

# Eine neue Platon-Übersetzung.

Besprochen von W. Schink.

„Die Sprache ist das musikalische Element, das Element der Innigkeit, das in der Übersetzung verschwindet; der feine Duft, durch den die Sympathie der Seele sich zu geniessen gibt, aber ohne den ein Werk der Alten nur schmeckt wie Rheinwein, der verduftet ist“. -- Diese feinsinnige Bemerkung Hegels (Gymnasialreden) soll uns natürlich nicht zu einem Verzicht auf Übertragungen mahnen. Ein solcher Verzicht wäre gleichbedeutend mit der Preisgabe ewiger Gedanken und Geistesquellen. Wollen wir in unsere so viele Anforderungen an den einzelnen stellenden Zeit überhaupt noch etwas von griechischem Geist hineinsetzen, so ist das für die Mehrzahl in den letzten Jahren nur mehr mittels Übersetzungen möglich gewesen. Darum muss es besonders begrüsst werden, dass seit etwa 1911 im Verlage von Felix Meiner eine neue Platon-Übersetzung erscheint, an der weithin bekannte Platon-Kenner beteiligt sind. Bis jetzt sind Übertragungen erschienen von Otto Apelt, Kurt Hildebrandt und Konstantin Ritter. Diese Übersetzungen haben sich in kurzer Zeit ein solches Ansehen errungen, dass zur weiteren Empfehlung kaum noch ein Wort zu sagen ist. Die äussere Einrichtung der Bände ist dieselbe wie die der Vorländerschen Kantausgaben. Jedem Dialog ist eine Einleitung beigegeben. Diese enthält eine Würdigung und Inhaltsangabe des Gesprächs, sowie eine ziemlich ausführliche Übersicht über die wichtigste Literatur. Auf die Übersetzung folgen zahlreiche (meist über 10) Anmerkungen, welche das Verständnis schwieriger Stellen ermöglichen und historisch-philologische, auch philosophische Fragen behandeln. Ein Namen- und Sachregister schliesst das Ganze ab.

Zahlreiche Besprechungen in philologischen und philosophischen Zeitschriften haben die Vortrefflichkeit dieser Arbeiten zum Ausdruck gebracht. Die philologische Genauigkeit in Übersetzung und Erklärung, die Leichtigkeit des Ausdrucks und die Klarheit verdienen durchaus die ihnen gezollte Anerkennung. Die philologisch-historische Seite dieser Platon-Übersetzung könnte als vollendet bezeichnet werden. So habe ich es denn bei der Besprechung an diesem Orte nicht abgesehen auf die Erörterung sprachlicher und literarhistorischer Fragen, vielmehr möchte ich die Aufmerksamkeit von der Übersetzung, also dem anerkannten Hauptwerke auf ein Parergon lenken: auf die Einleitungen. Vom philologischen und historischen Standpunkte aus sind die Einleitungen, die durchschnittlich 22 und mehr Seiten betragen, im grossen ganzen einwandfrei; das wird vielleicht auch aus meinen kurzen Inhaltsangaben zu ersehen sein.

Nur liesse sich die Frage aufwerfen: Sind derartige philologische Erörterungen als Einleitungen in die Werke des grössten Philosophen der Alten zweckdienlich? Bahnen sie die Möglichkeit einer allseitigen Erfassung des philosophischen Wertes der Dialoge an? Bevor ich eine Antwort auf diese Frage gebe, will ich die Einleitungen der mir vorliegenden Übersetzungen durchgehen.

Die Einleitung zum Gorgias (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt. Leipzig 1914. M. 2,40) beginnt Apelt mit einer Angabe des „Zwecks“ des Gespräches. Dabei kommt der im Anfang des 6. Jahrhunderts n. Chr. lebende Olympiodor besonders zu Wort; er verbinde mit einer verständigen Kritik die richtige Ansicht über das Ganze. „Die Frage nach dem eigentlichen Zweck unseres Lebens“ steht zur Beantwortung. „Nicht Rhetorik, das Idol der Zeit, sondern die auf dem Grunde der Philosophie zu erlangende Sittlichkeit ist das einzig würdige Lebensziel“ (S. 4).

In der nun folgenden Würdigung der künstlerischen Form des Werkes finden sich vortreffliche Anmerkungen zur Charakterisierung der Unterredner, besonders des Sokrates, sowie des ganzen Werkes und seines Tones. Nicht „Bitterkeit“ — das wird gegen die übliche Ansicht von der trüben, meiner Ansicht nach nicht wegzuleugnenden Stimmung hervorgehoben —, sondern „heitere, mit den Gegnern spielende Laune des Sokrates steigert sich stellenweise sogar bis zum vollen Übermut“ (S. 7). In einem Punkte aber, meint Apelt, lasse der Dialog uns unbefriedigt: In den Ausführungen über die Stellung des Philosophen zur Politik (S. 7—9); hierauf gehen wir gleich näher ein. Die Einleitung schliesst mit Bemerkungen über die Zeitverhältnisse (chronologische Widersprüche hat Platon nicht schwer genommen), sowie über die Abfassungszeit. Hier stimmt Apelt im Ergebnis zusammen mit der jetzt allgemein herrschenden Ansicht, dass der Dialog noch in die erste Periode der platonischen Schriftstellerei gehört, er steht zwischen Protagoras und Menon.

