

The Project Gutenberg eBook of Das Problem des platonischen Symposion, by August Ritter von Kleemann

This ebook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this ebook or online at www.gutenberg.org. If you are not located in the United States, you'll have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

Title: Das Problem des platonischen Symposion

Author: August Ritter von Kleemann

Release date: April 26, 2011 [EBook #35967]
Most recently updated: January 7, 2021

Language: German

Credits: Produced by Alexander Bauer and the Online Distributed Proofreading Team at <https://www.pgdp.net>

*** START OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK DAS PROBLEM DES PLATONISCHEN SYMPOSION

Anmerkungen zur Transkription:

Es wurde größte Sorgfalt darauf verwendet den Text originalgetreu zu übertragen. Lediglich offensichtliche Fehler wurden korrigiert. Eine Liste aller Korrekturen befindet sich am Ende des Textes.

Das Problem
des
platonischen Symposion.

Von
Dr. A. v. Kleemann.

Sonderabdruck aus dem Jahresberichte des k. k. Sophien-Gymnasiums
im II. Bezirke in Wien.

WIEN.
Im Selbstverlage des Verfassers.
1906.

K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme, Wien.

I.

Unter all den herrlichen Werken, die Platons Genius geschaffen hat, gebührt dem Symposion die Krone. Seine echt attische Grazie und Anmut erinnert an die Schöpfungen des Praxiteles. Keine andere Schrift zeigt Platons universales Können in gleichem Maße. Der Dichter wie der Philosoph hat hier die höchste Staffel erklommen.

Den Forscher aber stellt dieses Wunderwerk vor eine schwierige Aufgabe. Seine Lehren stehen zu dem Inhalt anderer platonischer Schriften aus früherer und späterer Zeit in so schroffem Widerspruche, daß man versucht wäre, die Echtheit des Symposion in Zweifel zu ziehen, wäre sie nicht über jeden Zweifel erhaben.

Eine gegensätzliche Auffassung zeigt das Symposion z. B. gegenüber dem ‚Gorgias‘ in der Beurteilung der Dichter: im ‚Gorgias‘ ausnahmslos als Diener des Pöbels gebrandmarkt (p. 502 *b* ff.), erfahren sie im Symposion die entgegengesetzte Behandlung; ihre Ersten, Homer und Hesiod, werden mit den großen Gesetzgebern Lykurgos und Solon in eine Linie gestellt und um des unvergänglichen Ruhmes ihrer Schöpfungen willen den Heroen gleichgesetzt (p. 209 *a-e*).

Wie das Schaffen des Dichters, so betrachtet das Symposion auch die Äußerungen des Ehrgeizes (*φιλοτιμία*) als Betätigung des geistigen Zeugungstriebes, mithin des höchsten Preises wert. Ja, das Streben nach unvergänglichem Nachruhm, im Grunde eine *φιλοτιμία* höheren Grades, wird geradezu als das eigentliche Motiv der geistigen Zeugung bezeichnet.

Damit harmoniert nun keineswegs die Verurteilung der *φιλοτιμία* im Staat (I, 347 *b*).

Indes ließe sich in diesen beiden Fällen ebenso wie bei der Differenz in der Beurteilung des *παίδοσπορεῖν*, welche das Symposion gegenüber dem ‚Phaidros‘ aufweist (der Phaidros tut p. 250 *e* ff. das *παίδοσπορεῖν* verächtlich ab und betrachtet es als Abirren vom wahren Ziel, während das Symposion darin das Ewigkeitsstreben des Menschen – wenn auch in niederem Grade – erfüllt sieht), mit der Annahme eines Wandels der Anschauung durchkommen.

Aber die Stellung, die Platon im Symposion gegenüber der Unsterblichkeitsfrage einnimmt, läßt sich so einfach nicht erklären.

Streben nach Unsterblichkeit und Ewigkeit bezeichnet das Symposion als das Wesen des Eros. Ein Streben setzt, wie Platon nicht verborgen ist, ein Entbehren voraus. P. 200 *a* ff. legt er dies ausführlich dar und begegnet im vorhinein dem Einwand, daß doch z. B. der Reiche nach Reichtum strebe, sein Besitz ihn also nicht am Streben hindere, mit der Bemerkung, dieses Streben richte sich nur darauf, den Besitz des Reichtums für die Zukunft zu erhalten, da der Reiche in der Gegenwart reich sei, ob er wolle oder nicht. Es kann hiernach gar kein Zweifel sein, daß Platon im Symposion die Seele nicht als unsterblich betrachtet hat. Natorps Versuch,^[1] die Differenz zwischen der Auffassung des Symposion und der des ‚Phaidon‘ aufzulösen, ist unbedingt zurückzuweisen, als dem klaren Wortlaut des Symposion widersprechend. Da Platon Symp. p. 207 *a* ff. ausdrücklich sagt, wer bloß die körperliche Zeugung betätigt habe, lebe, dem Tiere gleich, einzig und allein in seinen Kindern fort, so geht es nicht an, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, d. h. jeder Seele in das Symposion hineinzuzinterpretieren.

Der Umstand, daß im Symposion die Seele nicht als unsterblich gilt, würde dieses Werk einer frühen Schaffensperiode Platons zuweisen, einer Zeit, da er, der Auffassung des Sokrates getreu, die Unsterblichkeit der Seele durchaus nicht als einen Hauptlehrsatz seiner Philosophie betrachtete. Nun enthält aber das Symposion die Ideenlehre, jene ureigenste Schöpfung platonischen Geistes, was seine Zugehörigkeit zu ‚Phaidon‘, ‚Phaidros‘ etc. beweist und allen jenen Dialogen die Priorität sichert, welche von der Ideenlehre noch nichts wissen oder nur deren erste Keime aufweisen: also (von der Apologie abgesehen) Protagoras, Hippias minor, Laches, Charmides und – Gorgias. Über dem Gorgias schwebt der Geist der Ideenlehre, hat Th. Gomperz^[2] treffend gesagt; er geht dieser also voraus. Derselbe Gorgias aber verfißt bereits mit höchster Energie die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, in Übereinstimmung mit allen späteren Werken Platons. Wie haben wir uns danach das Verhältnis des Symposion zum Gorgias zu denken? Jeder der beiden Dialoge scheint Anspruch auf die Priorität zu erheben. Bei reiflicher Überlegung werden wir dieselbe aber doch dem Gorgias zuerkennen müssen. Denn es erscheint undenkbar, daß eine Schrift, welche eine bestimmte Lehre

bloß in ihren keimenden Anfängen enthält, jener Schrift nachgefolgt ist, die diese Lehre bereits voll ausgebildet zeigt. Wir müssen also das Symposion dem Gorgias nachfolgen lassen und damit ein Schwanken Platons gegenüber dem Unsterblichkeitsglauben annehmen. Es steht ja auch die Lehre des Symposion, die Seele sei zwar nicht von vornherein unsterblich, könne es aber (durch die geistige Zeugung) werden, zwischen dem Glauben an die Vergänglichkeit der Seele und der Überzeugung von ihrer Unsterblichkeit in der Mitte und gleicht mehr einer Modifikation des Unsterblichkeitsglaubens. Wodurch aber kann Platon veranlaßt worden sein, an der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele eine Modifikation vorzunehmen, die er später doch wieder beseitigt hat?

Diese Frage zu beantworten, sei gleich in medias res, d. h. zur Analyse der Eroslehren des Symposion übergegangen.

II.

Das Symposion gipfelt in Sokrates' Rede, welche für die philosophische Würdigung des Dialoges fast allein in Betracht kommt; nicht zwar, als ob die Reden der übrigen Teilnehmer philosophisch gänzlich bedeutungslos wären, vielmehr enthält jede einen Gedanken, den Sokrates in seiner Rede verwertet oder doch, wenn auch nur polemisch, berücksichtigt: so berührt bereits Phaidros (p. 178 *d* ff.) den hohen sittlichen Wert des Eros und stellt (p. 180 *b*) die später von Sokrates begründete Behauptung auf, um Tugend und Glückseligkeit zu erwerben, sei des Eros Hilfe besser als die jedes anderen Gottes. Pausanias unterscheidet zwei Arten des Eros, eine gute und eine schlechte: die schlechte gelte bloß den Reizen des Körpers, die gute der Tugend und Vollkommenheit (p. 180 *d* ff.). Diesen Gegensatz, den dann Eryximachos in seiner Rede auf die ganze organische und anorganische Natur ausdehnt (p. 186 *a* ff.), akzeptiert Sokrates mit seiner Unterscheidung zwischen körperlichem und geistigem Eros. Die Reden des Eryximachos und Aristophanes enthalten die damals gangbaren Theorien über das Wesen der Liebe, die des ersteren empedokleische und heraklitische Ansichten, die des letzteren jene bereits im ‚Lysis‘ behandelte Definition der Liebe als des Strebens nach dem Eigenen, dem οἰκεῖον.^[3] Auch mit diesen Theorien setzt sich Sokrates in seiner Rede auseinander; er legt dar, wie weit sie berechtigt sind. Des Gorgias Schüler Agathon endlich betont zu Sokrates' lebhafter Befriedigung, erst müsse das Wesen des zu preisenden Gottes festgestellt sein, bevor man über sein Wirken sprechen könne (p. 195 *a* beziehungsweise 199 *c*).^[4]

Eben darum aber, weil Sokrates den Reden seiner Vorgänger alles Brauchbare entnimmt, kommt diesen Reden kein besonderes philosophisches Interesse zu: sie dienen künstlerischen, wohl auch didaktischen Zwecken. So genügt es für unser Vorhaben, die Rede des Sokrates zu analysieren.

In seinem Vorgespräch mit Agathon (p. 199 *c*-201 *d*) stellt Sokrates fest, daß der Eros ein Objekt haben müsse; da man aber nur begehre, was man nicht hat, der Eros aber auf das Schöne und das davon unzertrennliche Gute ausgehe, so könne Eros selbst weder schön noch gut sein. Weit gefehlt aber wäre es, ihn darum für häßlich und schlecht zu halten. An dieser Stelle entwickelt Sokrates den Begriff des Mittleren (μεταξύ). An dem Beispiel des ὀρθὰ δοξάζειν wird dies deutlich gemacht. Als bloßes δοξάζειν kann es nicht σοφία sein, als ὀρθὰ δοξάζειν aber auch nicht ἀμαθία. Ein solches μεταξύ ist auch der Eros, der kein Gott sein kann als τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος (p. 202 *d*), sondern nur ein Mittelding zwischen θνητός und ἀθάνατος.

