

KARL REINHARDT
P L A T O N S
M Y T H E N

G. S. 12.
1 9 2 7

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

KURT SINGER
GEWIDMET

Es ist nicht die Absicht dieses Versuchs, die Mythen Platons der Reihe nach zu analysieren. Ungleichmäßigkeit ist nicht gemieden. Auch wäre die Ungleichmäßigkeit noch nicht das Schlimmste, was in Kauf zu nehmen wäre: wenn wir ehrlich sind, so bleibt bei Platon noch immer ein großer Rest des Unverstandenen. Restlose Erklärungen sind restlos nur in sich: wie groß der Rest bei Platon bleibe, möge man nicht fragen. — Aufforderungen zu Vorträgen, vor Jahren für die Hamburger Kunstgesellschaft, vor kurzem für eine ähnliche Veranstaltung in Frankfurt, gaben den Anstoß zur Publikation.

30. März 1926.

BERICHTIGUNG

Seite 96 Zeile 7 von unten möge man statt »Ankläger« z. B. lesen: »der sich Dichter und 'Philosoph' dünkt, und doch den Gesang auf göttlichen Geheiß, die selbst sich aussingende Seele nicht vernimmt.«

I N H A L T

ZEITALTER	11
GESELLSCHAFT	27
DURCHBRUCH	38
1. PROTAGORAS..	38
2. GORGIAS	43
SYMPOSION	53
ESCHATOLOGIEN DER MITTE .. .	77
1. PHAIDROS	78
2. PHAIDON	94
3. STAAT	103
MYTHEN DES ALTERS	113
1. POLITIKOS.	113
2. TIMAIOS..	121
3. KRITIAS	131
MYTHOS UND IDEE	145

Z E I T A L T E R



Die Eroberung des Mythos ist bei Platon die Wiedereroberung des verlorenen Reiches seiner Väter. Aber so sehr war das alte Reich verloren, daß Platon fast dem gleicht, der auszog, eine Eselin zu finden, und ein Königreich gewann. Ist das Reich gewonnen, so wird man gewahr, daß, der auszog, von Anfang sein ungekrönter König war.

Von der Entwicklung einer literarischen Form soll die Rede sein. Nicht als ob mit den Formen an sich viel erreicht wäre. Platon ist selbst der erste, der in einer Zeit beginnender Literatur das

Überliterarische »lebendigen Worts« gelehrt hat. Immerhin kann solches Literarische, wenn recht verstanden, das heißt als ein Mittel der Verständigung verstanden, für sich selbst und andere, etwas lehren: bis wohin wir Platon nicht verstanden haben. Um was es sich handelt oder handeln müßte, sind die Kräfte. Wir können vielleicht sagen, wo sie liegen müssen, vielleicht sie vom Schutt befreien, aber nicht sie erwecken. Das Höchste, dessen der Gelehrte fähig ist: er bleibt Ausgräber königlichen Gebeins.

Dergriechische Mythos starb in Platons Jugend. Der Verstand, der über die Welt und Götter sich erhob, die Kunst, die über den Kult, der einzelne, der über den Staat und die Gesetze sich erhob, haben die mythische Welt zerstört. Alle drei Wandlungen, in Kunst, Religion und Staat, sind wieder Zeichen eines und desselben innern Wandels, den man nach dem Überwiegen des Verstandes als Sophistik oder Aufklärung bezeichnet, ohne damit alles zu umfassen.

Man betrachtet die Sophistik als eine Epoche des Rationalismus oder der Zersetzung und sieht dann in Platon die Heraufkunft einer neuen Ethik, Religion und Mystik. Solche Benennungen sind Fächer, in die zwar auch Platon und die Sophistik, aber auch viel anderes hineingeht. Was ging vor?

Was wir Sophistik nennen, empfängt seine Eigenart und Größe durch die Unvereinbarkeit und Spannung zwischen Ziel und Mittel, zugleich durch die Heterogenität derer, die in dieser Bewegung Lehrer sind, und derer, die von ihnen lernen. Beide ziehen mit Heftigkeit einander an, und stoßen doch einander ab, verstehen einander, und denken doch, jeder für sich, etwas anderes. Sophistik heißt die Invasion eines nicht großen Heeres aufgeklärter und geschulter Köpfe, entwurzelter Existenzen, berufsmäßiger Weisheitslehrer in die jüngere Generation der oberen bürgerlichen Schichten. Man marschiert in einer breiten Front und mit geringer Tiefe, mit einem leichtbewaffneten und einem schwergerüsteten Flügel. Mit dem einen zielt man auf die Unterhaltung, unterwirft sich die Bedürfnisse des Wissens und des Witzes und schlägt seine Gegner aus der Position der Schaustellung, des Wettkampfes und Spiels mit Worten und Gedanken. Mit dem andern Flügel wendet man sich in die Praxis, überrennt, was man an Vorbereitung und Erziehung für das Leben findet, und stößt vor mit der Parole von der Macht des überlegenen und geschulten Geistes über alle Widerstände. Man erzieht und spielt. Womit man spielt, ist vielerlei: mit Reden, Fabeln, Wortklängen, Parabeln, Auslegungen, Allegorien . . . Aber vor allem spielt man gern mit Zweifeln, Skeptizismen, Unbedenklichkeiten. Die vornehme Natur findet

an solchem Spiel Gefallen. Doch man würde, um damit zu spielen, nicht das Feuerzeug bevorzugen, wenn nicht das Feuerzeug gefährlich wäre. Man *erzieht* durch Wissen und verspricht das Heil von einem Ding, das man als »*Techne*« oder »*Episteme*« anpreist. Einig sind sich alle Sophisten in dem Glauben an die ungeheuere Macht der »*Techne*«, mögen auch im einzelnen die Künste, die sie treiben, noch so mannigfach sein. *Techne* im sophistischen Begriff ist weder Wissenschaft noch Philosophie noch Kunst im Sinn etwa der *artes liberales*, sondern ein System von Kunstgriffen des Verstandes, das vollenden, schaffen oder übertreffen will, was bisher die bewunderte Frucht eines organischen Wachstums war. *Techne* in diesem Sinne wird zum Wesen aller menschlichen Beziehungen. Was bei Euripides *Virtuosität* ist, ist desselben Ursprungs. Der bewußte, sich selbst inszenierende Kunstgriff in der Kunst ist ein Symptom derselben Umkehr im Verhältnis zwischen regelnden und schöpferischen Kräften wie der Kunstgriff zur Hervorbringung des wünschenswerten Menschen. Derselbe Kunstgriff, mit dem man alles Lebendige zu meistern glaubt, erblickt sein Ebenbild im Spiegel des Vergangenen. Der Tyrann Kritias lehrt von der Bühne herab, unter der Maske des Sisyphos: Am Anfang war der Krieg aller gegen alle; die Einrichtung der Gesetze schaffte die offenen Missetaten ab, doch gegen die geheimen war man

machtlos; da *erfand* ein kluger, geistgewaltiger Mann den Götterglauben, als ein Mittel, die Bösen zu schrecken, auch bei ihren Worten, Werken und Gedanken im Geheimen. Und wie nach Kritias in der Urzeit, hat der überlegene Geist auch in der Gegenwart die Macht, die Vorstellungen zu beherrschen und damit zugleich die Realität des Lebens und des Staates zu gestalten. Denn es gibt keine Realität außer den Vorstellungen (Protagoras in Platons *Theätet* 167c). Aus derselben Interpretation alles Gestaltens, Wirkens, Lehrens als eines Systems von Kunstgriffen erklärt sich die Urgeschichte der Sophistik, in der sich Protagoras in Platons Dialog gefällt. Die Sophistik, läßt er sich vernehmen, ist uralte. Die Sache hat es stets gegeben, nur der Name hat gefehlt. Verkleidete Sophisten waren Homer, Hesiod, Simonides, die Orphiker; ein großer Sophist jüngst der berühmte Musiker Agathokles. Von seiner Schule auf ihn selbst zu schließen, galt er als der Vater aller Unterscheidungen und praktisch anwendbaren Kategorien in der erziehenden Musik. Desgleichen der Paidotrib Herodikos von Selymbria, der Vater der Heilgymnastik, der Erfinder eines ausgeklügelten Systems von Kunstgriffen, um zu erreichen, was sonst die Natur aus sich erreichte oder nicht erreichte. Und wenn Platon selbst im *Gorgias* die Sophistik mit der Verschönerungskunst (oder Kosmetik) vergleicht und im Vergleich als After-

gattung gegen die wahre Kunst der Körperbildung, die Gymnastik, stellt, so hat er sie zwar herunterreißen wollen, doch zugleich ihr Wesen in demselben Sinne bestimmt.

Ethisch ist die Sophistik indifferent, sofern sie Ideale weder schafft noch verwirft. (Die Anfänge einer »Individualethik« bei Demokrit und Antiphon gehören nicht eigentlich in das sophistische Programm.) Erziehung ist ihr *Techné* im besagten Sinn; ob zur *δευότης* oder *ἀρετή*, zum großen Staatsmann, zum bezwingenden Redner oder zum guten Bürger *comme il faut*, sie übernimmt das Überkommene oder folgt dem Neuen. Sie bekennt sich gern zur geltenden Moral. Und doch bedeutet sie deren Unterhöhlung? Die Antwort auf diese Frage ist: auch die Alleinherrschaft des Kunstgriffs und die Rationalisierung des Lebendigen sind wiederum Symptome eines weitergreifenden Prozesses. Rationalisierung des Lebendigen: so stellt sich der Prozeß dar auf Seiten der Lehrenden und in der Theorie; auf Seiten des Lebendigen, der Lernenden, tritt die Erscheinung auf, daß sich die Einzelkräfte vollends mit Bewußtsein aus dem Ganzen lösen, sei dies nun Staat oder Mensch, und sei die Kraft Gier oder Kälte, Kalkül oder Leidenschaft.

Alles ist eingerichtet auf den Zugriff des Verstandes: es gibt über jede Sache eine »doppelte

Rede«, überall ein Pro und Contra, überall ein So und Anders. Gäbe es nur *eine* Rede über jede Sache, so würde der Kunstgriff des Verstandes hinfällig. Doch in demselben Pro und Contra, das den Zugriffen des Geistes Tür und Tor öffnet, erkennt das Individuum sein Recht, sich an kein Pro und Contra mehr zu binden. Den Primat der »Natur« (des Triebes, der Leidenschaft) über die »Satzung« (das heißt alles, was Staat, Sitte, Bindung ist) lehrt in der Theorie, mit Wohlgefallen am Gedankenspiel, Antiphon der Sophist; verwirklicht in der Tat, mit Dämonie, Kritias und Alkibiades.

Auch was an der Sophistik Spiel ist oder als Philosophie sich gibt, ist auf denselben Glaubenssatz gegründet. Der Kunstgriff kann alles — kann sogar beweisen, daß allein das Nichtseiende sei. Rhetorik und Eristik sind nur einzelne, wenn auch besonders ausgeprägte Anwendungen dieses allgemeinen Wissenschaftsbegriffes. Die absolute Wahrheit abdiziert, nicht weil ein grüblerischer Intellekt vom Thron sie stieße, sondern weil die Allmacht dieses Wissenschaftsbegriffes sie nicht verträgt. Und wieder folgt das Gegenspiel: was bei den Lehrenden die *Techné* ist, das heißt die Souveränität der freigewordenen Handgriffe und Mittel über jede objektive Wahrheit, erscheint bei den Lernenden als Souveränität der großen und genialischen Natur. Ein Satz wie der Protagoreische: der Mensch ist das Maß aller Dinge,

der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind, trägt nach zwei Seiten einen Januskopf. Nicht daß Protagoras die Geister, die er rief, hätte entfesseln wollen, aber es entging ihm, daß sein eigenes Handhaben der Handgriffe des Geistes angesichts der Forderung der Wahrheit ebenso bedenklich war, wie bei den Schülern und genialischen Naturen das Verlangen nach dem souveränen Können angesichts der Sitte. Die Unbedenklichkeit, deren er fähig war, war eine Unbedenklichkeit des Geistes. Doch was seinen Worten lauscht, ist unvermerkt und unter einem scheinbaren Genuß am Geiste eine Unbedenklichkeit des Willens. — Eine Rationalisierung des Lebendigen ist endlich auch als Theorie der Satz: Recht ist das, was dem Stärkeren nützt. Macht wird wieder der Satz durch die Entfesselung der Leidenschaften, die in seiner Objektivität sich formulieren. Wenn geborene Gegner, wenn Geist und Instinkt ein Bündnis schließen, so ist es zum Nachteil beider. Kälte, die in Hitze umschlägt, Hitze, die in Kälte ausbricht: das Fieber eint Praxis und Theorie.

