









Digitized by the Internet Archive
in 2015

<https://archive.org/details/platonsionlysis00plat>

FÜRSTIN
MARIA VON THURN UND TAXIS
GEWIDMET

PLATONS
ION/LYSIS/CHARMIDES
INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN
VON RUDOLF KASSNER



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA UND LEIPZIG 1905

VON DIESEM BUCHE WURDEN ZEHN
ABZÜGE / ZUM PREISE VON FÜNFUND-
ZWANZIG MARK FÜR JEDES EXEM-
PLAR / AUF JAPAN-BÜTTENPAPIER
HERGESTELLT / IN GANZPERGAMENT
GEBUNDEN UND HANDSCHRIFTLICH
NUMERIERT

ION



Sokrates: Ion, sei mir gegrüßt! Woher kommst du diesmal zu uns? Wohl aus Ephesos, deiner Vaterstadt?

Ion: O nein, Sokrates! Ich komme aus Epidaurus vom Feste des Asklepios.

Sokrates: Da veranstalten die Epidaurier

wohl jedesmal dem Gotte zu Ehren auch einen Wettstreit der Sänger?

Ion: Natürlich, die Sänger und auch die anderen Künstler ringen in Epidaurus um den Preis.

Sokrates: Und du, Ion, hast mitgestritten? Und wie ist es dir dabei gegangen? Sage!

Ion: Wir haben uns natürlich den ersten Preis geholt, Sokrates.

Sokrates: Das höre ich gerne, Ion. Und jetzt wollen wir auch noch hier beim Feste der Athena siegen — das muß dir doch gelingen, Ion.

Ion: Und es wird mir auch gelingen, so Gott will.

Sokrates: Ach, Ion, gar oft habe ich euch Sänger um eure Kunst beneidet, wirklich! Denn siehe, zunächst einmal verlangt eure Kunst, daß ihr stets schön angezogen seid und so schmuck wie nur möglich aussehst, und das nenne ich artig; dann aber sollt ihr auch mit allen den großen Dichtern irgendwie umzugehen wissen, vor allem mit Homer, diesem

größten, diesem göttlichsten aller Dichter; Homer müßt ihr wirklich verstehen und nicht bloß auswendig gelernt haben — Ion, das ist ein hohes Ziel. Denn nie dürfte es einer wirklich zum Sänger bringen, wenn er nicht den Sinn dessen, was der Dichter sagt, erfaßte. Der Sänger muß denen, die ihn hören, ein Deuter sein des Dichtergeistes, und sage! wie wäre dies möglich, wenn der Sänger nicht wirklich alles verstünde, was der Dichter rät? Ion, noch einmal, ich beneide dich!

Ion: Da sprichst du eine große Wahrheit aus, Sokrates! Und ich lasse mir auch gerade dies die meiste Mühe kosten; ich glaube, kein Mensch spricht so schön über Homer wie ich; ich glaube, weder Metrodoros aus Lampsakos, noch Stesimbrotos aus Thasos, auch Glaukon nicht, überhaupt keiner von den Alten wußte so schön und so sinnreich Homer zu deuten wie ich.

Sokrates: Das sagst du gut, Ion. Hoffentlich wirst du mir auch einige Proben davon gönnen?

Ion: Das ist klar. Es lohnt sich auch zu hören, wie ich mir meinen Homer herausgeputzt habe. Ich denke, den goldenen Kranz der Homeriden hätte ich mir wohl verdient.

Sokrates: Wahrhaftig, da muß ich mir einmal die Zeit nehmen, dich zu hören. Vorläufig aber hätte ich noch eine kleine Frage, sage: bist du nur im Homer so bewandert oder auch im Hesiod und Archilochos?

Ion: Gottbewahre, nur im Homer! Homer ist mein Mann.

Sokrates: Merkwürdig, sagen aber nicht Homer und Hesiod über manche Dinge ganz dasselbe?

Ion: Gewiß, über recht viele, wenn du willst.

Sokrates: Nun, wirst du auch hierin Homer besser erklären als Hesiod?

Ion: Worin Homer und Hesiod übereinstimmen, über alle diese Gegenstände dürfte ich natürlich in beiden Fällen gleich gut sprechen, das versteht sich von selbst, Sokrates.

Sokrates: Und darüber, worin die beiden Dichter einander widersprechen? So reden doch, wenn du dich erinnerst, sowohl Homer als auch Hesiod von der Kunst des Sehers . . .

Ion: Gewiß!

Sokrates: Nun, und wer dürfte alle die Stellen, worin Homer und Hesiod hier miteinander übereinstimmen und worin sie wiederum auseinander gehen, besser zu deuten wissen, du oder ein erfahrener Seher?

Ion: Der Seher wohl.

Sokrates: Und, wenn du selbst der Seher wärest, würdest du dann nicht, da du schon alles zu erklären weißt, worin die beiden Dichter übereinstimmen, auch deren Widersprüche deuten können?

Ion: Das ist doch klar.

Sokrates: Was soll es also heißen: Ich verstehe nur Homer, Hesiod aber oder irgend einen anderen Dichter verstehe ich nicht? Spricht nicht Homer von denselben Dingen, von welchen schließlich alle übrigen Dichter singen? Redet Homer nicht auch vom Krieg, von den Beziehungen der Menschen, der edlen und gemeinen, der Laien und der Meister, vom Verkehr der Götter untereinander und deren Verhältnis zu den

Menschen, singt Homer nicht kurz von allem, was im Himmel und in der Unterwelt geschieht, von den Geburten der Götter und Helden? Alles das bildet doch den großen Gegenstand seiner ganzen Dichtung?

Ion: Das ist wahr.

Sokrates: Und reden die anderen Dichter nicht von denselben Dingen?

Ion: Gewiß, aber nicht so wie Homer.

Sokrates: Wie also? Schlechter?

Ion: Bei weitem, denke ich.

Sokrates: Homer erzählt also besser?

Ion: Gott sei Dank, ja!

Sokrates: Ion, ich liebe dich, aber nimm einmal an: einige Leute unterhalten sich über Mathematik, und einer unter ihnen spricht ganz besonders verständig davon, sage: wird diesen klugen Mann dann nicht irgend ein Dritter von den anderen zu sondern wissen?

Ion: Ja.

Sokrates: Das heißt: derselbe Dritte wird auch die anderen verstehen, die von der Mathematik nur dummes Zeug reden? Oder sollte dazu ein Vierter gehören?

Ion: Nein.

Sokrates: Und wird dieser Dritte nicht der eigentliche Mathematiker sein?

Ion: Ja.

Sokrates: Und nimm jetzt an: Bei einem Gespräche, das Leute meinetwegen über den Nährwert der Speisen führen, sagt einer unter ihnen ganz besonders gute Sachen — werden nun, weil der eine über diesen Gegenstand unterrichtet ist und die anderen davon

nur zu schwätzen wissen, zwei dazu gehören, um den Klugen von den Schwätzern zu unterscheiden? Oder wird nicht vielmehr ein und derselbe beide verstehen?

Ion: Ein und derselbe wird beide verstehen, das ist doch klar.

Sokrates: Geduld, Ion! Und wer wird das sein, wie werden wir ihn nennen?

Ion: Den Arzt.

Sokrates: Müssen wir also nicht im allgemeinen sagen, daß, soviele auch über ein und denselben Gegenstand reden, stets ein und derselbe Mensch, der Dritte, den, der recht, und den anderen, der unrecht hat, verstehen wird? Und daß, wer den Schwätzer nicht erkennt, offenbar auch den Unterrichteten nicht wahrnehmen wird, vorausgesetzt natürlich, daß diese beiden sich über ein und denselben Gegenstand äußern?

Ion: Ja.

Sokrates: Ein und derselbe also wird sozusagen beide übersehen?

Ion: Ja.

Sokrates: Gestehst du nicht selbst, daß Homer und die anderen Dichter, Hesiod also, Archilochos, alle im Grunde von denselben Dingen reden, allerdings nicht gleich, Homer sehr schön, die anderen weniger?

Ion: Und damit sage ich die Wahrheit.

Sokrates: Natürlich, aber wenn du also den schon verstehst, der schön zu singen weiß, solltest du dann nicht auch die anderen kennen — eben weil sie schlechter erzählen? Ion?

Ion: Ich sollte wohl, ja.

Sokrates: Nun, mein Bester, ich dürfte also gar nicht irren, wenn ich behaupte, Ion, der große Sänger, wäre nicht nur im Homer, sondern auch in den anderen Dichtern gar bewandert, denn Ion selbst gesteht mir zu, einmal, daß stets ein und derselbe Geist über alle ein Urteil haben müsse, so diese, wie viele ihrer auch wären, über den gleichen Gegenstand reden, und dann, daß die Gedichte fast aller Dichter von den gleichen Dingen handelten.

Ion: Ja, ja, du hast ganz recht, Sokrates, aber sage, woher kommt es nur? So oft gleichgültig wer von einem der übrigen Dichter spricht, da kann ich einfach nicht hinhören, da vermag ich mir nichts vorzustellen, da schlafe ich ein, so wie ich bin; jetzt nennt aber einer den Namen Homers, sofort wache ich wieder auf und bin ganz Ohr und alles mögliche fällt mir dabei ein. Erkläre mir das, bitte, wenn du kannst!

Sokrates: Mein lieber Freund, das kann ich dir sehr leicht und schnell erklären: man sieht eben ganz deutlich, daß du gar nicht imstande bist, als Künstler und aus Erfahrung über Homer zu reden. Denn wenn du über den einzigen Homer mit Kunst sozusagen zu reden vermöchtest, so müßtest du auch über alle übrigen Dichter sprechen können — die Dichtkunst ist eben einmal irgendwie ein Ganzes. Glaubst du nicht?

Ion: Sicher.

Sokrates: Und wenn jemand sich irgend eine Kunst als ein Ganzes aneignet, so wird, was für diese eine Kunst gilt, auch für alle anderen Künste gelten. Soll ich dir sagen, wie ich das meine, Ion?

Ion: Ich bitte dich darum, Sokrates. Freue ich mich doch stets, wenn ich euch Weisen zuhören darf!

Sokrates: Ich wollte, du sprächest wahr, Ion. Aber Weise — das seid eigentlich ihr Sänger und Schauspieler und Dichter; ich bin im Grunde nur ein ganz gewöhnlicher Mensch, der eben die Wahrheit will, weiter nichts. Schließlich gehört wahrhaftig nicht viel dazu, meine Frage zu stellen, und jedermann kann einsehen, daß dort, wo du eine Kunst ganz erfaßt hast, die Frage nach dem, was hier gut und was dort schlecht sei, ganz dieselbe bleibt. Bleiben wir also dabei! Die Malerei ist doch auch eine Kunst, die das Ganze ergreift?

Ion: Ja.

Sokrates: Und es gibt viele Maler, und unter ihnen gute und schlechte, nicht wahr?

Ion: Natürlich.

Sokrates: Bist du nun je einem Menschen begegnet, der sehr gut an Polygnotos, dem Sohne des Aglaophon, zu zeigen verstand, was dieser Maler kann und nicht kann, an den übrigen Malern aber nicht? Der, wenn ihn jemand auf die Bilder eben dieser Maler aufmerksam machte, einfach einschief und nichts sah und sich nichts dabei vorstellen konnte und nur, sobald er über Polygnotos oder irgend einen anderen — nimm, welchen du willst — seine Meinung abgeben mußte, wieder aus seinem Schläfe aufwachte und ganz Auge war und alle möglichen Einfälle hatte? Sage aufrichtig! bist du je einem solchen Menschen begegnet?

Ion: Bei Zeus, bis jetzt noch nicht!

Sokrates: Und hast du vielleicht unter Bildhauern einen gefunden, der alles Gute an Daidalos, dem Sohne des Metion, oder an Epeios oder an Theodoros aus Samos oder an sonst einem einzelnen Meister trefflich zu erklären wußte, vor den Werken der übrigen aber wie verloren war und natürlich sofort auch einschlieff, weil ihm dabei nichts einfiel?

Ion: Bei Gott, nein, so etwas ist mir bis jetzt noch nicht vorgekommen.

Sokrates: Und ich glaube, du hast auch unter Flöten- und Zitherspielern oder unter Sängern keinen erlebt, der über Olympos oder Thamyras oder Orpheus oder den Sänger Phemios aus Ithaka viel zu sagen hatte, vor Ion aus Ephesos aber einschlieff und versagte und nicht unterscheiden konnte, was Ion gut und was Ion schlecht vorgetragen hätte.

Ion: Ich kann dir ja auch hier nicht widersprechen, Sokrates; aber soviel weiß ich, und das lasse ich mir nicht nehmen: meinen Homer deute ich mir schöner als nur irgend ein Mensch es vermöchte, hier bin ich zu Hause, und alle Leute bestätigen mir es, und überall kannst du hören: Ion aus Ephesos spricht über Homer gut, über die anderen Dichter aber spricht Ion aus Ephesos schlecht, das heißt: weniger gut. Ich möchte nun wissen, woran das liegt!

Sokrates: Ich weiß es und will es dir sofort erklären, Ion. Höre! Was dir deine schönen Worte über Homer in den Mund legt, ist nicht etwa deine Kunst, o nein, Ion: eine göttliche Kraft bewegt dich hier, eine göttliche Kraft lebt dann in dir, ganz wie in jenem Steine,

den Euripides Magnet nennt und die Leute den Stein aus Herakleia heißen. Denn dieser Stein zieht nicht nur die eisernen Ringe an, sondern teilt auch seine Kraft diesen Ringen mit, so daß alle nun die eigene Tugend des Magneten besitzen, andere Ringe an sich zu ziehen, und sich auf solche Art oft eine lange Kette bildet aus vielen, vielen Ringen und Gliedern. Aber in alle Ringe ist die Kraft und Tugend aus jenem einzigen, ursprünglichen Steine gekommen. Und so, Ion, teilt auch euch zuerst die einzige, ursprüngliche Muse selbst den Gott mit, aber an diese Ergriffenen schließen sich in gleicher Kette die vielen, die aus euch, den Nächsten, die Kraft nehmen. Alle die edlen Dichter der Sagen schreiben ihre erhabenen Gesänge nicht als Künstler nieder, sondern von Gott ergriffen, von Gott besessen; und gleichwie die Korybanten nicht aus eitler Vernunft tanzen, so singen auch die Dichter der schönen Lieder nicht, weil sie besonnen wären, nein, nein, Ion! auch sie schwärmen nur, sie schwärmen entzückt, so oft ihre Seele sich mit der Gottheit verbunden fühlt und sie gleichsam den Schritt ihres einzigen Gottes treten. Und gleichwie die Weiber des Dionysos berückt und ganz unbesonnen sich aus dem Wasser der Flüsse Milch und Honig saugen, ein Gleiches wirkt, Ion, die Seele der Dichter des Liedes. Sie gestehen es ja selbst, daß sie aus den süßen Quellen der Haine und Gärten ihrer Musen die süßen Lieder schöpfen wie Bienen aus vielen Blumen den Honig, und daß sie Flügel hätten gleichwie die kleinen Bienen. Und siehe, sie sprechen damit die Wahrheit, denn das

vergiß nie, Ion: ein Ding ohne eigene Schwere ist der Dichter, beflügelt wie der Vogel und die Biene, ein ganz heiliges, und er taugt zu nichts, bevor ihn der Gott nicht gehoben und er jegliche Besinnung gelassen hat und keine Vernunft mehr in ihm weilt. Wahrlich, solange der Mensch sich dieses Gut nicht erworben hat, vermag er weder zu dichten noch zu weissagen. Und wie die Menschen nun nicht als Künstler, sondern von Gott erkoren und berückt dichten oder schön und sinnreich von den Dingen reden — wie du, Ion, von Homer — so vermag ein jeder nur zu schaffen, wozu ihn die Muse reizt: es dichtet der eine Dithyramben, der andere Preislieder, ein dritter Tänze, ein vierter Heldengesänge, ein fünfter Jamben; in allem aber, was ihm fremd ist, bleibt er ein Stümper. Sie reden, noch einmal, nicht als Künstler, sondern mit ihrer Gottheit ureigenem Zauber. Denn, denke, wenn sie auch nur über einen einzigen Gegenstand als Künstler zu reden wüßten, so müßten sie dann auch über alle übrigen Gegenstände zu sprechen verstehen. Aber Gott ist weise, Ion, und Gott beraubt die Dichter nur darum ihrer Besinnung und bedient sich ihrer gleichwie der heiligen Seher und Wahrsager darum nur als Boten, damit wir, die wir sie hören, auch wüßten, daß es nicht diese im Grunde ganz unbesonnenen Menschen wären, die uns das Kostbare mitteilen, sondern daß Gott selbst zu uns rede und durch die Dichter uns seine Stimme töne. Es gibt dafür wohl keinen besseren Beweis als Tynnichos aus Chalkedon: dieser Dichter hat kein einziges Ge-

1
dicht geschrieben, das irgendwie der Erinnerung wert wäre, doch die Griechen singen alle sein Lied auf Pan, das schönste aller Lieder, ein Ding ohne Kunst, ein Fund der Muse, wie er selbst sagt. Ja, gerade an diesem Tynnichos scheint mir die Gottheit unmittelbar, damit unter uns kein Streit darüber sei, gezeigt zu haben, daß die schönen Gedichte nicht Menschenwerk, sondern ein Göttliches, daß die Dichter Boten seien der Götter und einen jeglichen sein eigener Gott ergreife. Und wenn die Gottheit uns durch einen erbärmlichen Dichter das herrlichste Gedicht sendet — ist ihre Absicht dann nicht deutlich, oder vielmehr: deute ich dir ihren Willen schlecht? Sage, Ion!

Ion: Bei den Göttern, nein, Sokrates! Deine Worte haben mich gepackt, ich will sie behalten, und ich glaube wirklich, daß die großen Dichter von der Gottheit dazu erkoren sind, uns die Botschaft des Göttlichen zu bringen.

Sokrates: Und bringt ihr Sänger uns nicht wiederum die Botschaft der Dichter?

Ion: Ja, auch das ist wahr.

Sokrates: Ihr seid also gleichsam die Boten der Boten?

Ion: Ja . . .

Sokrates: Nun, so merke auf meine Frage und antworte mir ganz offen! Denke dir: du sprichst deine Rolle sehr gut und erschütterst deine Zuhörer von Grund aus, sei es nun, daß du von Odysseus singst, der auf der Torschwelle erscheint und sich den Freiern offenbart und seine Pfeile vor deren Füßen ausgießt, oder von Achilleus, wie dieser auf Hektor losstürzt,

oder vom Leide der Andromache, dem Weh der Hekabe und dem Jammer des Priamos — nun, bist du da jedesmal noch bei dir oder nicht vielmehr wie aus dir selbst herausgetreten? Glaubt dann deine entzückte Seele nicht, daß sie nun wirklich bei allen den Dingen weile, von denen du schwärmst, und wahrhaftig in Ithaka sei oder in Troja oder wo immer du gerade im Gedichte hältst?

Ion: Wie gut hast du nicht meine Kunst gekennzeichnet, Sokrates! Ganz aufrichtig: so oft ich von etwas Traurigem singe, da füllen sich tatsächlich meine Augen mit Tränen; ist mein Gegenstand aber ein furchtbares, ungeheures Schicksal, dann stehen mir vor Schrecken die Haare zu Berge, und mein Herz pocht.

Sokrates: Siehst du, das wollte ich von dir wissen. Dürfen wir also noch behaupten, daß ein Mensch bei Besinnung sei, der da im bunten Mantel und mit einem goldenen Kranze geschmückt bei einem Opfer oder Feste heult, trotzdem er weder den Mantel noch den Kranz verloren hat? Dürfen wir den noch vernünftig heißen, der plötzlich alle möglichen Schrecken empfindet unter mehr als zehntausend ihm durchaus freundlich gesinnten, liebenswürdigen Menschen, von denen ihm kein einziger etwas genommen oder zu-leide getan hat?

Ion: Nein, Sokrates, wahrhaftig nicht.

Sokrates: Weißt du aber auch, daß es den meisten Zuhörern genau so ergeht wie euch Sängern?

Ion: Ob ich das weiß! Ich sehe sie doch mit eigenen Augen jedesmal oben auf den Stufen heulen und ent-

setzt vor sich hinstarren, alle meine Worte auf ihren Gesichtern gemalt. Und daß ich auf sie genau achthabe, das ist gar wichtig. Wenn ich sie zu Tränen rühre, so darf ich lachen, denn dann geht mein Geschäft gut; bringe ich sie aber zum Lachen, so muß ich weinen, denn mein Beutel bleibt dann leer. *Sokrates*: Nun, da siehst du ja deutlich, wie dieser selbe Zuschauer in der Kette nur der letzte ist der vielen Ringe, die da alle, wie ich vorhin gesagt habe, die einzige Kraft des Magneten haben einer vom anderen. In der Mitte bist du, der Sänger oder der Schauspieler; der erste Ring ist der Dichter selbst; die Gottheit aber hat an dieser Kette die ganze Menschenseele und zieht diese durch die vielen Ringe, wohin es ihr gefällt, und knüpft hier Mensch an Mensch. Und ganz so wie an jenem Steine hängt auch hier an den von der Muse gehaltenen Ringen — gleichsam seitwärts — noch eine ganze Schar von Tänzern und Lehrern des Tanzes und deren Gehilfen. Der eine Dichter aber hängt an dieser, der andere an jener Muße; der Dichter wird, wie wir sagen, von der Muse besessen, doch das ist dasselbe: die Muse hält ihn eben. Und an diesen ersten Ringen, den großen Dichtern, hängen wiederum andere — diese sind von Orpheus bezaubert, jene von Musaios; die meisten aber werden von Homer besessen und gehalten, und zu diesen gehörst du, Ion. Du hältst dich eben einmal an Homer, und wenn jemand nun einen anderen Dichter singt, da schläfst du, wie gesagt, ein und hast nichts zu sagen; so aber der Gesang deines einzigen Dichters

ertönt, wachst du also gleich auf, deine Seele ist gerührt, und du findest die Worte; denn, wohlgemerkt, nicht als Künstler, nicht aus Erkenntnis sprichst du je über Homer, nein: Gott hat dich dazu erkoren, und Gott ist deine Gnade, Ion. Ich sage, gleichwie die Korybanten nur jenes Lied hören, das da von dem Gotte singt, der sie berauscht, und dann aus diesem Liede heraus voll von Gebärden und Worten werden und für alle anderen Lieder taub bleiben, also bist auch du, Ion, so oft Homer nur erwähnt wird, gleich voller Einfälle; die übrigen Dichter aber machen dich nur verlegen. Das ist es. Du hast mich gefragt, woran es läge, daß nur Homer dich zwingt — nun, du bist eben ganz ohne Kunst und nur von Gott erkoren der Preis deines Dichters.

Ion: Das ist alles sehr schön gesagt, Sokrates, aber trotzdem dürfte dir es mit allen deinen schönen Worten nicht gelingen, mich davon zu überzeugen, daß ich Homer nur als Besessener und Wahnsinniger zu preisen wüßte; ich müßte mich sehr wundern. Glaube mir, du würdest ganz sicher einen anderen Eindruck von mir haben, wenn du mich einmal erst wirklich über Homer sprechen hörtest. Soll ich . . . ?

Sokrates: Und ich will dich auch hören, ganz gewiß; zunächst mußt du mir aber noch darauf antworten: Homer hat doch viele Gegenstände sozusagen — über welchen nun weißt du gut zu reden? Doch nicht über alle?

Ion: Ja, Sokrates, über alle! Es gibt einfach keinen Gegenstand im Homer, über den ich nicht gut zu reden wüßte — darauf kannst du dich verlassen.

Sokrates: Doch nicht auch über Gegenstände, von welchen du zufällig selbst gar nichts verstehst?

Ion: Welche wären es etwa? Nenne mir einen einzigen!

Sokrates: Nun, Homer spricht doch an vielen Stellen über gewisse Künste. Über das Wagenlenken zum Beispiel... Wenn ich mich der Worte erinnere, werde ich sie dir sagen.