Die Einleitung trägt also im wesentlichen einen literarhistorischen Charakter. Bei der knappen Angabe des Problems hat es sein Bewenden. Von der Bedeutung dieses Werkes für die Geschichte des Geisteslebens, von der Entwicklung, die das Problem innerhalb der jungen Spekulation gehabt hat, und von der Einstellung des Werkes selbst und des Ergebnisses in das Gedankengebäude Platons wird leider nichts gesagt. Innerhalb dieser Problementwicklung wäre es auch möglich gewesen, das philosophisch Bedeutende und Neue herauszuarbeiten, woran gerade dieses Werk so reich ist. Es sei nur hingewiesen auf die glänzende, für die Entwicklung der Philosophie zur Wissenschaft nicht weniger als für das ethische Problem wichtige Kritik des Begriffs der Erfahrung, auf den Gegensatz von *τέχνη* und *ἐμπειρία*, den Begriff des Telos, die Kritik der Rhetorik auf Grund des Begriffs vom Sachverständigen. Diese schon in den ersten Gesprächen auf das Gebiet der Ethik angewandte sokratische Forderung bildet einen Grundpfeiler der platonischen Philosophie; hierin ist Platons Auffassung von der echten Rhetorik und Politik gegeben.

Ich komme nun zu den Ausstellungen, die Apelt, wie oben gesagt, an den Bemerkungen Platons über das Verhältnis von Philosoph und Staat gemacht hat. Eine Art Entgleisung sieht Apelt darin, dass der theoretische

Sieg der Philosophie uns nach der praktischen Seite unbefriedigt lasse: „Denn er ist verknüpft mit dem Verzicht auf jede Beteiligung am öffentlichen Leben“ (S. 7). „Der auf das Äusserste zugespitzte Gegensatz zwischen Rhetorik und Philosophie führt unausbleiblich zur Unnatur und Phantastik“ (S. 8). „Tatsächlich kehrt dieser platonische Sokrates dem Staate den Rücken. Der wirkliche Sokrates dachte sehr viel anders darüber“ (S. 9). „In unserem Dialog stehen sich Philosophie und Staat anscheinend völlig unversöhnt und unversöhnbar gegenüber. Aber fallen sie theoretisch auch ganz auseinander, so wirkt doch die künstlerische Form etwas mildernd und abschwächend auf diesen Gegensatz“ (S. 9).

Dass der Dialog nach der praktischen Seite hin unbefriedigt lässt, kann ich nicht finden. Die platonische Kritik des Staates bezieht sich, soweit ich sehe, nicht auf den Staat überhaupt, sondern sie weist nur eine Beteiligung an den Geschäften des Staates ab, in dem Platon lebte. Aber dann, so heisst es deutlich, wenn wir die Tugend „gemeinsam geübt, nicht eher, wollen wir nötigenfalls uns auch an die Staatsgeschäfte wagen, oder über beliebige andere Geschäfte Rat pflegen, denn dann taugen wir mehr dazu als jetzt“ (Kap. 83, S. 165). Es ist kaum zu übersehen, dass Platon hier im Gorgias schon dieselben Forderungen an den Staatsmann stellt, wie im Staat.

Der „Menon“ (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt. Leipzig 1914) führt uns „mitten hinein in die Geistesbewegung der Höhezeit des Griechentums“; dass die weitesten Kreise beschäftigende Problem der Tugend (*εἰ διδασκόν ἐστιν ἀρετή*) steht zur Erörterung. Im ersten Abschnitte der Einleitung gibt Apelt eine Entwicklung dieses Problems von der Sophistik an über Sokrates, Platon und Aristoteles zur Stoa (S. 1—9). Die Sophistik erklärte die *ἀρετή* für lehrbar, denn sie war ihr beschlossen im Besitz rhetorischer Kunstgriffe. Neben dieser geistigen Zeitbewegung lebt eine andere Unterströmung, die in der *ἀρετή* den Grundbegriff der Sittlichkeit erkannte. Der wissenschaftliche Vertreter dieser Bewegung war Sokrates. Vernunft ist ihm nicht ein „Spielzeug für das Belieben des Einzelnen“, vielmehr führt das richtige Denken auf Wahrheiten, „die den Zwang zur Anerkennung ihrer Allgemeingültigkeit unmittelbar mit sich führen“ (S. 3). Auch Sokrates behauptet die Lehrbarkeit der Tugend; aber hier handelt es sich „um ein Lernen ganz anderer Art als bei den Sophisten“; es galt „den Blick des Schülers zu schärfen für das, was die innere Stimme der Vernunft mit unabweisbarer Notwendigkeit forderte.“ Die sokratische Einsicht ist „ihrem Wesen nach immer ein Stück Selbsterkenntnis.“ „Für diese Art von Selbstbesinnung“ haben wir „das klassische Beispiel in der Szene zwischen Sokrates und dem jungen Sklaven des Menon“. — Weshalb lässt Platon den Sokrates die Frage nach dem Wesen der Tugend hypothetisch beantworten? Diese hypothetische Form bedeutet, heisst es S. 6, „etwas mehr als bloss das beliebte ironische Spiel.“ Aus späteren Auslassungen Platons lasse sich „der vorsichtig zurückhaltende Charakter der Erörterung“ darauf zurückführen, „dass der Verfasser selbst schon angefangen hatte, an der unbedingten Richtigkeit der sokratischen Ansicht irre zu werden.“ Naturanlage und Gewöhnung seien ihm als bedeutende Faktoren bei der Bildung zur Tugend bewusst geworden. Doch sei dieser