Die Kälte in der Hitze und die Hitze in der Kälte sind die Symptome der fiebernden Zeit. Thukydides preßt seine Seele in die harte Unerbittlichkeit des Intellekts, formt seine Leidenschaft in Objektivität, gießt sein darstellerisches

Feuer in den steifen rednerischen Zierat und gestaltet aus den kalten Kraftverhältnissen, die sein Verstand allein als wirkend anerkennt, das Denkmal eines letzten Heldentums und eines menschheitlichen Leidens. Was sich bei Thukydides nach innen spannt, bricht bei Euripides nach außen. Er erhitzt sich an der Kälte, rechnet und wallt über, entfacht seinen Überschwang am Siege des Nutzens, und indem er in die götterlose, kalt gewordene Welt blickt, wallt sein Inneres über in die Leidenschaften seiner Dramen. Ohne diese Fieber wäre die Sophistik nimmer das, was sie bedeutet. Als sie aufhört, ein Gefäß der Kälte für die Glut des Lebens abzugeben, ist ihre Mission vorbei. Sie lebt auf Kosten anderer und gedeiht nur, wo die Kräfte, die bisher ins Ganze wuchsen, anfangen gegen das Ganze sich zu richten. Wie dürftig sind all diese Weisheitslehrer gegen das von diesen Kräften selbst Ergriffene! Wie schwach die Deklamation eines Antiphon über Natur und Recht, Nomos und Physis, ja wie schwach ist selbst das Stärkste, was aus eines Sophisten Munde erhalten ist, der Homo-Mensura-Satz des Protagoras, gegen den Melier-Dialog des Thukydides, gegen die Troerinnen des Euripides, oder mit einem jener Staatsmänner verglichen, in denen die Formel Blut wird, wie im Kallikles des Platonischen Gorgias.

Nachdem die Entfesselung der Kräfte — politisch, der peloponnesische Krieg — vorüber ist,

sinkt die Sophistik in sich selbst zusammen. Ihre Gewalt kommt ihr nicht aus ihr selbst, sondern aus dem, was sich vom Ganzen löst und zu den Mitteln der Sophistik greift, um sich im Geiste zu legitimieren. Ihre bleibende Hinterlassenschaft an kommende Jahrhunderte, von Anregungen abgesehen, ist eine Anzahl nützlicher Fertigkeiten: Grammatik, Poetik, Ökonomik, Mnemotechnik... vor allem Rhetorik. Der Kunstgriff des Verstandes, da das Leben und der Geist sich nicht mehr von ihm halten ließen, wirft sich mit Erfolg auf die Gebiete, denen er gemäß ist.

Der Sophistenglaube an die Macht der *Techné* oder *Epistémé* zur Hervorbringung des wünschenswerten Menschen steigert sich bei Sokrates zum ethischen Postulat. Die Formeln dafür sind: die Lehrbarkeit der Tugend und die Unabsichtlichkeit aller Verfehlung. Wissen kann zur Tugend führen nur, wenn der Mensch ganz und gar durch Wissen und Vernunft regiert wird, wenn nichts seiner »Rechenschaftsablage« sich entzieht; und der Mensch darf nur durch Wissen und Vernunft regiert werden, weil Tugend in der Tat ein Wissen ist. Das Paradigma eines echten Wissens bleibt die *Techné*. Auch die Kunstmittel und Ringergriffe sind zumeist dieselben wie in der Sophistik, nur mit augenblick-

licher, persönlicher Bezauberung gehandhabt, außerdem im Dienste eines neuen Lebens und gerichtet auf ein neues Ziel. Sie dienen nun dem Ideal eines von allen äußeren Bindungen befreiten, autonomen inneren Tugendwissens, das im Leben, in der Wirklichkeit, in unaufhörlicher Selbstprüfung als Bekenntnis des »Nichtwissens« zur Erscheinung kommt, und sind gerichtet auf das Ziel eines in allen anderen Strebungen verkannten, nur durch wahres Wissen zugänglichen absoluten Nützlichen und Guten. Wie weit jedesmal die Mittel reichen, ob sie bis ans Ende führen, wird belanglos, es genügt, daß sich die Präntionen in den Menschen und die Sackgassen in ihren Zielen darstellen, das eigentliche Mittel bleibt die Unaufhaltsamkeit des Postulats, das in der Persönlichkeit verkörpert, als das prüfende Gewissen überall ins Hohle stößt.

Durch die Sokratische Selbstgesetzlichkeit des Tugendwissens wird der Bruch mit Staat und Götterwelt vollendet. Die Sophisten machten Halt bei der Polemik oder bei dem Zweifel; die großen Unbedenklichen entzweiten sich mit den Gesetzen, setzten sich hinweg, mißachteten; doch Sokrates steigt im Gehorsam gegen die Gesetze, auf der Leiter seines überlegenen Wissens um das Tugendwissen, über alle Bindungen hinaus. Sein Zwiegespräch mit den Gesetzen, im Reflex des Kriton, das die Gegenrechnung der Gesetze aufstellt, ist der letzte Ausdruck dieser

letzten Lösung. Sonst war es die Übertretung, die der Gründe und Rechtfertigung bedurfte, jetzt statt dessen der Gehorsam.

Eine noch von keinem Menschen je erreichte Überlegenheit im Schein der Unterlegenheit, das Führen im Sich-Fügen, die »Ironie« in der Beruflichkeit, die Grazie im »Stachel«, die Gewißheit im »Nichtwissen«, der Sieg im Gehorsam und der Adel im Silensgesicht: dies ist der Kern im Sokrates des Platon, der zugleich der unlegbare Kern in seinem Schicksal ist; der Grund, weshalb der Staat ihn ausschied, und zugleich der Grund, weshalb Platon sein Leben lang nicht von ihm lassen kann.

Man hat gut einwenden, Sokrates fiele nicht aus dem Staate heraus, wenn nicht der Staat entartet wäre. Seines eigenen Weges gehen, wo noch die Kraft im Ganzen ist, ist Eigenbrötlei. Aber was wäre Sokrates, wenn er nicht seines Weges ginge? Sokrates, ein eigenes, unabhängiges Gesetz im Staate, von den Staatsgesetzen, nicht nur von den damals geltenden, mißbrauchten, sondern von der *Art* dieser Gesetze unterschieden: ein Gesetz auf einer neuen Stufe. Sein Tod hob den Staat de facto aus den Angeln. Wäre Sokrates nicht aus dem Staat herausgefallen, hätte Platon seinen Staat nicht in das Reich des Geistes gründen müssen (Platon Brief 7, S. 325 bff.). Also könnte man auch sagen: fiele Sokrates nicht aus dem Staat heraus, so wäre der Staat nicht ent-

artet. Oder ist allein der Staat entartet? Ist dies Prüfen, Bohren auf das Wissen, Ins-Gewissen-Fühlen nicht auch Entartung? In Wahrheit hat sich der alte Staat gespalten, seine eine Deszendenz läuft in das Reich des Geistes über Sokrates zu Platon (Sokrates der einzige wahre Träger des Staates: Gorgias S. 521 d), seine andere in das bürgerliche Epigonentum, den Weg von Alkibiades zur patriotischen Demokratie des attischen rhetorischen Jahrhunderts. Welche Deszendenz die echtere, wirklichere sei, wird einer der Streitpunkte bleiben in dem nimmer ausgekämpften Kampfe zwischen den Ideenfreunden und den Erdensöhnen.

Platon nimmt beide Ströme, Sophistik und Sokratik, in sich auf. Beide sind einig in ihrer Richtung, sich von Staat, Göttern und Mythos zu entfernen. Das Sokratische Ideal des Tugendwissens auf der einen Seite, das sophistische der Techne und des Könnens auf der anderen, sind Zeichen einer Entgötterung, wie sie verhängnisvoller kaum ein zweites Mal über die Welt hereingebrochen ist. Der Himmel und die Erden tiefe voller waltender Gestalten, woraus alle Rettung, alles Hohe, aller Jubel, alles Grauen, alle »Nahrung für die Seele« strömte, kahl und kalt; die Vorzeit, bis dahin ein ungeheueres Temenos mit einem Statuenwald von Urbildern, Vorbil-

dern und Gewähren für die Gegenwart, dem Erdboden gleich (»Die ältere Vergangenheit genau zu ergründen war unmöglich wegen ihrer Zeitenferne, aber nach den Zeugnissen, auf die ich nach eindringlichster Forschung mich verlassen muß, kann ich nicht glauben, daß sie groß war, weder in ihren Kriegen noch im übrigen«, beginnt die Archäologie des Thukydides); und selbst der Kosmos, vormals, wie für Heraklit, die große Ordnung, von der alle Menschenordnung rührte, liegt gestürzt, und auf den Trümmern triumphiert der Zirkel des erkenntnistheoretischen Problems: die Dinge sind, als was sie erscheinen. Der Mensch hat sich vollendet zum Maß aller Dinge — da entsteht ein neues Maß, als Forderung hoch über allem Geltenden, doch sprengend, unverträglich, unerfüllbar, ein durchbohrendes Bewußtsein, kein gewährendes Geschenk der Götter.

Platon übernimmt mit dem Sokratischen Tugend-Wissen den sophistischen Begriff der *Techne* oder *Episteme*. Seine Jugenddialoge sind von solchen Dingen voll: wie Tugend Wissen, *Techne* oder *Episteme* sei. Sooft er aus den Künsten beweist oder widerlegt, fährt er im Gleise der *Sophistik* oder *Sokratik*. Und doch hat er von demselben Ort aus Staat und Mythos wiedererobert. Also ist sein »Wissen« doch ein anderes? Zwar scheint der Unterschied zuerst gering, und wird doch unermesslich: alles Wissen,

ob gut oder schlecht, dringt in die *Seele*! Es durchdringt die Seele, wie das Heilmittel oder das Gift den Körper. »Weißt du auch was du tust?« fragt der Platonische Sokrates den jungen Freund, der vor Begierde brennt, sich in die Lehre des Protagoras zu begeben; »Weißt du es oder weißt du es nicht? Daß du deine *Seele* einem Menschen in Behandlung gibst, der, wie du sagst, ein Sophist ist? Aber ein Sophist, sollte mich wundern, wenn du wüßtest, was das wäre. Und doch, wenn du das nicht weißt, so weißt du auch nicht, weder wem du deine Seele anvertraust, noch ob zum Guten oder Schlimmen. . . Ist nicht der Sophist ein Kaufmann oder Krämer, der mit Waren handelt, von denen die *Seele* lebt? Und wovon lebt die Seele? Doch wohl von den Wissenschaften. Daß der Sophist, der seine Ware anpreist, nur nicht uns betrüge, wie die mit der Nahrung unseres Leibes handeln, Kaufleute und Krämer«. Was ist diese Seele? Etwas, was gewachsen ist und wachsen soll, etwas, was seine Kräfte, seine Tugenden, seine Gefahren hat, was wie der Leib des Arztes und Gymnastikers bedarf, nicht unwissender Krämer. Was ist diese Seele? Sie deckt sich mit keiner Wissenschaft, mit keiner Tugendforderung, sie ist kein psychologischer noch theologischer noch metaphysischer Begriff: sie ist, um was gerungen wird, um was der ganze Kampf entbrennt. Sie hat ihre alten Schicksale und ihre jungen Nöte, in ihr

schlummern kaum geahnte Herrlichkeiten, und sie droht sich zu verlieren; große Dinge hat sie ehemals geschaut, aber auch große Ängste hat sie hinter sich. Was ist diese Seele? Was von Sokrates berührt, zuerst in Platon wieder aufwacht, was erst tastend seiner selbst gewahr wird, dann an einer Feindeswelt sich findet, abschließt, wächst und ausdehnt, bis es Staat und Kosmos, Priestertum und Sehertum, Ideenschau und Mythenwelt geworden, ist die alte, wieder neu im Geist geborene Seele des Hellenentums. Die alte, neu erwachte Seele ist auch die Mutter der Platonischen Mythen. Aus und in der Seele reift und wächst die mythische Welt. Und wenn auch diese Seele erst an andere Dinge sich zu heften scheint, auf eine Weile hingeeben an die Anziehungen einer bunten äußeren Welt, bei allerhand Versuchen, Auseinandersetzungen, Verneinungen, Verliebtheiten des jugendlichen Geistes, so ist doch die Mutterschaft zum Mythos von Anfang ihre Bestimmung. Platons Mythen sind Mythen der Seele, das heißt Mythen einer inneren, nicht mehr äußeren oder ungeteilten Welt. Sie sind dafür gestaltenärmer, aber hüllen dennoch keine Seelenlehre oder Theorie in ein durchscheinendes Gewand: die Seele selbst und ihre Selbstbewegung ist ihr Ursprung, ihre Selbstgestaltung in der inneren Welt, um durch die innere Welt die seelenlos gewordene äußere wieder zu durchdringen, ist ihr Ziel.