Anknüpfend hieran erzählt nun Sokrates den bekannten Mythos von der Entstehung des Eros. Am Geburtstagsfeste der Aphrodite wurde er gezeugt von einem göttlichen Vater, Poros, dem Reichtum, und einer nicht göttlichen Mutter, Penia, der Armut.

Seine Natur zeigt seine Herkunft: nach der Mutter ist er πένης, σκληρός, ἀχμηρός, ἐνδεία ζύνοικος (p. 203 *d*), nach dem Vater τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἐπίβουλος, φρονήσεως ἐπιθυμητής, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου.

Diese Schilderung des Eros ist selbstverständlich Allegorie. Was ist Eros in Wirklichkeit? Ein Streben des Menschen. Es wohnt diesem also ein Streben inne, das weder schön und gut noch schlecht und häßlich ist, ein Streben, das zwischen göttlich und sterblich in der Mitte steht. Demgemäß ist unter Eros' Elternpaar die menschliche Natur zu verstehen, aus der jenes Streben hervorgeht. Zwei Prinzipie enthält diese Natur: ein göttliches, das ist Poros, der Sohn der Metis; ein irdisches, das ist Penia, die Armut und der Mangel. Das Streben, welches aus der Verbindung dieser Prinzipie entspringt, ist der Eros, dessen Begriff sonach gewöhnlich zu eng gefaßt ist. Er ist eigentlich das

jedem Menschen infolge der Zusammensetzung seines Wesens beständig innewohnende Streben nach dem Guten, genauer nach dem immerwährenden Besitz des Guten. Das Objekt des Eros ist somit im Grunde die Athanasie, ohne welche ja ein immerwährender Besitz nicht möglich ist.

Wenn dies die wahre Natur des Eros ist, so muß ein Ewigkeitsstreben auch jener Gattung desselben zugrunde liegen, die – ohne eigentlich erkennbaren Grund – gewöhnlich allein den Namen ‚Eros‘ führt. Dies ist auch tatsächlich der Fall. Der Zeugungstrieb, der jenen Eros charakterisiert, ist in Wahrheit Unsterblichkeitstrieb: er geht nicht eigentlich auf das Schöne, sondern auf Erzeugung im Schönen aus. Erzeugung und Geburt aber sind das Göttliche und Ewige im menschlichen Dasein, was auch dadurch bestätigt wird, daß das Schöne zur Zeugung lockt, das Häßliche davon abstößt. Auch der Zeugungstrieb ist also Ewigkeitstrieb (p. 206 b–207 a).

Wie Sokrates weiter ausführt, ist dieser Zeugungstrieb ein zwiefacher: ein niederer, den auch die Tiere kennen, der Drang nach körperlicher Fortpflanzung, und ein höherer, geistiger, zu dem nur der Mensch sich erheben kann. Dies gibt einen deutlichen Wink, wie jener Mythos von Poros und Penia und der Entstehung des Eros zu verstehen ist. Seele und Leib sind die beiden Prinzipien der menschlichen Natur, die Seele das göttliche, der Leib das irdische. In dem Mythos steckt so die orphische Lehre vom Sündenfall der Seele – Poros betrinkt sich und ahnt in seiner Trunkenheit nicht, wenn er zur Mutter seines Sohnes macht –, desgleichen die orphisch-pythagoreische Anschauung von dem Gegensatz zwischen der Natur des Leibes und der der Seele. Man wird an Philolaos' Wortspiel ‚σῶμα–σῆμα‘^[5] an die Auffassung des Leibes als des Grabes der Seele erinnert, wenn diese als das göttliche Prinzip im Menschen geschildert ist, das befleckt wird durch die Vermengung mit dem irdischen, dem Leib.

Der tiefste Sinn des Eros also ist: der Mensch will göttlich, unsterblich, ewig werden, weil ein göttliches Element in seiner Natur enthalten ist. An dieser Stelle wird es gut sein, sich zu erinnern, daß ἀθάνατος, ἀθανασία nicht einfach ‚unsterblich‘, ‚Unsterblichkeit‘, sondern mindestens ebenso sehr ‚göttlich‘, ‚Göttlichkeit‘ bedeutet. Für den Griechen ist eben Göttlichkeit von Unsterblichkeit nicht zu trennen: denn Unsterblichkeit ist die vornehmste Eigenschaft der Götter. Darum bedeutet ἀθάνατος, ἀθανασία unzählige Male schlechthin ‚göttlich‘, ‚Göttlichkeit‘. Im Symposion selbst finden wir diese Bedeutung: Eros, heißt es p. 202 d/e, ist ein Wesen μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου; nach den elementarsten Regeln der Logik ist es klar, daß ἀθάνατος hier nur ‚göttlich‘ bedeuten kann. Gleich darauf lesen wir auch tatsächlich die Worte πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

Das Ewigkeitsstreben des Menschen äußert sich nun zunächst als Streben nach körperlicher Fortpflanzung. Es wäre verfehlt, führt Sokrates p. 207 d ff. aus, in der Fortpflanzung nicht eine gewisse Befriedigung des Ewigkeitstriebes zu sehen. Wohl bleibt das Alte nicht ewig, sondern wird durch ein Neues ersetzt. Aber dies gilt im Grunde von allem, was dem Flusse des Werdens unterworfen ist; nicht nur der physische Mensch erneuert sich beständig, ohne doch darum ein anderer genannt zu werden, auch alles Psychische und Geistige – besonders deutlich ist dies am Gedächtnis und der Erinnerung zu sehen – ist in immerwährendem Vergehen und Neuwerden begriffen. In dieser Weise hat eben das Vergängliche an der Ewigkeit teil und insofern bedeutet die Fortpflanzung eine Befriedigung des Ewigkeitstriebes.

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß es heraklitischer Geist ist, der aus diesen Gedanken spricht. Im Symposion beugt sich Platon demnach vor der großartigen Weltanschauung des Ephesiers und erkennt ihre Berechtigung an.

Die höhere Art des Zeugungstriebes äußert sich in der geistigen Zeugung, deren eigentlich treibendes Motiv die φιλοτιμία, der Ehrgeiz, speziell das Streben nach unvergänglichem Nachruhm ist. Geistige Zeugung ist das Schaffen der Dichter und überhaupt aller Künstler, vor allem aber der Gesetzgeber (Lykurgos und Solon). Hier zeigt es sich nun deutlich, wie notwendig es ist, bei ‚ἀθανασία‘ nicht der Bedeutung ‚Göttlichkeit‘ zu vergessen. Die geistige Zeugung als Zeugung höherer Art sollte auch eine höhere Athanasie gewähren denn die bloß körperliche Zeugung; der Nachruhm allein scheint aber nur eine schattenhafte, sozusagen magere Unsterblichkeit zu verleihen: fortzuleben im Gedächtnis der anderen Menschen statt in seiner Nachkommen Fleisch und Blut – verdient solche Unsterblichkeit wirklich höheren Preis? Sollen sich die Menschen mit solcher bloß ‚platonischen‘ Unsterblichkeit zufrieden geben? Ein homerischer Zeuge verneint uns diese Frage. Ich denke der berühmten Worte des Achill λ 488–491:

Μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραῦδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρορος ἔων θητεύμεν ἄλλω

ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Hier kommt uns nun die andere Bedeutung von ἀθανασία zu Hilfe. Wer den wahren und echten Nachruhm erlangt, wird damit zum Heros: ὦν καὶ ἱερά πολλὰ, heißt es Symp. p. 209 e, ἤδη γέγονε διὰ τοὺς τοιούτους παῖδας, διὰ δὲ τοὺς ἀνθρωπίνους οὐδενός πω.^[6]

Die höchste Form der geistigen Zeugung ist aber die, welcher die Erkenntnis der Idee des Schönen und Guten^[7] zugrunde liegt, und diese Art des Eros erzielt auch die reinste Athanasie: denn das wahre Wissen hat die wahre Tugend zur Folge; wer nun die Idee des Schönen und Guten, d. i. das wahrhaft Seiende, kennt, der erzeugt nicht mehr bloße Abbilder der Tugend (εἶδωλα ἀρετῆς p. 212 a), sondern die wahre und wirkliche Tugend. Und wie das ὄντως ὄν über der sichtbaren Welt liegt, so ist auch die auf der Erkenntnis des wahrhaft Seienden beruhende Tugend eine überirdische und setzt den Menschen den Göttern gleich. Ganz offenbar ist dies der Sinn der Stelle 212 a τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἶπερ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ. Von einer Erhöhung der Philosophen unter die Götter weiß ja auch der dem Symposion nahestehende Phaidon zu erzählen (p. 82 c).^[8] Auch ist es klar, daß die auf Grund der Ideenerkenntnis erworbene Athanasie höherer Art sein muß als das Heroentum; mit dem Nachruhm aber ist es hier nicht getan: gerade die wahre Tugend kann vergessen und verschollen bleiben, ja selbst verfolgt und mißhandelt werden. Ihr Lohn darf nicht von der Mißgunst und dem Unverstand der Mit- und Nachwelt abhängen; sagt doch Platon auch ausdrücklich ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι. Wir haben hier also zwischen den Zeilen zu lesen, daß der wahre Philosoph – dabei ist natürlich in erster Linie an Sokrates zu denken – nach seinem Tode den Göttern sich gesellt. Es ist dies die seiner allein würdige Athanasie.