Gedanke hier noch nicht völlig im Geiste Platons geklärt; dies zeige das durchaus unklare Verhältnis, das hier zwischen Naturanlage und göttlicher Fügung (*θεία μοῖρα*) obwaltet (S. 8). Zuletzt stimmen Platon und Aristoteles überein in der Annahme einer doppelten Gestalt der Tugend: „eine natürliche Tugend, auf guter Anlage und Gewöhnung beruhend, und eine durch Einsicht zur Vollendung gelangte, die philosophische“, deren unentbehrliche Vorstufe die erstere ist.

Der letzte Abschnitt der Einleitung behandelt die Zeit der Abfassung, die nicht vor 394 anzusetzen ist. Das zeitliche Verhältnis des Menon zum Gorgias sei schwer einwandfrei festzustellen. Unter anderem lasse sich auch aus dem Hervortreten des Dogmas von der Wiedererinnerung kein Schluss auf das Verhältnis zu jenem Dialog machen. Gewiss aber ist, dass sie in die gleiche Periode gehören.

Bei der Wiedererinnerung möchte ich anknüpfen. Sie scheint mir — darin stimme ich mit Pohlenz (Aus Platos Werkezeit S. 190ff.) überein — nicht nur einen sehr beachtenswerten Beweispunkt zu geben für Ansetzung des Gorgias vor dem Menon, sondern — was hier von ungleich grösserer Bedeutung ist — in ihr haben wir den zentralen Gedanken zu sehen, „um den sich alles gruppiert“, von ihm haben wir auszugehen, „wenn wir nach der inneren Notwendigkeit fragen, die Plato zur Abfassung des Dialogs trieb“ (Pohlenz S. 190). Auch Natorp erkennt hierin den Kern des Gesprächs (Platos Ideenlehre S. 28ff.). Die Tugendfrage, die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend ist im Protagoras aufgeworfen, aber, wie der Schluss dort zeigt, nicht endgültig gelöst. Das entscheidende Beweismittel fehlte. Dies zu finden, war die Aufgabe. In unserem Dialog ist sie gelöst, und zwar in der „scheinbar beiläufig eingeschobenen Episode (Kap. 14–21)“, in welcher die Antwort enthalten ist auf die die ganze Untersuchung von Anfang bis zuletzt bestimmende Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend (Natorp). Hier haben wir also den fundamentalen über den Protagoras hinausführenden Schritt. Dieser Abschnitt zeigt aber noch ein anderes, das für die Gesamtarbeit Platons, für das Geistesleben überhaupt von eminenter Bedeutung geworden ist: nämlich, dass die Möglichkeit der Erkenntnis und des Wissens überhaupt besteht. Hier wird der Weg gewiesen, der von der Aporie zum positiven Forschen führt (Pohlenz S. 190). Auch die methodische Bedeutung der *ὑπόθεσις*, auf die uns gerade die neuere, im philosophisch-systematischen Geiste getriebene Forschung aufmerksam gemacht hat, scheint mir in den oben angeführten Worten Apelts nicht berührt zu sein.

Literarhistorisch ist, wie gesagt, das Thema des Gesprächs durchaus ansprechend dargestellt, insbesondere ist lehrreich die historische Entwicklung der Tugendlehre — doch ist die Systematik dabei sehr zu kurz gekommen. Hier tritt die platonische Philosophie in ein neues Stadium. Die sokratische Dialektik hat Platon im Menon bewusst und grundsätzlich umgestaltet im Hinblick auf die neue Aufgabe, vor die sie gestellt ist (Maier, Sokrates S. 521).