Ion: Nein, ich werde sie sagen, ich. Ich habe sie gut im Gedächtnis.

Sokrates: Mit welchen Worten ermahnt also Nestor seinen Sohn Antilochos, vorsichtig zu sein beim Rennen zu Ehren des toten Patroklos, so oft er den Wagen zu wenden habe?

Ion: Beuge dich selber dabei in dem zierlich geflochtenen Stuhle

Etwas links vom Gespann. Das Pferd rechts sporne mit Zuruf,

Gib ihm die Peitsche zu fühlen und laß ihm schießen die Beine,

Während das linke so dicht sich vorüberdränge dem Zielpfahl,

Daß du die Kante beinah mit des wohlgedrechselten Rades Nabe zu streifen vermeinst. Doch den Stein zu berühren vermeide. *)

Sokrates: Genug! Ob Homer hier die richtigen Worte gefunden hat oder nicht, wer dürfte das nun besser beurteilen, ein Arzt oder ein Wagenlenker?

Ion: Der Wagenlenker natürlich.

*) W. Jordans Übersetzung

Sokrates: Warum? Weil das seine Kunst ist, oder aus einem anderen Grunde?

Ion: Weil das seine Kunst ist, natürlich.

Sokrates: Natürlich! Sage, hat nicht Gott auf jede Kunst eine bestimmte Mühe gesetzt, dank welcher wir sie erst recht meistern können? Das heißt: was wir mit der Kunst des Steuermanns verstehen, das verstehen wir nicht mit der Kunst des Arztes?

Ion: Ja.

Sokrates: Und was wir wiederum als Ärzte verstehen, das verstehen wir nicht als Zimmerleute?

Ion: Ja.

Sokrates: Und dasselbe gilt von allen Künsten: was wir mit der einen Kunst verstehen, verstehen wir nicht mit der anderen? Es gibt eben einmal verschiedene Künste?

Ion: Gewiß.

Sokrates: Und auch du wirst darum so schließen müssen: wo es für zwei Künste zwei verschiedene Wissenschaften oder Arten der Erkenntnis gibt, dort sind eben auch die Künste verschieden?

Ion: Ja.

Sokrates: Aber wenn es irgendwo eine einzige Wissenschaft für dieselben Gegenstände geben sollte, dann wäre es sinnlos, von zwei verschiedenen Künsten zu reden — wir lernen hier eben aus beiden dasselbe. So weiß ich, daß ich fünf Finger habe, und du weißt dasselbe — wenn ich dich jetzt fragen sollte, ob uns beide das dieselbe Wissenschaft, die Mathematik, lehret oder ob jeder von uns mit einer ganz besonderen Er-

kenntnis darauf komme, so wirst du, Ion, natürlich sofort antworten: Nein, ein und dieselbe Wissenschaft lehrt uns unsere fünf Finger zählen, nicht wahr?

Ion: Ja.

Sokrates: Worum ich dich also schon vorhin fragen wollte, darauf gib mir jetzt Antwort: Gilt die Regel nicht für alle Künste, daß man jegliches Ding aus der diesem Dinge eigentümlichen Kunst heraus verstehen müsse? Mit anderen Worten: daß du dort, wo dir eine Kunst noch fremd ist, unbedingt zuerst den Gegenstand dieser fremden Kunst kennen lernen mußst?

Ion: Ja, das ist auch meine Ansicht.

Sokrates: Und wer nun irgend eine Kunst nicht besitzt, wird darum auch unfähig sein, das recht zu verstehen, was über diese Kunst gesagt oder aus dieser Kunst geschaffen wurde?

Ion: Das ist wahr.

Sokrates: Nimm also noch einmal die Verse, die du eben gesprochen hast — wer wird besser beurteilen können, ob Homer hier richtig sieht oder nicht, du oder ein Wagenlenker?

Ion: Ein Wagenlenker.

Sokrates: Denn du bist ein Sänger und kein Wagenlenker?

Ion: Natürlich!

Sokrates: Deine Kunst, Ion, die Kunst des Sängers, ist von jener des Wagenlenkers verschieden?

Ion: Selbstverständlich.

Sokrates: Selbstverständlich; aber muß es für diese

Kunst nicht auch eine andere Wissenschaft geben,
Ion?

Ion: Ja.

Sokrates: Erinnerst du dich vielleicht jener Stelle im Homer, wo Hekamedes, das Kebsweib des Nestor, dem verwundeten Machaon einen kühlenden Trank reicht? Homer sagt hier:

Pramnischen Wein drin mischte die Maid von göttlicher
Schönheit,

Ziegenkäse auch rieb sie hinein von eherner Reibe,
Zwiebeln dazu, zum Getränke den Imbiß.*)

Wer wird nun besser beurteilen können, der Sänger oder der Arzt, ob Homer hier die Sache versteht oder nicht?

Ion: Der Arzt.

Sokrates: Und wenn Homer irgendwo schreibt:

Grundwärts tauchte sie rasch, wie das bleierne Senkel der
Angel,

Welches unter der Spule von Stierhorn klemmt auf der
Leine

Und zum gefräßigen Fisch den verderblichen Köder hinab-
führt.*)

Sage, wem werden wir darüber das bessere Urteil zutrauen — einem Sänger oder einem Fischer?

Ion: Einem Fischer natürlich.

Sokrates: Gut. Bilde dir einmal ein, jetzt würdest du zu mir sagen: Sokrates, da du so gut aus Homer zu belegen weißt, worüber diesen Künsten ein Urteil zukomme, wohlan, so finde mir auch eben dort, was alles der Seher beobachten müsse, wenn er erfahren

*) W. Jordans Übersetzung

will, ob seine Kunst richtig oder falsch versehen werde!
Nun, siehst du, Ion, da kann ich dir gar leicht und
treffend erwidern: Homer spricht oft von den Sehern,
vor allem in der Odysseia; dort ruft der Seher der
Melampodideer Theoklymenos also den Freiern zu:

Ha, welch' grauses Geschick, ihr Unglücklichen, trifft euch!
Nacht umhüllt euch das Haupt, das Gesicht und unten
die Knie;

Wehegeschrei steigt auf; die Wangen rinnen von Tränen.
Schatten erfüllen die Flur und Schatten den Vorhof und
trachten

Westwärts fort und hinab ins ewige Dunkel. Vom Himmel
Schwindet die Sonne hinweg, ereilt von grauser Verfinst' rung.*)

Oder in der Ilias dort, wo er die Schlacht an der
Mauer beschreibt:

Denn da sie den zu durchschreiten gedachten, streifte der
Heerschar,

Sich zur Linken sie lassend, ein warnender Vogel vorüber,
Ein hochfliegender Aar, in den Klau'n eine riesige, rote,
Lebend noch zappelnde Schlange. Die ließ nicht ab, sich
zu wehren,

Krümte zurück sich und hieb in die Brust und den Hals
des Ankrallers

Ein ihren Zahn. Da ließ er, vom Schmerz gepeinigt, zur Erde
Mitten hinein in die Schar sie niederfallen und kreischend
Flog er selber darauf mit dem Wehen des Windes von
dannen.*)

Das oder Ähnliches, werde ich sagen, muß eben ein
Seher beobachten und entscheiden können.

Ion: Und damit wirst du es treffen, Sokrates.

Sokrates: Aber auch du, Ion, sollst es treffen.

*) W. Jordans Übersetzung

Und gleichwie ich dir jetzt aus der Ilias und Odyssee bewiesen habe, was alles der Seher, der Arzt und der Fischer kennen müssen, ebenso sollst du mir jetzt dort belegen — schließlich bist du doch in Homer viel belesener als ich — was alles die Aufgabe des Sängers und dessen Kunst sei, ich meine, was alles der Sänger zum Unterschiede von den anderen Menschen zu beobachten und zu beurteilen habe!

Ion: Das kann ich dir sehr kurz sagen, Sokrates: Alles, einfach Alles.

Sokrates: Ion, das kann doch nicht dein Ernst sein. Alles, einfach Alles! Bist du denn so vergeßlich? Ein Sänger sollte doch ein besseres Gedächtnis haben.

Ion: Was hätte ich denn vergessen?

Sokrates: Erinnerst du dich nicht mehr, daß du selbst vorhin gesagt hast, die Kunst des Sängers sei von der des Wagenlenkers verschieden?

Ion: Doch.

Sokrates: Und gestehst du nicht damit zu, daß auch der Gegenstand der Erkenntnis beider ein anderer sei?

Ion: Ja.

Sokrates: Also nach deiner Ansicht werden der Sänger und seine Kunst nicht alles verstehen?

Ion: Vielleicht nicht gerade die Künste, die du eben genannt hast . . .

Sokrates: Dafür aber andere? Nun, welche könntest du etwa meinen — da er, wie gesagt, nicht alle versteht.

Ion: Ich denke mir, ein Sänger wird alle die Worte wissen, die ein Mann oder ein Weib, die ein Sklave

oder ein Freier, die der Untertan und der, welcher zu befehlen hat, sagen muß.

Sokrates: So? Was also ein Mann, der auf dem Meere zu befehlen hat, sagen muß, wenn Winde sein Schiff peitschen — das wirst du, der Sänger, besser verstehen als der Steuermann?

Ion: Nein, das wird der Steuermann besser verstehen.

Sokrates: Also! Und was einer, der dem Kranken — wie du dich ausdrückst — befiehlt, alles sagen muß, wer wird das besser wissen, du oder der Arzt?

Ion: Der Arzt.

Sokrates: Die Worte aber, die ein Sklave zu sprechen hat, meinst du?

Ion: Ja.

Sokrates: Womit also — sagen wir — ein Kuhhirt wildgewordene Rinder wieder beruhigt, alle diese eigentümlichen Ausdrücke wird der Sänger besser kennen als der Kuhhirt?

Ion: Nein, das nicht.

Sokrates: Vielleicht, was alles eine alte Spinnerin sagt, wenn sie von ihrer Arbeit spricht?

Ion: Nein.

Sokrates: Also auch das nicht! Aber die Worte, die ein Feldherr sagen muß, wenn er eine Ansprache an sein Heer hält, Ion?

Ion: Ja, Sokrates, das wird ein Sänger wissen, ja . . .

Sokrates: Ion, ich verstehe dich nicht: die Kunst des Feldherrn und die des Sängers wären also ganz dasselbe?

Ion: Ich würde wissen, was ein Feldherr alles sagen muß, behaupte ich . . .

Sokrates: Da mußt du also auch Begabung zum Feldherrn haben, Ion. Vielleicht hast du auch noch Talent zum Stallmeister oder Zitherspieler, man kann das nicht wissen; entschieden müßtest du dann in dem einen Falle gut und schlecht zugerittene Pferde erkennen. Und wenn ich dich fragen sollte, ob du dich als Stallmeister oder als Zitherspieler auf Pferde verstündest, was würdest du mir da antworten?

Ion: Als Stallmeister doch!

Sokrates: Selbstverständlich. Und ebenso, wenn du Leute, welche auf der Zither spielen, beurteilen sollst, wirst du es in deiner Eigenschaft als Zitherspieler und nicht als Stallmeister tun?

Ion: Das ist ja klar.

Sokrates: Da du also, wie du behauptest, die Kriegskunst verstehst, verstehst du diese nun als Feldherr oder als guter Sänger?

Ion: Hier gibt es keinen Unterschied.

Sokrates: Ach so! Die Kunst des Feldherrn und die des Sängers — das ist ganz dasselbe, das sind nicht zwei verschiedene Dinge?

Ion: Ja, das ist ganz dasselbe, Sokrates.

Sokrates: Ein guter Sänger ist also auch ein guter Feldherr?

Ion: Natürlich.

Sokrates: Und ein guter Feldherr selbstverständlich dann auch ein guter Sänger?

Ion: Das wiederum nicht.

Sokrates: Aber dabei bleibst du: wer ein guter Sänger ist, der muß auch ein guter Feldherr sein?

Ion: Daran kann ich nun einmal nichts ändern.

Sokrates: Ion, ich liebe dich, sage, bist du nicht von allen Griechen der beste Sänger?

Ion: Bei weitem.

Sokrates: Dann mußst du also auch ihr bester Feldherr sein, Ion?

Ion: Ja, und noch einmal ja, Sokrates! Du brauchst dich darüber gar nicht zu wundern. Gerade Homer ist hier mein Lehrer.

Sokrates: Ich wundere mich dennoch. Denn wenn du beides bist, Ion, der tüchtigste Feldherr und der beste Sänger, warum, bei allen Göttern, ziehst du da in Griechenland von Stadt zu Stadt und trägst deine Gesänge vor, statt dich an die Spitze eines Heeres zu stellen? Herrscht denn in Griechenland ein solcher Mangel an goldbekränzten Sängern und haben wir zu viel große Feldherrn? Ion, ich verstehe dich nicht.

Ion: Sokrates, das ist es eben: unsere Stadt wird von euch beherrscht, ihr befehligt unser Heer, und Ephesos braucht darum keinen Feldherrn. Weder Athen noch Lakedaimon würden mich also zum Feldherrn machen, denn ihr seid eingebildet und glaubt euch selbst genug zu sein.

Sokrates: Aber, mein allerbestes Ion, kennst du denn nicht Apollodoros aus Kyzikos?

Ion: Warum?

Sokrates: Warum! Weil ihn die Athener mehr als einmal zu ihrem Feldherrn gemacht haben, trotzdem Apollodoros ein Fremdling war. Und Phanosthenes aus Andros und Herakleides aus Klazomene, beide

waren keine Eingeborenen, und dennoch hat Athen sie an die Spitze seines Heeres gestellt und auch sonst mit hohen Ämtern geehrt, da sie dessen würdig waren. Werden meine Mitbürger also den Ion aus Ephesos nicht zum Feldherrn wählen und auch sonst feiern wollen, wenn Ion aus Ephesos es verdient? Seid ihr Ephesier schließlich nicht auch Athener? Gibt Ephesos irgend einer Stadt etwas nach? Ion, Ion, wenn es wahr ist, daß du imstande bist, mit Kunst und aus einer Erkenntnis des Gegenstandes heraus Homer zu preisen — so lautete nämlich ursprünglich deine Behauptung — so bist du mit mir jetzt schlecht umgegangen, wirklich schlecht. Du hast mir versprochen, viele schöne Sachen über Homer zu wissen und zu sagen; statt dessen aber hast du mich hintergangen und mir gar nichts gezeigt. Ja, du willst mir nicht einmal die Dinge mit Namen nennen, in denen du so bewandert bist — trotz meiner eindringlichen Bitten. Ion, ich sage, du bist recht eigentlich ein Proteus und nimmst immer wieder eine andere Gestalt an und drehst und windest dich solange, bis ich dich nicht mehr sehe, nein: bis du plötzlich als Feldherr vor mir stehst, und das tust du alles nur, um mir deine eigene Weisheit zu verbergen. Wenn du also ein Künstler bist und mich trotz deinem Versprechen, deine Kunst mir an Homer zu beweisen, betrügst, dann vergehst du dich an mir. Wenn du aber kein Künstler bist und nur von Gott berauscht ohne dein Wissen deine vielen schönen Worte über den Dichter sagst — das ist, wie du weißt, meine Meinung über dich — nun, dann magst du weiter ehrlich

bleiben. Wofür soll ich dich also halten: für einen kleinen Schwindler oder für einen, den Gott erkoren hat? Entscheide selbst!

Ion: Dazwischen besteht freilich ein Unterschied; ich denke, es ist besser, du hältst mich für einen, den Gott erkoren hat, Sokrates.

Sokrates: Gewiß. Das soll dir auch meinetwegen bleiben, Ion, das bessere von beiden: du wirst mir stets für einen Mann gelten, den Gott erkoren hat, ja, Gott, und der nur so nebenbei gar nichts von dem versteht, worüber er in einem fort redet.

LYSIS



okrates erzählt:

Ich ging von der Akademie nach dem Lykeion und nahm diesmal meinen Weg außerhalb der Stadtmauer dicht unter dieser weg. Als ich nun zu dem Tore kam, wo die Quelle des Panops fließt, stieß ich

auf Hippothales, den Sohn des Hieronymos, und auf Ktesippos, den Paianier, um die sich eine ganze Schar von Jünglingen drängte. Hippothales erblickte mich gleich, wie ich auf sie zukam, und fragte mich, woher ich denn käme und wohin ich ginge. „Ich komme von der Akademie,“ erwiderte ich, „und bin auf dem geraden Wege nach dem Lykeion, Hippothales.“

„Dann bist du ja auch auf dem kürzesten Wege zu uns. Willst du bei uns nicht einkehren? Du wirst es nicht bereuen.“

„Wohin meinst du und wer seid ihr dort alles?“

Hippothales zeigte mir jetzt der Mauer gegenüber einen geschlossenen Raum mit einer offenen Tür. „Dort treffen wir uns. Du findest dort noch viele junge Leute und darunter gar manchen schönen Jüngling, damit du es weißt.“

„Ja,“ erwiderte ich, „was ist das für ein Gebäude? Und was treibt ihr dort?“

„Eine Ringschule; sie ist eben erst fertig geworden. Und was wir dort treiben? Nun, wir reden, wir führen Gespräche, und da könnten wir dich gut brauchen,“ sagte Hippothales.

„Das ist schön von euch! Aber habt ihr dort auch einen Lehrer?“

„Natürlich! Mikkos, deinen Freund und Bewunderer.“

„Der Mann ist nicht dumm, ein großer Sophist!“

„Willst du uns also begleiten? Du mußt doch sehen, wer alles da ist!“

„Ja, ja, warte nur noch! Zuerst möchte ich noch gerne wissen, wem ich dort begegne, ich meine: wer ist denn dort euer Liebling, der Schönste? Du verstehst mich!“

„Ach, Sokrates, wie das so geht: die einen haben diesen, und die anderen jenen,“ meinte Hippothales.

„Und wen hast du, Hippothales? Das will ich jetzt von dir wissen.“

Hippothales wurde über und über rot.

„O Sohn des Hieronymos, Hippothales,“ rief ich, „du brauchst mir nicht erst zu sagen, ob du liebst oder nicht. Gib dir keine Mühe! ich sehe dir es ja an: du bist nicht nur verliebt, sondern steckst auch schon tief in deiner Liebe drin, ganz tief. Glaube mir: Wenn ich auch sonst nicht viel wert bin und eigentlich zu nichts recht tauge, doch eines hat mir eben einmal ein Gott gegeben: ich weiß sofort, wenn zwei sich gerne haben, ich erkenne die beiden auf den ersten Blick.“ Jetzt errötete Hippothales nur noch mehr, so daß Ktesippos ausrief: „Hippothales, das ist gut, daß du jetzt rot wirst und Sokrates den Namen nicht nennen willst. Sokrates soll sich nur noch eine Zeitlang mit dir unterhalten — binnen kurzem wirst du ihn mit dem Namen zu Tode gebracht haben. Sokrates, wahr-

haftig, unsere Ohren sind schon ganz taub vom ewigen ‚Lysis‘, wir haben nichts anderes mehr im Ohr als ‚Lysis‘. Und wenn Hippothales gar ein wenig getrunken hat, so müssen wir uns darauf gefaßt machen, daß uns dieser schöne Namen auch noch aus dem Schlafe weckt. Es ist schon arg genug, wenn er uns von ihm bloß erzählt, doch schließlich mag das einer noch ertragen. Was sollen wir aber machen, wenn Hippothales kommt und auf uns seine Gedichte und Epigramme losläßt? Doch das schrecklichste ist, ihn seine Gedichte auf den Geliebten singen zu hören. Ich sage dir, seine Stimme . . . wir müssen sie eben anhören und dulden. Jetzt aber fragst du ihn um den Namen und siehe da! Hippothales errötet, er errötet; das ist gut, sage ich.“

„Lysis muß wohl noch sehr jung sein,“ unterbrach ich Ktesippos. „Ich schließe darauf, weil ich jetzt seinen Namen zum ersten Male höre.“

„Man hört allerdings nicht oft Lysis' eigenen Namen nennen,“ erwiderte Hippothales. „Lysis wird meist mit dem Namen seines Vaters gerufen, und jedermann kennt diesen. Dafür muß dir aber sein Gesicht aufgefallen sein, ganz sicher; denn das genügt vollkommen, um ihn zu kennen.“

„Wer ist also sein Vater?“

„Demokrates aus Aixone. Lysis ist dessen ältester Sohn!“

„Da hast du dir in der Tat einen vornehmen und prächtigen Geliebten ausgesucht, Hippothales. Komm' nur, jetzt darfst du nicht mehr länger vor mir verbergen, was du deinen Freunden schon gezeigt

hast. Ich muß sehen, ob du auch wirklich verstehst, was alles ein Verliebter über seine Liebe sagen muß — zum Geliebten selbst oder zu seinen Freunden.“

„Sokrates, du wirst doch nicht ernst nehmen, was der da geschwätzt hat!“ sagte Hippothales.

„Ja, willst du am Ende jetzt leugnen, daß du ihn liebst?“

„Das nicht, aber ich mache keine Gedichte und ich mache auch keine Epigramme auf ihn, nein, Sokrates.“

„Sokrates, höre nicht auf ihn!“ rief Ktesippos. „Hippothales ist nicht recht bei Sinnen, er faselt, ich sage, er ist überhaupt ganz verrückt.“

„Ach, lieber Hippothales, ich will ja gar nicht deine Gedichte haben, ich will auch nicht die Lieder hören, wenn du welche auf den Jüngling gemacht hast, nein; ich möchte nur ungefähr deren Sinn wissen, damit ich sehe, wie du dich zu deinem Geliebten stellst — das will ich!“

„Das soll dir nur alles Ktesippos sagen,“ sprach Hippothales, „denn wenn ihm davon, wie er behauptet, die Ohren klingen, so muß er es ja ganz genau wissen.“

„Bei den Göttern, ja, ich weiß es auch und habe kein Wort vergessen,“ rief Ktesippos. „Es ist in der Tat zum Lachen, Sokrates: denn obwohl Hippothales der Verliebte ist, das heißt: obwohl seine Gedanken sich mit dem Knaben ganz anders beschäftigen als wir es tun, die wir in Lysis nicht verliebt sind, trotz allem

weiß Hippothales nicht mehr von Lysis zu sagen als jedes Kind auf der Straße weiß. Ich sage dir, was die ganze Stadt von Demokrates und dem Großvater des Jünglings und dessen Vorfahren singt, von deren Reichtum, von den großen Gestüten, von den vielen Siegen mit dem Viergespanne und zu Roß bei den Pythischen und Isthmischen und Nemäischen Spielen, davon singt auch Hippothales, das alles und gar nichts anderes bringt auch Hippothales in seine Gedichte. Manchmal allerdings weiß er noch ältere Geschichten: So hat er uns erst vorgestern den ‚Empfang des Herakles‘ vorgetragen und geschildert, wie dank der Blutsverwandtschaft mit Herakles der Ahnherr des Geschlechtes den Halbgott bewirten hätte und daß dieser Ahnherr selbst von Zeus in der Tochter des ersten Gauherrn gezeugt worden wäre. Die alten Weiber singen von solchen und ähnlichen Märchen. Aber, wie gesagt, das hindert Hippothales nicht im mindesten, sie noch einmal zu erzählen und dazu sogar zu singen . . . Und wir müssen ihm zuhören, es hilft nichts.“

Da ich das hörte, rief ich: „Hippothales, du bist in der Tat lächerlich. Denn, siehe, du dachtest und singst schon Preislieder auf dich, bevor du noch den Preis gewonnen hast.“

„Aber ich mache doch die Gedichte nicht auf mich, Sokrates,“ erwiderte er.