Wie oben erörtert, liegt in der Unsterblichkeitsfrage das Problem des Symposion beschlossen. Die Auffassung des ‚Gorgias‘, der zufolge der Mensch eine unsterbliche Seele hat, ist aufgegeben. Bloß ein Streben nach der Ewigkeit wohnt ihm inne, ein Streben, das auf verschiedene Weise Befriedigung finden kann. Zugleich ist die Erklärung für dieses Streben gegeben: der Mensch ist eine Mischung aus einem göttlichen Prinzip – der Seele – und einem irdischen – dem Leib. Und zwar ist diese Zusammensetzung so innig, daß der Tod keineswegs, wie dies Platons Annahme im Gorgias und später wieder im Phaidon war, die Trennung von Körper und Seele bedeutet. Vielmehr geht die Seele mit dem Körper im Tode unter, oder genauer gesagt, da ja Seele wie Körper jeden Augenblick vergehn, um neu zu werden, im Tode erlischt die Fähigkeit, sich aufs neue zu schaffen, wenn der Mensch nicht für seine Unsterblichkeit, sei es körperlich oder geistig, gesorgt hat. Das göttliche Prinzip veranlaßt nun den Menschen, nach der Athanasie, nach Göttlichkeit und Ewigkeit zu streben. Aber nicht dieses Streben allein wird durch die Mischung jener beiden Prinzipie erklärt, sondern überhaupt jedes Streben.^[9] Dem Göttlichen wie dem Irdischen ist an sich das Streben fremd; dem Göttlichen, weil es sich absoluter Vollkommenheit erfreut, dem Irdischen, weil es die eigene Unvollkommenheit gar nicht fühlt (p. 204 a ff.). Erst die Mischung ruft das Streben, das Begehren hervor: das göttliche Prinzip weckt im Menschen das Streben nach immerwährender Glückseligkeit. Hierdurch ist das Werden verursacht, dessen göttliche Kraft eben darin besteht, daß es an die Stelle des Alten aus dem Alten heraus stets ein Neues treten läßt. Ganz dasselbe findet bei der körperlichen Fortpflanzung statt, so daß also auch der Liebe zu den Nachkommen jenes Ewigkeitsstreben zugrunde liegt.

In dieser Theorie des Werdens kann man das erste Stadium der Lehre von der Weltseele erblicken; tatsächlich läßt ja Platon den Eryximachos eine kosmische Liebestheorie aufstellen.

Ein Werden hat zunächst auch die geistige Zeugung zur Folge: aber sie ist der Weg, zur wahren Ewigkeit zu gelangen. Sie vermag aus dem Werden, das nur ein scheinbares Sein ist – es ist und es ist nicht –, ein wirkliches Sein zu schaffen, insbesondere wenn sie aus der Erkenntnis der Idee des Schönen und Guten hervorgeht.

Die Weltanschauung des Symposion ist sonach eine allumfassende; dem Werden wie dem Sein wird in gleicher Weise Rechnung getragen. Das erstere ist ganz in heraklitischem Geiste gewürdigt, zwar, wie nicht anders möglich, zum Sein in Gegensatz gestellt, aber keineswegs in den völlig unüberbrückbaren der Eleaten. Platon hat erkannt, daß Werden und Vergehn zwar in der Wirklichkeit unzertrennlich sind, darum aber noch nicht gleich bewertet werden müssen: das Vergehn ist irdisch, ungöttlich, die Kraft des steten Neuwerdens aber ist göttlich. Das Ziel des Werdens ist Vollkommenheit, aus dem Werden kann sich ein Sein gestalten. So schließt

das Symposion einen kosmischen Ring um Sinnliches und Übersinnliches. Es ist ein Evangelium des Optimismus.

Das Symposion zeugt demnach von dem Versuch des Philosophen, die Lehren Heraklits und der Pythagoreer von einem höheren Standpunkt zu vereinen. Diese Tendenz, zwischen scheinbar konträren Weltanschauungen zu vermitteln, erklärt die Modifikation, die Platon im Symposion am Unsterblichkeitsglauben des ‚Gorgias‘ vorgenommen hat. Noch einmal läßt er seinen Blick voll Liebe auf dieser Welt ruhen, bevor er sich endgiltig dem weltverachtenden Mystizismus der Pythagoreer überantwortet.

Aber nicht bloß Heraklit und die Pythagoreer finden im Symposion gebührende Beachtung; auch für den Eleatismus in megarischem Gewand hat Platons System einen Platz frei: das *αὐτὸ καλὸν κάγαθόν* wird zum *ὄντως ὄν* hypostasiert. Freilich sind die Konsequenzen gerade dieser Lehre im Symposion nicht zu voller Klarheit gebracht; namentlich die Stellung der Götter zum *αὐτὸ καλὸν κάγαθόν* bleibt unaufgeklärt. Es kann allerdings nur eine Möglichkeit geben: das *αὐτὸ καλὸν κάγαθόν* muß als das allein wahrhaft Seiende auch für die Götter das Leben- und Sein-spendende Element bedeuten, wie es ja späterhin von der Idee des Guten tatsächlich ausgesagt wird. Damit stimmt auch überein, daß die Erkenntnis der Idee des Guten und Schönen den Menschen den Göttern gleichstellen soll. Aber dieses Abhängigkeitsverhältnis der Götter zum *αὐτὸ καλὸν κάγαθόν* ist im Symposion noch keineswegs klar ausgesprochen. Wenn nun Platon diese Entthronung der alten Götter in aller Stille vornimmt, so ist dies zweifellos ein Zeichen dafür, daß die Ideenlehre im Symposion noch jungen Datums ist. Noch lehrreicher in dieser Hinsicht aber ist der Umstand, daß das Symposion nur die Idee des *καλὸν κάγαθόν* kennt. Ich halte es durchaus nicht für richtig, Platon hier im Symposion etwa von den übrigen Ideen absehen zu lassen. Mir scheint vielmehr die Hypostasierung bloß des *αὐτὸ καλὸν κάγαθόν* als *ὄντως ὄν* die erste Form der Ideenlehre zu bedeuten. Hierbei lasse ich mich von folgenden Erwägungen leiten.

11

Der sokratischen Tugendwissenslehre fehlte die Bezugnahme auf einen letzten und höchsten Begriff. Ich erinnere an die Definition der Tapferkeit in Platons Protagoras (p. 360 *d*) als des Wissens vom *δεινόν* und *μὴ δεινόν*, eine Auffassung, gegen die Platon später im Laches polemisiert. Jede Tugend war für Sokrates eine *ἀνδρὸν φρόνησις*, wie uns Aristoteles berichtet: *Σωκράτης φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς Σ. μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι, ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας.*^[10] Besonders charakteristisch ist auch folgende Stelle des platonischen Laches (p. 194 *d*): *πολλάκις ἀκήκοά σου*, sagt dort Nikias zu Sokrates, *λέγοντος, ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθὴς ταῦτα δὲ κακός*. Die Tugend zu definieren, hatte Sokrates nicht unternommen.

Offenbar unter dem Einfluß der Megariker, in deren Mitte er ja nach dem Tode des Sokrates weilte, hatte Platon diese Lücke in der sokratischen Philosophie empfunden. Die Megariker hatten das Gute in den Mittelpunkt des Seins gestellt und kannten nur eine Tugend, wie uns Diogenes Laertius VII, 161 berichtet, nämlich die Kenntnis des Guten: *ἀρετὰς τ' οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν (Ἀρίστων), ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί*. Der Berechtigung dieser Auffassung konnte sich Platon nicht verschließen,^[11] zumal ja die sokratische Basis damit nicht verlassen wurde. So einfach aber auch diese Definition der Tugend als der Erkenntnis des Guten (und seines Gegenteils) erscheint, so groß waren die Schwierigkeiten, nun die Definitionen der Einzeltugenden mit jener Definition der Gesamttugend in Einklang zu bringen. Jeder Tugend mußte die Erkenntnis des Guten zugrunde liegen; worin aber hatte man die charakterisierenden Merkmale der Einzeltugenden zu sehen? Mit diesen Schwierigkeiten hat Platon ernstlich gerungen, wie die Dialoge Laches und Charmides zeigen. In diesen beiden Dialogen bemüht sich Platon vergeblich, die richtige Definition der *ἀνδρεία* (Laches), beziehungsweise der *σωφροσύνη* (Charmides) zu finden. Er muß sich begnügen, die diesbezüglichen sokratischen Definitionen als ungenügend zu erweisen.

12

Erst im Gorgias ist das Problem mit Hilfe der pythagoreischen Psychologie, mit der Anerkennung der Begierden als eines selbständigen Faktors im Innenleben des Menschen gelöst. Die unterscheidenden Merkmale der Einzeltugenden sind gefunden: *ἀρετή = σοφία* ist die Erkenntnis des Guten, beziehungsweise der Diversität des Guten und Angenehmen; *ὁσιότης* ist die Erkenntnis des Guten, sofern es die Götter berührt; *δικαιοσύνη*, die Erkenntnis des Guten, welches die Menschen betrifft; das Feld der *ἀνδρεία* ist das Gute, wo es im Gegensatz zum Angenehmen steht; *σώφρων* aber ist der *σοφός*, weil er die Gefahr kennt, die von den Begierden droht, und diese darum im Zaume hält (Gorg. p. 507 ff.).

Gleichzeitig enthält der Gorgias wichtige Begriffsbestimmungen des Guten. Nach Gorg. 503 *e* ff. beruht auf den (pythagoreischen)^[12] Begriffen

κόσμος und τάξις die Güte einer Sache, sie machen das εἶδος zum εἶδος (εἶδος hier noch nicht im Sinne von ἰδέα = ὄντως ὄν gebraucht). Das Gute also macht wahrhaft seiend, verleiht erhöhte Essenz und damit in den Augen eines Denkers jener Zeit notwendig auch erhöhte Existenz, muß daher selbst in erster Linie als wahrhaft seiend bezeichnet werden. Damit harmonierte nun vollkommen die Lehre der Megariker, daß in Wahrheit nichts existiere als das Gute, daß das Gute und das Sein identisch wären. So kommt es zunächst zur Hypostasierung nur der Idee des καλὸν κάγαθόν; damit findet jene Gedankenrichtung, welche vom kl. Hippias über Laches und Charmides zum Gorgias geführt hatte, ihren vorläufigen Abschluß. Den endgiltigen bedeutet erst der teleologische Idealismus: erkenntnis-theoretische Rücksichten bestimmten Platon neben der Idee des Guten noch andere Ideen anzuerkennen; aber nach wie vor bleibt ihm die Idee des Guten der Angelpunkt des Seins, alle übrigen Ideen, sogar die des Seins, verdanken dieser Idee ihr Dasein (Rep. VI, p. 508 e).