Phädrus (übersetzt, erläutert von Konstantin Ritter, 1914, 2,40 M.). In der Einleitung zu diesem Gespräch kann von einem philosophischen Standpunkte eigentlich nicht gesprochen werden. Erörterungen über die Abfassungszeit bilden den wesentlichen Inhalt. S. 1–4 werden

die antiken Urteile, S. 4—7 die Ansichten der Gelehrten der neueren Zeit aufgeführt. In der Entscheidung der schwierigen literarhistorischen Frage nach der Festsetzung der Abfassungszeit legt Verf. m. E. der Sprachstatistik zu viel Wert bei. Diese habe eine Waffe geliefert, „die scharf genug sein dürfte, um endlich eine Entscheidung herbeizuführen.“ Die Abfassungszeit sei etwa 370. Die alte Auffassung (der Phädrus — das Programm der Akademie) scheint mir durchaus noch nicht widerlegt zu sein. Ich verweise auf die überzeugenden Ausführungen von Pohlenz a. a. O. bes. S. 352—364.

Welches ist nun die eigentliche Aufgabe dieses Dialogs? Auch im dritten Abschnitt der Einleitung (S. 7—9) erfahren wir das nicht deutlich. Hier wird zwar gehandelt über „die Absicht des Schriftstellers“, aber so, dass einfach die Aussprüche einiger Gelehrter (Usener, Schleiermacher, Diès) angeführt werden, an Hand deren immer wieder Anmerkungen über die Zeit der Abfassung gemacht werden.

Gewiss soll die Schwierigkeit nicht verkannt werden, bei diesem Platons „Werdezeit“ angehörenden Werke, eine einheitliche Zielstellung anzugeben. Doch in einer Einführung in das Verständnis des Dialogs muss ein klarer Hinweis darauf gefordert werden. Aber mit der Angabe der Absicht ist es dabei noch nicht getan; es musste auch gezeigt werden, wie die beiden scheinbar auseinanderklaffenden Teile des Gesprächs sich doch zusammenschliessen in der zu lösenden Aufgabe. Dabei ergäbe es sich von selbst, dass auch der philosophische Lehrgehalt angedeutet würde. Und von hier aus liessen sich dann viel fruchtbarere Entscheidungen auch über die Abfassungszeit fällen.

Die Anmerkungen, welche hier besonders zahlreich und ausführlich sind (S. 110—143, 145 Stück), geben sehr gediegene Auskunft über alles Philologische und Historische.

Das Gastmahl (3. A. Neu übersetzt und eingeleitet von Kurt Hildebrandt. 1912. 2 M.). Kurt Hildebrandts Einleitung ist in kulturgeschichtlicher und ästhetischer Hinsicht anregend und fesselnd geschrieben. Auf 42 Seiten ist ein anschauliches Bild von der Bedeutung des Werkes entworfen. In dem ersten, „der Mythos“ überschriebenen Abschnitt wird das Werk im ganzen besprochen. Die platonischen Dialoge teilt Hildebrandt in drei Gruppen: bei der ersten Gruppe liegt das Gewicht in der philosophischen Untersuchung selbst, bei der zweiten „in der Gesetzgebung für die Menschheit“; in der dritten gibt Platon Mythen. Für eine Form der Mythen sei das Gastmahl die reinste Erfüllung: in ihm sei die momentane Wirklichkeit in die Sphäre einer ewigen Wirklichkeit emporgehoben. Der Ehrenrettung des Phädrus, welcher die erste — von vielen Gelehrten sehr tief gestellte, von Pohlenz (a. a. O. S. 372) gar mit einem Sekundaner-Aufsatz verglichene — Rede hält, pflichte ich bei. Wie eine Knospe enthalte dessen Rede die Gedanken der folgenden in sich, nicht in Begriffen ausgewickelt, sondern in Bildern angedeutet. Die Reden des Phädrus, Pausanias und Eryximachos bilden die Vorbereitung, das grosse Spiel werde durch die folgenden drei dargestellt: Aristophanes, Agathon und Sokrates. Aristophanes habe geredet, wie es dem Lustspiieldichter geziemt, in kühler Betrachtungsweise, die der Kenntnis der Leidenschaft entspringe. Ganz

anders Agathon, der das Gemüt erschütternde Tragiker: er singt einen Hymnus. Gleichwohl wird das Gespräch dadurch fortgeführt und auf eine neue Stufe gehoben: alle früheren Gespräche priesen die Wirkung, nicht aber das Wesen, die Gottheit der Liebe. Auch den Agathon sucht Hildebrandt gegen den Vorwurf des Wortgeklingels zu verteidigen (bes. S. 12 bis 14): „Agathon ist Romantiker“. Besonders beachtenswert erscheint mir die Analyse der Rede des Sokrates und die Bemerkungen, welche hier über die Stellung der Diotima und der Frau überhaupt eingefügt sind. Eine Stelle mag angeführt werden: „Auffallend, fast unbegreiflich könnte scheinen, dass eine Frau gleichsam in Person am Gastmahl beteiligt wird, ja dass von ihr die oberste Verkündung ausgeht. Was ist damit geschehen? — Die Reden vorher sind ganz aus einer Welt der Männer gesprochen, also aus einer doch verarmten Welt, nun wird in Diotima erst die andere Hälfte der Menschheit zugefügt, die Welt wieder rund und vollkommen . . . . Wunderbar und doch wieder natürlich-einfach ist, dass gerade die Frau von einem sehr männlichen, sehr strengen Eros spricht: denn erst sie darf von Zeugung und Frucht reden“ (S. 18).

