falls sie in heftigem Zorne ist, [\[88 St.3 A\]](#) ihn ganz und gar erschüttere und von innen her mit Krankheiten erfülle, und ferner, falls sie mit übergroßer Anstrengung sich dem Lernen und Forschen hingibt, ihn abzehre, und falls sie womöglich Belehrungen erteilt und sich in Redekämpfe vor dem Volke und in engeren Kreisen einlässt, bei denen es nicht ohne Erregung und Eifer von beiden Seiten abgeht, ihn durch und durch erhitzte und dadurch in Auflösung versetzte und durch Herbeiführung von Flüssen die meisten der sogenannten Ärzte täusche und die Ursache da, wo sie nicht ist, finden lasse, als auch wenn umgekehrt ein großer und der Seele überlegener Körper [B] mit einem geringen und schwachen Denkvermögen verwachsen ist, dass dann, da von Natur ein zweifacher Trieb im Menschen vorhanden ist, seitens des Körpers nach Nahrung und seitens des Göttlichsten in uns nach Einsicht, die Regungen des stärkeren Teiles siegen und ihren Besitz erweitern, die Seele aber stumpf, ungelehrt und vergesslich machen und so die größte aller Krankheiten, die Unwissenheit, zu Wege bringen.

Es ist denn dies das alleinige Heil für beide Teile, dass man weder die Seele ohne den Körper noch den Körper ohne die Seele übt, damit beide so [C] ihrer gegenseitig sich erwehren können und dadurch ins Gleichgewicht kommen und gesund werden. Es muss also der, welcher die Mathematik oder sonst eine Geistesarbeit mit Anstrengung betreibt, zugleich auch dem Körper die nötige Bewegung gewähren, indem er der Leibesübung obliegt, und wiederum, wer den Körper sorgfältig bildet muss zugleich auf die Regsamkeit der Seele bedacht sein, indem er auch der Musik und jeglicher wissenschaftlichen Bildung sich hingibt, wenn er mit Recht ein harmonisch durchgebildeter und ein guter und tüchtiger Mensch heißen will. Und in gleicher Weise [D] muss man auch die einzelnen Teile behandeln, indem man sich dabei die Verhältnisse im Weltganzen zum Vorbild nimmt. Denn da der Körper von dem, was in ihn eingeht, inwendig erhitzt und abgekühlt, und wiederum von dem, was sich außerhalb befindet, ausgetrocknet und