Der Anschauung der Eleaten, nur dem Gegenstande des Wissens - also den Begriffen - komme wahres Sein zu im Gegensatz zu den Gegenständen der Sinne, und dem sprachlichen Moment (z. B. Gorg. p. 520 d ἀδικία ἀδικοῦσιν οἱ ἄνθρωποι - der Begriff erscheint als wirkende Ursache -) kann ich demnach für die Konzeption der Ideenlehre nur sekundäre Bedeutung zuerkennen.

Die Psychologie des Symposium ist noch ziemlich primitiv: es bleibt in der Hauptsache bei der Gegenüberstellung von Leib und Seele. Aus diesem Gegensatz hat sich schließlich die Lehre von den drei Seelenteilen herauskristallisiert. Im Symposium sind, wie früher im Gorgias (p. 465 c) und später im Phaidon, die Lüste und Begierden, das spätere ἐπιθυμητικόν, noch durch den Leib bedingt. Desgleichen fehlt eine klare Unterscheidung zwischen λογιστικόν und θυμοειδές (ich antizipiere die späteren termini). Bloß Ansätze dazu lassen sich erkennen, wie unten ausgeführt werden soll.

Von großer Bedeutung ist ferner die Stellung des Symposium zum Begriff des ὁρθά δοξάζειν. Gewöhnlich betrachtet man den ‚Menon‘ als denjenigen Dialog Platons, in dem dieser Begriff zuerst aufgestellt wird. Auch Th. Gomperz^[13] ist dieser Ansicht; er sieht in der Art und Weise, wie ‚die im Menon erarbeitete Einsicht in die Stellung der richtigen Meinung als eines Mittleren zwischen Wissen und Unwissenheit im Symposium wie etwas Selbstverständliches aufgegriffen und verwertet wird‘, ein Zeichen für die Priorität des Menon vor dem Symposium. Aber dieser Ansicht kann ich mich nicht anschließen. Man darf nicht übersehen, daß es im Symposium Sokrates ist, der belehrt wird, während im Menon ein unerfahrener Jüngling - der Unterricht des Gorgias, den Menon genossen hat, wiegt in Platons Augen nicht schwer - von Sokrates belehrt wird. Und Sokrates ist doch an jener Stelle des Symposium (p. 201 e ff.) verblüfft genug: Οὐκ εὐφημήσεις, muß ihm Diotima zurufen, als er sich anschickt, despektierliche Folgerungen aus dem Mangel der Schönheit und Güte bei Eros zu ziehen. Noch schwerer aber wiegt, daß im Menon auf die δόξα ὁρθή die hoch bedeutsame Lehre von der Anamnesis gegründet wird, während im Symposium dieselbe nur als Beispiel für die Erläuterung des Begriffs des Mittleren erwähnt wird. Dies würde die Ausführlichkeit des Menon in diesem Punkt zur Genüge erklären. Vor allem aber sehe ich in der Auffassung der δόξα ὁρθή durch den Menon einen Fortschritt gegenüber dem Symposium: im Menon erscheint sie als ein Fragment der φρόνησις aus dem Vorleben der Seele (p. 85 c ff.) und demgemäß wird sie im Phaidros ausdrücklich dem guten (weißen) Roß, dem θυμοειδές, zugeschrieben;^[14] im Symposium aber erscheint das ὁρθά δοξάζειν als eine Mischung von ‚Gut‘ und ‚Schlecht‘, aus ἀμαθία und σοφία: von der ἀμαθία hat es das μὴ ἔχειν λόγον δοῦναι, von der ἐπιστήμη das τοῦ ὄντος τυγχάνειν (p. 202 a).

Gegenüber dem Gorgias aber zeigt das Symposium mit seiner (übrigens schon im Lysis erfolgten) ausdrücklichen Anerkennung des Mittleren einen entschiedenen Fortschritt. Die spätere Rehabilitierung der im Gorgias in Bausch und Bogen (Aristeides allein ausgenommen) verurteilten Staatsmänner wird damit vorbereitet; sie ist bekanntlich im Menon vollzogen. Die Rehabilitierung der im Gorgias gleichfalls verworfenen Dichter hat bereits das Symposium besorgt, nachdem der ‚Jon‘ das Verdammungsurteil des Gorgias gemildert hatte. Dichterfeindlich ist auch der Jon noch; prinzipiell steht er mit dem Gorgias auf gleichem Standpunkt: er erkennt den Dichtern den Besitz der τέχνη, des bewußten, vernunftgemäßen Schaffens, ab. Aber er räumt ihnen ein, daß sie θεία μοίρα wirken. Diese Betonung einer θεία μανία der Dichter scheint mir mehr zu bedeuten als die bloße Illustration der in der Apologie (p. 22 b/c) hingeworfenen Bemerkung, die Dichter wirkten nur φύσει τυλὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες.^[15] Sie scheint mir vielmehr der Unterscheidung verschiedener μανίαι im Phaidros näher zu stehen als der Auffassung der Apologie. Darum betrachte ich den Jon als eine Einschränkung des Gorgias, so daß sich mir die Reihenfolge Gorgias, Jon, Lysis, Symposium ergibt.

Ein weiterer Fortschritt des Symposion gegenüber dem Gorgias zeigt sich in folgendem: Platon unterscheidet neben jener Art der geistigen Zeugung, welche sich in den Werken der Künstler und Staatsmänner äußert, noch ein Schaffen auf Grund der Erkenntnis der Idee des Guten und Schönen. Hier bereitet sich offenbar die Trennung des guten Seelenteiles in λογιστικόν und θυμοειδές vor. Das letzte Wort über all diese Dinge aber spricht erst der Phaidros: der Grad der Ideenschau im Vorleben bewirkt die verschiedenen Talente (Philosophie, Dichtkunst, Politik etc.).

Werfen wir nun einen kurzen Rückblick auf den Inhalt des Symposion. Sein tiefinnerstes Wesen ist die Versöhnung heraklitischer und pythagoreischer Gedanken, worauf auch sein Ton des sieghaften Optimismus zurückzuführen ist. Im Zusammenhang damit steht auch die noch ziemlich primitive Psychologie sowie das völlige Fehlen jener so überaus wichtigen Lehre von der Wiedererinnerung. Ein weiteres bedeutsames Charakteristikum des Symposion ist, daß es die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Form enthält: einzig das αὐτὸ καλὸν κάγαθόν ist als ὄντως ὄν hypostasiert, womit Platon mehr dem Vorbild der Megariker denn der Eleaten folgte. Die Auffassung der Tugend als der Kenntnis des Guten war im Grunde schon die Ethik des ‚Gorgias‘. In dem Augenblick aber, da Platon im αὐτὸ καλὸν κάγαθόν das ὄντως ὄν zu erblicken glaubte, wurde seine Tugendlehre zugleich Ontologie.

Ich sehe also im Symposion das erste größere Werk nach dem Gorgias, setze seine Abfassung daher einige Jahre nach diesem Dialoge an. Da ich nun mit Gomperz den Gorgias in die Zeit der Akademiegründung verlege, so müßte das Symposion etwa 385/4 v. Chr. verfaßt sein. In diese Zeit führt auch die bekannte Anspielung des Aristophanes auf den διοικισμὸς der Arkader (Symp. p. 193 a). In dieselbe Zeit fällt aber auch der Tod des Aristophanes. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß Platon dem eben dahingegangenen großen Komödiendichter im Symposion eine Gedenktafel geweiht hat; tatsächlich ist ja die Gestalt des Aristophanes mit besonderer Liebe und Sympathie gezeichnet.

An dieser Stelle möchte ich noch einige Worte über die Auslegung jener merkwürdigen Stelle am Schlusse des Symposion (p. 223 d) sprechen, wo Sokrates dem Tragödiendichter Agathon und dem Komödiendichter Aristophanes auseinandersetzt, der echte Dichter müsse in gleicher Weise Tragödien und Komödien schreiben können. Diese Worte hat man auf Platon selbst bezogen: der Phaidon sei die Tragödie, das Symposion die Komödie (Teichmüller, Lutoslawski, W. Christ, Natorp). Es wäre um unsere Kenntnis der platonischen Philosophie wahrlich übel bestellt, wenn die chronologische Forschung solchen - mehr oder minder geistreichen - Einfällen entscheidendes Gewicht beimessen wollte. Mit Recht hat man dawider eingewendet, daß der Phaidon gar nicht als Tragödie bezeichnet werden könne.^[16] Vor allem aber ist eine solche Äußerung Platons: „ich kann auch Komödien schreiben, nicht bloß Tragödien“ (wenn anders sie überhaupt so gemeint ist), nur als Erwiderung auf einen Angriff denkbar; man muß ihn als ‚Tragiker‘ verspottet haben, wenn er sich wirklich im Symposion so äußert. Dazu bot aber der weihevollere Ernst des Phaidon keinen Anlaß, ganz abgesehen davon, daß dieser Dialog aus zwingenden Gründen dem Symposion nachgesetzt werden muß. Mit der Datierung Gorgias-Symposion läßt sich indes jene Auffassung der Stelle p. 223 d sehr wohl vereinigen. Der Verfasser des schwarzgalligen Gorgias kann leicht als τραγικώτατος verspottet worden sein; und darauf bezöge sich dann jene Stelle des Symposion. Große Bedeutung kommt aber meines Erachtens solchen Beobachtungen, die ja nie zuverlässig sind, überhaupt nicht zu. Der Versuch, aus ihnen die chronologische Reihenfolge der platonischen Dialoge zu erschließen, käme einem Opfer des Intellektes gleich.

Wenn ich das Symposion in die unmittelbare Nachbarschaft des Gorgias stelle, so dürfte es wohl am Platze sein, einigen Mutmaßungen Raum zu geben darüber, wie Platon dazugekommen sein könnte, dem Gorgias das Symposion folgen zu lassen, vor allem, was ihn wohl veranlaßt hat, seine Aufmerksamkeit der Erotik zuzuwenden, ja die Eroslehre geradezu zum Angelpunkt seines ganzen Systemes zu machen.

III.