Wie die alte Götterwelt, Olympe und Hades, wie der Staat und die Gesetze in der Seele neu erstehen, so auch die griechische Gesellschaft. Ja, das Tiefste, was wir über den Geist dieser Gesellschaft wissen, wissen wir durch Platon. Seine Dialoge sind zum nicht geringen Teil die Geistwerdung dieser Gesellschaft selbst. Was immer an Großem oder Sonderlichem, Ernstem oder Heiterem aus der Seele aufsteigt, tritt nicht unvermittelt vor uns hin, es führt sich ein und weist sich aus im Kreis einer vergeistigten Geselligkeit. So auch die Mythen. Und

auch für die Mythen hat das seine Folgen, nicht nur für die Darstellung der Dialektik.

In Anbetracht seiner Geselligkeit ist Platon, der im vierten Jahrhundert seine Dialoge schreibt, ein nachgeborenes Kind des fünften. In ihm lebt die Tradition eines anciens régime. Er ist nicht zu verstehen ohne Begriff von den Allüren einer alten Aristokratie, eines kleinen Kreises. Die Charis dieser Gesellschaft übernimmt er in sein geistiges Reich, zugleich ihren Sinn fürs Komische und mit beidem zugleich die Nötigung zur Ironie. Die aristokratische Überreife gehört gleichsam zum weiblichen, wie das Sokratische Plebejertum zum männlichen Prinzip seiner Entstehung.

Auch der Mythos ist zu einem Teil, zumal in seinen ersten Ansätzen, eine der Formen des graziösen Spiels, der Charis; eine Art Verkleidung und Versteckenspielen, das sich in der Unterhaltung einstellt, zumal wenn die Seele Platons oder der Platonische Sokrates das Wort an einen schönen Jüngling richtet. Ein Beispiel:

Szene: In der Ringschule des Taureas. Der junge Charmides tritt ein, gefolgt von einer Schar Bewunderer. Alles ist geblendet, selbst die kleinsten Jungen. Chairephon (der Liebhaber): Was sagst du zu dem Jungen, Sokrates? Ist sein Ge-

sicht nicht schön? – Unglaublich! – Dabei, wenn er sich erst entkleidet, wird dir's sein, als hätte er gar kein Gesicht mehr. – Allgemeine Zustimmung. Und ich: Wie unüberwindlich muß er sein – wenn ihm dazu noch eine Kleinigkeit nicht fehlt! – Kritias: Und das wäre? – Wenn er auch an der Seele wohl gewachsen ist. Er ist doch aus eurem Hause, Kritias... Wollen wir nicht dies an ihm entkleiden und betrachten, statt seiner Gestalt? Bei seinem Alter wird er doch nicht ungern sich auch unterhalten?... Kritias: Sklave! Rufe den Charmides und sag ihm, ich wolle ihn wegen seiner neulichen Kopfschwäche einem Arzte vorstellen. Seit kurzem nämlich – fuhr er fort, zu mir gewandt – erklärt er des Morgens beim Aufstehen an einer Benommenheit zu leiden. Ausgezeichnet, du kannst vorgeben, du wüßtest irgendein Mittel gegen Kopfschmerz... Charmides kommt, setzt sich zwischen Sokrates und Kritias. – Da saß ich denn, Freund, in meiner Verlegenheit! Und alle Kühnheit, die mir noch eben zu Gebote stand, war mir wie weggeschlagen. Tor, der ich glaubte, nichts leichter, als ein Gespräch mit ihm zu führen. Und als gar Kritias zu ihm sagte, ich sei der Bewußte, der das Mittel wüßte, und er mir in die Augen sah mit einem Aufblick zum Hilfloswerden und ansetzte um zu fragen, und alles aus der Palästra rings um uns herum sich drängte, da – teurer Freund, da fiel mein Blick in sein

Gewand hinein und ich fing Feuer und war nicht mehr bei mir selbst . . . Erkundigung über das Mittel, das nur wirke, wenn mit einem Zauberspruch verbunden; über Heilung des Teils aus dem Ganzen. — Und ich, da er mir zustimmte, schöpfte wieder Mut, meine Verwegenheit begann aufs neue sich zu sammeln, meine Kräfte wieder sich zu regen, und ich sprach: So ungefähr, mein Charmides, ist es auch mit dem Zauberspruch. Ich lernte ihn im Feld von einem Thraker, einem Arzte aus der Gilde des Zamolxis, von denen man sagt, sie könnten einen Menschen sogar unsterblich machen. Der sagte mir, die Meinung der Hellenen — gerade über dasselbe, was ich eben sagte — möge wahr sein, aber Zamolxis, unser König — und ein Gott dazu! — Zamolxis sagt: wie man die Augen nicht darf heilen wollen ohne den Kopf, den Kopf nicht ohne den ganzen Leib, so darf man auch den Leib nicht wollen heilen ohne die Seele. Ja, dies sei der Grund, weshalb in Griechenland die Ärzte bei so vielen Krankheiten sich nicht zu helfen wüßten: sie sehen nicht das Ganze, von dessen Gesundheit die Gesundheit des Teils abhängt. Denn alles — sagte er — ob gut oder übel, für den Leib wie für den ganzen Menschen, geht aus von der Seele und fließt von der Seele wie der Fluß vom Kopf hernieder in die Augen. Sollen also Augen und Leib gesunden, so muß man die Seele heilen. Und die Seele, mein Verehrter, wird

geheilt durch Zaubersprüche. Und die Zaubersprüche sind die guten Worte und Gedanken (*λόγοι*); die bewirken in der Seele Sophrosyne, und ist es damit gelungen, dringt sie ein und bleibt sie in der Seele, so ist es ein leichtes, auch den Kopf und ganzen Leib gesund zu machen. Wie er mich so das Mittel lehrte und den Spruch dazu, da warnte er mich: daß keiner, und sei er noch so reich und schön, dich je verführe, seinen Kopf damit zu heilen, es sei denn, daß er zuerst die Seele der Besprechung unterziehe . . . Ich — kann nicht anders, ich hab's geschworen, den Schwur muß ich halten: willst du nach des Fremden Vorschrift erst die Seele dem thrakischen Zauber darbieten, so will ich dir auch das Mittel gegen Kopfweh geben; wenn nicht — wüßte ich nicht, was zu machen wäre, lieber Charmides.

So entlädt und bricht sich spielerisch bei Platon oft ein Übermaß an Güte, Liebe und Feinheit, seine Seele strömt in Neckereien aus, in zärtliche Fiktionen, Fabeln, Nichtigkeiten, die nicht Ironie zu sein brauchen, aber doch leicht zur Ironie hinüberführen und dann auf der Mitte zwischen Mythischem und Fabulosem jenes Schillernde und Schwebende hervorrufen, das solche Stellen auf ganz eigene Art getragen sein läßt. Freilich ist dies noch kein Mythos, und doch ist es in der Form bereits nichts anderes als später im Symposium die Berufung auf die Lehren Diotimas. Auch dort ist es nicht zufällig der schöne Agathon,

den Sokrates auf solche Umschweife berichtigend in die Geheimnisse des Eros einweihet. Agathon: Ich kann dir nicht widersprechen, Sokrates. — Der Wahrheit, solltest du lieber sagen, lieber Agathon. Dem Sokrates zu widersprechen ist nicht schwer. Doch brechen wir ab. Ich möchte euch statt dessen erzählen, was mich einmal Diotima über den Eros lehrte, die weise Mantineerin, die einst den Athenern durch die Wirkung ihrer Opfer einen zehnjährigen Aufschub ihrer Pest erlangte. Ich hatte gerade dasselbe sagen wollen, was jetzt Agathon: ein großer Gott sei Eros, etwas Wundervolles, da widerlegte sie mich mit denselben Gründen wie ich eben den Agathon usw. Das heißt, die spätere Form der mythischen Verkleidung liegt bereits in dem Frühwerk vor, nur daß es dort bei der Nüance bleibt, während das spätere Werk die vorgeprägte Form mit ihrem eigentlichen Sinn erfüllt. Die Anfänge auch der Mythen wachsen vielerorten wie die Keime, die man nicht erkennt, es sei denn aus den ausgewachsenen Pflanzen.

Derselbe gesellschaftliche Geist — wir meinen nicht die attische Gesellschaft an sich, sondern wie sie sich in Platon und durch Platon darstellt — ist maßgebend, wie für das Verbindliche der Charis, so auch für das Trennende des Ge-

loion. Das Geloion, wörtlich übersetzt: das Lächerliche, Komische. Aber es handelt sich um einen wesentlich gesellschaftlichen Begriff, wo unser deutsches Wort an eine individuelle Eigenschaft zu denken uns verleitet. Nennen wir es lieber das Geloion. Das Geloion gilt es unter allen Umständen — zwar nicht zu meiden, aber zu beherrschen. Es ist die Tragik der Spaßmacherei, daß sie zu kommandieren glaubt, wo sie die Kommandierte ist. Aber nicht weniger gefährlich ist das Gegenteil: ein allzu großer Ernst (*σπουδαϊον*), der über einen Herr wird. Zugestandene Passionen gibt es zwei: die Leidenschaft der vornehmen Erotik und die Leidenschaft zur hohen Politik. Alles übrige ist anmutiges Spiel. Der Ton erfordert, daß man zumal geistige Dinge, Kunst, Philosophie und Wissenschaft, nicht anders aufnehme als »halb Ernst, halb Spiel«, zumal wenn man eine geheime Neigung hat, sie ernst zu nehmen. Bei Platon wirkt oft das Archaische, ja schon der Ton der älteren Prosa, wegen ihres allzu ungebrochenen Ernstes, komisch. Bei den Außenstehenden, die man hinzuzieht, den Sophisten — fürchten wir nicht auch, bei Sokrates? — läßt man sich das gefallen. Aber ein von wahren Ernst ergriffenes Mitglied der Gesellschaft ist bedauernswert.

Nun war nach beiden Seiten Sokrates so unglücklich gestellt wie möglich: als Plebejer unter den Aristokraten; mit dem Silensgesicht, dabei

mit einem Ernst beladen, der unmöglich war, und mit Allüren . . . daß er auf den Straßen stehen blieb, wenn er nachdachte. Sokrates wäre unmöglich, wenn er nicht der große Ironiker, der Eiron, wäre.