angefeuchtet wird, und mit diesen beiden Einwirkungen auch alle anderen erleidet, welche wieder die Folge von ihnen sind, so wird er, wenn man ihn in untätiger Ruhe denselben überlässt, von ihnen überwältigt und geht zu Grunde, wenn man aber dem Beispiele der von uns so genannten Ernährerin und Nährerin des Alls folgt und den Körper möglichst niemals in untätiger Ruhe belässt, sondern in steter Bewegung erhält und durch gewisse angemessene Schwingungen, [E] die man in ihm seinem ganzen Umfange nach hervorruft, sich jener äußeren und inneren Erregungen auf eine naturgemäße Weise erwehrt und dadurch die durch den Körper umherirrenden Bestandteile und Eindrücke, dergestalt dass sich Verwandtes zu Verwandtem fügt, in die gehörige Ordnung untereinander bringt, so wird man nach unserer vorausgegangenen Auseinandersetzung über die Natur des Alls es hierdurch verhindern, dass sich Feindliches zu Feindlichem geselle und dadurch im Körper Kämpfe und Krankheiten erzeuge, und vielmehr bewirken, dass Befreundetes sich mit dem Befreundeten verbinde und dadurch Gesundheit verleihe. Von allen Bewegungen [\[89 St.3 A\]](#) nun aber ist die in sich selbst und durch sich selbst die beste, denn sie ist am meisten der Bewegung des Denkens und des Alls verwandt, minder gut ist die durch einen anderen Körper hervorgebrachte, und die schlechteste endlich die durch andere nur in einzelnen Teilen des liegenden und ruhenden Körpers bewirkte. Daher ist die beste Art den Körper zu reinigen und in gute Verfassung zu setzen die gymnastische Übung, die nächstbeste die Mitbewegung, welche eine Fahrt zu Schiffe oder irgend eine andere Weise den Menschen ohne Ermüdung weiterzubefördern mit sich bringt, und die dritte Art endlich ist zwar im Notfalle zuweilen sehr nützlich, sonst aber in den Augen eines Verständigen durchaus nicht [B] anzustreben, nämlich die Reinigung durch Arzneimittel. Denn wenn die Krankheiten nicht mit großen Gefahren verbunden sind, so darf man sie durch die Anwendung derselben nicht aufregen. Denn die Entstehung aller Krankheiten hat etwas Ähnliches mit der lebendiger Wesen. Nämlich auch den letzteren ist gleich bei ihrer Bildung sowohl die Lebensdauer des ganzen Geschlechtes als die der einzelnen Wesen, so weit nicht ein Zufall der blinden Notwendigkeit gewaltsam eingreift, [C] vorherbestimmt, denn die Dreiecke treten gleich von vornherein in einem jeden mit der Fähigkeit zusammen, bis zu einer bestimmten Zeit auszuhalten, über welche hinaus kein Geschöpf sein Leben ausdehnen kann. Ebenso ist es nun auch mit den Krankheitsbildungen, und wenn man sie daher durch Arzneigeben unterdrückt, statt ihnen ihre bestimmte Zeit zu lassen, so pflegen aus kleinen große, und viele aus wenigen Krankheiten zu werden. Daher muss man den Verlauf jener minder gefährlichen Übel durch Beobachtung einer strengeren Lebensweise, soweit die Berufsgeschäfte einem dazu Zeit lassen, regeln und nicht durch Arznei nehmen bössartig machen.

So viel denn über das lebende Wesen als Ganzes, [D] so wie auch über seinen körperlichen Teil hinsichtlich dessen, wie man ihn lenken und von sich selber gelenkt werden müsse, um möglichst der Vernunft gemäß zu leben, der Teil aber, welcher eben der lenkende sein soll, muss wohl noch mehr und früher dazu vorbereitet werden, möglichst geeignet und tüchtig zur Erfüllung dieser seiner Aufgabe zu sein. Eine genaue Ausführung dieses Gegenstandes nun würde freilich hinlänglichen Stoff zu einer besonderen Arbeit liefern, was sich aber im Vorbeigehen darüber sagen lässt, wird sich nach Anleitung des Vorhergehenden nicht unpassend [E] in folgender Betrachtungsweise durchführen lassen.

Wie wir schon wiederholt bemerkten, dass drei Seelenteile von dreifacher Art in uns ihren Wohnsitz erhalten haben und dass jeder von ihnen seine besonderen Bewegungen hat, ebenso müssen wir nach Anleitung des Obigen denn auch jetzt in der Kürze hinzufügen, dass der von ihnen, der in Untätigkeit verharret und die ihm eigentümlichen Bewegungen nicht durchmacht, notwendig der schwächste, der welcher in Übung bleibt, aber der stärkste wird. Deshalb ist sehr darauf zu sehen, dass sich alle drei [\[90 St.3 A\]](#) hinsichtlich ihrer Bewegung im Ebenmaß zueinander verhalten. Was den vollkommensten Seelenteil in uns betrifft, muss man nun aber urteilen, dass der Gott ihn einem jeden als einen Dämon gegeben hat, ich meine nämlich jenen, von der wir angaben, dass er in dem obersten Teile unseres Körpers wohne und uns über die Erde zur Verwandtschaft mit den Gestirnen erhebe, als Geschöpfe, die sich nicht dem irdischen, sondern dem überirdischen Ursprung zuwenden, und wir hatten recht dies zu behaupten. Denn