Wie bei einem Werke von solcher Leidenschaftlichkeit und solcher Schärfe der Polemik nicht anders denkbar ist, hat Platons Gorgias jedenfalls auf vielen Seiten lebhaften Widerspruch erregt. Sein schonungsloser Kampf gegen den Hedonismus mußte unter Philosophen und Laien Widersacher finden. Aber auch daß Platon im Gorgias seinen Meister Sokrates der ἡδονή

gegenüber eine Stellung einnehmen ließ, die der historischen Wahrheit nicht entsprach, konnte nicht unwidersprochen bleiben. In der kurzen Zeit, die seit Sokrates' Tode verstrichen war, hatte man noch nicht vergessen, daß Sokrates durchaus kein Asket gewesen, daß er die Freuden des Lebens ohne Not niemals verschmäht hatte, daß er an den Blumen des Daseins nicht achtlos vorübergegangen war. Kronzeuge hierfür war die sokratische Erotik. Wie immer, so hatte auch hier die Fama maßlos übertrieben und namentlich Sokrates' Verhältnis zu Alkibiades pikant ausgeschmückt. Sicherlich hat man es nicht unterlassen, in der Polemik gegen den platonischen Gorgias darauf hinzuweisen. So wurde Platon nahegelegt, des historischen Sokrates Verhältnis zum Hedonismus im allgemeinen und zur Erotik im besonderen einmal wahrheitstreu darzulegen und jenen Übertreibungen energisch entgegenzutreten.

Der Gorgias aber war wohl nicht nur ob des Mangels historischer Treue in der Schilderung des Sokrates angegriffen worden: man hat gewiß auch die Erotik überhaupt, die Tatsache des Liebeslebens gegen diesen Dialog ausgespielt. Die Erotik, die ja der Gorgias ganz unberücksichtigt gelassen hatte, schien für die hedonistische Weltanschauung ein gewichtiges Wort in die Wagschale zu legen; und man wird kaum mit der Annahme fehlgehen, daß gerade aus der Mitte der Sokratiker,^[17] bei denen doch die Erotik eine so bedeutende Rolle spielte, auf dieselbe hingewiesen wurde. Die kyrenaische Schule huldigte ja dem Hedonismus.

Dies war nun bereits eine philosophische Frage. Platon mußte sich dadurch veranlaßt fühlen, nach Zweck, Sinn und Ziel des Eros überhaupt zu fragen. Der Gorgias hatte sich über die Liebe gar nicht geäußert, sie offenbar als eine ἐπιθυμία unter vielen betrachtet und sich nicht einmal darüber ausgesprochen, ob sie als eine nützliche oder schädliche anzusehen sei. Sehen wir nun, wie sich Platon zu dieser Frage stellen mußte.

Die selbständige Untersuchung eines Problems beginnt man gewöhnlich mit der Kritik der bereits bestehenden Theorien. So verfuhr auch Platon mit den geltenden Liebestheorien im ‚Lysis‘; der Verschiedenheit der Ausdrücke φιλία (Lysis) und ἔρως (Symposion und Phaidros) kommt natürlich keine Bedeutung zu, da eben in der φιλία der Hellenen das erotische Moment enthalten war, wie gerade der ‚Lysis‘ zeigt.

Das Ergebnis der platonischen Kritik im Lysis ist scheinbar ein rein negatives. Weder die alte Deutung der Liebe und Freundschaft als des Strebens nach dem Gleichen – eine Deutung, die auch Empedokles übernommen hatte (Lys. p. 214 b), – noch die heraklitische als der Anziehung des Ungleichen (p. 215 c ff.) trifft, so führt der Lysis aus, das Richtige. Freundschaft zwischen Gleichen sei unfruchtbar und nutzlos, eben infolge der Gleichheit: der eine hat dem anderen nichts zu geben. Zwischen Ungleichen aber ist Freundschaft erst recht unmöglich, z. B. zwischen ἄδικος und δίκαιος. So bleibt nur der Mittelweg: das μήτε ἀγαθόν μήτε κακόν ist dem ἀγαθόν φίλον des κακόν wegen, das ihm innewohnt (p. 217 b ff.). Aber dadurch werden neue Schwierigkeiten geweckt: das Gute soll nur durch das Schlechte φίλον sein, müßte also aufhören, φίλον zu sein, wenn das Schlechte verschwände. Der Mensch, der ein Mittelding zwischen ‚Gut‘ und ‚Schlecht‘ ist (p. 220 d), würde nicht mehr nach dem Guten streben, wenn das Schlechte wegfiel. Dies kann nicht richtig sein. So wird das Problem von einer neuen Seite in Angriff genommen: jedes φιλεῖν ist auch ein ἐπιθυμεῖν καὶ ἐρᾶν, dieses wiederum geht aus einem Mangel hervor (p. 221 a ff.). Damit ist die obige Schwierigkeit umgangen, das φίλον nicht durch das κακόν bedingt, nur durch den Mangel des ἀγαθόν. Dieses aber ist das Objekt der φιλία.

Die Untersuchung wird fortgesetzt und endet scheinbar ergebnislos. Da der Mangel aus einer Beraubung hervorgeht (p. 221 e), scheinen ἔρως und φιλία das οἰκεῖον zum Objekt zu haben. Aber bedeutet dies nicht die Widerlegung des bisher Gewonnenen? Mit dem ὅμοιον darf das οἰκεῖον nicht identisch sein aus dem bereits angeführten Grunde. Soll nun unter dem οἰκεῖον das ἀγαθόν, unter dem ἀλλότριον das κακόν verstanden werden? Kann denn aber z. B. dem κακός das ἀγαθόν οἰκεῖον sein? Ist nicht vielmehr das κακόν dem κακός, das ἀγαθόν dem ἀγαθός οἰκεῖον? Aber der Gleiche kann dem Gleichen nicht φίλος sein! Sokrates schließt die Unterredung mit der Aufforderung, all das Gesagte noch einmal zu überdenken (τὰ εἰρημέα ἅπαντα ἀναπεμπάσασθαι p. 222 e).

Diese Wendung allein bewiese, daß der Lysis nicht resultatlos schließt. Platon hat es aber an einem deutlichen Wink nicht fehlen lassen, was er als Endergebnis des Dialogs betrachtet wissen wollte: das οἰκεῖον wird, wenn auch ohne Angabe von Gründen, ausdrücklich als nicht identisch mit dem ὅμοιον bezeichnet (p. 222 c). Um ein positives Resultat zu erlangen, ist nur nötig, jene beiden Angaben zusammenzustellen, nach welchen einerseits das Gute, andererseits das Eigene das Objekt der φιλία sein soll. Das heißt natürlich, ἀγαθόν und οἰκεῖον (nicht ὅμοιον!) sind identisch: der Mensch, der

weder gut noch schlecht ist, strebt nach dem Guten als dem Eigenen. Damit sind alle Bedenken hinfällig geworden.

Nur eine Frage bleibt noch offen: wieso kann dem Menschen das Gute οἰκεῖον sein, wenn er weder gut noch schlecht ist? Die Antwort darauf gibt erst das Symposion.

Aber schon aus den Erörterungen des Lysis sehen wir, daß Platon die Frage nach dem Wesen des Eros alsbald mit der Frage nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur verquickt hat, daß er erkannt hat, die erste Frage ließe sich erst nach Beantwortung der zweiten einer völlig befriedigenden Lösung zuführen.

Wie aber kam Platon dazu, im ἀγαθόν das Objekt des ἔρωος zu sehen? Jedenfalls war ihm, der die Reinheit der sokratischen Erotik kannte, klar, daß der Begriff des Eros ein umfassenderer sein mußte als der der sinnlichen Liebe. Ein Gemeinsames mußte indessen den höchsten Eros mit dem niedersten verbinden. Das aber konnte nur das Streben nach dem Schönen sein, ob man nun darunter wohlgeformte Körper oder so erhabene Dinge wie Weisheit und Tugend verstand. Denn auch das zählte für den Griechen, der das ἀγαθόν vom καλόν nicht trennte, zum Schönen. Diese gemeingriechische Auffassung wurde Platon auch durch die Pythagoreer bestätigt: auf κόσμος und τάξις beruht nach der pythagoreischen Quelle des Gorgias die Trefflichkeit eines Dinges, nicht minder aber die Schönheit; denn Ebenmaß und Gesetzmäßigkeit erwecken ein ästhetisches Lustgefühl. So ist für Platon das καλὸν κάγαθόν das eigentliche Objekt des Eros; und da er – schon im Gorgias – den Menschen aus einem guten und einem nicht guten Element bestehen ließ, erklärte sich ihm der Eros aus der menschlichen Natur: auf das Gute (und Schöne) richtet sich das Streben des Menschen, weil es zwar seiner Natur innewohnt, aber nicht rein und ungetrübt.

So weit war sich Platon bereits im Lysis über das Erosproblem klar geworden; es war ihm aber in diesem Dialog nicht darum zu tun, die Lösung der Frage zu geben, sondern die bestehenden Theorien zu kritisieren und den Boden für seine Auffassung zu bereiten. Denn bei der Erklärung des Eros als des Strebens nach dem Guten und Schönen blieb Platon nicht stehen. Das gute Element im Menschen hielt er, wie das Symposion uns lehrt, für göttlichen Ursprungs. So ist das Streben nach dem Guten und Schönen, der Eros, im Grunde ein Streben nach Göttlichkeit; tatsächlich strebt ja auch der Mensch nach dem immerwährenden Besitz des Guten; ohne Unsterblichkeit, das Vorrecht der Götter, ist ein solcher aber nicht möglich: so mußte Platon als Ziel des Eros im tiefsten Grunde Unsterblichkeit und Göttlichkeit erscheinen. Dadurch war ihm die Möglichkeit gegeben, die Unsterblichkeitstheorie des ‚Gorgias‘ zu modifizieren und der heraklitischen Weltanschauung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Aus diesen Anschauungen über das Wesen des Eros ergab sich nun weiters, daß, da jeder Mensch nach dem Guten strebt, alle Menschen ohne Ausnahme Erotiker genannt werden müßten; zugleich sah sich Platon vor die Aufgabe gestellt, den Eros im engeren Sinn auf den Ewigkeitstrieb zurückzuführen. Er erledigte sich derselben, indem er jenen Eros als Zeugungstrieb erklärte; denn die Zeugung ist göttlich, ihre Produkte überdauern den Urheber: die leiblichen Kinder ihre Eltern, die geistigen Schöpfungen ihren Schöpfer. So zielt also auch jener spezielle Eros auf Unsterblichkeit und Göttlichkeit, ja durch ihn betätigt sich hauptsächlich jener allgemeine Eros, der allen Menschen infolge der Zusammensetzung ihrer Natur innewohnt.