Im zweiten Abschnitt, der „Eros“ überschrieben, finden sich feinsinnige Darlegungen über das Problem der Knabenliebe. S. 21 ff. könnte man eine kulturhistorische Skizze nennen; doch fällt dieser Abschnitt nicht aus dem Rahmen heraus als ein besonderes; die Fragen unseres Dialogs stehen dabei überall im Mittelpunkt. Einige Schlusssätze will ich mitteilen: „Der Mann drückt das Göttliche, wenn er daran teil hat, dichter, stärker reiner aus als die Frau; aber auch die Frau kann teil haben am Göttlichen“ (30). „In Diotima ist der Wert der Frau, ihr Verhältnis zum Göttlichen glänzend verbildlicht: Ihre Rede ist die höchste geistige Leistung im Kreise der Männer. Aber auch Diotima ist nicht frei von der griechischen Wertung des Mannes: Sie sieht die grosse Liebe auch in der Ehe, dem Erzeugen der Kinder; aber den Weg zum Höchsten sieht sie im geistigen Zeugen, in der Knabenliebe“ (S. 31). Durch des Alkibiades Rede wird das göttliche Wirken des Sokrates enthüllt; nun wird die Antwort klar auf die Frage, warum Sokrates die Knabenliebe begünstigt. Sokrates hat „die griechische Liebe umgekehrt“. „Der Knabe soll sich nicht lieben lassen, sondern umgekehrt den Grösseren lieben. Sokrates will, dass die Jünglinge in ihn verliebt sind“ (S. 34).

Der dritte Abschnitt der Einleitung — „Plato und Sokrates“ — scheint mir weniger geglückt. Darin stimme ich zwar bei, dass ein wesentlicher Unterschied gesetzt ist in der Art der Einstellung ihrer Arbeit auf die Gemeinschaft. Im übrigen aber ist das Verhältnis leider nicht gerade sehr scharf herausgearbeitet. Vor allem gewinnen wir kein klares Bild von Platon. So hoch die Einleitung in künstlerischer und kulturhistorischer Beziehung auch stehen mag, eins fehlt, und das ist das rein Philosophische: der Platon, welcher die Wirklichkeit durch *λόγος, νόμος, τάξις* erst zur Wirklichkeit macht, tritt hier ganz zurück hinter den grossen Lebenskünstler. Auch kann ich mich nicht anschliessen der in diesen Abschnitt eingeschobenen Auseinandersetzung über das Verhältnis von Gastmahl und Phädrus. Nicht im Phädrus, sondern im Gastmahl ist m. E. die Lösung des Erosproblems gefunden. Wie alles im Symposium auf den Phädrus zurückweist, hat neuer-

dings Pohlenz wieder gezeigt (a. a. O. 365 ff.). Sehr lehrreich sind die Anmerkungen. (Nebenbei möchte ich bemerken, dass das Titelbild, zu dem S. 125 eine Anmerkung gegeben ist, sich wohl nur in der Prachtausgabe findet.)

Phaidon (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt, 1914. 1,80 M.). Die Einleitung beginnt mit einer kurzen Betrachtung der Nachwirkung, die eine sehr verschiedene war: Zum Leben und zum Sterben hat die Lektüre des Werkes den Entschluss gegeben. „Auch nach Wiedererweckung des Platonismus zu Beginn der Neuzeit nimmt er eine hervorragende Stellung ein,“ — Mendessohn.

Trotz der Trüglichkeit der platonischen Beweise hat der Dialog auch heute noch nicht nachgelassen in seiner Wirkung, ja er vermag die Geister sogar „religiös zu erheben“. Hierfür werden von Apelt drei Gründe angeführt: 1. die faktische Gültigkeit der Glaubensideen, 2. die ganz eigenartige Verschmelzung der Sache mit der Person und dem Schicksal des Sokrates, 3. der kunstvolle Aufbau des Gesprächs.