dorthin, von wo der erste Ursprung der Seele ausging, richtete die Gottheit das Haupt und die Wurzel des Menschen und gab so unserem ganzen Körper seine aufrechte Stellung. Wer sich daher [B*] den Begierden oder dem Ehrgeiz hingibt und unablässig diese beiden Kräfte übt, wird notwendig nur vergängliche Meinungen in sich erzeugen und da er, soweit es ihm überhaupt nur möglich ist, sich dem Sterblichen zuwendet, es hieran in keinem Stücke fehlen lassen, weil er eben den sterblichen Teil in sich groß gezogen hat. Wer dagegen der Lernbegierde und wahrhafter Kenntnisse sich beflissen und die Kraft des Wissens vor allen anderen Kräften seiner Seele geübt hat, der wird doch wohl ebenso notwendig, wenn er überhaupt die Wahrheit erreichte, unsterbliche und göttliche [C*] Gedanken in sich tragen, und wiederum, soweit überhaupt die menschliche Natur der Unsterblichkeit fähig ist, in keinem Teile dahinter zurückbleiben und, weil er sich stets dem Göttlichen zuwendet und den göttlichen Schutzgeist, der in ihm selber wohnt, zur schönsten Vollendung hat gedeihen lassen, vorzüglich glückselig sein. Nun gibt es aber für jedes Wesen nur eine Art Pflege und Wartung, nämlich dass man die ihm zukommende Nahrung und Bewegung ihm zuteilwerden lässt, dem Göttlichen in uns aber verwandt sind die Gedankenbewegungen und Kreisläufe des Alls. Ihnen also muss ein jeder folgen und die dem göttlichen verwandte Bewegungen, die in unserem Haupt, aber gestört durch die Art unserer Entstehung, stattfinden, durch Erforschung der Harmonie und der Kreisläufe des Alls in Ordnung bringen, [D*] und so das Denkende zur Ähnlichkeit mit dem Gedachten seiner ursprünglichen Natur gemäß erheben, um so dasjenige Ziel des Lebens zu erreichen, welches den Menschen von den Göttern als das vollendetste vorgegeben ist für die gegenwärtige und die folgende Zeit.

Und nunmehr scheint denn auch die uns jetzt gesteckte Aufgabe, das Weltall von seinen Anfängen aus bis zur Entstehung der Menschen zu verfolgen, so ziemlich ihr Ziel erreicht zu haben. [E*] Denn auf welche Weise auch die anderen lebenden Wesen entstanden sind, ist nur kurz zu erwähnen, es sei denn, dass die Sache hie und da mehreres fordert, denn so dürfte man wohl am ehesten glauben, das richtige Maß in der Auseinandersetzung solcher Gegenstände eingehalten zu haben. Mag denn also in folgender Weise das hierher Gehörige besprochen sein.

Nachdem die Mann Genannten entstanden waren, wurden alle die unter ihnen, welche feige waren und ein frevelhaftes Leben führten, dem wahr Scheinenden nach, bei ihrer zweiten Geburt in Weiber verwandelt. [\[91 St.3 A\]](#) Und damit zugleich schufen die Götter demgemäß auch den Trieb zur Begattung vermöge eines beseelten und lebendigen Wesens, das sie in uns, und eines andern, das sie in den Weibern, und zwar jedes von beiden auf folgende Weise entstehen ließen. Den Durchgang der Getrunkenen verbanden sie an der Stelle, wo er dasselbe, nachdem es von der Lunge unten durch die Nieren weg in die Harnblase gelangt ist, vermöge des durch die Luft auf die letztere ausgeübten Druckes aufnimmt und herausbefördert, durch eine Seitenöffnung mit der vom Kopfe aus durch Nacken und Rückgrat sich hindurchziehenden Strang des Markes, welchen wir in unseren vorausgehenden Erörterungen Samen nannten, und indem dieser ja beseelt ist und nunmehr Luft bekam. So erregte er in jenem Teile, [B] nach welchem hin er sich Luft machte, die Leben erweckende Begierde nach Ausströmung und rief so den Zeugungstrieb hervor. Daher sind denn auch bei den Männern die Schamteile etwas Unlenksames und Eigenmächtiges, wie ein Tier, welches nicht auf Vernunft hört, und trachten mit ihren rasenden Begierden alles zu beherrschen, und ganz aus denselben Gründen geht es bei den Weibern ebenso mit der sogenannten Scheide und Gebärmutter, auch diese ist ein ihnen inne wohnendes lebendiges Gebilde, welches die Begierde nach Kinderzeugung in sich trägt und daher, wenn es, zur Reife gelangt, lange Zeit ohne Frucht bleibt, in Aufregung und Ungeduld versetzt wird, überall hin durch den Körper seine Säfte umhertreibt, die Kanäle der Luft verstopft und somit das Atmen erschwert [C] und die äußersten Beängstigungen und allerlei andere Krankheiten verursacht, bis denn die wechselseitige Liebe und Begierde beider Geschlechter sie zusammenführt und gleichsam die Frucht vom Baum pflückt, indem sodann in die Gebärmutter wie in ein Saatfeld Tierchen, die vor Kleinheit unsichtbar und noch unausgebildet sind, hineingestreut werden, sich hernach aber wieder von ihr ablösen, von innen heraus groß wachsen