Diese Lehren hat Platon im Symposion verkündet. Er hat in diesem Werk aber zugleich die Gelegenheit wahrgenommen, die Stellung des historischen Sokrates zur Erotik wie zur Lust überhaupt wahrheitsgemäß zu schildern. Diesem Zwecke dient vornehmlich die Rede des Alkibiades, welche alle jene Märchen zerstreut, die von einer sinnlichen Liebe des Sokrates zu jener glänzendsten Erscheinung Allgriechenlands zu erzählen wußten. Zugleich gibt Platon durch seine ganze Schilderung des Sokrates zu, daß dieser die Annehmlichkeiten des Lebens durchaus nicht verschmäht hat. Er will offenbar der verkehrten Auslegung seines Gorgias entgegenzutreten, als habe er der Vernichtung der Begierden, der Ächtung des ἡδύ das Wort geredet. Im Gorgias hatte er alle die verurteilt, die das ἡδύ höher stellten als das ἀγαθόν; damit war aber keineswegs verlangt, daß dem ἡδύ auch derjenige ausweiche, der gewohnt ist, dem ἀγαθόν zu folgen. Dieses Moment hebt das Symposion ausdrücklich hervor: es enthält geradezu den Beweis, daß das ἡδύ wahrhaft zu genießen nur vermöge, wer das ἀγαθόν höher stellt. Nie hätte Sokrates jene geradezu phänomenale ἐγκράτεια τῶν ἡδονῶν erreicht, wäre sein Leitstern nicht das ἀγαθόν gewesen. Und erst als ἐγκρατῆς τῶν ἡδονῶν konnte er das ἡδύ voll und ganz genießen.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Rede des Alkibiades zu verstehen; sie hat den doppelten Zweck, einerseits die Stellung des historischen

IV.

Hiermit wäre eigentlich unsere Untersuchung zu Ende. Ich will es mir aber nicht versagen, noch das Verhältnis des Symposium zum Phaidros zu besprechen, zu jenem Dialog, der gleichfalls das Thema der Erotik behandelt. Ob dem Symposium oder dem Phaidros die Priorität zuzusprechen ist, darüber gehen die Ansichten noch immer auseinander. Die sprachlichen Indizien sprechen entschieden für die spätere Abfassung des Phaidros; aus inhaltlichen Gründen weist neuerdings auch Raeder den Phaidros einer recht späten Epoche der schriftstellerischen Tätigkeit Platons zu: nicht nur Symposium und Phaidros, auch den Staat läßt er ihm vorausgehen.^[18] Ivo Bruns^[19] dagegen glaubt, gleichfalls aus inhaltlichen Gründen, die Priorität des Phaidros erweisen zu können. Bevor ich auf die Frage eingehe, sei mir eine Bemerkung allgemeiner Natur gestattet. Größere Genialität und Tiefe lassen sich nicht als chronologische Indizien verwerten bei Werken, die der Vollkraft ihres Schöpfers entstammen. Und gerade dies ist der Fall der platonischen Dichtungen Symposium und Phaidros. Wer im Symposium den höchsten Ausdruck platonischen Genies und Tiefsinnes findet, wird schwerlich zu widerlegen sein. Die Gedanken über das innerste Wesen der Liebe, welche das Symposium in unvergleichlicher Form bietet, sind auch heute noch nicht veraltet. An einen Denker der jüngsten Vergangenheit, an Friedrich Nietzsche gemahnt es, wenn Platon alles Schaffen für göttlich erklärt. Es wäre indes verfehlt, aus diesen Qualitäten des Symposium die Priorität des Phaidros erweisen zu wollen. Denn die Schrift, welcher der relativ geringere Wert zukommt, kann sehr wohl die später entstandene sein. Ihr Schöpfer hatte eben den Gipfelpunkt seines Könnens bereits überschritten. Ein solches Verhältnis scheint mir zwischen Symposium und Phaidros zu bestehen. Platons Können hat meines Erachtens den Höhepunkt in dem Augenblick überschritten, da seine Mystik anhebt. Mystische Anklänge sind nun im Phaidros bereits in großer Zahl vorhanden, während sie im Symposium noch völlig fehlen. Man kann wohl sagen, mit der Lehre von der Wiedererinnerung beginnt die Mystik Platons. Hier hebt der Nebel an und das Dämmerdunkel; Platon sucht in Tiefen hineinzuleuchten, die keines menschlichen Geistes Flamme zu erhellen vermag. Das einzig Gegebene, das irdische Leben, als Wirkung einer Präexistenz aufgefaßt - da entzieht sich das Denken selber den Boden unter den Füßen. Auf dem Symposium hingegen liegt noch volle Sonne: sokratische, vielleicht überhaupt ionisch-attische Sonne und Klarheit.

Wenden wir uns von diesen allgemeinen Erwägungen dem Vergleich der Lehren des Symposium und des Phaidros zu.

Im Phaidros ist die Idee des Schönen eine Idee unter Ideen, nicht die Idee, die Ideenlehre ist durch die Lehre von der Anamnesis gegen erkenntnistheoretische Bedenken gestützt, die aus drei Teilen zusammengesetzte^[20] Seele gilt als unsterblich: dies sind meines Erachtens entscheidende Indizien für die Priorität des Symposium vor dem Phaidros. Aber auch die Eroslehre selbst ist im Phaidros bedeutend reifer und entwickelter. Die so überaus einfache Auffassung des Symposium - Eros das Streben des Menschen, das Göttliche seiner Natur zur Geltung zu bringen - ist erweitert in wichtigen Punkten. In einer Präexistenz, führt Platon im Phaidros c. 22 f. (244 a ff.) aus, hat die Seele im Gefolge desjenigen Gottes, dessen Wesen dem ihrigen gleicht, wenn auch nur auf kurze Augenblicke und mit vieler Mühe, die Ideen leibhaftig zu schauen vermocht. Ins irdische Dasein geraten, erwacht in ihr beim Anblick des Schönen, weil die Idee der Schönheit sozusagen die sinnfälligste ist, die Erinnerung an jene wahre Welt und damit der Eros. Wie ganz anders hört sich diese Erklärung^[21] des Erwachens der Liebe an als jene Symposiumstelle p. 205 b ff., wo Platon zur Erklärung des befremdlichen Umstandes, daß nur die sinnliche Liebe Eros genannt wird, nicht, wie es sein sollte, der allen Menschen innewohnende Drang nach dem Guten, bloß den Analogiefall der ποίησις anführt! Es ist doch ganz undenkbar, daß die Auffassung des Symposium die spätere ist.

Einmal erwacht, richtet sich nun der Eros zunächst darauf, die Seele ihrem göttlichen Führer wieder ähnlich zu machen. Der Liebende, im dunklen Drange nach der Rückkehr in die Gefolgschaft seines Gottes, erkennt im Gegenstand seiner Liebe eine ihm wesensverwandte Seele und schöpft aus dieser Erkenntnis die Kraft, sich der Rückkehr in die Göttergefolgschaft würdig zu machen. Durch diese Auffassung eint der Phaidros zwei scheinbar widerstreitende Ansichten des Lysis und des Symposium. Lys. p. 221 e ff. sagt Sokrates, da das Objekt des Eros wie jeglicher ἐπιθυμία das οἰκεῖον sei,

müßten zwei Freunde φύσει οἰκεῖοι sein; Übereinstimmung der Natur sei die Vorbedingung für alle Liebe. Im Symposion hingegen wird Aristophanes, der diese Auffassung verfiicht, von Sokrates mit dem Bemerkten widerlegt, daß das οἰκεῖον nur, sofern es gut sei, Objekt des Eros sei. Der Phaidros weiß beide Ansichten zu vereinen: er bestätigt, daß die Übereinstimmung der Naturen die Grundlage des Liebesbundes sei, daß die Freunde tatsächlich φύσει οἰκεῖοι seien. Weil aber die Menschen den verschiedenen Göttern nachgebildet sind, so ist das οἰκεῖον zugleich ein ἀγαθόν.

Mit Unrecht sieht daher Bruns^[22] in der Aristophanesrede des Symposion die Erotik des Phaidros; ebenso unzutreffend ist, was er in der Anmerkung auf Seite 24 sagt, daß der geistige Verkehr im Phaidros in der Hauptsache auf den Knaben gerichtet sei, der im Symposion nur noch die Rolle des Anregers spiele. Dieses Argument ließe sich zunächst einfach umkehren. Vor allem aber besagt jene Phaidrosstelle 253 a, die Bruns selbst zitiert, gerade das Gegenteil: ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκουσιν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόμως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν· καὶ τούτων δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι κτλ. Auch hiernach ist der Geliebte doch im Grunde nur das Medium, wenn er dabei auch mehr gewinnt als der ἐρώμενος im Symposion. Der Phaidros stellt eben die Frage nach dem Nutzen, den die Liebe dem Geliebten bringt, und bedeutet so die Ergänzung des Symposion. Die Vermutung liegt nahe, daß man gegen die Erotik des Symposion eingewendet hat, sie berücksichtige nur den Liebenden und vernachlässige die Interessen des Geliebten; sie sei geradezu eine Warnung, sich lieben zu lassen. Wir verstehen dann, warum in der Eroslehre des Phaidros der Geliebte so in den Vordergrund gerückt ist, daß ein Forscher vom Range Bruns' übersehen konnte, daß auch in diesem Dialog der Geliebte im Grunde nur das Medium für den Liebenden ist. Platon sucht eben jenem Vorwurf zu begegnen. Vielleicht dient auch die Wiedergabe der Lysiasrede dem gleichen Zweck: sie zeigt den wahren Egoismus im Gegensatz zur platonischen Auffassung.