Was bedeutet Ironie? Und wie verhält sich die Sokratische Ironie zu der, die wie die Schwinge ist, die Platons Mythen trägt? Statt von Platonischem Humor zu reden, halten wir uns lieber an die griechischen Begriffe. Es gibt auf der einen Seite das Geloion samt den Aktivitäten, die es als solches hinstellen (das *σκόπτειν* usw.), auf der anderen Seite die Eironeia. Es gibt eine rhetorische, vulgäre, böse Ironie ('etwas anderes sagen als meinen', definieren die Rhetoren), daneben die gesellschaftliche, humane. Nur von dieser sei die Rede. Wir pflegen das Ironische in einen Gegensatz zum Ernstzunehmenden zu rücken, so auch Platon. Aber das Ernstzunehmende muß uns als Prätention entgegentreten, als etwas, was von uns Unterwerfung unseres Geistes fordert. Der Umkreis des Prätentiösen ist verschieden und verhält sich nach dem geistigen Rang. Daher die geistig Ehrgeizigen gern den Ironiker spielen. Aber der wahre Ironiker sucht durchzukommen mit sich selbst, entweder durch sich selbst oder durch andere. Und durch andere entweder um einer Abkehr oder einer Hinkehr willen, entweder befremdend oder lockend, ja erziehend. Vielleicht sucht er auch alles in einem.

Ironie bedeutet — unter anderem —: Herstellung einer Überlegenheit im Schein, das heißt durch Mimik und Spiel, einer Unterlegenheit. Die Unterlegenheit kann dabei ebenso ein Komischfinden wie ein Tragischnehmen sein. Die Überlegenheit wird jedesmal im Gegenteil bestehen. Nun kann die Herstellung der Überlegenheit entweder über den anderen sich erstrecken oder über mich selbst; entweder damit indirekt auch über den anderen oder nicht einmal das. Und da es sich bei Überlegenheiten stets auch um ein Forum handelt, entweder vor dem Forum einer wirklichen Gesellschaft oder einer imaginierten oder vor dem Forum einer Partei meiner Seele oder vor einer Gemeinschaft zweier Seelen. Aber Voraussetzung der Ironie bleibt immer, daß man mehr als eine Seelenstufe zur Verfügung hat. Die Überlegenheit über mich selbst wird hergestellt, wenn ich z. B. meine Unterlegenheit durch Schein und Mimik einer Unterlegenheit noch unter meiner Unterlegenheit aufhebe und beherrsche. Wobei wieder meine Unterlegenheit nur Schein gewesen sein kann usw. Kurz, es gibt eine Ironie der Nächsten wie der Selbstbehandlung, eine direkte und eine indirekte. Beide spielen meist ineinander.

Aber wie es eine Entwicklung aus dem Körper in die Seele gibt, desgleichen aus dem Staat, so führt eine Entwicklung auch aus der Gesellschaft in die Seele, aus der äußeren in die innere Welt.

Und wenn die Ironie schon in der Gesellschaft einen Kampf bedeutet um die Überlegenheit, anstatt durch Pathos, Ernst und 'Charisma', durch Spiel und Mimik dieses Ernstes im Geloion, oder umgekehrt, anstatt durch eine Darstellung im Geiste des Geloion, durch Mimik und Spiel dieses Geloions im Ernste der Leidenschaft: welche schillernde Möglichkeiten, welche Schwebezustände des Geistes werden sich ergeben, wenn aus dem gesellschaftlichen Spiel ein Spiel der Kräfte in der Seele wird! Wir wollen darauf verzichten, durch bestimmte Stufen die Sokratische von der Platonischen Ironie zu unterscheiden, steckt für uns doch die Sokratische in der Platonischen. Wohl aber ist im ganzen Aufbau der Platonischen Sokratik der Fortschritt von der gesellschaftlichen Ironie zur Ironie der Seelenkräfte wahrzunehmen, und es ist kein Zweifel, daß die Ironie im Mythischen im Aufbau des Ironischen den Gipfel bildet. Aus der Ironie der Selbstbehauptung entsteht eine Ironie des Überschwangs. Jenes Herausfallen, das in der Gesellschaft sich verbot, wird nun zum Enthusiasmus, der die ganze Seele mitzureißen droht, und dem als Gegenkräfte gegenüberzutreten, als zum Beispiel: der Verstand der Logik; die Verachtung fürs geschriebene Wort; der Geist der Ungenüge; Scheu vor der Äußerung; Furcht vor der Preisgabe; Bewußtsein des Unfaßlichen; Abneigung gegen Äußerstes und Letztes; Künstlertum der Seele. »Kurz, man

mag daraus erkennen, daß, wo man auf Schriften eines Schriftstellernden stößt, sei es eines Gesetzgebers in Dingen der Gesetzgebung, sei es auf anderem Gebiet, es ihm damit kein ganzer Ernst war, wenn er denn selbst ernst zu nehmen ist; den mag er haben an dem Ort, der seiner Orte schönster ist« (Brief 7, 344c). Auch die Seelenkräfte, mögen sie den Kosmos in ihrer Discordia zu zerreißen drohen, behalten in der Ironie die Überlegenheit der Umgangsform. Wobei doch immer auch die gegenstrebenden Kräfte, indem sie sich an den Flug der Seele heften, zum Teil, und nicht nur zum Teil oft, mitgerissen werden, wie ein Wirbel Schweres mit dem Leichten emporträgt. Wir sehen, wie bald der Mythos die Logik spielt, bald wieder wie die Logik, aus dem Mythos demonstrierend, den Mythos spielt, und beides gerät ins Schweben. Dort die Begeisterung, hier das Spiel und das Geloion, und die Ironie in ihrer Mitte, wie dies alles drei zu den Grundkräften des Dialogs gehört, so entwickelt es sich aufwärts bis in seine höchsten Höhen.

Der wahre Tragiker sei auch der wahre Komiker, lehrt Sokrates am Ende des Symposions.

1. PROTAGORAS

Im Anfang oder nahe dem Anfang der Platonischen Schriftstellerei steht der Protagoras. Und im Protagoras glänzt der Sophist mit einem 'Mythos'. Schon der Sophist Protagoras kennt eine doppelte Art der Unterweisung, durch 'Logos' und durch 'Mythos'. Aber 'Mythos' heißt bei ihm, wie freilich auch noch späterhin bei Platon, 'Fabel' oder 'Märchen'. Erst Platons Erhabenheit verleiht durch die Gehalte, die sie später in das 'Märchen' legt, dem Worte die erhabene Bedeutung, die von nun für immer sich

mit ihm verbindet. Bei Platon entwächst dem 'Logos', als methodisches Ideal, die stetige Verwirklichung der eingeborenen Erkenntniskraft im Fortschritt der Dialektik; als seelische Macht der Dialog. Ebenso entwächst dem 'Mythos' als Methode schließlich eine Form des 'Gleichnisses', des 'Abbilds' eines Urbildlichen im 'Wahr-Scheinlichen'; als seelische Macht ein Reden über Dinge jenseits von Wort und Beweis. Logos und Mythos, ehemals in einem friedlichen, bedeutungslosen Nebeneinander, trennen sich und ziehen einander an mit ungeheurer Spannung. Ihr Gegensatz wird polar, die Polarität in Platon selber nimmt fortschreitend zu. Wollte man nach der Chronologie der Dialoge dem Verhältnis zwischen Logos und Mythos durch Platons Entwicklung nachgehen, so gelangte man zu der Beobachtung, daß gleichen Schritts mit der fortschreitenden Methodisierung der Dialektik ein stets stärkeres Heraustreten, ja Obsiegen der Eigenart des Mythischen einhergeht. Seine Elemente, anfänglich zerstreut, sich selbst unbekannt, vereinigen sich zu mythischen Kosmen.

Der Sophist Protagoras läßt zwischen Logos und Mythos die Wahl; für ihn bedeutet Mythos eine Einkleidung. Für Platon gibt es keine Wahl mehr. Und doch ist der äußere Grundriß des Sophisten-Mythos, seine literarische Form, zum nicht geringen Teil auch die Form Platons. Wieder wird ein Äußeres verinnerlicht. Wie die Ironie

zuerst das Gegnerische, zu Negierende, zu Karikierende, zu Überwindende und Überwundene ergreift, bevor sie sich im eigenen Reich der Seele wiederfindet, ebenso stellt Platon erst ein Muster des Sophisten-Mythos vor uns hin, er läßt auch hier die Ironie nach außen spielen, bis die Seele stark genug ist, Wände zu durchbrechen, Formen zu erfüllen und das wetteifernde Spiel mit fremden, gegnerischen Kräften nun nach seinem eigenen Sinn und Willen mit den eigenen Kräften fortzuspielen. Rückschauend gewahrt man freilich dann, daß auch schon bei dem Mythos des Sophisten Platons eigene Lust am Mythos mit half.

»Einst gab es nur Götter, keine sterblichen Geschöpfe. Als aber auch für diese der Tag des Schicksals kam, da sie geboren werden sollten, da formten die Götter sie im Schoß der Erde, und sie mischten sie aus Erde und Feuer und den Verbindungen der Erde und des Feuers. Und da sie gedachten, sie ans Licht zu führen, trugen sie dem Prometheus und dem Epimetheus auf, ein jedes auszurüsten und ihm Kräfte zu verleihen, wie es sich gehöre. Epimetheus aber wußte den Prometheus zu bewegen, die Verteilung ihm zu überlassen. Laß mich verteilen, sprach er, du kannst prüfen. Also überredete er ihn und verteilte. Da gab er dem einen Kraft ohne Schnelle, Schnelle wieder ließ er Rüstung

sein dem Schwächeren. Diesem gab er Waffen, jenem, das er waffenlos ließ, sann er andere Mittel zur Erhaltung. Was er in Kleinheit kleidete, dem schenkte er des Flügels Flucht oder Behausung in der Erde; was er durch Größe steigerte, dem schaffte er Errettung durch die Größe. Also verteilte er und glich die Gaben aus . . . « (Es folgt die Beschreibung der verschiedenen Schutzmittel der Tiere, im modischen Stil gehalten und dem Ton der Fabel angepaßt.) »Weil es nun aber doch mit Epimetheus' Weisheit nicht allzuweit her war, so merkte er nicht, daß er die Kräfte all bereits verbraucht hatte, und aller Hilfen bar blieb ihm zuletzt allein der Mensch. Und er war ratlos. Da kam Prometheus, die Verteilung anzusehen; und sah, wie trefflich alles andere versehen war, nur der Mensch nackt, ohne Decke, Schuh und Waffen. Und schon nahte der vorbestimmte Tag, da auch der Mensch aus der Erde an das Licht hervorgehen sollte. In solcher Not, weil er den Menschen keine andere Hilfe wußte, stahl Prometheus von Hephaistos und Athene die Weisheit der Künste samt dem Feuer — denn ohne das Feuer war sie weder zu besitzen noch zu nützen — und brachte sie den Menschen zum Geschenk . . . Da war ihnen zur Nahrung zwar geholfen durch die Kunst der Handwerke, jedoch zum Kriege gegen die Tiere reichte diese Hilfe nicht; es fehlt ihnen die Staatskunst, deren Teil die Kriegskunst ist. Wohl suchten sie sich zu ver-

einigen, durch Städtegründungen sich zu retten, doch sooft sie es versuchten, taten sie einander Unrecht, fingen wieder an sich zu zerstreuen und gingen zugrunde. Da begann Zeus für die Dauer unseres Geschlechts zu fürchten und entsandte Hermes zu den Menschen, ihnen Ehrfurcht und Gerechtigkeit zu bringen; auf daß unter ihnen Ordnungen der Städte und Bande der Freundschaft seien. Sprach Hermes zu Zeus: wie soll ich die Gerechtigkeit verteilen? Auf dieselbe Weise wie die Künste? Ein Arzt reicht für viele, und die anderen Handwerke desgleichen. Soll ich auch Ehrfurcht und Gerechtigkeit den Menschen also geben? Oder allengleichermaßen? Gleichermaßen, sprach Zeus, alle sollen davon haben. Denn es ist unmöglich, daß eine Stadt entstehe, wenn dies nur in weniger Besitz ist, wie die anderen Künste. Und gib ihnen in meinem Namen dies Gesetz: so einer der Ehrfurcht und Gerechtigkeit ermangelt, so soll er des Todes sterben, als Auswurf des Staates.«

Der Sinn des Mythos ist: der Mensch ist schwach an sich; was ihn erhält, seine Kultur, ist zweierlei: erstens die Handwerke; sie dienen seiner physischen Existenz; zweitens Gerechtigkeit und Staat als Mittel seiner höheren, sozialen Erhaltung. Beides ist verschiedener Art, verschiedener Stufe; darum ist auch die Verteilung beider nicht die gleiche. Das Problem, das in

dem Mythos steckt, ergibt sich aus dem eigentümlichen sophistischen Begriff der *Techne*. Seine Einkleidung ist durchsichtig. Protagoras hätte dasselbe auch in einem *Logos* auseinandersetzen können. Statt des Mythos läsen wir dann eine soziologische oder kulturgeschichtliche Betrachtung. Was also schafft den Mythos? Lust an der Verkleidung, Zierlichkeit und Spielerei; doch nichts von Seele. Will man nach der Seele suchen, so entdeckt man sie am ehesten in der Negation, das heißt im Spiel mit dem Negierten. Denn als Schöpfung Platons allerdings ist der Sophist in Platons Seele einbegriffen.