„Glaubst du?“

„Ich kann dich nicht verstehen!“

„Trotzdem kann ich es gar nicht anders sagen: auf dich selbst machst du deine Gedichte und Lieder, auf

dich selbst. Denn nimm einmal an: du gewinnst diesen Geliebten — ja, alles Schöne, was du über ihn gesagt und von ihm gesungen hast, wird dir dann zur eigenen Pracht und Zierde werden und gleichsam das Preislied deines Sieges sein, denn dein Geliebter ist schön, und du hast ihn besiegt und gewonnen. Geht dir aber dein Geliebter durch — es ist ja möglich — nun so wirst du durch den Verlust einer so kostbaren Sache in den Augen der Leute nur umso lächerlicher werden, je leidenschaftlicher du vor allen ihren Wert gepriesen hast. Wer also in der Liebe erfahren ist, Freund, der preist den Geliebten nicht, bevor er ihn wirklich erobert hat, denn man weiß nie, was kommt. Und dann vergiß das eine nicht: in alle diese schönen Jünglinge kommt so viel Hochmut, wenn du sie übertrieben lobst, so viel Eigendünkel Glaubst du nicht?“

„O ja.“

„Und je dünkelt hafter sie werden, umso schwerer kannst du ihnen beikommen?“

„Das ist allerdings zu fürchten!“

„Du mußt dich mit einem Jäger vergleichen . . . Was würdest du zu einem Jäger sagen, wenn er mit seinem Jagen das Wild nur scheu zu machen verstünde und auf diese Weise zuletzt ganz verjagte?“

„Daß er eben kein Jäger ist.“

„Und wenn du den Jüngling, anstatt ihn mit deinen Worten und Liedern zu locken, nur wild zu machen verstehst, nun so ist das eben im höchsten Maße ungeschickt. Oder ist das vielleicht ein Zeichen von großer Geschicklichkeit?“

„Nein!“

„Nimm dich also in acht, Hippothales, daß du mit allen deinen Gedichten nicht in diesen Fehler fällst! Auch möchte ich nicht glauben, daß du den für einen besonders guten Dichter hältst, der mit seinen eigenen Gedichten sich selbst nur schadet?“

„Bei Gott nein, das wäre doch Unsinn! Und gerade darum möchte ich mich dir vertrauen, Sokrates; wenn du kannst, so rate mir doch, was ich alles sagen und wie ich mich benehmen müsse, damit er mich gerne hat.“

„Das ist nicht leicht, aber laß mich vielleicht selbst einmal mit deinem Geliebten reden. Ich könnte dir auf diese Weise am besten zeigen, wie du mit ihm sprechen muß — anstatt ihn so anzudichten und anzusingen, wie Ktesippos es jetzt geschildert hat.“

„Das läßt sich nicht schwer machen, Sokrates: Du gehst einfach mit Ktesippos in die Ringschule hinein, setzt dich irgendwo nieder und fängst ein Gespräch an — ich bin überzeugt, er wird dann gleich von selbst zu dir kommen; denn er hört so gerne zu. Im übrigen feiern sie heute dort das Fest des Hermes, und da sind alle Jünglinge und Knaben beisammen — er ist also ganz sicher auch dabei. Wenn nicht, nun so ist er mit Ktesippos durch dessen Vetter Menexenos gut bekannt, und Menexenos ist sein bester Freund, Ktesippos kann ihn dann holen gehen — wenn er, wie gesagt, nicht von selber kommt.“

„Ja, so müssen wir es machen,“ schloß ich.

Ich nahm also Ktesippos und ging mit ihm in die

Ringschule; die anderen sollten uns nachkommen. Da wir eintraten, hatten die Knaben eben das Opfer beendet und den Altar verlassen. Sie trugen alle ihre Festgewänder und gingen jetzt zum Knöchelspiel über. Die meisten spielten allerdings draußen im Hofe, einige aber waren in einem Winkel des Auskleidegemaches geblieben und würfelten dort Gerade und Ungerade mit einer Menge kleiner Knöcheln, die sie aus kleinen Körben nahmen. Um die Spielenden hatte sich ein Kreis von Knaben und Jünglingen gebildet, die zusahen, und mitten unter diesen stand Lysis. Er trug ein Kränzlein auf dem Haupte, und du konntest ihn sofort erkennen: denn Lysis war nicht nur schön von Angesicht, sondern seine ganze Haltung hatte auch etwas Edles. Ich und Ktesippos bogen nun ab und setzten uns ihnen gerade gegenüber, dort hatten wir Ruhe und fingen an, uns zu unterhalten. Lysis aber hatte uns gleich bemerkt und drehte sich in einem Fort nach uns um. Er wollte zu uns, das war klar. Noch war er verlegen und traute sich nicht, allein zu kommen. Da trat aber Menexenos aus dem Hofe mitten vom Spiele in die Ringschule, und kaum hatten seine Augen mich und Ktesippos erblickt, als er gleich auf uns zulief und neben uns Platz nahm. Lysis sah das, tat wie sein Freund und setzte sich mit zu uns neben Menexenos. Jetzt kamen natürlich auch noch die anderen herbei, zuletzt Hippothales. Doch da dieser mich so dicht von Jünglingen umringt sah, versteckte er sich hinter diesen und stellte sich so auf, daß Lysis ihn nicht sehen konnte — aus Furcht, seinem Ge-

liebten gerade jetzt nicht sehr willkommen zu sein.
Und von dort aus hörte er uns zu.

Ich wandte mich nun zuerst an Menexenos und sprach:
„Kind des Demophon, sage einmal: wer von euch
beiden ist der ältere, du oder Lysis?“

„Darüber streiten wir noch,“ erwiderte Menexenos.

„So? Und wer von euch beiden ist der vornehmere?
Streitet ihr auch darüber?“

„Natürlich!“

„Wer ist aber der schönere von euch beiden? Am
Ende seid ihr auch darüber nicht einig?“

Da fingen beide an zu lachen.

Ich aber fuhr fort: „Wer von euch beiden mehr Reich-
tum besitzt, darum werde ich euch natürlich nicht fragen,
denn ihr seid ja Freunde. Oder seid ihr nicht Freunde?“

„O ja, wir sind Freunde,“ riefen beide.

„Und von Freunden heißt es, daß sie alles miteinander
teilen, so daß also der Reichtum keinen Unterschied
zwischen ihnen machen kann — vorausgesetzt natür-
lich, daß beide mit ihrer Freundschaft nicht lügen!“
Menexenos und Lysis nickten mit ihren Köpfen.

„Und wer von euch beiden ...“ Ich wollte Menexenos
jetzt noch fragen, wer von beiden der gerechtere und
wer der weisere sei, da aber trat jemand auf ihn zu
und sagte, der Hauslehrer ließe ihn rufen. Menexenos
sollte wohl opfern gehen. Er verließ uns also, und
ich mußte meine Fragen nun an Lysis allein richten:

„Kleiner Lysis,“ begann ich, „dein Vater und deine
Mutter haben dich wohl sehr lieb?“

„O ja, sehr,“ antwortete Lysis.

„Und dein Vater und deine Mutter möchten, daß du immer recht glücklich und zufrieden seist?“

„Ja, natürlich!“

„Und glaubst du, daß ein Mensch glücklich sei, der dienen muß wie ein Sklave und niemals machen darf, was er will?“

„Das glaube ich nicht!“

„Wenn also Vater und Mutter dich lieben und den einzigen Wunsch haben, daß du glücklich und zufrieden seist, so ist es klar, daß sie auf alle Weise für dein Glück auch sorgen?“

„Ja!“

„Dein Vater und deine Mutter lassen dich also machen, was du willst, sie schelten dich nicht und verbieten dir nichts? Das ist da doch selbstverständlich!“

„O nein, Sokrates, Vater und Mutter verbieten mir gar vieles!“

„Was du da nicht sagst, kleiner Lysis! Dein Vater und deine Mutter wollen dich glücklich und zufrieden haben und verbieten dir zu machen, was du willst? Nimm doch einmal an, du hättest heute große Lust, auf deines Vaters Wagen zu steigen und beim Fahren die Zügel zu halten — würden dir das deine Eltern nicht erlauben?“

„Bei Gott, nein! das würden sie mir sicherlich verbieten.“

„Ja, kleiner Lysis, wem würden es Vater und Mutter denn erlauben?“

„Mein Vater hat doch einen Kutscher, und der Kutscher wird dafür von meinem Vater bezahlt.“

„So? Einem Mietling also erlaubt dein Vater mit den Pferden zu machen, was er will, dir aber nicht? Und dein Vater gibt ihm noch dazu Geld! Ist das nicht merkwürdig, kleiner Lysis?“

„Ja, Sokrates, aber es ist einmal so!“

„Ach, ich glaube, wenn du bescheiden sein und nur einen Maulesel anspannen wolltest, das würden dir dein Vater und deine Mutter doch nicht verbieten. Ja, ich möchte wetten, dein Vater und deine Mutter würden auch nichts dagegen haben, wenn du dir die Peitsche nehmen wolltest, um den Maulesel damit zu schlagen — so ab und zu?“

„Was denkst du nur, Sokrates? Auch das würden mir Vater und Mutter verbieten!“

„Da darf also wohl niemand bei euch den Maulesel mit der Peitsche schlagen?“

„Doch, der Mauleselkutscher darf es.“

„Ist der Mauleselkutscher ein Sklave, oder ist er vielleicht ein Freigeborener wie du?“

„Ein Sklave natürlich!“

„Also wieder ein Sklave! Deine Eltern, scheint es, ziehen ihrem eigenen Sohn bei jeder Gelegenheit den Sklaven vor; dem Sklaven vertrauen sie ihr Hab und Gut lieber an als dir; den Sklaven lassen sie machen, was er will, dich aber, den eigenen Sohn, nicht. Merkwürdig! Sage mir das noch: Sonst aber bist du doch ganz dein eigener Herr? Oder lassen am Ende deine Eltern auch das nicht zu?“

„Ach, Sokrates, du kennst meinen Vater und meine Mutter schlecht!“

„Da darf dir also jemand befehlen?“

„Ja, der hier, mein Hauslehrer!“

„Und ist der Hauslehrer auch ein Sklave?“

„Ja, was denn sonst, Sokrates? Der Hauslehrer ist doch unser Sklave.“

„Kleiner Lysis, das ist eigentlich schrecklich: Du bist ein Freigeborener und mußt einem Sklaven gehorchen! Was macht denn alles dein Hauslehrer mit dir?“

„Er führt mich zur Schule und . . .“

„Und dort in der Schule findest du natürlich wieder welche, die dir befehlen dürfen, die Lehrer?“

„Ja!“

„Kleiner Lysis, das muß ich sagen: Dein Vater hat dir da eine ganze Menge Herren gegeben, dein Vater scheint das gerne zu tun. Aber ich denke mir, wenn du dann aus der Schule nach Hause zur Mutter kommst, so läßt deine Mutter wenigstens dich machen, was du willst — damit du dich nämlich recht glücklich und zufrieden fühlst, natürlich. Du darfst dann, meine ich, mit ihrer Wolle und ihrer Spindel spielen, wenn sie gerade beim Spinnen ist; deine Mutter verbietet dir sicherlich nicht, den Spatel in die Hand zu nehmen oder die Spule und alle die schönen Sachen, die zum Spinnen gehören?“

Da lachte Lysis und rief: „Bei Gott, Sokrates, meine Mutter würde mir auf die Finger klopfen, wenn ich ihre Sachen anrühren wollte.“

„Bei Herakles, bist du denn gegen deinen Vater und deine Mutter unartig gewesen, kleiner Lysis?“

„O nein, Sokrates, gar nicht!“

„Ja, aber so sage mir doch einzig, warum verbieten dir dann deine Eltern so streng, glücklich zu sein und dich zu unterhalten? Warum halten sie dich den ganzen Tag über unter Aufsicht und lassen dich mit einem Worte fast gar nichts von dem tun, wozu du gerade Lust hast? Auf diese Weise hast du ja nichts von deinem ganzen Reichtum, alle anderen dürfen darüber verfügen, nur du nicht; ja, du hast nicht einmal etwas davon, daß du so schön gewachsen bist, denn auch deinen eigenen Leib müssen Sklaven behüten und pflegen. Kleiner Lysis, wenn man es recht bedenkt, bist du eigentlich der Herr Niemand und darfst gar nichts anfangen!“

„Ich bin eben noch nicht alt genug, Sokrates!“

„Aber, Kind des Demokrates, das kann doch nicht der wahre Grund sein, denn dein Vater und deine Mutter, glaube ich, geben dir doch sonst manche Aufgabe und warten nicht, bis du alt genug dazu geworden bist. Wenn sie z. B. etwas vorgelesen oder geschrieben haben wollen, so werden sie dabei, meine ich, zuerst an dich denken und dich dazu anstellen, nicht?“

„Dazu schon.“

„Und hier wird es doch ganz dir selbst überlassen sein, die Buchstaben zu lesen und zu schreiben, wie es dir Spaß macht: diesen Buchstaben zuerst und dann den zweiten Oder wenn du deine Leier nimmst, so werden weder der Vater noch die Mutter dir verbieten, diese Saite zu spannen und jene locker zu machen, die Saiten bald mit dem Finger zu zupfen,

bald mit dem Plektron zu schlagen, ganz wie du willst?
Oder lassen sie dir auch hier keine Freiheit?“

„Doch, hier kann ich es machen, wie ich will.“

„Was kann da wohl die Ursache sein, daß sie dir gerade das erlauben, alles andere aber so streng verbieten? Sage!“

„Ich glaube, weil ich das hier eben verstehe, das andere aber nicht verstehe!“

„Gut, mein Bester! Dein Vater wird also nicht warten, bis du alt genug geworden bist, nein, sondern an dem Tage, an welchem dein Vater sieht, daß du klüger bist als er, an diesem Tage wird er seine eigene Person und sein ganzes Hab und Gut und alles, alles dir übergeben, dir, dem kleinen Lysis?“

„Ich glaube schon!“

„Also! Und dein Nachbar? . . . Er wird natürlich ebenso denken wie dein Vater. Glaubst du nicht, daß auch er dir gleich sein eigenes Haus zur Verwaltung überlassen wird, sowie er sieht, daß du davon mehr verstehst als er selbst? Oder wird dein Nachbar trotzdem sein Haus selbst weiter führen?“

„Ich glaube, er wird das mir überlassen.“

„So? Ja, da werden wohl auch die Athener nicht zurückbleiben dürfen und dir ihre ganze Stadt anvertrauen müssen, sobald auch sie wahrnehmen, daß der kleine Lysis genügend Verstand hat?“

„Warum auch nicht?“

„Bei Zeus! Denke jetzt einmal an den großen Perserkönig und seinen ältesten Sohn, auf den später einmal die Herrschaft über ganz Asien kommt, und bilde

dir ein, wir beide, ich und du, würden diesem großen Perserkönig einen Besuch machen und — wie wir darauf kommen, weiß ich nicht — beweisen, daß wir uns auf die Küche besser verstehen als dessen eigener Sohn — wem, glaubst du, würde da der große Perserkönig eher erlauben, seine Suppe zu kochen und das notwendige Fleisch hinein zu tun, uns beiden, mir und dir, oder seinem eigenen Sohn, auf den später einmal die Herrschaft über ganz Asien kommt?“

„Uns doch!“

„Seinen ältesten Sohn wird also der große König auch nicht das kleinste Bißchen Salz in die Suppe streuen lassen, denn der versteht das nicht; wir beide dagegen, wir dürften beide Hände voll Salz nehmen und in die Suppe werfen, der große König wird uns gewähren lassen, denn wir sind jetzt Köche und verstehen es.“

„Ohne Zweifel, Sokrates.“

„Und nimm jetzt einmal an, sein Sohn litte an irgend einer Augenkrankheit und möchte sich darum gerne einmal selber mit seinen eigenen Fingern in die Augen fahren und es versuchen — würde ihm das der große König, sein Vater, erlauben? Oder würde er es nicht vielmehr verbieten, wenn er nämlich ganz gut weiß, daß sein Sohn kein Arzt ist?“

„Er würde es doch verbieten, selbstverständlich.“

„Wenn der große König aber in uns beiden, in mir und dir, auch diese Kunst vermutete, ich glaube, wir könnten seinem Sohn die Augen aufreißen, soweit es geht, und nach Herzenslust mit Asche einreiben — der große König würde uns nicht im mindesten stören,

denn er ist der festen Meinung, wir beide seien auch Ärzte und verstehen unsere Sache.“

„Ja, das ist wahr.“

„Das dürfte aber meiner Ansicht nach dem großen König noch nicht genügen, der große König dürfte auch bei allen übrigen Geschäften mehr Vertrauen auf uns beide setzen als auf seinen eigenen Sohn, mehr schließlich als auf sich selbst, wenn wir beide ihm den Eindruck machen, weiser zu sein als sein ältester Sohn, weiser schließlich als er selbst, der große König! Glaubst du nicht?“

„Das versteht sich von selbst, Sokrates!“

„Das ist es also, kleiner Lysis: dort, worin wir Verstand zeigen, dort vertrauen uns alle Leute, Hellenen und Barbaren, Männer und Weiber, dort können wir machen, was wir wollen, und niemand wird uns da so bald in den Weg treten; dort sind wir selbst frei und dürfen auch anderen befehlen und, was uns gehört, das wird uns wirklich gehören, das heißt: wir werden davon etwas haben. In allen Dingen aber, für die wir uns noch keinen Verstand erworben haben, wird auf unser Urteil niemand bauen, ja alle werden dich jetzt nach Kräften hindern, alle und nicht etwa nur die fremden Leute, nein: dein Vater und deine Mutter und, wenn du einen Freund hast, dem du näher stehst als Vater und Mutter, dein bester Freund, ja auch er. Allen mußst du dich dann fügen ohne Ausnahme und, was dir gehört, wird dir tatsächlich nicht gehören, denn du wirst nichts von allem haben. Habe ich nicht recht?“

„Ja, Sokrates.“

„Und können wir anderen Freunde sein und können wiederum diese anderen uns gerne haben, wenn sie uns zu gar nichts brauchen können?“

„Nein.“

„Jetzt also, solange du noch zu nichts gut bist, lieben dich weder Vater und Mutter, und niemand überhaupt liebt seinen Nächsten, soweit dieser unbrauchbar ist?“

„Ja.“

„Wenn du aber weise geworden bist, mein liebes Kind, dann wird jedermann dein Freund, und alle werden jetzt deine Verwandten sein, denn dann können sie dich brauchen, dann bist du etwas wert; bist du aber nicht weise, ja dann ist eben niemand dein Freund, dein Vater ist es nicht, deine Mutter nicht, auch deine Verwandten sind nicht deine Freunde, überhaupt niemand. Und wirst du dir je einbilden, Dinge zu verstehen, die du noch nicht verstehst, kleiner Lysis?“

„Wie sollte ich doch, Sokrates!“

„Und solange du noch einen Lehrer brauchst, verstehst du selbst eigentlich noch nichts?“

„Nein.“

„Du wirst also nicht eingebildet sein, solange du sozusagen noch nichts hast, worauf du dir etwas einbilden könntest?“

„Bei Gott, nein!“

Hier warf ich Hippothales heimlich einen Blick zu. Ja, beinahe hätte ich mich versprochen und ausgerufen: „So, mein lieber Hippothales, mußt du mit dem Geliebten reden, du mußt ihn ganz klein machen und

demütigen und darfst ihn nicht aufblasen und ihm den Kopf verrücken.' Der arme Hippothales aber stand Todesangst aus und war überhaupt ganz erschrocken über alles, was ich seinem Geliebten gesagt hatte; ich erinnerte mich auch zur rechten Zeit, daß er von Lysis nicht gesehen sein wollte, und darum hielt ich mich zurück und sagte kein Wort. Inzwischen kam auch Menexenos wieder zurück und setzte sich auf seinen alten Platz neben Lysis. Lysis war jetzt wirklich lieb, wie ein rechtes Kind; ganz leise, so daß es Menexenos nicht hören konnte, sagte er mir ins Ohr: „Sokrates, was du mir jetzt gesagt hast, das mußt du alles, alles noch einmal Menexenos sagen, hörst du!“

„Aber du, kleiner Lysis,“ antwortete ich ebenso leise, „du kannst es Menexenos doch sagen; du hast doch gewiß auf alles aufgepaßt.“

„O ja, Sokrates.“

„Nimm dir also ein wenig Mühe und rufe dir alles, so gut es geht, ins Gedächtnis zurück, damit du es ihm recht deutlich wiederholen kannst. Solltest du etwas vergessen haben, nun so frage mich nur darum bei der nächsten Gelegenheit, bei der wir uns wieder treffen.“

„Das will ich auch tun, Sokrates, du kannst dich darauf verlassen. Aber sprich jetzt vielleicht zu Menexenos von anderen Sachen, damit auch ich etwas davon habe, bevor es Zeit ist, daß ich nach Hause gehe!“

„Da du es mir befehlst, kleiner Lysis, so bleibt mir wohl nichts anderes übrig als dir zu gehorchen. Aber das sollst du mir noch versprechen: wenn Menexenos

anfängt, mich zu widerlegen, mußt du mir sofort zu Hilfe kommen; du weißt, Menexenos ist sehr streitsüchtig.“

„Bei Gott, ja, das weiß ich besser als du; aber gerade darum hätte ich es gerne, daß du einmal mit ihm sprächest!“

„Damit er mich dann auslacht, nicht wahr? Du bist schlau!“

„O nein, umgekehrt: du sollst es ihm einmal recht geben.“

„Aber das ist gar nicht so leicht wie du denkst, denn Menexenos ist ein gar gefährlicher Mann, denke nur! ein Schüler des Ktesippos, und Ktesippos sitzt jetzt daneben — siehst du ihn nicht?“

„Um Ktesippos möchte ich mich an deiner Stelle gar nicht kümmern, Sokrates. Sprich nur ruhig mit Menexenos!“

„Also gut, meinetwegen,“ schloß ich.

Da wir beide so leise miteinander verhandelten, rief Ktesippos: „Ihr tut euch da beide recht gütlich zusammen! Was habt ihr nur? Wollt ihr uns nichts davon abgeben?“

„Sehr gern,“ erwiderte ich. „Der kleine Lysis versteht mich nicht und meint, Menexenos dürfte mich besser verstehen, ich sollte darum Menexenos fragen.“

„So frage ihn nur!“ sagte Ktesippos.

„Das will ich auch gleich. Menexenos, antworte mir also auf alles, was ich dich jetzt fragen werde! Siehst du, von Kindheit auf hatte ich eigentlich nur einen einzigen Wunsch — wie jeder Mensch sich eben etwas

ganz besonders wünscht, der eine dies, der andere jenes, der eine wünscht sich Pferde, der andere Hunde, ein dritter viel Geld und wieder ein anderer eine hohe Stelle im Staat. Nun, nach allen diesen schönen Dingen zog es mich, aufrichtig gestanden, nur gelinde; dafür aber wollte ich mir Freunde erwerben, ja, Freunde und immer wieder Freunde. Einen guten Freund würde ich unter allen Umständen der besten Wachtel oder dem besten Hahne auf der Welt vorgezogen haben, ja, bei Gott, auch einem schönen Pferde oder einem schönen Hunde. Doch was sage ich da! ich glaube, ich hätte mir lieber einen guten Freund gewinnen wollen als das ganze Gold des Dareios, lieber, sage ich, als Dareios selbst, den großen König in eigener Person. So gerne habe ich einmal Freunde. Und wenn ich jetzt euch beide, dich, Lysis, und dich, Menexenos, zusammen sehe, so bin ich ganz weg vor Freude, so preise ich euch glücklich, daß ihr schon in so früher Jugend diesen kostbaren Schatz der Freundschaft so schnell und so leicht gehoben habt. Du, Lysis, hast Menexenos, und du, Menexenos, hast Lysis, und alles das ist so schnell gegangen. Ich aber bin ein alter Mann geworden und habe noch nichts, so daß ich gar nicht einmal weiß, wie zwei Menschenkinder überhaupt einander freund werden. Wie habt ihr beide das nur angefangen...? Das mußt du mir jetzt sagen, Menexenos; denn, wirklich, ich habe darin keine Erfahrung. Es ist eine dumme Frage, aber sage mir einmal: Wenn zwei einander gerne haben, wer von beiden ist dann eigentlich der Freund, ist es der, welcher liebt,

oder ist es der andere, der geliebt wird? Oder besteht zwischen diesen beiden gar kein Unterschied? Sage!“

„Ich möchte glauben, daß gar kein Unterschied zwischen beiden besteht,“ erwiderte Menexenos.