Aber noch in einem anderen Punkt knüpft der Phaidros an das Symposion an, bzw. bildet er dessen Lehren aus. Wie oben erwähnt, muß bereits nach dem Symposion das αὐτὸ καλὸν κάγαθόν als das alleinige ὄντως ὄν den Urquell und die Bedingung alles Seienden bedeuten. Aber dies ist keineswegs klar ausgesprochen, ja daß Platon in der leiblichen Fortpflanzung eine Befriedigung des Ewigkeitsstrebens sieht, steht dazu im Widerspruch. Auch die Götter müssen, wenn das αὐτὸ καλὸν κάγαθόν allein wahrhaft ist, demselben ihr Dasein danken; wohnt nun dem Menschen, wie das Symposion lehrt, ein göttliches Prinzip inne, das sich zur Geltung bringen will, so ist auch das auf die Idee des Schönen und Guten zurückzuführen und eine Befriedigung dieses Ewigkeitsstrebens ohne jede Bezugnahme auf das ὄντως ὄν ausgeschlossen. Diesen logischen Irrtum des Symposion korrigiert nun der Phaidros. Er sagt es deutlich heraus, daß die Ideen auch die Urheber der Göttlichkeit sind: πρὸς οἷσπερ (τοῖς εἶδεσι) θεὸς ὦν θεῖός ἐστιν, lesen wir p. 249 c. Darum strebt der Mensch nicht nur, wenn ihm die Erinnerung an jene wahre Welt kommt, dahin zurück, nein, auch dort angelangt, gilt sein Streben wie das aller übrigen, die Götter mit eingeschlossen, der Erkenntnis der Ideen. Sie eben sind der Quell alles Seins. Jetzt erst ist der Eros gleich Erkenntnistrieb, was er im Symposion nicht war. Ebendadurch ist auch Platons geänderte Stellung zur sinnlichen Liebe bedingt: bei der strengen Durchführung des Dualismus konnte er im παιδοσπορεῖν keine Erfüllung des Ewigkeitsdranges mehr, nur ein Abirren vom wahren Ziel erblicken. Erst im Phaidros ist die Liebe ‚platonisch‘.

Ich glaube nicht, daß die Gründe, welche für die Priorität des Symposion sprechen, hiermit erschöpft sind; doch sei eine eingehendere Behandlung dieses Punktes, insonderheit der Nachweis, daß nicht nur der ‚Phaidon‘ und der ‚Phaidros‘, sondern auch der ‚Menon‘ dem Symposion nachgefolgt ist, einer späteren Gelegenheit aufgespart.



[1] P. Natorp, Platos Ideenlehre, p. 168.

[2] Griech. Denker, II, p. 285.

[3] Vgl. Th. Gomperz, a. a. O. II, p. 312.

[4] Platons alte Gegnerschaft gegen die Rhetorik zeigt sich auch hierin: das einzige, was er an ihr zu billigen findet, ist ihre klare Einteilung und Disposition.

[5] Diels, frg. 14.

[6] Gedenkt diese Stelle des Heroenkultes, so erinnert eine frühere, die παιδογονία betreffende, an den Ahnenkult: οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες κατὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτη ἐρωτικοί εἰσι, διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται, αὐτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι p. 208 e.

[7] Platon erklärt im Symposion wiederholt ausdrücklich, daß sich das Schöne vom Guten nicht trennen lasse: p. 201 c, 204 e ff., indirekt auch p. 212 a.

[8] Ich erinnere auch an die stolzen Worte des Empedokles (Diels frg. 112).

..... ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος κτλ.

Überhaupt haben ja die Alten in der Gottwerdung eines Sterblichen zwar etwas Außergewöhnliches, aber durchaus nichts Unmögliches gesehen.

[9] Im Grunde ist für Platon jedes Streben wenigstens subjektiv ein Streben nach dem immerwährenden Besitz des Guten.

[10] Eth. N. VI, 13, 1144 b 17; zu vergleichen sind auch die Stellen ibid. III, 11, 1116 b 4 und Eth. Eud. I, 5, 1216 b 6.

[11] Wie der kleinere Hippias beweist.

[12] Aristoxenos bei Stobaios, fl. t. 43, 49 (Diels, Frgm. p. 294).

[13] a. a. O. II, 317.

[14] Ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος heißt es p. 253 d vom weißen Roß.

[15] So erklärt H. Raeder, Platons philosoph. Entwicklung p. 92, den Jon.

[16] R. Hirzel, der Dialog I, 225.

[17] Freilich nicht von Seite des Antisthenes.

[18] a. a. O. p. 245 ff.

[19] ‚Attische Liebestheorien‘, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. III (1900) p. 17 ff.

[20] Das Gleichnis vom Wagenlenker und den beiden Rossen würde meiner Überzeugung nach genügen, die Priorität des Symposion zu erweisen; entsprechend der bereits ausgebildeten Lehre von den drei Seelenteilen ist auch jene Unterscheidung zwischen den zwei Arten des geistigen Zeugungstriebes, die das Symposion bloß andeutet, im Phaidros viel schärfer: vgl. c. 37 (p. 256 a ff.).

[21] Daß diese Erklärung schon im Symposion im Mythos von Poros und Penia enthalten sei – Eros wird am Geburtstagsfest der Aphrodite gezeugt – (Zeller, II⁴ 612 Anm.), vermag ich nicht zuzugeben: Aphrodite ist ja in erster Linie Göttin der Liebe.

[22] a. a. O. p. 24/5.

Die folgenden Änderungen gegenüber dem Originaltext wurden vorgenommen:

Die jeweils erste Zeile gibt den unkorrigierten Text wieder, die zweite Zeile die Korrektur.

- Seite 5:
Des Gorgias Schüler Agathon endlich betont zu Sokrates lebhafter Befriedigung
Des Gorgias Schüler Agathon endlich betont zu Sokrates' lebhafter Befriedigung
- Seite 6:
Als bloßes δοξάζειν kann es nicht σοφία sein
Als bloßes δοξάζειν kann es nicht σοφία sein
- Seite 7:
(p. 206 b-207 a)
(p. 206 b-207 a)
- Seite 11:
Jeder Tugend mußte die Erkenntnis des Guten
Jeder Tugend mußte die Erkenntnis des Guten
- Seite 15:
Anspielung des Aristophanes auf den δοικισμός der Arkader
Anspielung des Aristophanes auf den διοικισμός der Arkader
- Fußnote 6:
διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν
διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν
- Fußnote 8:
..... ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
..... ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
- Fußnote 19:
Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. III (1900) p. 17 ff.).
Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. III (1900) p. 17 ff.

*** END OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK DAS PROBLEM DES PLATONISCHEN SYMPOSION ***

Updated editions will replace the previous one—the old editions will be renamed.

Creating the works from print editions not protected by U.S. copyright law means that no one owns a United States copyright in these works, so the Foundation (and you!) can copy and distribute it in the United States without permission and without paying copyright royalties. Special rules, set forth in the General Terms of Use part of this license, apply to copying and distributing Project Gutenberg™ electronic works to protect the PROJECT GUTENBERG™ concept and trademark. Project Gutenberg is a registered trademark, and may not be used if you charge for an eBook, except by following the terms of the trademark license, including paying royalties for use of the Project Gutenberg trademark. If you do not charge anything for copies of this eBook, complying with the trademark license is very easy. You may use this eBook for nearly any purpose such as creation of derivative works, reports, performances and research. Project Gutenberg eBooks may be modified and printed and given away—you may do practically ANYTHING in the United States with eBooks not protected by U.S. copyright law. Redistribution is subject to the trademark license, especially commercial redistribution.

START: FULL LICENSE
THE FULL PROJECT GUTENBERG LICENSE
PLEASE READ THIS BEFORE YOU DISTRIBUTE OR USE THIS WORK

To protect the Project Gutenberg™ mission of promoting the free distribution of electronic works, by using or distributing this work (or any other work associated in any way with the phrase “Project Gutenberg”), you agree to comply with all the terms of the Full Project Gutenberg™ License available with this file or online at www.gutenberg.org/license.

Section 1. General Terms of Use and Redistributing Project Gutenberg™ electronic works

1.A. By reading or using any part of this Project Gutenberg™ electronic work, you indicate that you have read, understand, agree to and accept all the terms of this license and intellectual property (trademark/copyright) agreement. If you do not agree to abide by all the terms of this agreement, you must cease using and return or destroy all copies of Project Gutenberg™ electronic works in your possession. If you paid a fee for obtaining a copy of or access to a Project Gutenberg™ electronic work and you do not agree to be bound by the terms of this agreement, you may obtain a refund from the person or entity to whom you paid the fee as set forth in paragraph 1.E.8.

1.B. “Project Gutenberg” is a registered trademark. It may only be used on or associated in any way with an electronic work by people who agree to be bound by the terms of this agreement. There are a few things that you can do with most Project Gutenberg™ electronic works even without complying with the full terms of this agreement. See paragraph 1.C below. There are a lot of things you can do with Project Gutenberg™ electronic works if you follow the terms of this agreement and help preserve free future access to Project Gutenberg™ electronic works. See paragraph 1.E below.

1.C. The Project Gutenberg Literary Archive Foundation (“the Foundation” or PGLAF), owns a compilation copyright in the collection of Project Gutenberg™ electronic works. Nearly all the individual works in the collection are in the public domain in the United States. If an individual work is unprotected by copyright law in the United States and you are located in the United States, we do not claim a right to prevent you from copying, distributing, performing, displaying or creating derivative works based on the work as long as all references to Project Gutenberg are removed. Of course, we hope that you will support the Project Gutenberg™ mission of promoting free access to electronic works by freely sharing Project Gutenberg™ works in compliance with the terms of this agreement for keeping the Project Gutenberg™ name associated with the work. You can easily comply with the terms of this agreement by keeping this work in the same format with its attached full Project Gutenberg™ License when you share it without charge with others.

1.D. The copyright laws of the place where you are located also govern what you can do with this work. Copyright laws in most countries are in a constant state of change. If you are outside the United States, check the laws of your country in addition to the terms of this agreement before downloading, copying, displaying, performing, distributing or creating derivative works based on this work or any other Project Gutenberg™ work. The Foundation makes no representations concerning the copyright status of any work in any country other than the United States.