Eine doppelte Bedeutung hat die Unsterblichkeit der Seele bei Platon: eine erkenntnistheoretische und eine religiöse (B. Bauch, das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit S. 164 ff.). Beide waren für Platon von gleicher Bedeutung. Wer sich für die metaphysische Seite des Problems interessiert, wird bei Apelt in dem ersten Abschnitte der Einleitung bemerkenswerte Hinweise finden. Das religiöse Problem wird hier eingehend und in geistreicher Weise behandelt. Ich verzichte auf eine Inhaltsangabe dieses Abschnittes. Doch muss auf einen Punkt dieser Ausführungen aufmerksam gemacht werden. Nach allgemeinen Erörterungen über das Problem der Unsterblichkeit wirft Apelt die Frage auf, welcher von den platonischen Beweisen am meisten Anspruch auf Bedeutung habe. Da findet er, dass dies nicht der letzte, von Platon selbst am höchsten bewertete sein könne; dieser sei das Erzeugnis des logischen Mystizismus, „hervorgegangen aus einer fehlerhaften Vorstellung von dem Wesen der Begriffe“ (S. 9). „Die haltbare Unterlage“, heisst es weiter, findet sich vielmehr in dem vorhergehenden Beweise, welcher von der Einfachheit der Seele im Gegensatz zu aller materiellen Zusammensetzung handelt.“ Hier springt gleich die Lücke der Einleitung in die Augen. Diese soll doch eine Einführung in das Verständnis des ganzen Werkes und Problems geben, wie Platon es sah. Hier aber ist nur die eine Seite der Frage dargelegt. Die logische Bedeutung der Unsterblichkeitslehre, die Unsterblichkeit als Grundlage der Erkenntnis, ist nicht genügend berücksichtigt. Gerade da aber liegt — vielmehr als in der religiösen Seite — für unser wissenschaftlich-philosophisches Interesse das Zentrum des Dialogs. Ich verweise auf B. Bauch a. a. O. S. 164 ff. — es ist mir aufgefallen, dass in keiner der mir vorliegenden Übersetzungen bei den Literaturnachweisen dies Werk aufgeführt ist. Insbesondere sei auch das Werk Natorps (S. 126 bis 163) hier genannt, der, wenn auch in etwas einseitiger Weise, die wissenschaftliche Bedeutung des Gesprächs in voller Klarheit herausgearbeitet hat. Er sieht mit Recht den Kern des Werkes in der Ideenlehre, der hier eine fast abschlussmässige Beweisführung zuteil wird.

Volle Zustimmung aber auszusprechen den unter 2 und 3 genannten Punkten, die vorzügliche Bemerkungen enthalten, möchte ich nicht unterlassen. Der Deutung des Paradoxons vom Sterbenwollen des Philosophen, welche Anm. 17, S. 136 gegeben wird und mit der Natorpschen Auslegung a. a. O. S. 127 übereinstimmt, stimme ich bei; die Frage ist bei Apelt ausführlich behandelt.

**Sophistes** (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt, 1914. 3 M.). Es ist ein Verdienst der philosophischen Bibliothek, dass **Sophistes** und **Politikos** endlich wieder in einer vorzüglichen Übersetzung auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht sind (die Diederichssche Platon-Übersetzung hat beide Dialoge nicht). Auch entspricht die Einleitung des **Sophistes** vom systematischen Standpunkte mehr den zu stellenden Anforderungen. Unnötig aber erscheint mir in der Einleitung die Anführung der „äusseren Zeugnisse“ für die Echtheit des Dialogs. Ausführlich werden die sich auf den Dialog beziehenden Stellen aus der aristotelischen **Metaphysik** (Natorp weist auf die gleichen Stellen in einer kurzen Anmerkung hin) aufgeführt. Für wertvoller hält auch Apelt die inneren Gründe, die in der Erörterung über den „Zweck des Gesprächs“ (S. 4ff.) gegeben sind. Die Begriffsbestimmung des Sophisten bot den Ausgangspunkt für die Hauptuntersuchung. Der wissenschaftliche Kern liegt in der Untersuchung über das Nichtseiende. Deshalb würde auch der Nebentitel besser nicht über das Seiende, sondern über das Nichtseiende lauten. Auf S. 6 wird kurz angedeutet, wie Platon sich in den vorausgegangenen Werken zu dieser Frage gestellt hat. Erst im **Sophistes** „macht er den ernstlichen Versuch zu einer haltbaren Theorie über die Natur des Nichtseienden“ (S. 7). Die Hauptpunkte der platonischen Beweisführung sind S. 7—12 entwickelt; immerhin ist es vorteilhaft, zur Ergänzung des hier Gebotenen Natorps Werk heranzuziehen; mit diesem geht Apelt in vielem zusammen.

Der Schluss der Einleitung gibt eine Würdigung des Gesprächs von der künstlerischen Seite (die ergötzliche Charakteristik der Sophisten). Die Abfassungszeit lasse sich ziemlich genau bestimmen: zwischen dem zweiten und dritten Aufenthalt in Sizilien, um 364.