„So? Sind beide auch dann Freunde, wenn nur der eine von beiden liebt?“

„Ich glaube wohl.“

„Ja, aber das kommt doch vor, daß dieser eine vom anderen, den er liebt, nicht wiedergeliebt wird?“

„Doch, das kommt vor.“

„Ja, daß er sogar vom Geliebten gehaßt wird?“

„Auch das.“

„So bilden sich das sehr oft die wirklich Verliebten ein. Ihre Liebe ist gar heftig, und dennoch können sie von der Vorstellung nicht loskommen, daß die Geliebten sie nicht wiederlieben, ja manche leben in dem Wahne, daß die Geliebten ihre Liebe mit Haß erwidern. Glaubst du, daß das nicht wahr sei?“

„O ja, das ist wahr.“

„Und hier liegt doch das Verhältnis so: der eine liebt und der andere . . . nun der andere wird eben nur geliebt?“

„Ja.“

„Wer ist also hier der Freund? Der, welcher den Geliebten liebt, auch dann liebt, wenn dieser ihn nicht wiederliebt, ja ihn sogar haßt, oder der Geliebte? Oder ist in diesem Falle, in welchem also die Liebe nicht gegenseitig ist, keiner des anderen Freund?“

„Ich möchte meinen, das letztere sei der Fall: keiner ist hier der Freund!“

„Gut; aber wir widersprechen uns dann. Vorhin haben wir behauptet: Wenn auch nur einer liebt, so sind dennoch beides Freunde; jetzt aber: Keiner ist der Freund, wenn nicht beide einander lieben. Wie stimmt das?“

„Ich sehe, es stimmt nicht.“

„Wer also nicht wiederliebt, der wird dann auch nicht geliebt?“

„Scheinbar nicht.“

„Wen also — sagen wir — die Pferde nicht wiederlieben, der ist dann auch kein Pferdeliebhaber, und ebenso gibt es im Grunde keinen Liebhaber von Wachteln oder von Wein oder von Ringkämpfen, den alle diese Sachen, die Wachteln oder der Wein oder das Ringen, nicht wiederlieben, und weiter darf man sagen: Wen die Weisheit nicht wiederliebt, der liebt auch nicht die Weisheit, der ist kein Weiser. Oder lieben dennoch alle diese Leute — trotzdem ihre Liebe nicht erwidert wird? Vielleicht lügt der Dichter, wenn er ausruft:

Heil dem Manne, dem seine Kinder Freunde sind und
Seine Pferde lieb und der Jagdhund und der Fremde aus
Fernem Lande.“

„Ich glaube nicht!“

„Er sagt also die Wahrheit?“

„Ja.“

„Alles also, was er liebt, ist dem Liebenden lieb, selbst wenn dieses ihn nicht wiederliebt, selbst wenn alles ihn haßt, Menexenos. So z. B. lieben die ganz kleinen Kinder ihre Eltern eigentlich niemals wieder, ja sie

hassen sogar Vater und Mutter und schreien, wenn sie von ihnen gestraft werden, und doch haben die Eltern gerade in diesen Augenblicken ihr Kind am liebsten, wenn das Kind sie — man möchte sagen — haßt.“

„Ja, das ist wahr.“

„Demnach wäre also eigentlich nicht der, welcher liebt, sondern der Geliebte der Freund?“

„Es muß wohl so sein.“

„Und aus demselben Grunde müßte dann natürlich der Gehaßte und nicht der, welcher haßt, der Feind sein?“

„Natürlich, das ist dasselbe.“

„Viele Menschen werden also dann von ihren Feinden geliebt und von ihren Freunden gehaßt und sind ihren Feinden freund und ihren Freunden feind, wenn, wie gesagt, der Geliebte der Freund ist und nicht der, welcher liebt. Und doch wie widersinnig, mein lieber Freund, klingt es, ja wie unmöglich, daß einer seinem Freunde feind und seinem Feinde freund sei!“

„Du hast recht, Sokrates! Auch ich könnte das nicht begreifen.“

„Wenn das nun nicht geht, so muß also der Liebende der Freund des Geliebten sein?“

„Ja.“

„Und der Hassende der Feind des Gehaßten?“

„Selbstverständlich!“

„Aber auch hier müssen wir zugeben ebenso wie vorhin, daß ein Mensch dem freund sein kann, der seine Freundschaft gar nicht erwidert, ja sein Feind

ist, wenn dieser Mensch einen liebt, der ihn nicht wiederliebt, ja der ihn haßt; wir können ebensowenig bestreiten, daß ein Mensch oft dem feind sein kann, der gar nichts gegen ihn hat, ja sein Freund ist, wenn dieser Mensch nämlich haßt, was ihn nicht wiederhaßt, ja sogar liebt.“

„Ja, das kommt dann heraus.“

„Wenn also weder die, welche lieben, Freunde genannt werden dürfen, noch die Geliebten, und wenn auch nicht beide zusammen die Freunde sind, was bleibt uns dann noch übrig? Ich meine, gibt es da überhaupt noch Freunde?“

„Ja, da sehe auch ich keine mehr.“

„Am Ende haben wir jetzt schlecht gesucht, Menexenos?“

„Entschieden müßt ihr schlecht gesucht haben,“ fiel jetzt der kleine Lysis ein und wurde ganz rot im Gesicht vor Scham. Die Worte müssen ihm gegen seinen eigenen Willen entschlüpft sein, denn seine Gedanken waren noch ganz mit unseren Schlüssen beschäftigt. Man konnte seine Gespanntheit schon vorhin beobachten, während er uns zuhörte. Da ich einerseits Menexenos eine Pause gönnen wollte und andererseits mich über des kleinen Lysis Philosophie von Herzen freute, so wandte ich mich mit meinen Fragen wieder an diesen und fuhr fort:

„Ich glaube, du hast recht, kleiner Lysis; denn wenn wir richtig gesucht hätten, würden wir uns nicht so gräßlich verirrt haben. Jedenfalls wollen wir auf diesem Wege nicht weitergehen, denn er scheint mir immer

schwieriger zu werden. Schlagen wir lieber bald den anderen ein, dem wir uns schon vorhin genähert haben; ich meine, halten wir uns lieber an die Dichter! Denn die Dichter, siehst du, sind uns recht eigentlich die Väter unserer Weisheit oder, wenn du willst, unsere Führer auf dem Wege der Weisheit. Und sie reden — ich weiß nicht genau wo — nicht übel von den Freunden und sagen: Gott macht die Freunde, Gott bringt den Freund zum Freunde. Wenn ich nicht irre, heißt es an einer Stelle:

Stets führt ein Gott das Gleiche zum Gleichen und macht Gleich und Gleich bekannt.

Hast du nicht auch diese Worte schon einmal gelesen?“

„O ja.“

„Und bist du nicht auch in den Schriften der Weisen auf dieselbe Ansicht gestoßen, daß, wie sie sich ausdrücken, das Gleiche notwendig dem Gleichen freundlich sei? Ich meine alle jene großen Weisen, die über die Natur und das Weltall ganz im allgemeinen gesprochen und geschrieben haben.“

„Doch, ich erinnere mich.“

„Und haben diese Weisen nicht recht?“

„Vielleicht.“

„Vielleicht! Vielleicht haben sie nur zur Hälfte recht, vielleicht auch im ganzen; jedenfalls verstehen wir sie noch nicht. Denn mache doch einmal die Probe und bringe einen schlechten Menschen mit einem anderen ebenso schlechten zusammen, glaube mir: Er wird seinen Gesinnungsgenossen hassen, und je

mehr sie miteinander verkehren müssen, umso böser wird sein Haß auf ihn werden; denn seinesgleichen beleidigt ihn. Und der Beleidiger und der Beleidigte — das kann doch unmöglich gut Freund sein?“

„Nein.“

„Da hast du es also schon: zur Hälfte ist unser Dichterwort nicht wahr — wenn nämlich zwei Schufte einander gleichen.“

„Ich verstehe.“

„Vielleicht aber dürften diese Dichter und Weisen es so meinen: die guten Menschen gleichen einander, und die guten Menschen sind darum auch Freunde; die schlechten hingegen — das ist schließlich eine alte Sache — sind weder untereinander noch jeder mit sich selbst einig, sie sind überhaupt von vornherein ganz verkehrt und unberechenbar; und was da mit sich selbst nicht einig wird und sich selbst zuwider ist, das dürfte kaum noch einen anderen vertragen und gerne haben. Glaubst du nicht?“

„Doch.“

„Also! Aber dennoch dürfen wir es nicht unbemerkt lassen: diese Dichter und Weisen drücken sich etwas rätselhaft oder vielmehr ungenau aus, wenn sie behaupten: Gleich und Gleich gesellt sich gerne. Denn nur die guten Menschen gesellen sich zueinander und sind Freunde; der schlechte Mensch aber kann es niemals zu einer wahren Freundschaft bringen weder mit einem guten noch mit seinesgleichen. Was meinst du?“

Lysis nickte mit dem Kopfe.

„Gut also,“ fuhr ich fort; „jetzt wissen wir wenigstens, wer die Freunde sind: die guten Menschen, dürfen wir schließen, die guten.“

„Gewiß, das ist ganz meine Ansicht,“ sagte Lysis.

„Und auch meine, natürlich. Die guten Menschen . . . Aber trotzdem gefällt mir etwas an ihr nicht. Etwas ist mir an dieser Ansicht verdächtig. Laß uns einmal sehen: Ist einer seinesgleichen Freund so mir nichts, dir nichts, weil dieser ihm eben zufällig gleicht, oder brauchen beide einander? Sagen wir es einfach so: Welchen Nutzen oder welchen Schaden könnte einer seinesgleichen bringen, den er nicht schon allein sich selbst brächte? Kann einer von seinesgleichen erleiden, was er nicht schon von sich selbst litte? Und wenn keiner dem anderen etwas zu geben hat, wie können da die beiden einander lieben? Hätte das einen Sinn?“

„Nein, keinen!“

„Kann dir aber das freund sein, was du nicht liebst?“

„Niemals!“

„So ist also niemand seinesgleichen Freund . . . Vielleicht aber wäre der gute Mensch dem guten nur freund, insoweit beide eben gut sind, nichts weiter, und nicht, insoweit beide einander gleichen.“

„Vielleicht!“

„Doch da haben wir schließlich ganz dasselbe: wird der gute Mensch nicht sich selbst genügen, insoweit er eben gut ist?“

„Ja.“

„Das heißt: Wer sich selbst genügt, braucht keinen anderen, denn er genügt sich eben selbst?“

„Natürlich.“

„Das heißt: Wer nichts braucht, wird sich auch nach nichts sehnen?“

„Ja.“

„Das heißt weiter: Wer sich nach nichts sehnt, wird nichts lieben?“

„Ja.“

„Und wer schließlich nicht liebt, der kann auch kein Freund sein.“

„Ja, hier ergibt sich das eine aus dem anderen!“

„Dürfen wir also bei unserer Behauptung bleiben, daß die guten Menschen einander freund seien, wenn diese guten Menschen, getrennt, nacheinander nicht verlangen und dürsten — denn auch allein genügt hier jeder sich selbst — und wenn sie, vereinigt, einander nicht nötig haben? Ist überhaupt eine Möglichkeit vorhanden, daß zwei solche Menschen sich gegenseitig schätzen?“

„Keine!“

„Und doch könnten beide nicht Freunde werden, ohne sich gegenseitig zu schätzen?“

„Das ist wahr, Sokrates.“

„Kleiner Lysis, nimm dich in acht, es geht schief. Ich fürchte, wir haben uns wieder verlaufen.“

„Ja, wieso denn?“

„Ich habe einmal jemanden sagen gehört — jetzt fällt es mir eben ein — daß zwischen Gleich und Gleich, daß also auch zwischen den guten Menschen niemals Freundschaft, sondern stets der Kampf herrsche, Lysis, Kampf und Krieg. Und dieser Mann berief sich neben-

bei auf den großen Hesiodos, der da schreibt: Es zankt der Töpfer mit dem Töpfer, es keift der Sänger mit dem Sänger, es schlägt sich der Bettler mit dem Bettler. Und das sei überhaupt das große Gesetz der Dinge, meint mein Mann: was da dem anderen gleicht im Leben, das ist stets auch voll vom Neid und vom Hader und vom Haß des anderen, und je weniger zwei Dinge einander gleichen, um so tiefer liegt die Freundschaft zwischen beiden. Und so muß dann der Arme der Freund des Reichen und der Schwache der Freund des Starken sein, denn der Reiche hilft dem Armen und der Starke dem Schwachen. Und es liebt stets, wer krank ist, den Arzt, und es muß sich der Unwissende nach dem Weisen sehnen und den Weisen lieben. Ja, und mein Mann geht noch weiter und prahlt: es sei ganz falsch, daß ein jegliches Ding seinesgleichen liebe, im Gegenteil: die größten Gegensätze verbinde die Freundschaft. Ein jegliches Ding verlange nach seinem Gegensatze und niemals nach seinesgleichen: das Trockene verlangt nach dem Feuchten, das Kalte nach dem Warmen, das Bittere nach dem Süßen, das Scharfe nach dem Stumpfen, das Leere nach dem Vollen und das Volle nach dem Leeren usw. Das Gesetz gelte allerorten, daß Gegensätze einander nähren und zwei gleiche Dinge einander nicht verkosten können. Ach Freund, wer so spricht, dachte ich mir, muß ein feiner, ein wirklich gelehrter Mann sein. Seine Worte gefielen mir Ob sie nicht auch euch beiden gefallen, Lysis und Menexenos?“

„O ja, wenn man das so sagen hört, muß es einem schon gefallen,“ sagte Menexenos.

„Auch wir werden also sagen müssen, daß die Gegensätze im Leben zueinander ganz besonders freundlich sind?“

„Gewiß!“

„Gut! Ist das ganze aber nicht widernatürlich, Menexenos? Jetzt werden nämlich mit vielem Entzücken die hochweisen Herren aus der Stadt, die großen Streithammel, auf uns losstürzen und schreien — ich höre sie schon —: ‚Ist die Feindschaft nicht der denkbar größte Gegensatz zur Freundschaft, ja oder nein?‘ Was können wir den Herren da erwidern? Sagt! Müssen wir uns nicht ganz bescheiden zurückziehen und sagen: Allerdings, ihr habt recht!“

„Ja.“

„Dann ist also, werden sie weiterschreien, der Feind dem Freunde freund, und der Freund natürlich dem Feinde freund!“

„O nein, niemals!“

„O nein . . .! Vielleicht aber der Rechtschaffene dem Lumpen, der Besonnene dem Zügellosen, der Gute dem Bösen?“

„Alles das halte ich für ganz ausgeschlossen.“

„Aber was willst du machen? Wenn die Freundschaft von der Gegensätzlichkeit der Dinge abhängt, dann muß das alles freund sein, sich lieben und zusammenhalten, der Gerechte und der Lump, der Besonnene und der Zügellose, der Gute und der Böse usw.“

„Ja, dann allerdings.“

„Soweit wären wir nun wieder gekommen: Weder zwischen gleichen noch zwischen entgegengesetzten Menschen und Dingen kann Freundschaft bestehen!“

„Ja.“

„Aber bleiben wir hier nicht stehen! Vielleicht liegt nämlich die Freundschaft überhaupt nicht hier, ich sage, vielleicht ist — ganz allgemein gesprochen — das, was da weder gut noch schlecht ist, Freund alles Guten — unter gewissen Bedingungen?“

„Ich verstehe dich nicht!“

„Mein Gott, ich verstehe mich auch nicht, aber mir schwindelt schon mein Kopf vor lauter Mißgriffen, und ich sage es darum auf gut Glück heraus: ‚Das Schöne ist uns freund und lieb‘. Es ist ohnehin eine alte Redensart. Ja, das Schöne, alles Schöne ist uns freund und lieb. Denn siehst du, das Schöne ist stets so etwas Weiches und Glattes und Schlüpfriges, und darum gleitet und schleicht es in uns so leicht ein und aus. Und ich behaupte weiter, daß das Gute auch das Schöne sei. Was hältst du davon?“

„Ja, da hast du recht!“

„Und zwar behaupte ich das, weil ich irgendwie ahne, daß diesem Guten und Schönen das stets freund sei, das da — wie gesagt — weder gut noch schlecht ist. Und höre auch gleich, was mich eigentlich darauf bringt; ich denke mir nämlich, daß es drei Mächte unseres Willens gebe: zuerst das Gute und dann das Böse und endlich das, was nicht gut und nicht böse ist. Habe ich recht?“

„Ja.“

„Nun kann aber weder das Gute dem Guten, noch das Böse dem Bösen, noch auch das Gute dem Bösen freund und lieb sein — alle unsere Schlüsse verbieten uns diese Annahmen. Wenn es also dann überhaupt noch etwas wie Freundschaft geben soll, so muß, was da weder gut noch böse ist, entweder dem Guten oder seinesgleichen freund sein. Es bleibt uns nichts anderes übrig. Dem Bösen allerdings könnte es nicht freund sein, das ist ausgeschlossen.“

„Ja.“

„Wir haben aber vorhin gesehen, daß das Gleich und Gleich sich nicht liebt!“

„Gewiß!“

„Dann darf also nicht das, was weder gut noch böse ist, seinesgleichen, dem also freund sein, das da gleichfalls nicht gut und nicht böse ist?“

„Natürlich!“

„Und was ergibt sich uns daraus? Nur das Gute kann dem, das weder gut noch böse ist, lieb sein, nur das Gute!“

„Ja, das ist wahr!“

„Und Kinder, ich glaube, mit diesem Ergebnis dürfen wir schon zufrieden sein. Denkt doch einmal an den gesunden Körper — er braucht weder Arzneien noch sonst irgend welche Hilfe. Er genügt sich sozusagen selbst, so daß eigentlich kein gesunder Mensch den Arzt liebt — eben weil er gesund ist, nicht wahr?“

„Ja!“

„Der Kranke allerdings muß den Arzt lieben, er ist eben krank.“

„Natürlich!“

„Die Krankheit nun ist ein Übel, etwas Böses, die Arznei hingegen stets heilsam und gut.“

„Gewiß!“

„Der Körper aber an und für sich weder gut noch böse?“

„Ja!“

„Der Körper an und für sich also wird unbedingt wegen der möglichen Krankheit die Arznei lieben, mit der Arznei sozusagen schöntun?“

„Unbedingt.“

„Mit anderen Worten: Das, was da weder gut noch böse ist, wird, weil das Böse stets möglich und nahe ist, das Gute lieben.“

„Ich verstehe!“

„Natürlich, bevor es selbst schlecht geworden ist am Bösen, an das es grenzt, das ist klar. Denn, einmal schlecht geworden am Bösen, könnte es niemals mehr nach dem Guten verlangen, niemals mehr dem Guten freund sein. Denn das Böse, sagten wir, kann eben nicht das Gute lieben, das ist einfach unmöglich!“

„Ja.“

„Nun gut. Paßt aber jetzt beide einmal recht auf, was ich sage. Ich behaupte nämlich: Wenn ihr ein Ding auf das andere tut, so sind jetzt zwei Fälle möglich: entweder gehen diese beiden Dinge ineinander auf, oder sie bleiben verschieden. Nehmt doch einmal an, ihr wollt einen Gegenstand mit Farbe bestreichen, so heißt das so viel wie: ihr tut hier ein Ding auf das andere, die Farbe auf die Wand oder auf das Gesicht oder auf sonst etwas Nicht wahr?“

„Ja.“

„Ich frage nun: Wird jetzt das eine zum anderen, der Gegenstand zur Farbe und die Farbe zum Gegenstand? Wird jetzt beides zusammen ein und derselbe Gegenstand?“

„Ich verstehe dich nicht,“ sagte Menexenos.

„Ich meine es so, Menexenos: Wenn jemand deine braunen Haare mit Bleiweiß bestreichen wollte, werden die Haare dann wirklich weiß sein oder werden sie nur weiß aussehen?“

„Sie werden nur weiß aussehen, natürlich.“

„Trotzdem die weiße Farbe auf ihnen läge?“

„Natürlich.“

„Also nichtsdestoweniger würden sie in Wirklichkeit nicht weiß sein, trotz der weißen Farbe, die auf ihnen liegt, sie würden ebensowenig weiß wie schwarz sein?“

„Das ist wahr.“

„Wenn aber das Alter kommt, Freund, und seine Farbe in deine Haare streut, dann werden deine braunen Haare wirklich wie die Farbe werden, die das Alter auf sie tut, dann werden sie wirklich weiß sein. . . .“

„Ja.“

„Jetzt frage ich dich ganz allgemein: Wenn du zwei Gegenstände einander nahe bringst, gehen dann diese beiden Gegenstände der eine im anderen auf? Unter allen Umständen oder hängt dies von gewissen Bedingungen ab?“

„Es hängt von gewissen Bedingungen ab.“

„Das, was weder gut noch böse ist, braucht also nicht immer im Bösen aufzugehen und böse zu werden,

wenn du es mit dem Bösen zusammenbringst, nicht immer Zuweilen allerdings könnte es wohl auch böse werden und verderben?“

„Gewiß!“

„Und wenn es trotz der Nähe des Bösen nicht selbst böse wird, so muß gerade diese Nähe des Bösen in ihm die Sehnsucht nach dem Guten erregen; verdirbt es aber an der Nähe des Bösen, so beraubt diese Nähe es damit jener Sehnsucht nach dem Guten und der Freundschaft des Guten, denn von nun an ist es nicht mehr weder gut noch böse, sondern durchaus selbst böse und verdorben. Und das Gute kann dem Bösen nicht freund sein!“

„Nein.“

„Schon aus diesem Grunde, Kinder, müssen wir behaupten, daß die Weisen, die Vollendeten, nicht eigentlich die Weisheit lieben, ob es nun Götter oder Menschen sind. Allerdings auch jene werden nicht die Freunde der Weisheit sein, die so von Grund aus unwissend sind, daß sie schon ganz schlecht wurden und böse vor lauter Unwissenheit; kein Böser und kein Unwissender liebt die Weisheit. Es bleiben uns also alle jene Menschen, die zwar mit jenem wahren Übel der Unwissenheit behaftet, doch nicht ganz blöde davon sind und noch ehrlich glauben, das nicht zu wissen, was ihnen eben noch fremd ist. Es lieben darum die Weisheit nur jene, die, wie gesagt, nicht gut und nicht böse sind Die Bösen können die Weisheit nicht lieben, und die Guten brauchen die Weisheit nicht zu lieben, denn das haben wir ja

heraus bekommen: weder die Gegensätze noch die Gleichgearteten lieben einander. erinnert ihr euch nicht?“

„O ja,“ sagten beide.

„So hätten wir also endlich gefunden, Lysis und Menexenos, was Freundschaft ist und was Freundschaft nicht ist; wir dürfen kühn behaupten, daß am Körper und in der Seele und überall das, was weder gut noch böse ist, dem Guten freund sein wird wegen der Nähe des Bösen!“

Lysis und Menexenos waren ganz davon überzeugt und stimmten mir bei: „Ja, so ist es.“ Ich war in der Tat sehr froh darüber, ich kam mir wie ein Jäger vor, der zufrieden auf seine Beute blickt. Doch plötzlich kam mir von irgendwoher ein höchst unliebsamer Verdacht, vielleicht sei alles das wiederum gar nicht wahr. Und ärgerlich rief ich aus: „Ach, Lysis und Menexenos, am Ende sind wir nur um einen Traum reicher geworden, um einen Traum und um nichts Wirkliches.“

„Ja, wieso denn?“ rief Menexenos.