1.E. Unless you have removed all references to Project Gutenberg:

1.E.1. The following sentence, with active links to, or other immediate access to, the full Project Gutenberg™ License must appear prominently whenever any copy of a Project Gutenberg™ work (any work on which the phrase “Project Gutenberg” appears, or with which the phrase “Project Gutenberg” is associated) is accessed, displayed, performed, viewed, copied or distributed:

This eBook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this eBook or online at www.gutenberg.org. If you are not located in the United States, you will have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

1.E.2. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is derived from texts not protected by U.S. copyright law (does not contain a notice indicating that it is posted with permission of the copyright holder), the work can be copied and distributed to anyone in the United States without paying any fees or charges. If you are redistributing or providing access to a work with the phrase “Project Gutenberg” associated with or appearing on the work, you must comply either with the requirements of paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 or obtain permission for the use of the work and the Project Gutenberg™ trademark as set forth in paragraphs 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.3. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is posted with the permission of the copyright holder, your use and distribution must comply with both paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 and any additional terms imposed by the copyright holder. Additional terms will be linked to the Project Gutenberg™ License for all works posted with the permission of the copyright holder found at the beginning of this work.

1.E.4. Do not unlink or detach or remove the full Project Gutenberg™ License terms from this work, or any files containing a part of this work or any other work associated with Project Gutenberg™.

1.E.5. Do not copy, display, perform, distribute or redistribute this electronic work, or any part of this electronic work, without prominently displaying the sentence set forth in paragraph 1.E.1 with active links or immediate access to the full terms of the Project Gutenberg™ License.

1.E.6. You may convert to and distribute this work in any binary, compressed, marked up, nonproprietary or proprietary form, including any word processing or hypertext form. However, if you provide access to or distribute copies of a Project Gutenberg™ work in a format other than “Plain Vanilla ASCII” or other format used in the official version posted on the official Project Gutenberg™ website (www.gutenberg.org), you must, at no additional cost, fee or expense to the user, provide a copy, a means of exporting a copy, or a means of obtaining a copy upon request, of the work in its original “Plain Vanilla ASCII” or other form. Any alternate format must include the full Project Gutenberg™ License as specified in paragraph 1.E.1.

1.E.7. Do not charge a fee for access to, viewing, displaying, performing, copying or distributing any Project Gutenberg™ works unless you comply with paragraph 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.8. You may charge a reasonable fee for copies of or providing access to or distributing Project Gutenberg™ electronic works provided that:

- You pay a royalty fee of 20% of the gross profits you derive from the use of Project Gutenberg™ works calculated using the method you already use to calculate your applicable taxes. The fee is owed to the owner of the Project Gutenberg™ trademark, but he has agreed to donate royalties under this paragraph to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation. Royalty payments must be paid within 60 days following each date on which you prepare (or are legally required to prepare) your periodic tax returns. Royalty payments should be clearly marked as such and sent to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation at the address specified in Section 4, "Information about donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation."
- You provide a full refund of any money paid by a user who notifies you in writing (or by e-mail) within 30 days of receipt that s/he does not agree to the terms of the full Project Gutenberg™ License. You must require such a user to return or destroy all copies of the works possessed in a physical medium and discontinue all use of and all access to other copies of Project Gutenberg™ works.
- You provide, in accordance with paragraph 1.F.3, a full refund of any money paid for a work or a replacement copy, if a defect in the electronic work is discovered and reported to you within 90 days of receipt of the work.
- You comply with all other terms of this agreement for free distribution of Project Gutenberg™ works.

1.E.9. If you wish to charge a fee or distribute a Project Gutenberg™ electronic work or group of works on different terms than are set forth in this agreement, you must obtain permission in writing from the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the manager of the Project Gutenberg™ trademark. Contact the Foundation as set forth in Section 3 below.

1.F.

1.F.1. Project Gutenberg volunteers and employees expend considerable effort to identify, do copyright research on, transcribe and proofread works not protected by U.S. copyright law in creating the Project Gutenberg™ collection. Despite these efforts, Project Gutenberg™ electronic works, and the medium on which they may be stored, may contain "Defects," such as, but not limited to, incomplete, inaccurate or corrupt data, transcription errors, a copyright or other intellectual property infringement, a defective or damaged disk or other medium, a computer virus, or computer codes that damage or cannot be read by your equipment.

1.F.2. LIMITED WARRANTY, DISCLAIMER OF DAMAGES - Except for the "Right of Replacement or Refund" described in paragraph 1.F.3, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the owner of the Project Gutenberg™ trademark, and any other party distributing a Project Gutenberg™ electronic work under this agreement, disclaim all liability to you for damages, costs and expenses, including legal fees. YOU AGREE THAT YOU HAVE NO REMEDIES FOR NEGLIGENCE, STRICT LIABILITY, BREACH OF WARRANTY OR BREACH OF CONTRACT EXCEPT THOSE PROVIDED IN PARAGRAPH 1.F.3. YOU AGREE THAT THE FOUNDATION, THE TRADEMARK OWNER, AND ANY DISTRIBUTOR UNDER THIS AGREEMENT WILL NOT BE LIABLE TO YOU FOR ACTUAL, DIRECT, INDIRECT, CONSEQUENTIAL, PUNITIVE OR INCIDENTAL DAMAGES EVEN IF YOU GIVE NOTICE OF THE POSSIBILITY OF SUCH DAMAGE.

1.F.3. LIMITED RIGHT OF REPLACEMENT OR REFUND - If you discover a defect in this electronic work within 90 days of receiving it, you can receive a refund of the money (if any) you paid for it by sending a written explanation to the person you received the work from. If you received the work on a physical medium, you must return the medium with your written explanation. The person or entity that provided you with the defective work may elect to provide a replacement copy in lieu of a refund. If you received the work electronically, the person or entity providing it to you may choose to give you a second opportunity to receive the work electronically in lieu of a refund. If the second copy is also defective, you may demand a refund in writing without further opportunities to fix the problem.

1.F.4. Except for the limited right of replacement or refund set forth in paragraph 1.F.3, this work is provided to you 'AS-IS', WITH NO OTHER WARRANTIES OF ANY KIND, EXPRESS OR IMPLIED, INCLUDING BUT NOT LIMITED TO WARRANTIES OF MERCHANTABILITY OR FITNESS FOR ANY PURPOSE.

1.F.5. Some states do not allow disclaimers of certain implied warranties or the exclusion or limitation of certain types of damages. If any disclaimer or limitation set forth in this agreement violates the law of the state applicable to this agreement, the agreement shall be interpreted to make the maximum disclaimer or limitation permitted by the applicable state law. The invalidity or unenforceability of any provision of this agreement shall not void the remaining provisions.

1.F.6. INDEMNITY - You agree to indemnify and hold the Foundation, the trademark owner, any agent or employee of the Foundation, anyone providing copies of Project Gutenberg™ electronic works in accordance with this agreement, and any volunteers associated with the production,

promotion and distribution of Project Gutenberg™ electronic works, harmless from all liability, costs and expenses, including legal fees, that arise directly or indirectly from any of the following which you do or cause to occur: (a) distribution of this or any Project Gutenberg™ work, (b) alteration, modification, or additions or deletions to any Project Gutenberg™ work, and (c) any Defect you cause.

Section 2. Information about the Mission of Project Gutenberg™

Project Gutenberg™ is synonymous with the free distribution of electronic works in formats readable by the widest variety of computers including obsolete, old, middle-aged and new computers. It exists because of the efforts of hundreds of volunteers and donations from people in all walks of life.

Volunteers and financial support to provide volunteers with the assistance they need are critical to reaching Project Gutenberg™'s goals and ensuring that the Project Gutenberg™ collection will remain freely available for generations to come. In 2001, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation was created to provide a secure and permanent future for Project Gutenberg™ and future generations. To learn more about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation and how your efforts and donations can help, see Sections 3 and 4 and the Foundation information page at www.gutenberg.org.

Section 3. Information about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

The Project Gutenberg Literary Archive Foundation is a non-profit 501(c)(3) educational corporation organized under the laws of the state of Mississippi and granted tax exempt status by the Internal Revenue Service. The Foundation's EIN or federal tax identification number is 64-6221541. Contributions to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation are tax deductible to the full extent permitted by U.S. federal laws and your state's laws.

The Foundation's business office is located at 809 North 1500 West, Salt Lake City, UT 84116, (801) 596-1887. Email contact links and up to date contact information can be found at the Foundation's website and official page at www.gutenberg.org/contact

Section 4. Information about Donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

Project Gutenberg™ depends upon and cannot survive without widespread public support and donations to carry out its mission of increasing the number of public domain and licensed works that can be freely distributed in machine-readable form accessible by the widest array of equipment including outdated equipment. Many small donations (\$1 to \$5,000) are particularly important to maintaining tax exempt status with the IRS.

The Foundation is committed to complying with the laws regulating charities and charitable donations in all 50 states of the United States. Compliance requirements are not uniform and it takes a considerable effort, much paperwork and many fees to meet and keep up with these requirements. We do not solicit donations in locations where we have not received written confirmation of compliance. To SEND DONATIONS or determine the status of compliance for any particular state visit www.gutenberg.org/donate.

While we cannot and do not solicit contributions from states where we have not met the solicitation requirements, we know of no prohibition against accepting unsolicited donations from donors in such states who approach us with offers to donate.

International donations are gratefully accepted, but we cannot make any statements concerning tax treatment of donations received from outside the United States. U.S. laws alone swamp our small staff.

Please check the Project Gutenberg web pages for current donation methods and addresses. Donations are accepted in a number of other ways including checks, online payments and credit card donations. To donate, please visit: www.gutenberg.org/donate

Section 5. General Information About Project Gutenberg™ electronic works

Professor Michael S. Hart was the originator of the Project Gutenberg™ concept of a library of electronic works that could be freely shared with anyone. For forty years, he produced and distributed Project Gutenberg™ eBooks with only a loose network of volunteer support.

Project Gutenberg™ eBooks are often created from several printed editions, all of which are confirmed as not protected by copyright in the U.S. unless a copyright notice is included. Thus, we do not necessarily keep eBooks in compliance with any particular paper edition.

Most people start at our website which has the main PG search facility: www.gutenberg.org.

This website includes information about Project Gutenberg™, including how to make donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, how to help produce our new eBooks, and how to subscribe to our email newsletter to hear about new eBooks.