**Politikos** (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt, 1914. 3 M.). Die tiefste Antwort auf die Frage nach dem wahren Staatsmann ist im Staat gegeben. Die Behandlung, welche dasselbe Problem hier wieder erfährt, bildet nicht eine Verbesserung jener ersten, vielmehr ist zu sagen, — worauf Apelt S. 6 hinweist —, dass das Ideal nach wie vor in Kraft bleibt, dass Platon sich aber genötigt sah, den „Übergang zur Gesetzgebung“ als einen gegenüber der Schwäche der Menschen unvermeidlichen Notbehelf zu vollziehen. Auf diesen Übergang macht die Einleitung aufmerksam. Der Standpunkt der Republik, von dem Platon in unserem Dialog ausgeht, wird als der richtige gerechtfertigt; der hier gezeichnete Staatsmann ist der ideale. Er ist der unmittelbare Vertreter der Vernunft, in welcher alle staatliche Ordnung ihren Ausgangspunkt und dauernden Rückhalt haben muss; seine Gesetze sind die ungeschriebenen Gesetze der Vernunft. Doch da solche Männer selten erscheinen, ist eine Aufzeichnung der Gesetze nötig; deren Schwäche ist aber offenbar; selbst wenn die Gesetzgebung nicht der Masse, sondern den Sachverständigen anheimgestellt wird, trägt



sie sich nur schlecht mit den Forderungen, die der lebendige Fluss des Lebens mit sich bringt (S. 5). Die Aufgabe des Staatsmanns ist ein durchgreifendes Erzieherwerk. Die Darstellung dieser Aufgabe endet mit der Deutung der „Weberkunst“ des Staatsmannes. Es sei noch hingewiesen auf die Auslegung, welche dem „Mythos von der Umkehrung der Himmelserscheinungen“ gegeben wird. Weder ist in ihm eine astronomische Bedeutung zu sehen noch eine bildliche Schilderung der Ideenwelt, vielmehr bedeutet er nach Apelts Ansicht einen rationalistischen Exkurs über das sogenannte goldene Zeitalter.

Dies politische Problem ist in der Einleitung durchaus klar und sachgemäss bearbeitet. Eine Erörterung aber, welche für die Systematik der platonischen Philosophie von höchstem Wert ist, wird nur in wenigen Zeilen gestreift: das Problem der Messkunst, der Massbestimmtheit (S. 8). In ihr haben wir den Grund alles Schönen und Guten, ja sogar den letzten Grund des Seins und der Wissenschaft. Es kann hier wiederum auf Natorps Werk verwiesen werden, wo dies Problem eine glänzende Entwicklung findet (S. 336ff.) Diese Bemerkungen über das Mass hätten sich sehr gut verbinden lassen mit dem, was Apelt S. 3 über „das Geheimnis aller Erziehung“ sagt (der Charakter soll so gebildet werden, dass er „zwischen beiden Extremen die Mitte“ halte).

Lehrreich sind die in den Anmerkungen zur Vergleichung und Erklärung herangezogenen Stellen aus der Politik des Aristoteles. Das Verhältnis des Aristoteles zu seines Lehrers Ansichten tritt dadurch klar hervor.

In der Einleitung der letzten mir vorliegenden Übersetzung, des *Philebos* (übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt, 1912. 2,80 M.) tritt die Behandlung des philosophischen Problems besser hervor als in den übrigen. Nach einer kurzen Bemerkung über die Zeit der Abfassung — der Dialog gehört der letzten Periode der platonischen Schriftstellerei und innerhalb dieser mehr dem Anfang als dem Ende an — wird das Problem aufgezeigt. Die Grundfrage der antiken Ethik steht zur Behandlung: Die Frage nach dem höchsten Gut. Zwischen der Formulierung des Altertums und der Neuzeit besteht ein Gegensatz, der begründet ist in dem der Antike fehlenden „Begriff der Pflicht im streng moralischen Sinne als etwas unbedingt Gebietendes“. Die Alten sahen die eigentliche Aufgabe der Sittlichkeit in der Unterordnung der Ansprüche der Sinnlichkeit unter den Verstand. — Es folgt nun eine geschichtliche Entwicklung des Problems unseres Dialogs (S. 2—3). Aus dieser Entwicklung ist die Stellungnahme Platons zu begreifen als eine Synthesis: nur eine Verbindung von Lust und Einsicht könne das wirklich gute Leben gewähren. „Nicht also um den ersten Platz könnten Lust und Einsicht miteinander streiten, nur darum könne es sich handeln, wer der nächste nach dem ersten sei. Es komme darauf an, den Umfang und die Höhe des Anteils zu bestimmen, den Einsicht und Lust an dieser aus beiden gemischten Lebensart hätten“ (S. 4). Der Schwerpunkt des Dialogs — und damit kommen wir auch zu wesentlichen Ausführungen Apelts — liegt in der Analyse und Beurteilung der Lustgefühle. Weshalb sind die Vorzüge der Erkenntnis nicht besonders herausgestellt? „Eine erschöpfende Kritik der Lust war zugleich die wirksamste Rechtfertigung der Einsicht“ (S. 5). Der erste Abschnitt der