und endlich ans Licht hervortreten und so die Entstehung lebendiger Wesen sich vollendet. Auf die obige Weise sind also die Weiber und alles Weibliche entstanden.

[D] Die Vögel aber gingen durch Umgestaltung, indem sie statt der Haare Federn bekamen, aus den Mann Genannten hervor, die harmlos, aber leicht waren und sich zwar mit dem Überirdischen beschäftigten, aber aus Einfalt vermeinten, dass die Erklärung dieser Dinge durch das Gesicht die zuverlässigste sei.

Die Landtiere aber aus denen, die gar keine Liebe zur Wissenschaft hatten und nie über die Natur des Weltalls Beobachtungen anstellten, weil sie nicht von dem in ihrem Haupt [E] Umkreisende Gebrauch machten, sondern den in der Brust wohnenden Teilen der Seele als Führern folgten. Von dieser Beschäftigung wurden ihr Kopf und ihre Vorderglieder vermöge der Verwandtschaft zur Erde hingezogen, um sich auf diese zu stützen, und sie bekamen längliche Schädel von allerlei Formen, je nachdem das Umkreisende im Haupt derselben bei einem jeden [\[92 St.3 A\]](#) durch Untätigkeit zusammengedrückt wurden. Und nicht bloß vierfüßig, sondern auch vielfüßig wurden aus denselben Gründen ihre Arten, indem der Gott ihnen, je unverständiger sie waren, desto mehr Stützen unterschob, um sie noch mehr zur Erde herabzuziehen. Die Unverständigsten von ihnen aber, die vollständig ihren ganzen Körper zur Erde niederstreckten, wurden, weil der Füße ferner nicht bedürftig, fußlos und sich auf der Erde hinwindend erzeugt.

Die vierte Gattung endlich, die der Wassertiere, entstand aus den allerunvernünftigsten und Ungebildetsten, welche [B*] von den Urhebern der Umbildung nicht einmal mehr eines reinen Atems gewürdigt, weil ihre Seele mit jeglichem Fehler befleckt war, sondern, um statt der dünnen und reinen Luft eine trübe Flüssigkeit einzuatmen, in die Tiefe des Wassers hinabgestoßen wurden. Daher entstand das Geschlecht der Fische und der Muscheln und aller anderen Geschöpfe, welche im Wasser leben und, weil sie sich bis zur untersten Stufe des Unverstandes erniedrigt haben, auch in die unterste aller Wohnungen herabgesetzt worden sind.

Und auf diese Weise sind denn noch jetzt, wie damals, alle bewussten Wesen miteinander verwandelt, [C*] indem sie je nach dem Verluste und Gewinne von Vernunft und Unvernunft ihre Gestalt wechseln.

Und nunmehr möchten wir denn auch behaupten, dass unsere Erörterung über das All ihr Ziel erreicht habe, denn nachdem diese Welt in der obigen Weise mit sterblichen und unsterblichen belebten Wesen ausgestattet und erfüllt worden, ist sie zu einem sichtbaren Wesen geworden, welches alles Sichtbare umfasst, zum Abbilde des nur der Vernunft Zugänglichen, ein sinnlich wahrnehmbares göttliches Wesen und zur größten und besten, zur schönsten und vollendetsten geworden, diese eine und als einzig erzeugte Welt.