„Ich fürchte, wir sind auch auf diesen unseren eigenen Beweis hereingefallen, auch er hat uns von der Freundschaft wiederum nur Geschichten erzählt.“

„Sokrates, ich verstehe dich nicht!“

„Nun, so sehen wir uns die Sache einmal von dieser Seite an: Ein Freund ist doch stets der Freund irgend eines anderen, er ist doch nicht Freund um seiner selbst willen, nicht wahr?“

„Ja.“

„Warum ist er nun Freund? Hat er dafür eine Ursache und damit eine Absicht? Oder hat er weder Ursache noch Absicht?“

„Selbstverständlich hat er Ursache und Absicht.“

„Und ist ihm weiter die Sache auch lieb, deretwegen er den Freund liebt, oder ist diese ihm gleichgültig, weder lieb noch verhaßt?“

„Ich kann dir hier nicht ganz folgen!“

„Das glaube ich gerne, vielleicht wirst du mir jetzt mitkommen können, auch ich werde schließlich besser verstehen, was ich meine: Der Kranke, haben wir gesagt, liebt den Arzt, nicht wahr?“

„Ja.“

„Er liebt ihn, weil er krank ist und gesund werden will!“

„Ja.“

„Die Krankheit nun ist ein Übel?“

„Natürlich!“

„Was aber ist die Gesundheit? Ein großes Gut oder ein Übel oder keines von beiden?“

„Ein großes Gut, selbstverständlich!“

„Und wir haben, glaube ich, gesagt, daß der Körper, an und für sich weder gut noch böse, wegen der Krankheit, das heißt also: wegen eines Übels, die Arznei liebt. Die Arznei ist aber etwas Gutes, und um der Gesundheit willen suchte die Arznei diese Freundschaft des Körpers, und die Gesundheit ist auch etwas Gutes. Stimmt das?“

„Ja!“

„Ist deine Gesundheit dir lieb oder nicht?“

„Sie ist mir lieb, natürlich!“

„Und die Krankheit ist dir verhaßt?“

„Gewiß!“

„Wir dürfen also kurz sagen: Das, was weder gut ist noch schlecht, ist wegen des Übels, des Verhaßten, dem Guten um des Guten willen gut — das Übel ist die Ursache, und das Gute die Absicht.“

„Es scheint.“

„Und noch allgemeiner: der Freund ist Freund um des Freundes willen wegen eines Feindes. Der Freund ist seine Absicht, und irgend ein Feindliches die Ursache. Habe ich recht?“

„Ja.“

„Das freut mich. Da wir endlich bis daher gekommen sind, Kinder, so geben wir nur recht acht, daß wir uns nicht wiederum täuschen. Denn daß der Freund einfach den Freund liebt, damit sind wir fertig, und daß ein jegliches Ding zu seinesgleichen sich gesellt, das ist ebenfalls, haben wir gesehen, unmöglich. Aber, wie gesagt, seien wir darum nicht weniger vorsichtig, wir könnten uns sonst mit unserer letzten Behauptung von neuem geirrt haben. Die Arznei ist uns also um der Gesundheit willen lieb?“

„Ja.“

„Dann ist uns aber auch die Gesundheit lieb?“

„Natürlich!“

„Und wenn uns die Gesundheit lieb ist, so muß sie uns wiederum um einer anderen Sache willen lieb sein?“

„Ja.“

„Und wenn wir richtig folgern, so muß uns auch diese andere Sache irgendwie lieb sein?“

„Gewiß!“

„Wiederum um einer dritten, vierten, fünften Sache willen . . .?“

„Natürlich.“

„Wenn wir so fortfahren, müssen wir schließlich einmal Halt machen und zu irgend einem ursprünglichen Begriff der Freundschaft kommen, der sich nicht wiederum auf einen anderen zurückführen läßt, zu einer ursprünglichen, ersten Sache, um deretwillen uns alle diese Nebensachen lieb waren.“

„Ja, Sokrates.“

„Worauf es mir hier ankommt, ist: Alle diese vielen lieben Sachen, die uns stets eine um der anderen willen teuer sind, täuschen uns zuletzt und sind wie die Schatten jenes ersten, ursprünglichen, einzigen Dinges, das uns wahrhaft freud und teuer ist. Überlegen wir nur: Es gibt doch überall Dinge, die uns über alles gehen: so schätzt der Vater seinen Sohn höher als alle seine Reichtümer zusammen . . . Wird nun nicht dieser Vater, dem sein Sohn über alles geht, eben um dieses geliebten Sohnes willen auch andere Dinge lieben? Nimm einmal an, der Vater sieht: sein Sohn hat Schierling getrunken — er wird dann wohl auch den Wein lieben, wenn er meint, daß der Wein seinen geliebten Sohn von dem Gifte retten kann?“

„Ja.“

„Und auch den Krug, in dem der Wein ist?“

„Natürlich!“

„Wird er aber diesen irdenen Krug — sagen wir — oder, wenn du willst, diese drei kleinen Becher ebenso lieben wie seinen eigenen Sohn? Nein! Vielmehr verhält sich die Sache so: Der ganze Eifer unserer Liebe bleibt gar nicht bei den Mitteln stehen, sondern eilt auf jenen einzigen, ursprünglichen Gegenstand hin, dem zuliebe wir diese vielen Mittel gebraucht haben. Wir behaupten ja oft genug, daß wir Gold und Silber über alles schätzen; aber nichtsdestoweniger ist das gar nicht die Wahrheit: vielmehr lieben wir einzig, was immer es sei, um dessentwillen wir uns Gold gemacht und alle unsere Schätze — bloße Mittel — erworben haben. Habe ich nicht recht?“

„O ja!“

„Und ein Gleiches gilt von dem, was uns freund ist. Wenn wir da gestehen, daß uns eine Sache immer nur um einer anderen willen lieb ist, so sind das eben bloße Worte; in Wahrheit ist uns nur jene einzige Sache teuer, in die alle unsere sogenannten Freundschaften wie münden!“

„Das dürfte wohl richtig sein!“

„Und was uns wirklich lieb ist, das ist uns um seiner selbst willen lieb, und nicht um einer anderen Sache willen?“

„Ja, das ist wahr.“

„Den Glauben wären wir also los, daß uns der Freund nur einem Dritten zuliebe teuer sei! Aber dennoch, dennoch ... Sagt: sind wir nicht allem Guten freund?“

„Doch!“

„Und lieben wir nicht das Gute recht eigentlich wegen

des Bösen . . .? Ich meine das so: Wenn uns von den drei Mächten, die ich oben genannt habe: dem Guten, dem Bösen und dem, was da weder gut noch böse ist, nur noch zwei blieben, das Böse aber irgendwie entfernt würde und in keiner Weise mehr am Körper oder an der Seele oder an sonst welchen Dingen, die — wie wir behauptet haben — an und für sich weder gut noch böse sind, haften bliebe — dann dürften wir doch auch das Gute nicht mehr nötig haben, ja dann dürfte das Gute für uns durchaus unbrauchbar geworden sein? Denn wenn uns nichts mehr in der Welt schadet, dann brauchen wir doch auch das Nützliche nicht mehr. Und so würde es uns ganz offenbar werden, daß wir nur wegen des Bösen nach dem Guten verlangt und das Gute geliebt haben. Das Gute ist einmal die Arznei gegen das Böse, ein Mittel, und das Böse die Krankheit. Wo aber keine Krankheit ist, dort brauchen wir auch nicht die Arznei. Und darum frage ich: Ist das Gute nicht eigentlich nur wegen des Bösen in uns gewachsen und da? Wird das Gute von uns nicht eigentlich nur wegen des Bösen geliebt, von uns, die wir nicht gut und nicht böse, sondern allemal zwischen dem Guten und dem Bösen gleichsam in der Mitte sind? Wäre kurz das Gute an und für sich ohne das Böse nicht überflüssig und ganz unbrauchbar?“

„Es kann wohl nicht anders sein!“

„Jenes ursprünglich Teure und Geliebte also, in das alle die vielen lieben Dinge wie münden, ich meine jene Dinge, die selbst uns nur eines um des anderen

willen lieb sind, jenes ursprünglich und erste Teure und Geliebte, sage ich, gleicht allen diesen vielen lieben Dingen in keiner Weise. Wir nennen diese lieb und teuer, ja, aber stets einem anderen zuliebe; jenes wahrhaft Geliebte ist in uns ganz und gar anders gewachsen: es ist uns freud gleich wegen etwas Feindlichem, hier haben wir es . . . Und wenn nun dieses Feindliche wegfiel, so würde jenes Geliebte uns wohl nicht mehr freundlich sein?“

„Natürlich nicht, nach allem wenigstens, was vorangegangen ist.“

„Ja, bei den Göttern, wenn das Böse einmal vernichtet sein sollte, so würden wir dann doch nicht mehr Hunger oder Durst zu leiden oder sonst andere Übel zu ertragen haben? Oder wird es auf alle Fälle Hunger geben, solange es Menschen und Tiere gibt — allerdings, ohne zugleich schmerzlich zu sein? Oder Durst und die anderen Begierden, ohne daß sie zugleich ein Übel sind — weil eben das Übel einmal vernichtet worden ist? Ich denke, die ganze Frage nach dem, was sein und nicht sein wird, ist lächerlich, denn wer weiß es! Weißt du es? Wissen wir nicht einzig und allein, daß jetzt und hier, so wie wir einmal leben, der Hunger uns oft schadet, nicht selten aber auch ganz heilsam ist? Nicht?“

„Ja.“

„Und auch wenn wir Durst haben oder ähnliche Begierden empfinden, so sind auch diese uns zuweilen nützlich, zuweilen schädlich, zuweilen aber auch keines von beiden?“

„Gewiß!“

„Und wenn das Übel einmal zugrunde geht, muß damit dann auch alles das, was kein Übel ist, zugrunde gehen?“

„Nein.“

„Es bleiben uns dann also noch immer alle jene Begierden, die weder gut noch böse sind?“

„Ja!“

„Und kannst du eine Sache begehren und verlangen, ohne sie zu lieben?“

„Unmöglich!“

„Also auch nach Vernichtung des Übels muß es etwas geben, das uns lieb und teuer und freundlich ist?“

„Ich hoffe.“

„Allerdings dann nicht, wenn gerade das Übel die Ursache war, daß du es liebst. Denn dann nach Vernichtung des Übels wäre nichts niemandem mehr lieb und teuer. Mit der Ursache hättest du auch die Wirkung aufgehoben.“

„Das ist wahr.“

„Sind wir uns nicht schon vorhin darüber einig geworden, daß, wo wir lieben, wir stets einen Gegenstand und eine Ursache haben? Damals haben wir allerdings gemeint, daß das Böse die Ursache sei, warum wir Menschen, die wir weder gut noch böse sind, das Gute liebten? Erinnerst du dich?“

„Ja!“

„Jetzt aber, scheint es, hätten wir eine andere Ursache gefunden?“

„Es scheint so!“

„Vielleicht ist also wirklich, wie wir jetzt behauptet haben, die Begierde die wahre Ursache der Freundschaft, und unser Begehren dem lieb, nach dem es verlangt, und dann lieb, wann es nach ihm verlangt. Vielleicht . . . Vielleicht gehören unsere vielen Worte vom Bösen eher in eine Posse?“

„Es dürfte wohl so sein.“

„Aber wer begehrt, verlangt nach dem, was ihm fehlt?“

„Ja.“

„Und was mir fehlt, das ist mir auch lieb?“

„Wohl.“

„Und mir fehlt natürlich, was du mir genommen hast?“

„Natürlich!“

„Die Liebe, die Freundschaft, die Begierde verlangt also nach dem, was mir verwandt ist, Lysis und Menexenos?“
Lysis und Menexenos stimmten mir bei.

„Wenn ihr beide also wirklich Freunde seid, so muß auch eure Natur verwandt sein?“

„Gewiß,“ riefen beide.

„Kinder, wenn einer den anderen begehrt und liebt — so heißt das umgekehrt so viel wie: er würde den Freund nicht begehren und nicht lieben und ihm nicht gut sein, wenn er sich ihm nicht verwandt fühlte in der Seele oder in den Sitten oder in seiner Art oder Gestalt?“

„Ja, natürlich,“ sagte Menexenos. Lysis aber schwieg.

„Nun gut. Was uns von Natur verwandt ist, das müssen wir lieben — so viel wissen wir endlich.“

„Ja,“ sagte Menexenos.

„Und darum müßt ihr, Kinder, stets nur den wahren

Freund lieben, niemals den falschen, niemals den Schmeichler.“

Lysis und Menexenos nickten kaum mit ihren Köpfen, Hippothales aber wechselte vor Freude alle Farben. Ich dagegen wollte hier nicht stehen bleiben und fuhr darum fort: „Wenn es nun wirklich zwischen dem Verwandten und dem Gleichartigen einen Unterschied gäbe, dann, Lysis und Menexenos, dann hätten wir ja endlich gewonnen. Es ist aber möglich, daß beides ganz dasselbe sei — das Verwandte und das Gleichartige — nun dann bleibt es beim Alten, daß Gleich und Gleich einander nicht nötig hat — eben wegen der Gleichheit. Und das lieben, was wir nicht brauchen, das ist schließlich Unsinn. Wollt ihr beide nun euch mit mir darin einigen und sagen, daß das Verwandte und das Gleichartige nicht dasselbe sei? Denn davon hängt jetzt alles ab, Kinder. Im übrigen sind wir schon von unseren vielen Beweisen wie betrunken und können das also auch noch wagen. Wollt ihr? Sagt!“

„Ja, gewiß!“

„Wie sollen wir das aber jetzt setzen: Das Gute ist jedem von uns verwandt, und das Böse jedem fremd; oder: Das Böse ist dem Bösen, das Gute dem Guten, und das, was weder gut noch böse ist, dem verwandt, das da gleichfalls nicht gut und nicht böse ist? Ihr müßt euch da entscheiden?“

„Wir möchten meinen, daß das letztere der Fall sei, das Böse ist dem Bösen und das Gute dem Guten verwandt,“ sagten sie.

„Ja, aber ihr Kinder, auf diese Weise fallen wir in

unseren alten Irrtum; wir haben ihn doch schon einmal verworfen. Denn dann ist ja wiederum der Ungerechte dem Ungerechten, der schlechte Kerl dem schlechten Kerl freund, genau so freund wie der gute Mensch dem guten.“

„Allerdings, das ist wahr!“

„Und wenn wir auch behaupten, das Verwandte und das Gute sei dasselbe, nun dann sind eben wiederum nur die guten Menschen Freunde, sonst niemand!“

„Gewiß! Warum nicht?“

„Ja, aber auch das haben wir vorhin schon widerlegt. Erinnerst ihr euch denn nicht?“

„Doch, wir erinnern uns ganz gut.“

„Was bleibt uns also noch? Offenbar nichts! Mir geht es jetzt wie den Herren bei Gericht: ich muß das ganze noch einmal aufzählen und dann sagen: Weg damit. Wenn nämlich weder die, welche lieben, noch die Geliebten selbst, wenn weder die Gleichen noch die Ungleichen, wenn weder die Guten noch die innerlich Verwandten, noch alle anderen — ich habe sie vergessen, denn es waren ihrer so viele — wenn alle diese Menschen nicht die Freunde sind, nun dann bin ich eben fertig, dann habe ich nichts mehr zu sagen. Wer ist dann der Freund?“

Ich wollte nun einen von den Älteren bewegen, seine Meinung darüber abzugeben, doch mein Plan wurde vereitelt, denn plötzlich stürzten wie zwei böse Geister die beiden Hauslehrer des Lysis und Menexenos auf uns los. Sie hatten deren kleinere Brüder an der Hand und befahlen ihnen, sofort aufzustehen und mit ihnen

nach Hause zu gehen. Es war nämlich schon spät geworden. Zuerst versuchten wir alle, sie zu verjagen, doch sie kümmerten sich wenig um uns und schimpften in schlechtem Griechisch und machten viel Lärm. Im übrigen hatten wir alle den Eindruck, daß sie Hermes zu Ehren heute ein wenig zuviel getrunken hatten, und darum gaben wir nach und lösten die Sitzung auf. Noch im Weggehen rief ich den beiden Knaben nach: „Lysis und Menexenos, jetzt haben wir uns, wie es scheint, ein wenig lächerlich gemacht, wir alle drei zusammen, ich, der alte Mann, und ihr beiden Kinder. Denn die hier werden uns verlassen und sagen: ‚Sokrates und die beiden Knaben wollen Freunde sein‘ — ich rechne mich nämlich zu euch, damit ihr es wisset — und sind nicht einmal imstande gewesen zu sagen, was der Freund eigentlich sei‘. Ist das nicht zum Lachen?“

CHARMIDES



Sokrates erzählt: Am Abend vorher war ich eben erst von Potidaia aus dem Lager gekommen, und da ich lange abwesend gewesen war, so zog es mich natürlich gleich zu allen den Plätzen hin, auf denen unsere jungen Leute sich täglich zu versammeln pflegen. Ich ging also in die Ringbahn des Taureus, gegenüber der Basilika, und traf dort auch gleich eine ganze Schar an; manche waren mir fremd, die meisten aber kannte ich sehr gut. Und da diese mich nun so unerwartet eintreten sahen, grüßten sie mich schon von weitem aus allen Ecken, der eine von da, der andere von dort. Chairephon aber, der Tollkopf, sprang auf, lief mitten durch alle auf mich zu, griff nach meiner Hand und rief:

„Sokrates, wie bist du denn davongekommen?“ (Ich vergaß zu sagen, daß, kurz bevor wir das Lager verließen, bei Potidaia eine Schlacht geschlagen worden war, von der man hier eben erst erfahren hatte.)

„So, wie du mich hier siehst,“ antwortete ich.

„Aber hierher wurde gemeldet, die Schlacht sei sehr blutig gewesen, und viele von unseren Bekannten hätten in ihr den Tod gefunden.“

„Da hat man euch allerdings die Wahrheit gemeldet.“

„Warst du dabei?“

„Ja, ich war dabei!“

„So komme, setze dich zu uns und erzähle! Denn wir sind über alles nur sehr ungenau unterrichtet.“

Und so zog er mich denn mit sich fort zu den anderen und ließ mich neben Kritias, den Sohn des Kallaischros, sitzen. Hier nun begrüßte ich zuerst Kritias und die ganze Gesellschaft und erzählte dann vom Heere, was jeder wissen wollte; jeder hatte eine andere Frage. Nachdem wir aber damit fertig waren, kam ich mit meinen Fragen daran, ich wollte wiederum wissen, was sich während meiner Abwesenheit in der Stadt alles ereignet hätte, wie es mit der Philosophie stünde und ob irgend welche Jünglinge sich durch Weisheit oder durch ihre Schönheit oder gar durch beides seitdem besonders hervorgetan hätten. Hier sah Kritias nach dem Tor, durch das im Augenblicke unter viel Lärm und Gezank einige Knaben eintraten; gleich darauf drängte diesen eine zweite Schar nach. „Weil du nach den schönen Jünglingen fragst,“ sagte er, „so wirst du gleich etwas erleben. Diese Knaben, die du dort zum Tor hereinkommen siehst, sind allein einen Jüngling verliebt, der jetzt wenigstens unter allen weitaus für den schönsten gelten darf. Das hier ist seine Garde. Er dürfte also nahe sein und gleich selbst erscheinen.“

„Wer ist es? Aus welchem Hause stammt er?“ fragte ich.

„Du kennst ihn ganz gut, aber er war noch ein Kind, als du fortgingst; es ist Charmides, der Sohn unseres göttlichen Glaukon, mein Vetter!“

„Bei Gott, den kenne ich. Schon damals als Knabe war er nicht übel, jetzt dürfte er allerdings zum Jünglinge herangewachsen sein.“

„Du wirst gleich sein Alter wissen und was aus ihm seitdem geworden ist.“

Bei diesen Worten trat Charmides ein. Ich bin nun im allgemeinen, lieber Freund, wie du weißt, nicht maßgebend; wenn ich sagen sollte, wer schön sei, so möchte das so viel bedeuten, wie wenn einer mit der Kreide auf einer weißen Wand schreiben wollte. Das heißt: mir kommen nämlich alle Jünglinge in einem gewissen Alter gleich schön vor. Und so erschien mir auch damals dieser Jüngling ganz herrlich an Wuchs und Schönheit. Und in der Tat, so viel konnte ich sehen: Alles war in ihn verliebt — so entzückt, ja erschrocken sahen alle aus, da er eintrat. Ein ganzes Heer Verliebter folgte ihm übrigens nach. Daß es uns Männern nun mit ihm so erging, ist schließlich natürlich, aber man brauchte nur die Knaben zu beobachten: keiner, auch der allerkleinste nicht, ließ die Augen von Charmides, alle staunten ihn an wie eine Bildsäule. Chairephon rief mir jetzt zu:

„Nun, Sokrates, was sagst du dazu? Ist sein Gesicht nicht schön?“

„O wunderschön!“

„Ich sage dir aber, du würdest sein Gesicht gar nicht mehr ansehen, wenn er sich erst ausziehen wollte, so prachtvoll ist sein Körper gebaut.“

Sie stimmten alle dem Chairephon bei, so daß ich ausrief:

„Bei Herakles, wenn ihr jetzt noch eine Kleinigkeit hinzufügt, macht ihr mir den Mann ja einfach unwiderstehlich!“

„Welche Kleinigkeit meinst du?“ fragte Kritias.

„Ich meine: wenn auch seine Seele edel ist. Da er aber aus eurem Hause, Kritias, stammt, so dürfte ihm wohl auch das nicht fehlen.“

„Charmides ist aber auch an der Seele schön und edel gewachsen,“ erwiderte Kritias.

„Warum entkleiden wir ihn dann nicht seiner Seele? Wir könnten uns doch zuerst diese ansehen und dann seine Gestalt! Charmides ist schließlich erwachsen und wird gerne mit uns reden wollen.“

„Sogar sehr gerne,“ meinte Kritias. „Denn sei überzeugt: er denkt viel über alles mögliche nach und hat Begabung zum Dichter, wie er selbst und auch seine Freunde glauben.“

„Das Dichten, Kritias, steckt euch allen noch von Solon her im Blute. Warum rufst du ihn also nicht her und zeigst ihn mir? Denn selbst wenn er jünger wäre als er ist, so würde es doch nicht unpassend sein, sich mit mir in ein Gespräch einzulassen, da du doch, Kritias, zugegen bist, der Vormund und Vetter.“

„Natürlich, Sokrates, ich werde ihn sofort holen lassen. Gehe,“ wandte er sich an seinen Diener, „und rufe Charmides! Sage ihm, ich möchte ihn gerne einem Arzte vorstellen wegen der Kopfschmerzen, über die er sich neulich zu mir beklagte.“ Und Kritias fuhr zu mir fort: „Er klagte mir nämlich, daß ihm jedesmal des Morgens beim Aufstehen der Kopf wehe täte. Du kannst also ganz gut so tun, als wüßtest du ein Mittel dagegen.“

„Sehr gerne,“ erwiderte ich. „Er soll nur kommen.“

„Gleich wird er da sein,“ sagte Kritias.

Und so geschah es. Charmides kam und war zunächst allerdings die Ursache zu großem Gelächter. Denn jeder von uns, die wir da in einer Reihe nebeneinander saßen, stieß und drückte seinen Nachbar auf die Seite, damit Charmides neben ihn käme, so daß zuletzt von den beiden, die an den Ecken saßen, der eine aufstehen mußte und der andere in den Sand fiel. Charmides setzte sich schließlich zwischen mich und Kritias. Freund, aufrichtig, jetzt wurde ich wirklich verlegen; vorhin kam es mir noch ganz leicht vor, mich mit ihm zu unterhalten; dieser Mut war nun weg. Und da er auf die Worte des Kritias hin, ich wäre der Arzt und wüßte ein Mittel, mich mit arglosen Augen ansah und die Lippen öffnete, als wollte er etwas sagen — die ganze Jugend der Ringbahn stand noch dazu in diesem Augenblicke um uns im Kreise herum — da, du Edler, warf ich einen Blick unter sein Kleid und fing Feuer. Ich war nicht mehr Herr meiner selbst und dachte nur: Kydias, niemand ist in der Liebe erfahrener gewesen als du, denn du hast über einen schönen Jüngling die wahren Worte niedergeschrieben und uns damit gewarnt: ‚Das Reh mag sich hüten, vor den Löwen zu treten, es wird sonst seine Beute.‘ Jetzt war es mir selbst, als läge ich einem solchen Tiere im Rachen. Ja, da mich nun Charmides fragte, ob ich wirklich ein Mittel gegen den Kopfschmerz hätte, war ich kaum imstande zu antworten: „Ja, ich habe eines.“ „Welches ist es also?“ fragte er weiter.