Apeltschen Entwicklung behandelt das Verdienst Platons um die Aufklärung der Natur der Lustgefühle. „Der Philebos bietet die erste wirklich eindringende . . . Untersuchung über die Lust in der philosophischen Literatur der Griechen: eine wissenschaftliche Leistung von nicht zu unterschätzender Bedeutung.“ Die Hauptverdienste Platons sind folgende: die richtige Unterscheidung zwischen körperlicher, geistiger und körperlich-geistiger Lust, ferner die Unterscheidung zwischen Anregung der Lust und Empfindung derselben. Eine Erkenntnis von entscheidender Wichtigkeit: „dass die sinnliche Lust durch den Körper und die Sinnesorgane zwar veranlasst und vermittelt wird, dass sie aber als Empfindung immer nur in der Seele lebt“ (S. 6). Daran schliesst sich eine Kritik der platonischen Lehre von der Lust: es ist ihm nicht gelungen, „sich zu einer befriedigenden Gesamtansicht über die Natur der Lust zu erheben“. Er konnte der Lust nicht ganz gerecht werden, weil sie ihm als ein Störenfried des selbständigen Geisteslebens erschien. Die Unterscheidung von wahrer und unwahrer Lust sei „eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die zu einer Vergewaltigung der Tatsachen führt“ (ich verweise auf S. 7—13). Das Unbefriedigende der Darstellung erkläre sich aus dem Fehlen eines einheitlichen, das Ganze zusammenhaltenden Prinzips. „Platon kennt noch keine eigene wertansetzende Grundkraft der Vernunft, kein besonderes Vermögen der Lust und Unlust“ (13, siehe dazu bis S. 16). Den Schluss bildet eine eingehende literarische Würdigung, die mit Bemerkungen über die Dialektik, der Massbestimmtheit u. a. verbunden ist. Inhaltsangabe, Literaturnachweis und Anmerkungen sind hier besonders reichhaltig.

Eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage, ob die Einleitungen auch der allseitigen Erfassung des philosophischen Wertes der Dialoge gerecht werden, braucht eigentlich nach der Besprechung der einzelnen Werke nicht mehr gegeben zu werden, doch möchte ich meine Ansicht dahin zusammenfassen, dass an jede Einleitung in ein platonisches Gespräch folgende Anforderungen zu stellen sind: es muss 1. gegeben werden eine Entwicklung des Problems innerhalb der platonischen Philosophie, es ist ihm ein Ort anzuweisen innerhalb des Systems, 2. muss dargelegt werden, inwiefern das jeweilige Problem im Mittelpunkt des Gesprächs steht, und wie sich alle anderen, seien es erkenntnistheoretische, seien es ethische oder psychologische Bemerkungen um dies Problem gruppieren, welche Bedeutung ihnen für die Lösung zukommt usw. Endlich wäre zu zeigen, ob und welche Bedeutung dem behandelten Problem für unsere Forschung zukommt. Das *παράδειγμα* einer solchen Behandlung ist gegeben in einem Aufsatz von B. Bauch (Logos 1914, Bd. V, Heft 2, S. 145—164): „Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie“. Alle historischen und literarischen Fragen hätten dann in den Anmerkungen Aufnahme zu finden.

Eine solchen, d. h. wirklich philosophischen Ansprüchen genügende Platon-Ausgabe könnte geschaffen werden, wenn der Verleger sich entschliessen wollte zur Verwirklichung eines Vorschlages, von dem Herr Dr. Liebert mir kürzlich sprach: jedem Dialog ein Ergänzungsheftchen beizugeben, in dem das Problem systematisch entwickelt wäre nach den oben angegebenen Richtlinien.

Einen zweiten praktischen Vorschlag möchte ich zum Schluss anführen. Die philosophischen Begriffe, die Termini, welche uns heute geläufig sind, werden bei Platon noch nicht überall, wie bei uns, durch ein Wort ausgedrückt, sondern z. T. durch Verbalformen umschrieben. Es sei nur erinnert an Gorgias (Kap. 82 p. 507 B) *ὅπου δεῖ*. Die Übersetzung lautet: „wo es die Pflicht gebietet“. Auch Kap. 59 p. 503 E, wo Apelt Ziel und Zweck übersetzt, und *ἀρετή*, wofür kaum eine einheitliche Übertragung möglich ist (Gorgias S. 131 z. B. „Vollkommenheit“, Apelt). Gegen diese Einsetzung unserer Termini soll nichts gesagt sein, im Gegenteil, ich halte sie für durchaus wünschenswert, aber um bei denen, die Platons Werke nicht im Urtext vergleichen, keine Verwirrung anzurichten, möchte ich vorschlagen, an den in Frage kommenden Stellen den griechischen Ausdruck einzuklammern.

---