Zu der Zeit, als Platon diesen Mythos schrieb, hat er wohl nicht gedacht, daß er bald selbst sein Herz in einen 'Mythos' legen würde. Denn dazu bedurfte es der Umkehr, eines Wandels seiner selbst.

2. GORGIAS

Wer im Werden die Entelechie erkennen will, für den ist es oft lehrreicher, die Frühzeit aus der Spätzeit zu erklären, als die Spätzeit aus der Frühzeit. Aus derselben Seele, die wachsend zu mythischen Geburten reift, entspringt im Anfang der sokratische Dialog, der niemals bloßes Konterfei des Lebens ist. Die Seele sucht sich ihre Gegner, erst in einer äußeren, dann in einer inne-

ren Welt; was immer gefangen nimmt, verlockt, verführt, sei es Erziehung, Bildung, Kunst und welche Form des Geistigen auch immer, gegen alles geht sie an, sie eifert gegen alles, um dann wieder alles, was ihr dienen kann, an Wissenschaften und Verführungen des Worts, an sich zu raffen: nun erkennt sie die Ideen, nährt sich an ihrer Schau, ergreift sich selbst, schwingt sich hinüber in den Mythos, ordnet sich zum Staat und weitert sich zum Kosmos.

Der Kampf mit den äußeren Feinden, die Verteidigung, Gefolgschaft und Verkündigung des neuen Heros muß dem eigenen Reich vorangehen. Aber schon entwickelt sich die Plänkelei zum einheitlichen Streit, der Streit zum Kampfe zweier Seelenmächte, aus der Apologie erwächst der Gorgias, aus dem Wettkampf zweier Reden wird auf einem höheren Plan ein Ringen zweier Seelen, wie im Vorspiel des Protagoras, das diesen überhöht, und wie wieder im zweiten Teil des Gorgias, hier bereits vordeutend auf dieselbe Stufe, die im Staat vom ersten Buche zu den übrigen hinanführt. Je stärker die Gegenmacht, desto willkommener, wächst doch mit der eigenen Kraft auch die des Gegners. Und zugleich entsteht ein Ringen wie das eines Liebenden mit einer Macht, die den Geliebten rauben will, oder ein Bruderkampf wie zwischen Zethos und Amphion (Gorgias 485e). »Gibst *du* mir recht in dem, was *meine* Seele glaubt, so weiß ich, daß

alsdann dies wahr ist. Denn wer zu einem rechten Prüfstein für die Seele werden soll, ob ihr Leben falsch oder wahr sei, der muß haben dreierlei, was du in dir vereinigt: Wissen, Wohlwollen und Offenheit« (Gorgias 486e). Wie im Gorgias zugleich mit dem Wechsel der Gegner eine zweite Stufe über eine erste sich erhebt, wird wieder das Ziel des Wechsels und im Werden die Entleerung ersichtlich aus der Schichtung der Agone in dem größeren Werk der Politeia. Mehr und mehr ist es die Seele, die zum 'Prüfstein' (Gorgias 486d) wird, an dem sich zu bewähren hat, was taugen soll. »Gibt es nicht eine Schlechtigkeit des Leibes? Schwäche, Krankheit, Gebrechen? Glaubst du, daß es nicht auch eine Schlechtigkeit der Seele gibt? . . . Ist Ungerechtigkeit, Zuchtlosigkeit und alle Schlechtigkeit der Seele nicht das größte aller Übel?« (Gorgias 477bff.) »Was ist die Rhetorik? Sie ist das für die Seele, was für den Leib, statt der Heilkunst, die Kochkunst ist.« »Was ist die Sophistik? Sie ist das für die Seele, was für den Leib, statt der Gymnastik, die Kosmetik ist« (464b; 501b).

Auch der Nomos, das Gesetz, erwacht aus seiner Starre, da die Seele wieder es durchatmet. Und wieder beginnt dies mit dem Gorgias, der wieder im Keim enthält, was sich im Werke der Reife auswächst. »Ein Haus und Schiff, darinnen Regel und Ordnung waltet, ist ein gutes Haus und Schiff? Und ist es nicht mit unserem Leib das

selbe? Und mit unserer Seele...?» (505a). »Der Name für die Ordnungen des Leibes ist 'Hygiene'; diese schafft Gesundheit und die Tugenden des Leibes; der Name für die Ordnungen der Seele ist Gesetzlichkeit und Gesetz, die in uns die Gesetzlichkeit und innere Ordnung schaffen, und das heißt: Gerechtigkeit und Sophrosyne« (504c). Auch der 'Eros' zur Philosophie beginnt zu gleicher Zeit die Seele zu ergreifen, eifersüchtig, blinde Hingabe verlangend, wieder ehe sich derselbe Eros in den Mythos formt: »Ich liebe den Sohn des Kleinias und die Philosophie, du liebst den Demos der Athener und den Sohn des Pyrilampes. Beide müssen wir unseren Lieblingen den Mund stopfen oder sagen, was ihnen gefällt« (481 d ff.).

Es ist zuletzt dieselbe Seele, die die Gegner treibt, die aus der eigenen Kraft stets auch zugleich die Gegenkraft herausholt, die sich in die Argumente stürzt, an allen Ecken und Enden ausbricht, und die dann, sich auf sich selbst besinnend, sich in einer Seelenlehre darstellt. Wo die Kraft sich formt, entsteht der Mythos; wo sie Klarheit über sich selber sucht, die psychologische und theologische Spekulation — wenn man dieser Begriffe sich bedienen darf. Denn in dem Grade, wie die Seele selbst in die Spekulation über die Seele eindringt — und ganz fehlt dies bei Platon nie —, wird die Spekulation über die Seele selbst zum Seelen-Mythos. Ob etwas

als Lehre oder Mythos anzusehen sei, darüber entscheidet nicht die Frage: hat Platon dies wirklich so für wahr gehalten, sondern nur die Frage: wie weit reichen Form und Mittel für die Seele, um darin sich zu gestalten oder als in einem Abbild zu erkennen.

Der Gorgias, als in dem zum ersten Male die neue Seele ihre Macht entfaltet, steht auch auf der Schwelle des neuen Mythos. Wieder kann dies nur verstanden werden aus der seelischen Bewegung des Gespräches. Steigen wir auf seine letzte Stufe! In die Formulierungen des Dialogs wirft sich zuletzt die Leidenschaft des neuen Ideals, was erst Zusammenfassung scheint, ist wesentlich Durchseelung, in das Fragespiel des Dialektikers mischt sich, kaum mehr verhalten, die Mahn- und Sühnerede des Propheten: vom Wesen der Gerechtigkeit als einer Fügung, Ordnung, Harmonie, als 'Kosmos' in der Seele. »Weise bist du und weißt nicht: die Macht der geometrischen Proportion ist groß bei Göttern und Menschen« (508a). »Will man glücklich sein, so diene und folge man der Sophrosyne (Zucht und Einsicht), die Unzucht aber fliehe man, so schnell einen die Füße tragen, und am meisten trachte man, der Strafe nicht zu bedürfen; bedarf man ihrer aber doch, du selbst oder der Freund, der einzelne oder die ganze Stadt, so übergebe man sie dem Gericht und der Bestrafung, sollen sie glücklich werden« (507 d). Was da zu reden

anfängt ist der Geist des alten 'Kosmos', wie er sich auch im Pythagoreertum, doch nicht nur dort, verkörpert hat. Die alte Macht bricht aus dem neuen Sokrates, dem »jung gewordenen« — wie ist er verwandelt! Diese Wiedergeburt — nicht zu vergleichen mit dem Schatten, den das Pythagoreertum in seinen letzten Ausläufern, Archytas und Philolaos, in die Wissenschaft geworfen hat —: sie ist vielmehr die erste seelische Geburt der alten Polis-Ordnung, des Pythagoreertums, der Orphik usw. überhaupt, das heißt ihre Erscheinung nicht mehr in der äußeren Ordnung, in Staat und Geschlecht, Kult und Gemeinde, sondern in der Seele selbst, hineingenommen in die Seele, abgedrängt und ausgeworfen aus der äußeren Ordnung und deren Symbolen, nun vertieft, verklärt, erweckt zu einem neuen Leben. Erst diese Neugeburt der alten Seele, diese erste, ungeheuer schmerzliche Geburt in einer inneren Welt, bringt mit der neuen Seele auch den neuen Mythos zur Entfaltung.

Aus derselben Abdrängung erklären sich auch die altpythagoreischen und orphischen Motive, Seelenwanderung und Jenseits, in den Mythen Platons: indem Orphik und Pythagoreertum die Reinheit oder Ordnung, die ihnen im Diesseits obliegt, aus dem Jenseits herleiten, schaffen sie zwar noch keine eigentümlich innere Welt, doch immerhin eine geheime, offenbarte, auch durch

ihre äußere Organisation geschlossene Welt. Ihnen sind Wirklichkeit die Vorstellungen, die bei Platon Formen seelischer Selbstgestaltung werden. Ein Empedokles, in Priestertracht, von Gläubigen umringt, ist selbst die Darstellung seiner Erlösungslehre, kultisches Objekt und kultisches Subjekt zugleich. Die Götter der Orphik stehen zwischen den alten Göttern und den Göttern Platons gleichsam in der Mitte.

Freilich ist der Gorgias nur ein erster Ausbruch und Protest. Und ein Protest bleibt in ihm auch der Mythos: eines Verurteilten und Ausgeschiedenen Zeugenanruf an das Jenseits. Die Seele, die gewahr wird, daß sie selbst, und sie allein, die Trägerin der wahren Norm und Staatsidee ist; die erkennt, daß in dem Staate, der besteht, kein Raum mehr für sie ist; die sich in diesem Staat allein sieht, in der Minorität des Einzigen gegen die Majorität der Gesamtheit: ruft zum ersten Male ein *jenseitiges* Reich der richterlichen Ordnungen und ewigen Gesetze in die Erscheinung. Noch fehlt das Ideenreich, daher die Brechung in die bittere Ironie: das alte Märchen ist mit neuer Wucht zu überladen, als daß nicht der Ausdruck in die Schranken fordern müßte. Die innere Welt ist zwar zugleich die metaphysische Welt, doch deren Form steht noch nicht fest. Aber die jenseitige Kategorie — und irgendwie jenseitig ist fast alles Mythische bei Platon — ist gewonnen. Das Außen und das

Innen, 'Körper' und 'Seele', 'Bekleidung' und 'Nacktheit', Schein und Sein sind die entscheidenden Kategorien des Mythos, die auch die entscheidenden Kategorien des Dialogs sind.

Außerlich hat allerdings der Mythos noch durchaus die Züge einer Fabel oder lehrhaft ätiologischen Legende, wie dergleichen auch von den Sophisten vorgetragen wurde, nach dem Schema: ehemals, unter Kronos oder Prometheus, war es umgekehrt, nun hat es Zeus so eingerichtet, wie es ist, und damit hat es seinen guten Grund. Das heißt, die äußere Form ist noch dieselbe wie im 'Mythos' des Protagoras. Die Seele hat noch nicht vermocht, wie später, auch die Form der mythischen Erzählung zu durchdringen; Fabel und Fabula docet liegen auseinander.