Ich sagte, daß es wohl an und für sich nur ein Blatt, ein Kraut wäre, daß aber dazu noch ein Spruch gehörte; und nur wer, während er das Mittel nimmt, zugleich auch den Spruch spräche, könnte geheilt werden; ohne diesen Zauber wäre das Mittel nutzlos. „Wirst du mich also den Spruch abschreiben lassen?“ sagte er.

„Ja, du mußt mich aber dazu erst irgendwie überreden. Wie aber dann, wenn du nicht. . .“

„Ich werde dich schon überreden, Sokrates,“ meinte er lachend.

„Gut also! Meinen Namen weißt du also auch?“

„Und ob ich ihn weiß! Unter uns wird nicht wenig von dir gesprochen. Ich erinnere mich, da ich noch ein Knabe war, dich oft mit Kritias zusammen gesehen zu haben.“

„Das ist schön von dir. Ich werde jetzt viel offener mit dir über den Spruch reden können. Denn vorhin wußte ich nicht recht, wie ich dir seinen Zauber klar machen sollte. Der Zauber, Charmides, liegt nämlich darin, daß dieser Spruch dir nicht den Kopf allein heilen kann; er tut mehr. Sage einmal, hast du nicht auch schon von tüchtigen Ärzten gehört: so jemand zu ihnen mit einer Augenkrankheit kommt, gestehen sie, daß sie in diesem Falle nicht die Augen allein zu heilen versuchen dürften, sondern notwendig auch den ganzen Kopf behandeln müßten, wenn die Augen wieder gesund werden sollten, und daß es weiter ebenso unvernünftig wäre zu glauben, sie vermöchten den Kopf zu heilen, ohne zugleich auch den ganzen

Körper in Behandlung zu nehmen. Und darum haben sie mit ihren Mitteln stets auf den ganzen Körper Rücksicht und trachten mit dem Ganzen auch den Teil zu heilen. Hast du tüchtige Ärzte nie so reden gehört?“

„Doch.“

„Und meinst du nicht, daß sie die Wahrheit sprächen? Du verstehst sie doch hier?“

„Durchaus.“

Da ich nun sah, daß diese Anschauung Charmides gefiel, atmete ich sozusagen wieder auf; mein Vertrauen in mich erwachte allmählich wieder, ich fühlte die alte Kraft in mir und fuhr fort:

„Und genau so, Charmides, verhält es sich mit meinem Spruch. Ich habe ihn dort im Lager gelernt von einem jener thrakischen Ärzte des Zalmoxis, die den Ruf haben, Mittel gegen den Tod zu besitzen. Dieser Thraker nun sagte zu mir, die griechischen Ärzte hätten ja mit allem, was ich eben dir gegenüber erwähnt habe, recht, dagegen ließe sich gar nichts einwenden. „Aber Zalmoxis, unser König, der ein Gott ist, meint: ebensowenig wie du die Augen ohne den Kopf und den Kopf ohne den ganzen Körper heilen kannst, darfst du den Körper ohne die Seele behandeln. Aber gerade das übersehen die griechischen Ärzte, und nur darum entgehen ihnen so viele Krankheiten: sie sehen nämlich niemals das Ganze. Dem Ganzen sollten sie ihre Sorge zuwenden, denn dort, wo das Ganze sich übel befindet, kann unmöglich der Teil gesund sein. Jegliches Gute und jegliches

Böse, sagte er weiter, kommt doch aus der Seele in den Körper, bei jedem Menschen; es strömt von dort dahin gleichwie es aus dem Kopf in die Augen fließt. Die Seele müßtest du vor allem und mit größter Sorgfalt pflegen, wenn der Kopf oder sonst ein Glied am Körper gesund sein soll. Und du kannst die Seele nur mit Sprüchen heilen, mit gewissen Sprüchen, durch Zauber, du Glücklicher! Und diese Sprüche, dieser Zauber, das sind überall die edlen Worte, sie wecken oder zeigen dir in der Seele die Besonnenheit, und so du die Besonnenheit einmal in deiner Seele hast, dann ist es ganz leicht, dem Kopf oder dem ganzen Körper Gesundheit zu bringen.‘ Der Thraker lehrte mich nun beides, das Mittel und den Spruch, damit sich ja nicht, wie er hinzufügte, ‚einer mit dem Mittel den Kopf von dir behandeln ließe, der nicht vorher seine Seele deinem Spruche gelassen hätte.‘ ‚Denn das ist,‘ fuhr er fort, ‚der größte Fehler bei der Behandlung der Krankheiten, daß es Ärzte für den Körper und Ärzte für die Seele gibt, wo beides doch nicht getrennt werden kann. Laß dich auch nicht,‘ legte er mir noch besonders ans Herz, ‚etwa durch den Reichtum oder die Schönheit oder die edle Geburt des Kranken bestimmen, hier nachzugeben!‘ Ich gab ihm nun meinen Eid darauf und muß den Eid halten, ich will es auch und dir nur unter der Bedingung das Mittel gegen den Kopfschmerz reichen, daß du mir ganz nach der Vorschrift des Fremden zuerst deine Seele lassest, damit ich sie mit dem Zauber des Thrakers bespreche. Wenn du nicht willst, dann

wüßte ich nicht, was ich sonst für dich tun könnte, geliebter Charmides!“

Da mich Kritias also reden hörte, rief er: „Sokrates, wahrhaftig, diese Kopfschmerzen können am Ende noch ein großes Glück für den Jüngling bedeuten, wenn er darum gezwungen wird, auch an Einsicht reicher zu werden. Ich sage dir, Charmides unterscheidet sich nicht nur durch seine Schönheit von den Altersgenossen, sondern gerade auch durch jene Tugend, wofür du den Spruch besitzt. . . . Sagtest du nicht: für die Besonnenheit?“

„Ja, so sagte ich: für die Besonnenheit!“

„Sei also überzeugt, Charmides hat von allen Jünglingen am meisten Besonnenheit, obwohl er, wie gesagt, auch in allen anderen Dingen keinem etwas nachgibt, soweit das bei seiner Jugend eben möglich ist.“

„Nun, das ist schließlich nur recht und billig, Charmides, daß du dich darin so vor allen deinen Freunden hier auszeichnest. Denn ich müßte mich sehr irren, wenn hier unter uns einer leicht zwei Häuser aufweisen könnte, deren Vereinigung einen ebenso edlen und schönen Sproß erwarten ließe, wie ihn der Bund der beiden Häuser, aus denen du stammst, versprechen muß. Nimm zuerst das Haus deines Vaters, es reicht bis zu Kritias, dem Sohne des Dropidas — in den Versen eines Anakreon, eines Solon und anderer Dichter ist es gepriesen als herrlich durch Schönheit und Tugend und jegliches Glück der Seele. Und vom Hause deiner Mutter gilt dasselbe: niemand erschien schöner und stattlicher als dein Oheim Pyrilampes,

so oft er nach Persien zum großen König oder sonst wohin nach Asien als Gesandter kam; aber nicht nur er, sein ganzes Haus steht in nichts dem anderen nach. Und da du aus beiden kommst, so ist es eben kein Wunder, daß du in allem vorangehst. Nun, deine Gestalt sehen wir ja vor uns mit eigenen Augen — hier dürftest du, geliebter Sohn des Glaukon, allerdings keinem deiner Vorfahren Schande machen. Wenn du nun auch noch die Besonnenheit hast und sonst so gediehen bist, wie dich Kritias beschreibt, dann hat dich, glücklicher Charmides, deine Mutter dir selbst zum Heile geboren. Ich meine es so: Ist in dir wirklich Besonnenheit — wie unser Kritias es behauptet — dann brauchst du weder die Sprüche des Zalmoxis noch jene des Abaris, des Hyperboräers: ich darf dir dann gleich das Mittel gegen den Kopfschmerz reichen. Fehlt dir aber noch die Besonnenheit, dann . . . dann muß ich dich eben zuerst noch besprechen. Antworte nun selbst: Hat Kritias recht, hast du die Besonnenheit, oder fehlt sie dir noch? Das muß ich natürlich wissen.“

Charmides wurde zuerst rot und schien dadurch nur noch schöner zu werden, denn die Scham stand seiner Jugend; dann aber erwiderte er nicht ungewandt, daß es gar nicht leicht sei, auf diese Frage gleich mit ja oder nein zu antworten. „Denn wenn ich sage: Mir fehlt noch die Besonnenheit — es wäre doch unsinnig, so etwas von sich selbst zu sagen, zugleich aber würde ich damit Kritias und alle meine Freunde, die mich für besonnen halten, der Lüge zeihen.

Wenn ich nun aber behaupte: Ja, ich besitze Besonnenheit, so lobe ich mich dann selbst, und das ist wiederum häßlich. Ich weiß also wahrhaftig nicht, was ich dir antworten soll, Sokrates.“

„Ich verstehe dich, Charmides,“ antwortete ich, „und ich meine, da müssen wir eben beide zusammen suchen, ob du das, worum ich dich frage, besitzt oder nicht; denn auf diese Weise wirst du nicht gezwungen zu sagen, was du nicht sagen willst, und auch ich brauche nicht unüberlegt an die Heilung zu schreiten. Wenn es dir also recht ist, so will ich dir helfen; wenn nicht, so lassen wir es bleiben.“

„Nichts ist mir lieber als wenn du mir hilfst, Sokrates; mache alles ganz so, wie es dich am besten dünkt!“

„Nun,“ sagte ich, „ich dürfte die Untersuchung am besten so einleiten: Wenn du nämlich die Besonnenheit besitzt, so mußt du dir auch ein Urteil über sie gebildet haben, das ist klar. Ich meine, wenn sie in dir ist, so wirst du sie in dir auch fühlen, und dieses Gefühl wieder, Charmides, dürfte dir von ihrem Wesen, ihrer Art eine Vorstellung geben. Glaubst du nicht?“

„Ich glaube wohl,“ antwortete er.

„Und da du griechisch verstehst, so wirst du schließlich diese deine Vorstellung auch in Worte kleiden können. Nicht wahr?“

„Wahrscheinlich!“

„Damit wir also recht greifen können, ob sie in dir ist oder nicht, so sage, was wäre denn so nach deiner Meinung Besonnenheit?“

Charmides zögerte erst und wollte gar nicht recht

mit der Antwort heraus. Endlich aber hatte er sie: alles mit Anstand und Gemessenheit machen, spazierengehen, Gespräche führen und solche Sachen — das sei Besonnenheit. „Ich möchte sagen,“ schloß er, „Besonnenheit ist so viel wie Ruhe und Bedächtigkeit.“ „Ob du damit nun auch recht hast? Es heißt oft so: Die Bedächtigen sind die Besonnenen, ich weiß. Laß uns aber sehen, was die Leute damit meinen! Die Besonnenheit ist doch etwas Schönes? Antworte!“ „Gewiß!“

„Denke dir nun, du bist in der Schule: was wäre also schöner, dieselben Buchstaben schnell oder, wie du sagst, bedächtig zu schreiben?“

„Schnell natürlich.“

„Oder sie schnell oder langsam zu lesen?“

„Schnell auch hier!“

„Und die Zither geläufig spielen zu können ist doch schöner, als sie bedächtig zu spielen, und beim Ringen gewandt zu sein schöner als schwerfällig zu ringen!“

„Natürlich!“

„Vom Faustkampf und dort, wo ihr zugleich ringt und schlägt, muß dasselbe gelten?“

„Selbstverständlich!“

„Und Laufen, Fangen, Turnen, wenn du darin flink und gewandt bist, so nennen das die Leute schön; wenn du aber dabei langsam und behäbig bist, so ist das häßlich. Nicht wahr?“

„Ja.“

„Bei den körperlichen Übungen scheint also nicht das, was du mit Ruhe und Bedächtigkeit, sondern nur, was

du so schnell und gewandt wie möglich fertig bringst, am schönsten zu sein. Habe ich nicht recht?“

„Das ist sicher!“

„Die Besonnenheit ist aber etwas Schönes, so sagten wir doch?“

„Ja!“

„Soweit also der Körper in Betracht kommt, dürfte demnach nun nicht Ruhe und Bedächtigkeit, sondern Schnelligkeit und Gewandtheit das Besonnenere sein — da Besonnenheit einmal, wie gesagt, etwas Schönes ist.“

„Es scheint allerdings so!“

„Gehen wir nun weiter!“ sagte ich. „Leicht lernen ist doch schöner als schwer lernen?“

„Natürlich.“

„Und heißt leicht lernen nicht so viel wie schnell, und schwer lernen so viel wie langsam lernen?“

„Ja!“

„Und den Schüler etwas schnell lehren ist doch mehr als ihm einen Gegenstand nur langsam beibringen?“

„Gewiß!“

„Und was ist besser: eine Sache nur langsam zu begreifen und sich ihrer nur allmählich zu erinnern, oder schnell und sicher?“

„Schnell und sicher!“

„Ist Geistesgegenwart nicht geradezu eine Gewandtheit der Seele? Der scharfe Kopf ist doch nicht der bedächtige?“

„Nein.“

„Was in der Schule, beim Zitherlehrer oder sonstwo

gesagt wurde, alles das sofort zu wissen und nicht erst nach und nach daraufzukommen— das ist doch schön?“

„Ja!“

„Und wo die Seele zu forschen hat und Rat wissen soll, wen dürften wir hier höher schätzen: den Bedächtigen, der sich kaum zu raten traut und wenig Erfindung hat, oder ihn, der alles so leicht und schnell wie möglich hat?“

„Ich meine, wohl den letzteren.“

„Nimm also alles in allem: scheint dir da nicht sowohl am Körper wie im Leben der Seele das Schnelle und Gewandte schöner und besser zu sein als das Bedächtige und Langsame?“

„Ich fürchte, ja!“

„Die Besonnenheit dürfte also nicht Ruhe und Bedächtigkeit bedeuten, ein besonnenes Leben kein ruhiges sein — nach allem wenigstens, was wir jetzt erfahren haben, denn das Besonnene ist einmal etwas Schönes und Gutes. Eines von beiden also: — was wir mit Bedächtigkeit tun, schien uns entweder niemals oder nur höchst selten schöner zu sein, als was uns schnell und leicht von der Hand geht. Aber selbst dann, wenn wir, hochgerechnet, ebenso viel bedächtige Handlungen wie schnelle und gewandte schön finden müssen, würde weder ein bedächtiges Handeln mehr Besonnenheit verraten als ein schnelles und kühnes, ob du nun zu gehen oder zu lesen oder sonst etwas zu tun hast, noch ein ruhiges Leben besonnener sein als ein unruhiges — denn, noch einmal, wir müssen die Besonnenheit unter die schönen Dinge reihen, und

alles Schnelle kommt uns zum mindesten ebenso schön wie das Bedächtige vor!“

„Was du sagst, ist wohl wahr, Sokrates!“

„Also noch einmal, Charmides,“ sagte ich, „passe diesmal besser auf und gehe recht in dich! Denke zuerst darüber nach, wie die Besonnenheit auf dich einwirkt, wenn du sie hast, und wie sie selbst darum, nach ihrer Wirkung auf dich zu schließen, beschaffen sein muß. Nachdem du das alles erwogen hast, dann sage ganz dreist heraus, was Besonnenheit ist!“

Charmides schwieg eine Zeitlang und schien der Sache wirklich unerschrocken wie ein alter Philosoph nachzugehen. Endlich aber hatte er es: „Die Besonnenheit lehrt den Menschen bescheiden zu sein und macht ihn verschämt. Ich glaube, Sokrates, die Besonnenheit ist so viel wie Scham.“

„Gut, Charmides! Hast du aber nicht eben zugegeben, daß die Besonnenheit etwas Schönes sei?“

„Doch!“

„Und sind nach deiner Meinung die Besonnenen nicht auch gute Menschen?“

„Ja.“

„Kann das aber gut sein, das da die Menschen nicht gut macht?“

„Unmöglich!“

„Besonnenheit wäre also darum nicht nur etwas Schönes und Edles, sondern auch gut?“

„Natürlich!“

„Wie nun? glaubst du es nicht Homer, wenn er schreibt:

„Scham ist nicht gut für den darbenden Mann.“

„Natürlich glaube ich ihm.“

„Die Scham scheint also beides: gut und nicht gut zu sein!“

„Es muß wohl so sein!“

„Die Besonnenheit aber ist nur gut, da sie die Menschen, denen sie eignet, immer gut und niemals schlecht macht?“

„Was du sagst, ist ganz meine Meinung.“

„Nun du siehst es selbst: Die Besonnenheit kann unmöglich so viel wie Scham bedeuten, da die Besonnenheit unter allen Umständen gut ist, die Scham aber ebenso gut wie schlecht sein kann.“

„Ich gebe dir da vollkommen recht, Sokrates,“ sagte er. „Sage aber einmal, was du davon hältst! Eben fällt mir nämlich ein, daß jemand einmal zu mir gesagt hat: Besonnenheit — das heißt soviel wie: jeder soll das Seine tun. Sieh also nach, ob er damit recht hat oder nicht!“

„Du Schlaukopf,“ sagte ich, „das hast du von Kritias oder von sonst einem der Weisen?“

„Wohl von einem anderen als mir,“ fuhr Kritias auf.

„Von mir hat Charmides das nicht.“

„Ist es schließlich nicht ganz gleichgültig, Sokrates, von wem ich es habe?“ sagte Charmides.

„Natürlich, natürlich!“ meinte ich. „Wir haben hier gar nicht zu untersuchen, wer dir das gesagt hat, sondern nur, ob seine Behauptung mit der Wahrheit stimmt!“

„Das heiße ich vernünftig gesprochen.“

„Bei Gott, ja; ob wir das nun auch finden werden,

das ist eine andere Frage. Ich zweifle noch daran, denn es klingt mir ein wenig wie ein Rätsel: Besonnenheit heißt so viel wie: Jeder soll das Seine tun.“

„Ja warum?“

„Nun, weil dein Mann da doch kaum wörtlich genommen werden will. Oder glaubst du, ein Schulmeister tut nichts, wenn er schreibt oder liest?“

„Natürlich tut er etwas!“

„Und glaubst du, dieser Schulmeister schreibt und liest nur immer seinen eigenen Namen und lehrt auch euch Kinder nur eure eigenen Namen lesen und schreiben? Habt ihr nicht vielmehr in der Schule ebenso die Namen eurer Feinde wie die eigenen und die eurer Freunde geschrieben?“

„Natürlich, Sokrates.“

„Und man kann doch nicht sagen, daß ihr darum zudringlich und unbesonnen gewesen seid?“

„Nein.“

„Und doch habt ihr damit nicht eigentlich jeder das Seine getan, da Schreiben und Lesen doch auch etwas tun heißt.“

„Ja, das heißt es, gewiß.“

„Und Kranke gesund machen, Häuser bauen, Weben — nimm, welche Kunst und welches Handwerk immer du willst — heißt das alles nicht auch etwas tun?“

„Gewiß!“

„Ich verstehe dich also nicht. Wirst du behaupten, eine Stadt sei gut verwaltet, weil hier das Gesetz vorschreibt, jedermann habe sein Kleid sich selbst

zu weben und zu waschen, seine Schuhe sich selber zu schneiden, sich die Ölfflasche und den Kamm und kurz alles, alles, was er braucht, selber zu verfertigen, denn niemand solle, meint das Gesetz, daran rühren, was ihm nicht gehörte, und jeder nur das Seine tun und das Notwendige sich selbst verschaffen?“

„Entschieden nicht!“

„Wenn aber eine Stadt mit Besonnenheit verwaltet wird, ist sie doch gut verwaltet?“

„Wie sollte sie auch nicht?“

„Und so dürfte es also nicht ein Zeichen von Besonnenheit sein, wenn jeder nur das Seine täte und Ähnliches.“

„Wahrscheinlich.“

„Du siehst also, dein Freund hat sich in der Tat mit seiner Behauptung, Besonnenheit heiÙe: Jeder soll das Seine tun, etwas rätselhaft ausgedrückt. Ich möchte nämlich nicht annehmen, daß er so einfältig wäre, es wörtlich zu meinen! Oder war es vielleicht ein alberner Mensch, von dem du das gehört hast, Charmides?“

„Nicht im mindesten, ich halte ihn im Gegenteil für sehr weise.“

„Um so mehr muß er es auf ein Rätsel abgesehen haben, denn es ist in der Tat schwer einzusehen, was er damit gemeint haben könnte!“

„Es scheint so!“

„Was könnte es also heißen: Jeder soll das Seine tun? Kannst du mir es vielleicht erklären?“

„Ich nicht, bei Gott; vielleicht wußte auch er, von dem ich es habe, nicht, was er damit meint.“

Bei diesen Worten lachte Charmides auf und warf Kritias einen Blick zu.

Kritias konnte man es schon lange ansehen, daß ihm die Sache peinlich war, denn er mochte sich vor Charmides und allen Anwesenden überhaupt nicht gerne etwas vergeben; schon vorhin konnte er sich kaum zurückhalten, jetzt aber wurde es ihm nachgerade unmöglich. Jedenfalls stand das fest, was ich sofort geargwöhnt hatte: Charmides hatte seine Ansicht von Kritias. Und da nun Charmides nicht gesonnen war, die Antwort, die ihm ein anderer in den Mund gelegt hatte, selbst weiter zu vertreten, so reizte er Kritias und wies auf ihn, als wollte er sagen: Sieh, jetzt bist du widerlegt! Das schlug dem Faß den Boden durch, Kritias wurde auf Charmides erbost — genau so wie ein Dichter auf den Schauspieler, der ihm durch schlechtes Spiel sein ganzes Stück verdorben hat — und Kritias brach los:

„Du bist großartig, Charmides! Glaubst du denn, weil du nicht weißt, was dein Freund sich bei seiner Behauptung, Besonnenheit heiße so viel wie: Jeder soll das Seine tun, gedacht habe, so dürfe auch dieser es nicht wissen?“

„Aber, mein Bester,“ warf ich mich dazwischen, „das ist doch wahrhaftig kein Wunder, wenn Charmides bei seiner Jugend es nicht weiß. Von dir könnte man es eher erwarten, das ist etwas anders: du bist alt genug und gibst dich mit solchen Fragen viel ab. Wenn du also seiner Meinung über die Besonnenheit bist und seine Antwort hier vertreten willst, gut, ich

würde dann viel lieber mit dir zusammen prüfen, ob Charmides recht hat oder nicht.“

„Ganz gewiß ist das auch meine Ansicht, und ich will sie gleich vertreten,“ antwortete Kritias.