»So vernimm denn eine 'gute Mär', die dir vielleicht ein Märchen dünkt, mir aber eine wahre Geschichte — es ist mir wahrhaftig ernst mit dem, was ich dir sagen will. Einst teilten unter sich, erzählt Homer, Zeus, Poseidon und Pluton ihres Vaters Reich. Nun hatte unter Kronos ein Gesetz gegolten über die Menschen, das, wie jederzeit, auch heute unter den Göttern gilt: wer von den Menschen gerecht und fromm gelebt hatte, kam auf die Inseln der Seligen; daselbst ward ihm ein Dasein ungetrübter Seligkeit; wer ungerecht und frevlerisch, kam in den Kerker der Gerechtigkeit und Sühne, der da heißt Tartaros. Es saßen

aber zu Richtern unter Kronos und im Anfang unter Zeus Lebendige über Lebendige, und die Gerichte tagten an den Todestagen. Rechtsverdrehung war die Folge. Also gingen Pluton und die Epimeleten von den Inseln der Seligen zu Zeus und meldeten, man schicke nach beiden Seiten die Verkehrten. Sprach Zeus: So werde ich dem ein Ende machen. Falsch gesprochen wird das Recht, sie haben Kleider an, wenn über sie gesprochen wird: sie sind lebendig. Viele gibt es, deren Seelen schlecht sind, die aber schöne Leiber, Stammbäume und Vermögen tragen. Kommt es zum Gericht, so treten Zeugen vor in großer Zahl um auszusagen, ihr Leben sei gerecht gewesen. Die Richter unterliegen dem, zumal sie auch selbst angezogen sind: die Seele umhüllt mit Augen, Ohren und dem ganzen Leib. Das alles wird ihnen zum Hindernis, die eigenen Hüllen und dazu die der Beklagten. Zuerst also muß dieser Zustand aufhören, daß sie den Tod selbst vorher wissen. Doch dies abzustellen ist Prometheus bereits beauftragt. Zweitens haben sie nackt und unverhüllt zu sein, wenn über sie gerichtet wird: es ist ein Totengericht. Und auch der Richter selbst hat nackt zu sein, ein Toter, der mit bloßer Seele eine bloße Seele beschauet, wie sie der Tod im Leben überrascht hat. Der aber soll kein Anhang helfen, allen ihren Schmuck soll sie zurückgelassen haben auf der Erde, auf daß das Gericht gerecht sei.

Und da ich, um all das zu erkennen, nicht auf euch habe zu warten brauchen, so habe ich zu Richtern drei von meinen Söhnen ausersehen, aus Asien zwei, Minos und Rhadamanthys, einen aus Europa, Aiakos. Sie werden, sobald sie gestorben sind, ihr Richteramt antreten auf der Wiese, an der Gabelung, wo rechts der Weg zur Insel der Seligen, links zum Tartaros führt. Und Rhadamanthys soll über die Asiaten richten, Aiakos über die Europäer, für Minos behalte ich das Vorrecht der Entscheidung, wenn ein Fall nicht klar liegt. So wird es dem Gericht über die Wege der Menschen an Gerechtigkeit nicht fehlen.«

Das Reich des Todes öffnet sich am Ende der Apologie, am Ende des Kriton, am Ende des Gorgias und am Ende des Staates. In der Apologie der Todesschatten über dem Heroisierten und das 'wahre' Gericht über dem Scheinbaren; im Kriton die Pflichterfüllung des Gerechten im Gedanken an die Unterirdischen; im Gorgias die Entkleidung der Seele und die Überantwortung der nackten ihrem jenseitigen Richter; im Staate die Spindel der Ananke, in der einbeschlossen Kosmos, Staat und Menschenschicksal kreisen.

Der 'Mythos' hält erst eine Weile schwebend über Platons Dialogen inne, ehe er sich auf ihren Gipfeln niederläßt. Im Gorgias hat er zum ersten Male den Logos berührt.

Die mythische Form ist fertig in dem Augenblick, da die Idee geschaut wird. Drei see-lische Mächte sind es nun, die, indem sie sich zur Idee erheben, den Mythos vom Himmel herab zur Erde bringen: Eros, Thanatos und Dike. Von ihnen verbreitet sich der mythische Glanz nach allen Seiten, er läuft über den Dialog dahin und sammelt sich in eigenen Kosmen. Auch die Gestalt des Sokrates wird in dem Maße, wie der Abglanz der Idee auf ihr zu ruhen beginnt, zum Mythos. Ihre Steigerung vollendet sich im Phaidon und Symposion: Sokrates, erhaben über den

Tod, erhaben über des Lebens höchste Fülle; »keinem Menschen zu vergleichen« (Sympos. 221c), rätselhaft in Rede, Gehen und Stehen, so menschlich nah, so göttlich fremd; der Eiron, einer überirdischen Erleuchtung voll, verleiht die Weihen des Thanatos und des Eros.

Das Werk dieser mittleren Epoche, das als Mythos auch im Ganzen sich am klarsten darstellt, ist das Gastmahl, das die Scheidung in Logos und Mythos überhaupt kaum kennt. Im Phaidon und im Staat bleibt das Verhältnis undurchsichtiger, doch ist auch dort der Mythos die Voraussetzung des Logos, wie der Logos die Voraussetzung des Mythos. Platons neue Wahrheit begibt sich auf keine Suche nach dem Mythos, in dieser Epoche wird der Mythos zu ihrer primären Form. Die Dialektik wird deren ironische Durchbrechung, wie der Mythos die ironische Durchbrechung wiederum der Dialektik. Aber der Mythos ist das *formende* Prinzip, wie das *methodische* und *formenauflösende* die Dialektik ist. Daher *formt* sich die neue Wahrheit auch zuerst im Mythos. Will sie sich auf andere Weise darstellen, beweisen, anwenden, verteidigen, so muß sie den Mythos zuerst durchbrechen.

Reden wir vom Mythos des Symposions, aber nicht von seiner mythischen Begebenheit und Festlichkeit, sondern vom scheinbar Lehrhaften, vom mythischen Charakter auch des Theoretischen der sieben Reden auf den Eros.

Die erste Rede, die des Phaidros, ist ein klingender Akkord, doch eben deshalb geht sie nicht hinaus über den preisenden, verherrlichenden Ton der schönen Rundgesänge. Sie steigt auf zu den Heroen wie ein feierliches Skolion. Die folgenden vier Reden führen über diesen engeren Kreis hinaus, zwar jede einzelne in einer anderen Richtung, doch so, daß je zwei zu einem kontrastierenden Paare sich zusammenschließen. Die Rede des Phaidros gleicht einem Prolog, dem im Agon der Reden je zweimal zwei Gegner folgen. Die Rede des Sokrates, die sechste nach der Zahl, führt wieder über diesen weiteren Kreis hinaus, sie steht in Wahrheit jenseits des Agons (wie dies ausgesprochen 199 ab).

Was als zweiter Redner Pausanias, der Liebhaber des Agathon, verkündet, ist das altadelige Ideal, gegründet und gestützt auf eine Theorie im Geiste der Sophistik. Insofern läßt seine Rede sich vergleichen mit der Theorie des Kallikles im Gorgias. Zwischen dem gemeinen und promiskuen Eros Pandemos und dem der edlen Männerfreundschaft, Eros Uranios, wird geschieden wie von Kallikles zwischen den 'Vielen' und den 'Edlen'. Entscheidend ist nicht das 'Was', sondern das 'Wie', nicht ob geliebt wird, sondern wer da liebt und wie er liebt. In Elis und Bötien sind die Naturen grob, es fehlt ihnen an Geist und 'Überredung', an der Voraussetzung des distinguirten Eros. Bei den Ioniern und Bar-

baren haben Fremdherrschaft und Tyrannei die adlige Gesinnung des männlichen Eros unterdrückt. Die Herrschenden machen die Sitte. So wird die Gerechtigkeit, als 'Nomos' aufgefaßt, von einem Kallikles als Satzung nach dem Nutzen der Regierenden bestimmt; so hier die Mannigfaltigkeit der Sitten oder 'Nomoi' der Erotik. Daher kennen Elis und Böotien in der Knabenliebe keine Scham; umgekehrt verpönt Ionien sie insgesamt. Schuld an dem einen ist die Stumpfheit der Gesetzgeber, Schuld an dem anderen ihre Korruption: der Egoismus bei den Herrschenden, die Feigheit bei den Unterworfenen. Umso größer ist die Gesinnung in Athen. Doch um dies zu erfassen, gilt es auch hier eine Interpretation der Sitte. Der Begriff des Nomos gibt Anlaß zur Konstruktion eines Konfliktes und ermöglicht dessen Lösung aus dem überragenden Willen des athenischen Gesetzgebers. Die strenge Überwachung der vornehmen Knaben, die Ehrbegriffe der Eltern und der Jugend selbst, dies auf der einen Seite, die Bereitwilligkeit in der Bewunderung für die eingestandene große Leidenschaft auf der anderen Seite, beides muß zugleich, als 'Nomos' aufgefaßt, das heißt als Wille einer absichtlichen Satzung, sich zu widersprechen scheinen, stellte sich als Wille des Gesetzgebers nicht eben dies heraus, daß man den Eros nur in seiner adligsten und höchsten Form gestatte. Die anscheinende Verwirrung bei der

Anwendung der ethischen Begriffe Schön und Häßlich in der attischen Erotik löst sich durch die Einsicht, daß der attische Nomos auf ein einzigartiges Zusammentreffen ziele: großer seelischer, nicht körperlicher Leidenschaft im Liebenden mit dem Verlangen nach Erziehung, Einsicht und 'Liebe zur Weisheit', 'Philosophia', im Geliebten. Dies bedeutet der 'himmlische Eros', Venus Uranias Sohn. Was sonst im Schwange sein mag, ist vulgär und untersteht dem Eros Pandemos.

Auf die soziologische Betrachtung folgt die physiologische, nach dem Aristokraten nimmt das Wort der Arzt, das heißt der Wissenschaftler nach dem Wissenschaftsbegriff der Zeit. Denn der Rest dessen, was an Kräften einst der vorsokratische Kosmos beherbergt hatte, hatte sich in Platons Zeit am ehesten noch in einer Medizin erhalten, die stark theoretisierte. Eryximachos bietet das Beispiel des gewissenhaften, selbstgewissen Physiologen, der sich in die Philosophie begibt. Mit seinem Fach, der Medizin, beginnend, wandert er durch alle Reiche der Natur, durch alle Wissenschaften, er umfaßt den Makrokosmos und den Mikrokosmos, er bemüht sich um Vollständigkeit, und überall weist er auf Wirkungen des Eros, als der Macht der Harmonie, der Eintracht, des Begehrens nach dem Gleichen. Er läßt sich tragen von einem einst großen Geiste. Der Erfolg ist: was einst Geist

war, wird Verallgemeinerung. Noch immer sind diese Gedanken schön — allein es wird nichts mehr daraus, wir fühlen sie zerfließen . . . Doch wie sollte die Wissenschaft, da sie den Schlucken so methodisch heilt, sogar den großen Schlucken eines Aristophanes, wie sollte sie nicht glauben, sie verstünde sich auch auf den Eros?

Nomos und Physis, der Gesetzgeber und die Natur haben gesprochen, nun kommen die Künstler an die Reihe. Komiker und Tragiker sind wiederum ein Paar. Jedoch auch hier ist die Verbindung beider und ihr Gegensatz zugleich auch innerlich zu fassen.

Aristophanes beginnt mit einer 'Offenbarung', einem Hieros Logos des Komikers. In der Urzeit gab es keinen Eros, der Mensch war komplett, rund und gewaltig, hatte vier Arme, vier Beine und einen Januskopf. Er ging auf vieren, wenn er nicht Rad schlagend auf achten lief. Statt zweier Geschlechter gab es deren drei: das männliche, das weibliche und das mannweibliche; das erste von der Sonne gezeugt, das zweite von der Erde, das dritte vom Monde. (Das bedeutet zugleich: der Himmel ist das männliche, die Erde das weibliche Prinzip kosmischer Zeugung, denn der Mond ist nach den Pythagoreern eine 'himmlische Erde', zugleich aber auch: das erste ist das Wertvollste, das Zweitbeste ist das Dritte.) Aber der Mensch war ein Empörer. Die Erinnerung seiner Unbotmäßigkeit lebt fort in

der Sage von den Riesen Otos und Ephialtes. Da Zeus des Übermuts der Kugeltiere sich nicht mehr erwehren konnte, beschloß er, sie zu halbieren. Schnitt sie mitten entzwei wie Früchte, die man einmacht, und ließ durch Apollons Kunst die Kopfhälften nach innen drehen, die Haut zusammenziehen rings um den Nabel, wie bei einem Geldbeutel, und alles wieder herstellen und glätten. Da begannen die Hälften nacheinander zu sehnen, eines Manneswesens Hälfte nach der männlichen Ergänzung, eines Weibswesens Hälfte nach der weiblichen und eines mannweiblichen Wesens je nach dem entgegengesetzten Teil. Sie umschlangen, umhalsten einander, wollten durchaus wieder zusammenwachsen, vergaßen der Arbeit und starben vor Hunger. Da erbarmte sich Zeus und kehrte ihre Scham nach vorn. Denn vordem zeugten sie wie die Zikaden in die Erde. Nun war ihnen geholfen, sie konnten einander finden, miteinander zeugen, ihre Sehnsucht stillen und wieder an die Arbeit gehen. So entstand der Eros: der Wiedervereiniger unserer alten Ganzheit, der Heiler unserer Halbnatur. Denn eine Hälfte sind wir jeder, eines urzeitlichen Mannes oder Weibes oder zweigeschlechtlichen Wesens. Aber die besten sind die Hälften eines urzeitlichen Manneswesens. Solche kümmert Kinderzeugung wenig, doch aus ihnen gehen hervor die Tüchtigsten im Staate. Sie allein verbinden sich mit ihrer Seele für das ganze

Leben. Was sie suchen, ist ihnen selbst ein Rätsel — nicht Befriedigung des Triebes. Aber wenn Hephaistos sie in seiner Fessel hielte und sie fragte: nun, was wollt ihr? wenn sie da vor Staunen schwiegen und er abermals sie fragte: ist nicht dies euer Wunsch, vereint zu sein, so fest ihr könnt, und voneinander nicht zu lassen, Tag und Nacht? wohlan, so will ich euch zusammennieten und zusammenschweißen, daß ihr eins statt zwei seid, im Leben und im Tode! sie würden zu hören glauben, wonach sie sich stets gesehnt hatten. Denn ganz war unsere Urnatur, und Eros ist Begierde nach der Ganzheit. Gott hat uns gespalten um unserer Schuld willen. Daß er uns nicht noch weiter spalte und der Mensch dereinst auf einem Beine hüpfte wie wir jetzt auf zweien!

Die äußere Form des Mythos ist noch die der ätiologischen Legende, ähnlich wie im Mythos des Protagoras und Gorgias. Auch im Protagoras droht Untergang der urzeitlichen Menschheit, da sie die Gerechtigkeit nicht kennt, wie hier den Gebrauch des Eros. Auch dort fürchtet Zeus und sinnt auf Rettung. Hier wie dort erscheint der Urzustand als Umkehr des Bestehenden: ist jetzt der Mensch, als Liebender betrachtet, eine Hälfte, so war er einst eine Ganzheit usw. Ebenso im Gorgias: ist jetzt das Gericht über die Seelen ein Totengericht, so war es einst ein Gericht über Lebendige . . . Aber blickt man auf die innere

Form, welche Verwandlung! Dieser Mythos ist bereits ein Wurf, wenn auch ein erster, mit Absicht verfehlter Wurf — der Mythos eines Komikers —, jedoch ein Wurf bereits nach jenem Ziele, das der Diotima-Mythos treffen wird. Schon dieser Mythos kennt den Eros als Erinnerung und Verlangen nach der Urgestalt, als darwend und begehrend, aber darwend nach dem Menschlich-Ganzen anstatt nach dem Göttlich-Schönen. Es fehlt nicht an Wesentlichem, allein es fehlt das geistige Reich. Das Streben nach der Ganzheit ist hier Sehnsucht nach der Urgestalt in einer fabelhaften Kugelform des Leibes, nicht Aufstieg und Erhebung, Anfang und Ende, nicht der Weg vom Leib zum Geiste, nicht die Stufen von dem Irdisch-Schönen aufwärts zur Idee (205 c). Die Macht des Gottes ist gewaltig körperlich gebunden. Welche Möglichkeit zu fliegen?

Die versäumte Schönheit holt dafür der fünfte Redner nach. Doch welche Schönheit! Wenn die Rede des Aristophanes einer Wurzel, vielmehr einem Knollen ohne Blüte glich, so gleicht die Rede Agathons einer Blüte ohne Wurzel. Agathon, der Liebling und Gefeierte des Tages, ist begeisterter Verschönerer, Verschönerer um jeden Preis, des Gottes wie des Worts wie seiner selbst. Das Mittel, das ihm dient, ist die bewußte Personifikation, die systematische Übertragung von den Wirkungen auf die Gestalt, mit anderen Worten: die artistische Entartung mythischer

Schau. Doch auch von der Wirkung sieht er nur, was der Gestalt so schön steht. Das Schwelgen in Schönheit macht ihn blind. Die Kräfte des Vergangenen, auch der alten Dichtungen, werden geleugnet, alle Wurzeln abgeschnitten, es bleibt nichts als die entwurzelte, in Formvollendung triumphierende Gebärde des Virtuosen. Agathon bedeutet auch ein Schicksal der griechischen Kunst — nicht nur der Kunst des Worts: wir fühlen uns erinnert an die Weichlichkeit der Vasenbilder späten Stils, mit ihrer Vorliebe für Aphroditen und Erosen, mit dem aufgesetzten Weiß des Inkarnats, mit den Verzierungen in Gold... Auch Agathon ist ein Mythos.

»Der schönste unter den Göttern ist Eros. Denn erstlich ist er der jüngste. Eros haßt und flieht das Alter. Das Alter ist schnell, Eros ist schneller. Also ist Eros nicht, wie die Dichter sagen, älter als die Titanen, sondern von allen Göttern der jüngste. In der Vorzeit herrschte Ananke; im Zeitalter des Friedens und der Freundschaft herrscht über die Götter Eros. — Eros schreitet und weilt im Zärtlichsten: in den Seelen und Herzen der Götter und Menschen. Vor harten Herzen kehrt er um. Daher ist er der jugendlichste, zarteste, geschmeidigste der Götter. — Gewalt verträgt sich nicht mit Eros, weder im Leiden noch im Tun. Darum ist Eros stets gerecht... Wen Eros berührt, der wird zum Dichter; daher ist Eros auch ein Dichter aller Gattungen... Kurz: er ist der Geber

alles Guten, alles Schönen für Götter und Menschen... Er entledigt uns der Fremdheit (Antipathie), er erfüllt uns mit Vertrautheit (Sympathie), er aller Vereinigung Veranstalter, zu Festen, Reigen, Opfern unser Führer... Dies ist meine Rede; möge sie als meine Weihegabe stehen im Heiligtume des Gottes.«

Als Agathon geendet, rufen alle lauten Beifall: die Rede sei würdig des Gottes wie seiner selbst.

Der Umstand, daß sie alle in der Reihenfolge reden, wie sie liegen, ebenso das kompositorische Hilfsmotiv des Schluckens, das den Aristophanes, der nach Pausanias reden müßte, erst verhindert, so daß Eryximachos den Vortritt erhält, tragen das Ihre dazu bei, die absichtsvolle Ordnung als etwas Zufälliges und doch nicht Zufälliges hinzustellen. Man spielt mit einem Plan nur, wenn man ihn hat.

Die Erkenntnis dieser Ordnung ist nicht ganz belanglos. Wenn ich zweimal zwei Gegensätze nehme, so will ich eine Totalität. Wenn Heraklit sagt: »Der Krieg ist der Vater aller Dinge, aller Dinge König; er hat die einen zu Göttern gemacht, die anderen zu Menschen; die einen zu Freien, die anderen zu Sklaven«, so meint Heraklit die Totalität aller Ordnungen schlechthin. Ebenso meint Platon die Totalität aller Wirkungen, Gestalten, Möglichkeiten des Eros überhaupt. In der Tat scheint mit diesen fünf Reden das Thema

erschöpft. Der Eiron Sokrates gesteht die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit, etwas hinzuzufügen. Dies also ist der Bestand an Kräften in der Zeit, die die Sokratische Botschaft, die Geburtsstunde der neuen Gemeinschaft, vorfindet. Nur eins fehlt: die Wahrheit!

Fünf Würfe gehen voran, der sechste trifft ins Ziel. Wäre die sechste Rede nicht die Einheit des Symbols, die, was in den fünf ersten an Erotik sich entfaltete, in sich begriffe, die nicht, was dort Abgeleitetes enthalten war, aus ungeahnter Tiefe an das Licht höbe, wäre die sechste Rede nicht der Schlüssel und die Pforte zu dem immer noch verschlossenen Heiligtum der Seele, so bliebe als Hauptstück des Symposions nichts als eine Reihe von sechs Reden, von denen die letzte zufällig die schönste wäre. Negativ zu werten sind die fünf ersten, sofern jede Stufe, um ihrer Beschränkung willen, etwas Negatives bleibt. Und was die Ironie betrifft, wo gäbe es ein Widerspiel von Höherem und Tieferem, wo eine Totalität bei Platon ohne Ironie? Wo wäre nicht die Ironie zugleich gestaltende und positive Kraft? Die Diotima-Rede trägt den Sieg davon, das heißt: die Gäste selbst, gefragt, müßten gestehen: der Eros, den wir meinten, den wir nicht erreichten, hier ist er erschienen! Nur daß eben dies Begreifen nicht erfolgen darf, wie denn kein Dialog, in dem mit einer Gegenmacht gerungen wird, ein solches Begreifen kennen darf. Bekehrung wäre deplaciert.

Eine Welt stellt sich in den fünf ersten Reden dar: sie wird zur Gegenwelt im Augenblick, da die Sokratische Verkündigung, die innere Welt beginnt. Wie Platon als Verneiner hat beginnen müssen, muß auch Sokrates beginnen, als Verneiner selbst im Glanze des Symposions.

»Ich irrte wohl, es war eure Verabredung, daß jeder von euch nur den 'Schein' erwecke, als ob er den Eros priese. Doch an einem solchen Wettstreit teilzunehmen bin ich außerstande. Es sei denn, daß ihr 'Wahrheit' wollt. So will ich reden, aber nicht um des Vergleichs mit euren Reden willen — machte ich mich doch lächerlich —, sondern nach meiner Art.« Nun springt die Dialektik auf. Die neue Wahrheit beginnt mit Ernüchterung. Gehört der Eros nicht zu einer Gattung, die bezogen ist auf ein Objekt? Begehrt er dessen nicht? Ist er nicht auch bedürftig dessen, wessen er begehrt? Liebt er nicht ewig, was er ewig nicht besitzt? Die Schönheit, die er selbst nicht hat? usw. Das Hervorbrechen des Mythos aus der Dialektik wiederholt die Stadien der Geburt des Mythos in der Seele Platons. Aber noch während die Dialektik spielt, wird das Gespräch entrückt. Statt Sokrates und Agathon reden nun Sokrates und Diotima. Schweben wir? Noch eben wurden wir belehrt, zwischen konträren Gegensätzen gebe es ein Mittleres, so zwischen Schön und Häßlich, so zwischen Wissen und Nichtwissen, so auch — zwischen Sterblichem und

Göttlichem, und stehen inmitten einer Lehre vom 'Dämonischen'! Wo sind wir? ohne es zu merken, sind wir aus dem Reich der Dialektik eingetreten in das Reich der Seele, und der Mythos steht bereit, uns zu empfangen.