„Das ist schön von dir, Kritias. Sage mir also — ich habe vorhin schon darum gefragt — bist du auch darin seiner oder vielmehr meiner Meinung, daß alle Handwerker etwas machen?“

„Natürlich.“

„Und was glaubst du: macht da jeder nur das Seine oder nicht vielmehr auch das, was die anderen brauchen? Denke an den Baumeister, den Schuster, den Weber...!“

„Selbstverständlich macht jeder auch das, was die anderen brauchen!“

„Man kann also sagen: Sie sind besonnen, ohne daß darum jeder nur das Seine machte, wie du sagst. Nicht wahr?“

„Warum auch nicht? Wer könnte etwas dagegen haben?“

„Ja, ich nicht, vielleicht aber widerspricht es ihm, der vorhin annahm: Besonnenheit heiße so viel wie: Jeder soll das Seine tun, und sich's jetzt gefallen lassen muß, daß auch die besonnen sind, die das machen, was andere brauchen!“

„Ich,“ erwiderte er, „habe zugegeben, daß jeder, der das Seine tut, ich sage: tut, besonnen sei. Habe ich etwa: machen gesagt?“

„Ja, sage, bedeutet für dich tun und machen nicht dasselbe?“

„O nein, ganz und gar nicht, auch wirken und machen ist für mich nicht dasselbe. Und das habe ich von Hesiod gelernt. Hesiod schreibt: Arbeit ist niemals eine Schande. Meinst du aber, wenn Hesiod unter etwas wirken und tun alle die Geschäfte verstanden hätte, die du uns eben aufgezählt hast, würde er diese für keine Schande gehalten haben, Geschäfte wie Schuhe flicken, Sardellen verkaufen, sich in öffentlichen Häusern feilbieten? Das darfst du ja nicht glauben, Sokrates; nein, Hesiod machte eben einen Unterschied zwischen etwas einfach machen einerseits und etwas tun und wirken andererseits; etwas machen galt ihm dann für eine Schande, so oft dies ohne Sinn für das Edle und Schöne geschieht; Arbeit dürfte er nie für entehrend gehalten haben, davon bin ich überzeugt. Denn was du in edler Absicht und mit Hinblick auf den Nutzen machst, das hieß er wirken; Arbeit und Tat dann alles, was auf diese Weise gemacht wird. Und wir müssen weiter sagen: nur dieses Schaffen schien ihm artig und passend und jedem Menschen eigentümlich, das schädliche aber dem Menschen wesentlich fremd und unanständig zu sein, woraus wir endlich schließen dürfen, daß auch Hesiod und mit ihm jeder, der nur ein wenig Vernunft hat, den besonnen genannt hat, der das Seine tut.“

„Ich gestehe, Kritias, du hattest noch kaum angefangen, da wußte ich schon ungefähr, daß du alles dem Menschen Eigentümliche und Eigene gut und das, was gute Menschen machen, Taten nennen wirst; denn

ich habe schon von Prodikos tausend ähnliche Wortunterschiede gehört. Meinetwegen nun magst du die Worte nehmen, wie es dir beliebt; nur um eines darf ich dich wohl bitten: Du mußt auch zugleich sagen, worauf du diese Worte beziehst. Fange also noch einmal an und drücke dich ein wenig deutlicher aus! Was gute Menschen also tun oder machen oder wie immer du es bezeichnen willst, das nennst du Besonnenheit? Ja oder nein?“

„Ja!“

„Wer also etwas Schlechtes tut, ist nicht besonnen?“

„Ja, mein Bester, ist das nicht auch deine Meinung?“

„Lassen wir vorläufig meine Meinung! Die geht uns jetzt nichts an. Wir haben hier zu prüfen, was du sagst!“

„Also gut, meine Meinung ist: wer nicht das Gute, sondern das Böse tut, ist nicht besonnen, wer aber das Gute tut und das Böse läßt, der ist besonnen. Die Handlung des guten Menschen also ist Besonnenheit — ich denke, das ist doch deutlich genug.“

„Ich will auch gar nicht bestreiten, daß du damit ganz recht hast. Nur das möchte ich noch von dir erfahren: glaubst du, wissen die Besonnenen nicht, daß sie besonnen sind?“

„Natürlich wissen sie es.“

„Also sie wissen, daß sie besonnen sind, gut. Sage, hast du nicht eben gestanden, daß auch Handwerker und sonst Leute, die das machen, was andere brauchen, ganz gut ohne weiteres besonnen sein können?“

„Ja, das habe ich gesagt. Warum fragst du?“

„O nichts; sage mir nur noch: ein Arzt, der einen Kranken gesund macht, tut damit doch etwas Nützliches — nützlich für sich selbst sowohl, als auch für den, welchen er geheilt hat?“

„Gewiß.“

„Und er tut damit schließlich nicht mehr, als was er muß!“

„Ja.“

„Und wer das tut, was er muß, was wir von ihm verlangen dürfen, ist der nicht besonnen?“

„O ja, er ist besonnen!“

„Muß ein Arzt nun stets die unbedingte Gewißheit haben, daß seine Behandlung des Kranken auch wirklich Erfolg haben werde? Oder was dasselbe ist: wird ein Handwerker immer wissen, ob seine Arbeit ihm etwas eintragen werde oder nicht?“

„Wahrscheinlich nicht immer!“

„Manchmal kann also das Mittel des Arztes heilsam, manchmal schädlich wirken, ohne daß der Arzt selbst weiß, wie es wirkt. Und dennoch handelt er nur dort besonnen, wo er nützlich und heilsam wirkt? Hast du es nicht so gesagt?“

„Ja.“

„Indem der Arzt also nützlich wirkt, handelt er besonnen und ist besonnen, und dennoch weiß er nichts von seiner Besonnenheit? Wie ist das möglich?“

„Ich sehe jetzt, Sokrates,“ sagte er, „das geht nicht zusammen. Wenn du aus meinen Voraussetzungen zu diesem Schlusse kommen zu müssen glaubst, will

ich das Ganze lieber gar nicht gelten lassen, nein; lieber will ich mich nicht schämen, einzugestehen, daß ich unrecht habe, bevor ich einräumen möchte, daß einer zugleich besonnen sein und sich selbst nicht kennen dürfte. Ja, ich möchte jetzt und hier sogar behaupten: Besonnenheit heißt gar nichts anderes, als sich selbst kennen, und damit geselle ich mich gerne zu jenem Manne, der die bekannte Inschrift auf den Tempel zu Delphi setzte: *Erkenne dich selbst!* Wie die Inschrift dort steht, ist sie, wie ich annehme, der Gruß des Gottes an alle, die in seinen Tempel treten, und soll uns bedeuten, daß jene übliche Anrede: *Freue dich!* hier nicht anstünde, daß die Menschen einander auffordern sollten, nicht sich zu freuen, sondern besonnen zu sein. Der Gott begrüßt also die Menschen, so diese zu ihm kommen, würdiger als die Menschen einander begrüßen: so dachte sich es wenigstens der, welcher jene Tafel am Tempel anbrachte. Und der Gott rufe damit seinem Gaste nichts anderes zu als: *Sei besonnen, ist des Mannes Meinung.* Er spricht vielleicht etwas rätselhaft, er spricht wie ein Seher; aber dennoch: *Erkenne dich selbst und: Sei besonnen* — das ist ganz dasselbe: die Inschrift sagt es, und es ist auch meine Ansicht. Ich weiß, mancher dürfte wohl widersprechen und behaupten, das seien zwei ganz verschiedene Dinge — ein Irrtum, der wenigstens jenen Männern widerfuhr, die später an den Tempel die Worte schrieben: *Nie zu viel!*, und: *Sei Bürge, und die Gefahr ist nicht weit!* Diese Männer glaubten nämlich: *Erkenne dich selbst!* — das sei ein Rat, den

der Gott den Menschen gebe, und nicht recht eigentlich der Gruß des Gottes; und um nun hinter dem Gotte nicht zurückzubleiben und sich selbst auch recht nützliche Ratschläge zu geben, setzten sie jene beiden Inschriften an den Tempel. Damit du aber weißt, Sokrates, warum ich das alles erwähne: Meine Ansicht von vorhin lasse ich fallen, vielleicht hatte ich, vielleicht hattest du recht — klar hat sich jedenfalls keiner von uns beiden ausgedrückt. Jetzt aber will ich dir Rede stehen, wenn du mir nicht darin beistimmst, daß Besonnenheit so viel heiße wie sich selbst erkennen!“

„Aber, mein bester Kritias,“ antwortete ich, „du tust gerade so, als hätte ich behauptet, ich wüßte ganz genau darüber Bescheid, worum ich dich frage, und als hinge es lediglich von meinem guten Willen ab, ob ich dir beistimme oder nicht. Du irrst dich. Auch ich suche, ich suche genau so wie du, weil auch ich es nicht weiß. Und erst nachdem ich die Sache recht untersucht habe, will und kann ich dir sagen, ob ich deiner Meinung sei oder nicht. Warte also ab und lasse mich erst suchen!“

„Nun, so werde ich warten, und du sollst suchen.“

„Das will ich auch. Wenn also die Besonnenheit so viel wie etwas erkennen heißt, so ist sie offenbar eine Erkenntnis, gleichsam eine Wissenschaft und muß als solche ihren Gegenstand haben. Ist das nicht klar?“

„Ja, sie hat ganz einfach sich selbst zum Gegenstand.“

„Ist nicht die Heilkunde auch eine Erkenntnis, und hat sie nicht auch ihren Gegenstand und zwar im gesunden und kranken Körper?“

„Gewiß.“

„Und wenn du mich fragen solltest, ob sie uns in dieser Eigenschaft auch Nutzen brächte, so müßte ich natürlich antworten: Ihr Nutzen ist nicht gering. Denn in der Tat, die Gesundheit, die sie uns bringt, ist ein gar gutes Werk — wenn du nichts dagegen hast.“

„Dagegen habe ich selbstverständlich nichts.“

„Und wenn du mich weiter fragen solltest, was wir denn von der Baukunst hätten, jener Erkenntnis oder Wissenschaft, deren Gegenstand das Bauen von Häusern ist, so würde ich sehr schnell antworten: Häuser eben. Und ein Gleiches gilt von allen Künsten. Jetzt mußt du mir aber dieselbe Frage nach der Besonnenheit erlauben, jener Erkenntnis, die, wie du sagst, sich selbst zum Gegenstande hat, du mußt mir die Frage erlauben: Was verschafft uns denn diese Besonnenheit, das ihres hohen Namens würdig wäre, tut sie ein gutes Werk? Nun, was wirst du antworten, sprich?“

„Aber, Sokrates, du fragst eben nicht richtig, das ist es; du darfst weder die Besonnenheit mit den anderen Erkenntnissen, noch diese untereinander vergleichen; sie sind alle voneinander verschieden. Nimm doch einmal die Rechenkunst oder die Geometrie: ist das, was wir von diesen beiden Künsten haben, etwa ebenso greifbar und brauchbar wie ein Haus oder ein Kleid, wie das also, was uns die Baukunst, die Webe- kunst oder sonst ein Handwerk verschaffen? Zeige mir, bitte, doch hier das gute Werk, wie du sagst! Siehst du, du kannst es nicht!“

„Da hast du ganz recht, Kritias; aber ich kann dir hier etwas anderes zeigen, ich kann dir zeigen, welchen Gegenstand jede dieser beiden Wissenschaften hat, und daß dieser Gegenstand stets von der Wissenschaft selbst verschieden sei. So hat die Rechenkunst die geraden und ungeraden Zahlen zum Gegenstande und wie sich hier die Teile zueinander und zu sich selbst verhalten. Habe ich nicht recht?“

„Gewiß.“

„Und sind diese geraden und ungeraden Zahlen, der Gegenstand also, nicht von der Erkenntnis oder Wissenschaft selbst verschieden?“

„Natürlich!“

„Und ebenso hat die Wägekunst das Leichtere und Schwerere zum Gegenstande. Das Leichte und das Schwere an und für sich ist aber wiederum von der Erkenntnis oder Wissenschaft selbst verschieden. Oder ist es dasselbe?“

„Nein, es ist verschieden!“

„Und jetzt antworte mir: Welchen Gegenstand hat denn die Besonnenheit, der an und für sich von der Besonnenheit selbst verschieden wäre?“

„Da haben wir es, Sokrates; du selbst bist jetzt darauf gekommen, wodurch sich die Besonnenheit von den anderen Erkenntnissen unterscheidet — ohne es zu wollen allerdings, denn du suchst immerfort nach einer Ähnlichkeit zwischen ihr und den anderen. Alle diese Wissenschaften haben jede ihren Gegenstand außer sich und nicht in sich, die Besonnenheit allein ist sowohl die Erkenntnis der anderen Wissenschaften,

als auch um ihrer selbst willen da: die Erkenntnis der Erkenntnis — das ist der Unterschied. Im Grunde weißt du das selber ganz gut; nur begehst du wirklich den Fehler, den du vorhin abgestritten hast: du willst mich eben auf alle Fälle widerlegen und läßt ganz beiseite, worum es sich eigentlich handelt.“

„Wir ändern uns, wie es scheint, eben beide nicht, denn du glaubst weiter steif und fest, ich suchte dich aus einem anderen als dem sehr einfachen Grunde zu widerlegen — wenn ich dich überhaupt widerlege — weil ich gerne selbst sehen möchte, wie weit ich komme, und vor nichts so sehr Angst habe wie, ich könnte heimlich glauben, einer Sache schon sicher zu sein, während ich von ihr in Wirklichkeit noch nichts wüßte. Und darum will ich jetzt ein für allemal erklären, deine Behauptungen nur um meiner selbst willen zu prüfen, um meiner selbst und dann auch um einiger Freunde willen. Denn das wirst du mir doch nicht bestreiten: es gibt ein allen Menschen gemeinsames Gut — den Wunsch, sich klar zu werden über die Dinge.“

„Keineswegs bestreite ich das!“

„Nun, so laß den Kopf nicht hängen, antworte mir auf meine Fragen, so gut du es kannst, und Sorge dich nicht darum, ob es Kritias oder Sokrates sei, der widerlegt wird! Achte auf die Sache selbst und wohin wir schließlich kommen!“

„Das will ich tun; was du verlangst, ist nur recht und billig.“

„Gut. Wiederhole also, was nach deiner Ansicht Besonnenheit ist!“

„Ich wiederhole: die Besonnenheit ist sowohl die einzige Erkenntnis, die sich selbst zum Gegenstande hat, also auch die Erkenntnis aller anderen Wissenschaften.“

„Sie ist also eine Erkenntnis der Erkenntnis — sage, dürfte sie da nicht auch die Erkenntnis der Unkenntnis sein?“

„Gewiß!“

„Also nur der Besonnene, nur er wird sich selbst kennen und fähig sein zu prüfen, was er weiß und was er nicht weiß, nur er wird auch das beurteilen können, was die anderen wissen und, wenn sie es wirklich wissen, zu wissen glauben oder eben nur zu wissen glauben und in Wirklichkeit nicht wissen, nur er, der Besonnene, sonst niemand. Und besonnen sein, Besonnenheit besitzen, sich selbst kennen: heißt so viel wie wirklich wissen, was man weiß und was man nicht weiß. So dürftest du das Ganze doch auffassen?“

„Ja, so meine ich es!“

„Nun gut, opfern wir davon Zeus, denn er hat uns gerettet, und gehen wir weiter! Ich frage also: Erstens: ist es möglich zu wissen, daß man weiß und nicht weiß, was man weiß und nicht weiß, und zweitens: angenommen, es wäre möglich — wozu taugt dieses Wissen, welchen Nutzen haben wir davon?“

„Das ist eben, was wir untersuchen müssen.“

„Ja, gewiß, bitte, mein bester Kritias, untersuche es

nur! Vielleicht kennst du dich hier besser aus; ich kann nämlich, aufrichtig gestanden, hier nicht mehr weiter. Und ich will dir auch gleich sagen, warum!“
„Also?“

„Es kommt einfach daher, daß es nach deiner Behauptung eine Erkenntnis geben soll, die sich selbst und alle anderen Erkenntnisse zum Gegenstande hätte und zugleich auch eine Erkenntnis der Unkenntnis wäre.“
„Gewiß!“

„Aber sieh doch nur, wie widersinnig das ist, was wir damit zu behaupten suchen! Denn wenn du dasselbe von den anderen Erkenntnissen verlangst, wirst du sofort das Unmögliche deiner Forderung einsehen.“

„Wieso? Bei welchen anderen?“

„Nun bei diesen! Nimm das Sehen! Kannst du dir ein Sehen denken, das nicht das, was die anderen Gesichter sehen, sondern nur sowohl sich selbst und alles andere Sehen als auch, sozusagen, alles Nichtsehen sieht, ein Sehen also, das zwar keine Farben, wohl aber sich selbst und jede andere Art von Gesicht sieht? Sage, ist so etwas möglich?“

„Nein, bei Gott!“

„Oder kannst du dir ein Gehör denken, das zwar keinen einzigen Ton, dafür aber sich selbst und jedes andere Hören sowohl als auch, wenn ich so sagen darf, das Nichthören hört?“

„Nein.“

„Findest du vielleicht unter den übrigen Sinnen einen, der wohl sich selbst und die anderen Sinne, die

Gegenstände aber, die diese Sinne für gewöhnlich wahrnehmen, nicht wahrnimmt?“

„Nein!“

„Gibt es vielleicht eine Begierde, die nicht nach einem Vergnügen, nach einer Lust, wohl aber nach sich selbst und allen anderen Begierden verlangte? Oder einen Willen, der nicht das Gute, dafür aber sich selbst und jegliches andere Wollen wollte?“

„Nein!“

„Vielleicht würdest du sagen, es gäbe eine Liebe, die nicht das Schöne, dafür aber sich selbst und jegliche andere Liebe liebte?“

„Nein.“

„Kannst du dir vielleicht eine Furcht ausdenken, die wohl vor sich selbst und jeder anderen Furcht, hingegen vor nichts wirklich Schrecklichem Angst hätte?“

„Nein.“

„Oder eine Meinung, die über sich selbst und alle anderen Meinungen eine Meinung hätte, sonst aber über keines der vielen Dinge, worüber es unter Menschen Meinungen gibt?“

„Nein.“

„Nein, nein, nein. . . . Aber eine Erkenntnis soll es ein für allemal geben, die, wie gesagt, zwar nichts von allem, was man irgendwie lernen könnte, wohl aber feierlich sich selbst und alle anderen Erkenntnisse zum Gegenstande hätte?“

„Ja, Sokrates, das habe ich behauptet.“

„Ist eine solche Erkenntnis aber nicht zum mindesten

höchst merkwürdig — wenn sie nämlich wirklich vorhanden ist? Doch wir wollen vorläufig annehmen, sie sei möglich — denn sonst kommen wir wieder auseinander — und sie nur ein wenig näher betrachten!“

„Einverstanden!“

„Gut! Diese Erkenntnis ist also die Erkenntnis eines Gegenstandes und hat eben die Eigenschaft, daß sie diese Erkenntnis eines Gegenstandes ist — soviel dürfen wir doch behaupten?“

„Gewiß!“

„Denn das, was größer ist, hat eben die Eigenschaft, daß es größer ist als irgend ein anderes Ding...“

„Das stimmt.“

„Größer als das Kleinere?“

„Selbstverständlich!“

„Nun, merke auf! Wenn wir ein Ding fänden, das einerseits größer als es selbst und größer als alle anderen großen Dinge, andererseits aber nicht größer wäre als das, womit verglichen diese anderen Dinge größer sind, so würde diesem merkwürdigen Dinge nichts anderes übrig bleiben als auch kleiner zu sein als es selbst ist — da es nun einmal schon größer als es selbst ist? Oder nicht?“

„Entschieden!“

„Und wenn etwas doppelt so groß sein soll wie es selbst und alles andere Doppelte, so muß es zugleich die Hälfte von sich und jedem anderen Doppelten sein? Denn es gibt nur von Hälften ein Doppeltes — rechne nur nach!“

„Ja, das stimmt.“

„Was also dementsprechend mehr ist als es selbst, wird zugleich auch weniger als es selbst sein; was schwerer, zugleich auch leichter; was älter, zugleich auch jünger sein. . . . Mit anderen Worten: ein Ding, das seine Wirkung auf sich selbst bezieht, muß dann auch in sich selbst den Gegenstand seiner Wirkung tragen. Ich meine das so: Das Gehör, haben wir gesagt, bemächtigt sich doch der Stimme, des Tones?“

„Ja, natürlich!“

„Wenn das Gehör sich nun selbst hören wollte, so müßte es sozusagen selbst Ton und Stimme haben, um sich dann zu hören. Ein Anderes außer sich dürfte es dann nicht hören?“

„Nein!“

„Und ebenso, wenn ein Gesicht sich selbst sehen wollte, so müßte es Farbe haben? Ein farbloses Gesicht vermöchte sich nicht zu sehen?“

„Nein!“

„Du siehst also, Kritias, daß es uns in allen diesen Fällen entweder unmöglich oder doch zweifelhaft erscheinen muß, irgend welche Dinge könnten sich mit ihrer Wirkung nur auf sich selbst beziehen und sich ihrer selbst bemächtigen. Es ist zunächst einfach unmöglich bei allem, was Größe, Menge und Ähnliches bedeutet. Das haben wir doch eben bewiesen?“

„Ja.“

„Und daß das Gehör sich selbst hören, das Gesicht sich selbst sehen, die Bewegung sich selbst bewegen,

die Wärme sich selbst verbrennen könnte, das dürfte bei manchen zum mindesten Zweifel erwecken. Freilich mag es daneben Leute geben, denen so etwas ganz natürlich vorkommt. Und um hier scharf zu unterscheiden, dazu gehört wohl ein ganz großer Mann, ich meine, um ein für allemal darüber klar zu werden, zunächst: ob gar kein Wesen so von Gott geschaffen wäre, daß es nur auf sich selbst und auf keine anderen Dinge wirkte, und dann: ob nicht vielleicht nur gewisse Dinge diese Eigentümlichkeit hätten, die übrigen aber nicht. Zuletzt aber müßte noch entschieden werden, ob zu diesen gewissen Dingen auch jene Erkenntnis gehöre, die wir Besonnenheit nennen. Ich nun traue mir hier eine Entscheidung nicht zu, ich kann also weder behaupten, ob so etwas wie eine Erkenntnis der Erkenntnis möglich sei, noch bin ich imstande, gesetzt: daß diese Erkenntnis bestehe, sie als Besonnenheit hinzunehmen, denn dann müßte ich mir noch eine zweite Frage beantworten, die Frage: ob diese Besonnenheit, also bestimmt, uns auch von irgend welchem Nutzen wäre oder nicht. Denn daß die Besonnenheit an und für sich genommen etwas sehr Nützliches, ein hohes Gut sei, so viel vermag ich wohl vorauszusehen. Du, Sohn des Kallaischros, du hast uns nun einmal die Besonnenheit als eine Erkenntnis der Erkenntnis sowohl als auch der Unkenntnis hingestellt, du wirst uns darum auch zeigen können, erstens: ob so etwas wie diese Erkenntnis, wie ich oben gesagt habe, möglich sei, und zweitens: ob sie uns dann auch irgend welchen

Nutzen bringe, ob sie uns — mit einem Worte — glücklich mache. Wenn du das kannst, werde ich über alles beruhigt sein und dich umarmen.“

Kritias hörte mir an und sah also, daß ich nicht weiter käme. Und wie das Gähnen bekanntlich ansteckt, so ging meine Verlegenheit auch auf ihn über, auch er konnte nicht weiter. Da er aber sehr ehrgeizig war, so mochte er sich vor den Anwesenden schämen und natürlich nicht gleich zugeben, daß er meiner Aufforderung, hier Klarheit zu schaffen, nicht nachkommen könnte. Darum redete er eine Zeitlang hin und her und versuchte, so gut es eben ging, seine Verlegenheit zu verbergen. Damit wir aber mit der Sache vorwärts kämen, unterbrach ich ihn: „Wenn es dir recht ist, Kritias, so wollen wir also zunächst einmal annehmen: es gibt eine Erkenntnis der Erkenntnis; wir können ja später die Berechtigung dieser Annahme untersuchen. Antworte mir jetzt nur darauf: Gesetz also, diese Erkenntnis sei möglich — inwiefern können wir nun um ihretwillen wissen, was wir wissen und nicht wissen? Denn sich selbst kennen und besonnen sein heißt ja: Wissen, was man weiß und nicht weiß! Sagten wir nicht so?“

„Gewiß, und das ist auch die Wahrheit. Denn wenn einer die Wissenschaft hat, die um sich selbst weiß, so muß ihm selbst dann auch dementsprechend eignen, was dieser seiner Wissenschaft eigentümlich ist. Gleichwie ein anderer schnell ist, der Schnelligkeit, schön ist, der die Schönheit, und erkennt, der Erkenntnis hat. Sobald er nun jene Erkenntnis besitzt,

die sich selbst erkennt, so wird er eben selbstverständlich sich selbst erkennen müssen“

„Das bestreite ich auch gar nicht, daß, wer Selbsterkenntnis hat, sich selbst erkennt; worauf es mir ankommt, ist: muß er dann auch — ich meine, im Besitze dieser Selbsterkenntnis — wissen, was er weiß und nicht weiß?“

„Das ist aber doch ganz dasselbe, Sokrates.“

„Vielleicht, aber ich bin nun einmal so dumm, es will mir eben nicht eingehen, daß wissen, was man weiß und nicht weiß, dasselbe sei wie sich selbst erkennen.“

„Ich verstehe dich nicht!“

„Nun so höre! Wird diese unsere Erkenntnis der Erkenntnis — ich nehme noch immer an, sie sei möglich — in jedem Falle mehr vermögen als einfach zu sagen: das hier ist Erkenntnis, und das dort ist nicht Erkenntnis?“

„Nein.“

„Die Erkenntnis dessen, was gesund und krank ist, und die Unkenntnis darüber ist also nicht dasselbe wie — sagen wir — die Erkenntnis des Rechten und die Unkenntnis darüber?“

„Niemals.“

„Sondern das eine ist die Heilkunde, das andere die Staatskunde, und das, wovon wir hierreden, eben nichts anderes als Erkenntnis, Erkenntnis an und für sich?“

„Ja!“

„Wenn also jemand nur diese Erkenntnis besäße und keine andere, das heißt: im gegebenen Falle nicht

außerdem zu erkennen wüßte, was gesund und krank, was recht und unrecht sei, so dürfte er dann wahrscheinlich — mit dieser Erkenntnis an und für sich — nicht mehr wissen als, daß er etwas wisse, daß er irgend ein Wissen habe — über sich selbst oder andere, nicht wahr?“

„Ja.“

„Wird er aber auch vermöge dieser Erkenntnis wissen, was er weiß? Denn das, was gesund oder krank ist, weiß er vermöge der Heilkunde und nicht der Besonnenheit; er versteht die Harmonie, weil er ein Musiker und nicht, weil er besonnen ist; er wird ein Haus bauen können, weil er die Baukunst gelernt hat, und nicht, weil er Besonnenheit besitzt? Nimm so viele Künste wie du willst!“

„Das ist alles sehr wahr!“

„Wie vermöchte er also nur mit seiner Besonnenheit, die eben nichts anderes als die Erkenntnis der Erkenntnis ist, erfahren, daß er das, was gesund und krank ist, erkenne, oder daß er die Baukunst verstehe?“

„Das ist allerdings unmöglich!“

„Und wer das alles nicht versteht und erkennt, wird also niemals wissen, was er weiß, sondern er wird nur wissen, daß er es weiß!“

„Es scheint so!“

„Auf diese Weise dürfte also besonnen sein und Besonnenheit nicht ein Wissen bedeuten dessen, was einer weiß und nicht weiß, sondern es kann nach allem nicht mehr heißen als wissen, daß man eben etwas weiß und nicht weiß?“

„Man sollte es glauben.“

„Und ebensowenig dürfte der Besonnene seinen Nächsten daraufhin prüfen können, ob dieser das, was er zu wissen vorgibt, wirklich wisse oder nicht. Vielmehr dürfte er nur wissen, daß dieser eine Erkenntnis, eine Wissenschaft besitze; auf welchen Gegenstand aber diese sich beziehe, das kann ihm seine Besonnenheit niemals verraten?“

„Kaum!“

„Dieser Besonnene wird also weder den wahren Arzt von dem, der nur so tut, noch auf anderen Gebieten den, der etwas weiß, vom Unwissenden unterscheiden können. Sagen wir es einmal so: Der Besonnene oder sonst jemand will den rechten Arzt vom falschen erkennen — wie wird er das nun anstellen? Er kann sich natürlich nicht mit ihm über die Heilkunde unterhalten; denn das versteht nur der Arzt, ich meine, nur der Arzt kann sagen: das ist gesund, und das krank. Sagten wir nicht so?“

„Gewiß!“

„Die eigentliche Wissenschaft aber ist dem Arzt fremd; denn Wissenschaft und Erkenntnis stehen allein dem Besonnenen zu?“

„Ja.“

„Und so wird unser Arzt dann auch nichts von der Heilkunde verstehen, da diese doch auch eine Wissenschaft, eine Erkenntnis ist.“

„Allerdings!“

„Der Besonnene wird also vom Arzte nur so viel wissen, daß dieser eine Art von Erkenntnis oder Wissen-

schaft besitze; will er diese nun genauer kennen, so muß er wohl unbedingt auch den Gegenstand dieser Erkenntnis oder Wissenschaft des Arztes suchen. Denn jegliche Erkenntnis ist doch nicht nur Erkenntnis, vielmehr müssen wir sie näher bestimmen und ihren Gegenstand kennen?“

„Natürlich!“

„Die Heilkunde unterscheidet sich nun dadurch von den anderen Erkenntnissen oder Wissenschaften, daß ihr Gegenstand der gesunde und kranke Körper ist?“

„Das ist klar.“

„Auf ihrem eigenen Gebiete also und nicht auf fremdem mußst du die Heilkunde zu verstehen suchen, wenn du etwas über sie erfahren willst?“

„Ja!“

„Das heißt: wer es versteht, wird den Arzt in dessen eigener Kunst prüfen, in allem also, was sich auf den gesunden und kranken Körper bezieht?“

„Ja.“

„Er wird den Arzt also beim Worte nehmen und in dessen Taten den Beweis suchen, er muß prüfen, ob alles, was der Arzt sagt und tut, wahr gesprochen und recht gehandelt sei?“

„Das ist unbedingt notwendig!“

„Und sage jetzt, könnte einer alles das durchführen, ohne selbst die Heilkunde zu meistern?“

„Nein.“

„Niemand anderer als der Arzt selbst wäre dazu fähig, auf keinen Fall der einfach Besonnene. Es sei denn,

dieser besäße seine Besonnenheit und wäre außerdem noch Arzt!“

„Ja, das stimmt!“

„Wenn also die Besonnenheit nur die Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis ist und nichts mehr, so wird sie zu allem anderen eher befähigt sein als den Arzt, der seine Kunst versteht, von dem, der sie nicht versteht, den wahren vom falschen, oder sonst auf einem Gebiete den Kundigen vom Unwissenden zu unterscheiden; vielmehr wird sie gleich anderen Meistern nur um ihresgleichen wissen, um den, der ein gleiches Handwerk übt. Habe ich nicht recht?“

„Ja!“

„Und wenn sie nicht mehr kann als das, was hätten wir nun dann noch von dieser Besonnenheit, Kritias? Ja, wenn dieser Besonnene, wie wir es zu Anfang angenommen haben, wirklich wüßte, was er weiß und nicht weiß, und daß er das eine wisse und das andere nicht wisse und wenn er auch seinen Nächsten daraufhin zu prüfen verstünde, ja dann dürften wir in der Tat den größten Nutzen aus unserer Besonnenheit ziehen. Denke nur! Ohne Irrtum würden wir Besonnenen von nun an leben, und auch jene, die wir zu leiten haben, könnten nicht mehr fehlen. Wir würden uns nicht mehr an Dingen versuchen, die wir nicht verstehen, sondern die Meister zu finden wissen und diesen ihr Handwerk lassen, und wir würden auch unseren Untergebenen keine Arbeit geben, die diese nicht verstünden; und diese dürften wohl nur jene Arbeit leisten können, die sie wirklich gelernt haben. Auf diese Weise müßten

ein mit Besonnenheit geleitetes Hauswesen und eine mit Besonnenheit verwaltete Stadt gut geleitet und ehrlich verwaltet sein, denn, wo der Irrtum beseitigt ist und die Wahrheit herrscht, dort handeln die Menschen recht — was immer sie auch tun — und dort sind diese Guten auch glücklich. Haben wir nicht das alles von der Besonnenheit verlangt, da wir erklärten, daß es viel wert sei, zu wissen, was man weiß und nicht weiß, Kritias?“

„Gewiß!“

„Und jetzt siehst du, daß es nirgends eine solche Erkenntnis oder Wissenschaft gibt.“

„Ja, das sehe ich wohl.“

„Vielleicht hat also die Besonnenheit, wie wir sie eben jetzt als Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis bestimmt haben, nur das Gute an sich, daß ein also Besonnener nun leichter erfassen wird, was immer er auch lernt, daß ihm dadurch alles deutlicher wird, denn jetzt nimmt er neben dem einzelnen Wissenswerten auch jene einzige allgemeine Erkenntnis wahr. Und nicht nur das, er wird nun auch mit mehr Sicherheit andere in dem prüfen, worin er selbst unterrichtet ist, während er ohne diese Besonnenheit nur wenig Einsicht in die Pflichten der Nächsten bekäme. Freund, ich sage, vielleicht ist das wirklich das einzige, was uns die Besonnenheit geben kann? Und suchen wir hingegen nicht fort und fort nach mehr, als in ihr ist?“

„Es dürfte wohl so sein!“

„Wahrscheinlich! Und wahrscheinlich ist unser ganzes Suchen zwecklos gewesen, denn so viel sehe ich jetzt

voraus: wenn das Besonnenheit ist, so ergibt sich aus ihr gar Merkwürdiges. Überlegen wir nur! Gesetz: es gibt eine Erkenntnis der Erkenntnis, und Besonnenheit heißt, wie wir den Satz anfangs aufgestellt haben, so viel wie: wissen, was man weiß und nicht weiß — nehmen wir nichts von diesem Satz weg, sondern lassen wir ihn so stehen! Denn jetzt werden wir besser sehen, ob uns diese Besonnenheit auch Nutzen bringt. Nun, ich zweifle daran. Denn, was wir eben behauptet haben: die Besonnenheit wäre ein hohes Gut, wenn sie uns also instand setzte, ein Hauswesen zu leiten oder eine Stadt zu verwalten — Kritias, das gefällt mir jetzt nicht mehr, darin haben wir uns zu Unrecht geeinigt.“

„Ja, warum?“

„Wie soll ich es sagen . . . ? Weil wir eben zu schnell darin übereingekommen sind, daß dort nur viel Gutes für die Menschheit zu erwarten wäre, wo jeder das täte, was er versteht, und das, was er nicht verstünde, dem überließe, der die Sache eben gelernt hat?“

„Ja, hatten wir damit nicht recht?“

„Ich glaube, nein!“

„Das ist wahrhaftig merkwürdig!“

„Beim Hunde, ja, es ist merkwürdig. Und ich habe es vorausgesehen, da ich vorhin erklärte, daß sich Merkwürdiges aus unserer Besonnenheit ergeben dürfte und ich fürchten müßte, unser ganzes Suchen sei zwecklos gewesen. Denn, wenn das auch wirklich die Besonnenheit ist, so will es mir dennoch nicht einleuchten, daß sie uns dann sonderlich zum Guten hilft!“

„Wieso? Ich verstehe dich nicht, du mußt dich so ausdrücken, daß wir dich verstehen.“

„Mein Gott, ja, ich fasele vielleicht. Aber trotzdem, wenn mir auch nur ein bißchen an mir gelegen ist, darf ich an meinem Gedanken vorbei.“

„Da hast du recht!“

„So höre denn meinen Traum, ich weiß nicht, ob er mir durch das Tor von Horn oder jenes von Elfenbein kam. Jedenfalls ist es ein Traum! Wenn uns nun wirklich die Besonnenheit, so wie wir sie oben bestimmt haben, in allem beherrschte, so würde dann allerdings jeder seiner Erkenntnis, seinem Wissen gemäß handeln. Das heißt: kein Steuermann dürfte uns mehr etwas vormachen; der falsche Arzt, der falsche Feldherr, kurz niemand, der etwas zu wissen vorgibt, was er nicht versteht, könnten uns mehr entwischen; unser Körper würde gesünder sein, wir würden uns mit mehr Sicherheit auf das Meer wagen und mit größerem Vertrauen in den Krieg ziehen; unser Hausgerät, unsere Kleidung, unser Schuhwerk, alles das würde gut gearbeitet sein, denn wir hätten dann in jedem Fach die wahren Handwerker und Künstler. Ja, wenn du willst, können wir noch annehmen, daß auch die Kunst der Seher eine Erkenntnis, die Erkenntnis der Zukunft, sei: die Besonnenheit müßte auch hier die Aufsicht führen, uns die Schwätzer vom Leibe halten und nur die wahren Seher als Künder des Zukünftigen zulassen. Daß nun das Menschengeschlecht, also besorgt und versehen, der Erkenntnis gemäß handelte und lebte, das will ich nicht leugnen, hier folge ich dir. Die Be-

sonnenheit hätte eben darüber zu wachen, daß sich nirgends die Unkenntnis heimlich einschliche und, ohne zu fragen, zum Mitarbeiter erklärte. Ob wir aber mit aller dieser Erkenntnis auch gut handeln und glücklich sein würden, das, mein lieber Kritias, kann ich noch nicht daraus ersehen.“

„Ja, aber wo willst du schließlich das Ziel eines tugendhaften Lebens finden, wenn du es nicht in einem Leben der Erkenntnis suchst?“

„Welcher Erkenntnis? Es ist wenig, aber du darfst nicht vergessen, das Wenige hinzuzufügen Vielleicht wie man Leder schneiden soll?“

„Bei Gott, die meine ich nicht.“

„Oder wie man Eisen schmiedet?“

„Ach nein!“

„Oder wie man Wolle spinnt oder das Holz bearbeitet oder Ähnliches!“

„Nein!“

„Du siehst es also gleich. Wir können somit nicht mehr bei unserer Behauptung bleiben, daß ein Leben der Erkenntnis den Menschen glücklich mache! Der Schuster, der Schmied, der Weber und Tischler leben doch alle sozusagen nach ihrer Erkenntnis, und du gestehst selbst ein, daß sie darum nicht glücklich zu sein brauchen. Vielleicht willst du das glückliche Leben nur auf eine ganz bestimmte Art der Erkenntnis beschränkt wissen? Vielleicht meinst du, den ich eben jetzt genannt habe, ihn, der die ganze Zukunft weiß, den Seher? Diesen oder vielleicht noch einige andere?“

„Ja, diesen und noch andere!“

„Welche anderen also? Vielleicht den, der außer dem Zukünftigen auch noch alles Vergangene und Gegenwärtige wüßte. Denn einen solchen Mann mag es doch geben. Jedenfalls könntest du dann von keinem Lebenden behaupten, daß er mehr Erkenntnis besäße, daß er mehr nach seiner Erkenntnis lebte.“

„Das gewiß nicht!“

„Nun gut, aber das möchte ich noch gerne dazu wissen: welche von seinen Erkenntnissen macht ihn da glücklich? Machen ihn alle gleich glücklich?“

„Das nicht!“

„Welche also am meisten? Ich meine, die Erkenntnis welcher vergangenen oder zukünftigen oder gegenwärtigen Dinge? Vielleicht wie man das Brettspiel spielt?“

„Unsinn!“

„Oder wie man zu rechnen hat?“

„Nein.“

„Oder wie man sich gesund erhält?“

„Das eher!“

„Das schon eher! Welche Erkenntnis aber am ehesten, ich muß darauf bestehen!“

„Jene, womit er das Gute vom Bösen erkennt!“

„Du bist grausam! So lange ziehst du mich im Kreise herum und verrätst mir mit keinem Worte, daß also weder ein Leben nach der Erkenntnis überhaupt, noch eines nach allen andern möglichen Erkenntnissen und Wissenschaften, sondern einzig und allein die Erkenntnis des Guten und Bösen den Menschen tugendhaft und glücklich mache! Und sage, wenn du nun

diese einzige Erkenntnis von den anderen vielen Erkenntnissen und Wissenschaften wegnimmst, wird uns dann etwa die Heilkunst weniger gesund machen als bisher, der Schuster uns darum weniger unsere Schuhe arbeiten, der Weber uns nicht mehr unsere Kleider weben? Oder nimm den Steuermann und den Feldherrn — werden diese mit ihren Kenntnissen uns darum weniger vor dem Tod in den Wellen und auf dem Schlachtfelde zu schützen wissen?“

„Keineswegs!“

„Darauf aber müssen wir jetzt verzichten, daß alles dies auch recht und uns zum Heile geschähe, wenn einmal jene Erkenntnis des Guten hier fehlt.“

„Das ist wahr!“

„Aber jene Erkenntnis ist nicht die Besonnenheit, sondern eine Erkenntnis dessen, was uns heilsam; keine Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis, sondern einfach die Erkenntnis des Guten und Bösen. Und wenn diese uns, wie gesagt, Nutzen bringt, kann also die Besonnenheit, jene andere, uns nicht mehr nützlich sein. Was sagst du dazu?“

„Warum aber sollte auch sie uns nicht nützlich sein? Das sehe ich nicht ein. Gut: die Besonnenheit bleibt die Erkenntnis der Erkenntnis und wacht über alle anderen Erkenntnisse und Wissenschaften — könnte sie uns nicht gerade dadurch von Nutzen sein, daß sie auch jene Erkenntnis des Guten und Bösen gleichsam beherrscht?“

„Soll sie uns am Ende wiederum auch Gesundheit bringen, oder ist das nicht ein für allemal die Aufgabe

der Heilkunde? Nimmt sie vielleicht wiederum die Arbeit den anderen Handwerkern ab, oder hat nicht vielmehr hier jeder Meister seine Arbeit selbst zu leisten? Mein lieber Kritias, wir haben doch schon längst bewiesen, daß die Besonnenheit nur die Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis sei und von gar nichts anderem sonst? Hast du das wieder vergessen?“

„Nein!“

„Die Besonnenheit kann uns also nicht Gesundheit verschaffen?“

„Nein.“

„Denn das kommt der Heilkunst zu?“

„Ja!“

„Die Besonnenheit kann uns auch keinen Nutzen — im allgemeinen — verschaffen; denn auch diesen haben wir eben jetzt einer anderen Kunst oder Erkenntnis zugewiesen?“

„Ja!“

„Nun sage ehrlich: wie ist es möglich, daß die Besonnenheit, ohne Nutzen zu bringen, nützlich sei?“

„Das scheint allerdings unmöglich!“

„Es scheint unmöglich: soweit sind wir also gekommen, Kritias! Du siehst, meine Befürchtung war nicht unbegründet vorhin; ich habe mir mit Recht vorgeworfen, daß die Art und Weise, wie ich die Untersuchung über die Besonnenheit anstellte, erfolglos bleiben dürfte. Denn aufrichtig, das hätte uns nimmer widerfahren dürfen, ganz entschieden hätte uns das, was wir beide einstimmig für ein höchstes Gut halten mußten, zuletzt nicht nutzlos und unbrauch-

bar erscheinen müssen, wenn ich eben zu solchen Untersuchungen zu gebrauchen wäre. Jetzt aber Nun wir sind auf der ganzen Linie geschlagen und nicht imstande anzugeben, auf welches Ding er, der den Dingen die Namen gibt, diesen Namen gesetzt hat, den hohen Namen der Besonnenheit. Und dabei haben wir uns das Ganze nicht wenig kosten lassen und sehr viel vorgegeben, viel mehr als wir durften. Wir haben vorgegeben, daß es eine Erkenntnis der Erkenntnis gebe, obwohl der Beweis es leugnen und uns zurückgeben mußte. Wir haben weiter vorgegeben, diese Erkenntnis schaffe uns Einsicht in die anderen Wissenschaften und Erkenntnisse — auch das konnten wir natürlich nicht beweisen; aber der Besonnene — darauf hatten wir es abgesehen — der Besonnene sollte das wissen, was er weiß und nicht weiß. Damit taten wir überhaupt groß und sahen gar nicht die Unmöglichkeit, daß einer das, was er ganz und gar nicht weiß, doch auf irgend eine Art wisse. Auch darin hatten wir uns geeinigt, er müsse wissen, daß er etwas nicht weiß — natürlich ist gerade das der größte Unsinn. Wir sind also alles eher als unnachgiebig und eigensinnig gewesen — und dennoch konnten wir nicht die Wahrheit finden. Ja, zum Schlusse wurden wir sogar lächerlich, oder vielmehr unsere Untersuchung hat uns zum Narren gehabt, denn das Ding, das wir endlich mit viel Mühe als Besonnenheit zusammengezimmert und -gemeistert hatten, mußte uns schließlich ganz nutzlos, einfach unbrauchbar erscheinen. Ich denke, das war frech von uns oder

vielmehr von der Untersuchung. Um mich nun ist es mir hier weniger zu tun, es tut mir nur leid um dich, Charmides, denn du bist schön, und deine Seele, heißt es, ist besonnen wie keine, aber jetzt sollst du von dieser Besonnenheit keinen Nutzen haben und sie zu nichts in deinem Leben gebrauchen können. Und dann ärgert mich der Spruch, den ich von meinem Thraker habe. Ich habe ihn mit viel Fleiß gelernt, und jetzt soll er wertlos sein. Doch nein, nein, nein, das alles kann ja nicht sein, ich bin schuld an allem, ich, ich, denn ich verstehe nicht zu suchen. Sei getrost, Charmides! die Besonnenheit ist wahrhaftig ein hohes Gut, und wenn du sie hast, so wird sie dich glücklich machen. Du brauchst nur zu sehen, ob du sie hast und darum des Zaubers nicht mehr bedarfst. Ist sie in dir, dann habe ich nur noch einen Rat für dich: Halte mich für einen Schwätzer, unfähig, einen Gegenstand vernünftig zu prüfen! Ja, tue es, halte mich für einen Schwätzer und dich für umso glücklicher, je besonnener du bist!“

Charmides entgegnete: „Aber bei Zeus! was ich sage, ist wahr: ich weiß wirklich nicht, ob ich sie besitze oder nicht. Wie sollte ich auch darum wissen, wenn ihr beide nicht einmal imstande seid, ihre Natur zu erkennen, wie du gestehst! Doch ich glaube dir hier nicht, Sokrates; vielmehr weiß ich, daß ich des Zaubers gar sehr bedarf. Nein, ich will dich nicht hindern, mich zu besprechen und zu bezaubern Tag für Tag, so lange bis du sagst, ich hätte genug.“

„Das heiße ich ehrlich gesprochen, Charmides!“ rief

Kritias. „Und gerade das soll mir ein Zeichen deiner Besonnenheit sein, daß du dich von Sokrates besprechen lassen und von ihm nicht weichen willst.“

„Darauf kannst du dich verlassen: ich will Sokrates nachgehen und ihn nicht mehr verlassen. Es wäre doch auch ungezogen von mir, Vetter, wenn ich auf dich, meinen Vormund, nicht hören und das nicht tun wollte, was du mir befiehlst.“

„Ja, ja, so ist es, ich befehle dir es auch,“ sagte Kritias.

„Und ich will dir gehorchen und gleich heute damit anfangen,“ antwortete Charmides.

„Was kocht ihr da zusammen heimlich aus, ihr beide?“ rief ich nun dazwischen.

„Wir sind schon fertig!“ meinte Charmides.

„Ich sehe, ihr wollt Gewalt brauchen und mir nicht einmal Zeit geben, das Recht entscheiden zu lassen!“

„Ja, ja, Gewalt,“ antwortete Charmides, „denn der hier will es so. Überlege dir nur schnell alles!“

„Darf ich hier noch überlegen?“ sagte ich. „Wenn du dir etwas in Kopf setzest, Charmides, und sogar Gewalt brauchst, wer kann dir da noch widerstehen?“

„Gut, so widersetze dich also nicht!“ meinte Charmides.

„Um keinen Preis!“ antwortete ich.

INHALT

	Seite
Ion	1
Lysis	27
Charmides	75

DRUCK DER
SPAMERSCHEN
BUCHDRUCKEREI
LEIPZIG

4. -

T. II, 31.



GETTY RESEARCH INSTITUTE



3 3125 01429 8281