Nun führt die Priesterin. Sie führt in Weihen ein, aber mit seltsamer Zurechtweisung, Brückierung, Überlistung. Mythos ist Schweben. In die Weihen schwingt die Ironie. Wie dürfte sonst der Ernst — sich vortragen? — »Und doch sagen alle, Eros sei ein großer Gott! — Alle? — Ja, alle. — Da lachte sie: Wie können es denn die sagen, die ihn überhaupt für keinen Gott halten? — Wer ist das? — Erstens du und zweitens ich...«

Wenn es auch kein räumlicher Kosmos ist, in dem die Seele sich gestaltet, wie im Phaidros, Phaidon oder Staat, kein Oben und Unten, Himmel, Unterwelt und Erde, so ist es doch ein Zusammenhang und All von Mächten: Götter, Menschen und Dämonen. Im Dämonischen erfaßt sich das Irrationale. Das Dämonische steht in der Mitte zwischen Gott und Mensch, dolmetschend und vermittelnd für die Götter, was von den Menschen kommt, für die Menschen, was von den Göttern kommt; Gebet und Opfer von den Menschen, Befehl und Vergeltung von den Göttern. Indem es zwischen beides tritt, wird beides erst ein Ganzes und das All mit sich verbunden. Alle Mantik, alles Opferwissen, alle Weihen, alle Zauber laufen ihren Weg durch das

Dämonische. Denn Gott wird mit den Menschen nicht gemein . . . Nur wer auf das Dämonische sich versteht, ist ein 'dämonischer' (ein großer, außerordentlicher) Mensch, das Wissen in den anderen Künsten allen schafft nur Banausen. — Viel solcher Dämonen gibt es, einer unter ihnen ist Eros.

Was ist das Dämonische? Wenn die Bezeichnung 'Gott' und 'Daimon' bei Homer denselben Wesen ohne Unterschied gegeben wird, so folgt daraus nicht, daß kein Unterschied vorhanden wäre, eher noch, daß zwei alte Gattungen in eins gefallen sind. Beider Bedeutungsumfang gleicht zwei Kreisen, die einander überschneiden, doch nicht decken. Ebenso die Adjektiva 'göttlich' und 'dämonisch'. Auch Homer kann nimmermehr das eine für das andere setzen. Das erste bedeutet stets das Göttliche im Sinne des Herrlichen, das zweite stets im Sinne des Wirkenden, das erste das Gestaltete, das zweite das Ungestaltete, Unfaßliche, in den verschiedensten Schattierungen und Stufen, bis hinunter in die Anreden. Wenn eine regelrechte Dämonologie erst im Symposion auftritt, so muß es dergleichen, mindestens in Ansätzen, doch auch schon vor Platons Zeit gegeben haben, nicht anders als die Eschatologien der Orphik. Es gibt ein besonderes, offenbar geheimes Wissen vom Dämonischen, sonst könnte Platon es nicht deuten und beseelen. Nur wer dieses Wissen hat, kann wirksam opfern, zaubern

usw. Denn das Wissen von den Geistern ist Macht über die Geister. So erscheint ein Hinweis auf ein solches Wissen am Ende des Empedokleischen Gedichts, verbunden mit dem Einbruch der Magie in die Naturerklärung. Und stecken da nicht auch schon die Vorfahren der späteren Elementargeister? Auch Diotima hat ein solches Wissen, durch das sie den Athenern jenen Aufschub ihrer Pest bewirkt hat. Doch durch Platon erst wird die Magie zum Mythos, die Lehre zum Ausdruck: eine andere Magie bricht aus der Seele und treibt mit der überlieferten ihr Spiel.

Neben die Spannung zwischen Sterblichem und Ewigem tritt eine andere: zwischen Hochgefühl und Darben, Fülle (Rat) und Armut. In der Mitte des Symposions wie der Diotimarede steht eine Legende von Eros' Geburt, nach ihrer literarischen Form ein 'Mythos' wie die lehrhafte Geschichte des Sophisten Prodikos von Herakles am Scheideweg. Und doch wieder welch ein Wandel! Das Lehrhafte ist verschwunden. Wieder zeigt sich, wie die neue Seele aus dem Märchen-Mythos sich den eigenen Mythos schafft.

»Wer aber ist des Eros Vater, wer seine Mutter?« — »Am Tage, da Aphrodite geboren ward, machten die Götter alle ein großes Fest. Dabei war auch der Sohn der Metis, Fülle. Und als sie das Mahl genommen hatten, kam bettelnd, da es hoch herging, die Armut und lungerte am Tor.

Und Fülle, von Nektar trunken — denn noch gab es keinen Wein — war in den Garten des Zeus gegangen und lag da in schwerem Schlaf. Da gedachte die Armut, hilflos wie sie war, mit List ein Kind zu empfangen von Fülle. Und sie legte sich an seine Seite und empfing den Eros. Darum ist Eros Aphroditens Diener und Gefolgsmann, an dem Fest ihrer Geburt gezeugt, und von Geburt ein Liebhaber des Schönen und der Aphrodite, um ihrer Schönheit willen. Aber als des Fülle und der Armut Kind hat er dies Schicksal: immer ist er arm, mit nichten, wie die meisten glauben, zart und schön, sondern struppig und hart, barfuß ohne Dach, Nachtlagerer ohne Bett, auf Wegen und vor Türen schlafend, immer seiner Mutter Kind, der Mangel weicht von seiner Seite nicht. Als seines Vaters Sohn aber sinnt und trachtet er nach dem Schönen, Guten, tapfer, kühn, gespannt, ein gewaltiger Jäger, voller Anschläge und Listen, der Einsicht Durst und Quell, der Weisheit hingegebener Freund fürs Leben, ein gefährlicher Berücker, Zauberer und Sophist. Und weder sterblich ist er noch unsterblich: bald blüht und lebt er, wenn er in Fülle ist, bald stirbt er an demselben Tag, um wieder zu neuem Leben zu erwachen, durch die Kraft des väterlichen Teils in ihm. Doch alle Fülle, die ihm strömt, zerrinnt beständig, Eros ist weder arm noch reich, zwischen Wissen und Nichtwissen bleibt er in der Mitte. Denn — kein Gott, kein Weiser philo-

sophiert, denn er hat die Weisheit; kein Tor philosophiert, denn er glaubt sie zu haben. — Aber wo bleiben dann die Philosophen? — Kunststück: sie sind das, was zwischen beiden in der Mitte steht, zum Beispiel — eben der Eros. Wenn es nichts Schöneres als Weisheit gibt, wenn Eros Liebe zum Schönen ist, so muß doch wohl auch Eros Philosoph sein, und als Philosoph die Mitte halten zwischen Weisen und Toren.

Wieder kommt ein Spiel der Dialektik, um den Mythos in Begriffen fortzuspielen. Denn die letzte Steigerung steht noch bevor: die eigentliche Offenbarung hebt an mit dem Fortschritt von den Zuständen des Eros zu den Wirkungen, Geburt und Zeugung. Wieder wird eine Totalität durchmessen: Trieb und Geist, Natur und Mensch, Leben und Künste, Seele und Staat, Sterbliches und Ewiges. Was Phaidros und Eryximachos, Pausanias, Agathon und Aristophanes erfaßten, war die Schale, hier erscheint der Kern: Eros als schöpferische Kraft, die durch alles hindurchwirkt. Doch auch dies ist mehr als Ausdruck hinzunehmen denn als eine Lehre.

Eros — nun stellt es sich heraus — war gar nicht Liebe zu dem Schönen, sondern zur Geburt und Zeugung in dem Schönen. Auch er ist ein Streben nach dem Guten. Und weshalb Geburt? Weil sie allein das Ewige, Unsterbliche ist, das Sterblichem zuteil wird. Denn schwanger ist des Menschen Leib und Seele, und wenn sie reif

wird, sehnt sich die Natur zu gebären. Gebären aber kann sie nur in einem Schönen, nicht in einem Häßlichen. Und dies ist etwas Göttliches, im Sterblichen Unsterbliches: Geburt und Zeugung. Alle Kreatur gebiert mit Schmerz, in qualvollem Verlangen. Opfer und Selbstaufgabe ist die Geburt, Opfer die Aufzucht. Das macht, das Sterbliche strebt nach Unsterblichkeit, das aber ist Erneuerung und Geburt. Und wie der Körper, so die Seele. Alles Denken und Streben, Erfinden und Dichten, alles Sehnen im Geist ist auch ein ewiges Abstoßen, ein ewiger Untergang. Nur so hat das Sterbliche teil am Unsterblichen. Die nun mit ihrem Leibe Frucht tragen, wenden sich mehr den Frauen zu und dienen so dem Eros, um durch Kinder sich Unsterblichkeit, Erinnerung ihres Namens und Glückseligkeit in Ewigkeit zu schaffen. Wer aber mit der Seele Frucht trägt — denn es gibt auch solche, deren Seele schwanger ist, mehr denn der Leib, von solchem, was der Seele zukommt zu gebären und zu tragen — was wird ihnen zukommen? Einsicht und alle Tugend. Solcher Art Gebärende sind alle Dichter, alle Erfinder, aber am höchsten steht die Einsicht in die Ordnungen der Staaten und Städte, die da heißt Sophrosyne und Dikaiosyne. Wenn einer dessen schwanger ist von Jugend auf, ein seelisch 'Göttlicher', und in das Alter kommt der Sehnsucht nach Geburt und Zeugung, so sucht er wohl nach einem Schönen

überall, darinnen er zeuge, denn in einem Häßlichen vermag ers nimmer. Die schönen Leiber sind ihm lieber als die häßlichen, doch trifft er eine schöne, wohlgeratene Seele, so ist seine Freude über beides groß, da strömt das Wort ihm hin von Tugend, Art, Beruf des Edlen, da will er erziehen. Denn das Zusammensein und die Berührung mit dem Schönen bringt die Frucht, mit der er längst schwanger ging, endlich zur Reife; des Freundes gedenkt er nah und fern, mit ihm zusammen zieht er das Geborene auf, viel enger ist ihre Gemeinschaft, fester ihre Freundschaft als zwischen Mann und Weib, darum daß ihre Kinder so viel schöner sind und unsterblicher.

Aber die letzte Weihe führt noch höher empor. Wer sie erreichen will, muß freilich mit dem schönen Leib beginnen, er muß sich einem einzigen ganz hingeben, um mit der Seele zu gebären, doch er darf dabei nicht bleiben, er muß vordringen zum einheitlichen Wesen, muß das Schöne selbst in allem Schönen finden, dann muß er erkennen, daß die Schönheit in der Seele mehr ist als die Schönheit in dem Leibe, er muß eine edle Seele auch in geringer Leibesblüte lieben lernen und sich ihr ergeben, um Gedanken mit ihr zu erzeugen, die die Jünglinge veredeln; von Stufe zu Stufe steigend muß er dann erkennen alles Schöne in den Sitten und Gesetzen, dann das Schöne in den Wissenschaften schauen, ein

neues, ungeheures Meer von lauterer Schönheit, um zuletzt zum Urquell alles Schönen aufzusteigen — zur Idee.

Alle haben sie den Gott gepriesen, da erdröhnt das Haustor unter lauten Schlägen wie von einer Schar von Nachtschwärmern. Man läßt öffnen und herein dringt Alkibiades inmitten eines Komos, trunken und auf eine Flötenspielerin gestützt. Er kommt, um mit den Tänien seines Hauptes das Haupt Agathons zu kränzen. Da erblickt er Sokrates, bekränzt auch ihn und hält, statt eine Rede auf den Eros, nun auf Sokrates — aus 'Rache' wegen seiner 'Eifersucht' — ein 'Lob ins Lächerliche' — jenes Lächerliche, hinter dem der Ernst beginnt, und das einem versteckten 'incipit tragoedia' gleichkommt. Nun werden die Reden Tat, der Eros Drama, und die beiden großen Gegenspieler dieses Dramas werden Sokrates und Alkibiades. Die Macht jenes Dämonischen, aus dem der Eros kommt, ergreift ihren Besitz. Noch einmal durchläuft es alle Stufen, aber nun in der Berührung zweier Seelen selbst, durch die Magie der Anziehung und Abstoßung, in einem Finden, Suchen, Fassen und doch nicht Halten-Können.

»Ist dieser Sokrates nicht ein Silen? ein stumpfnasiger Marsyas? Wie bezaubert mich sein Flötenspiel, wie lockt mich sein Wort! Wie befangen macht mich, wie erschüttert seine seelenfängerische Rede! Mir schlägt das Herz, die Tränen

strömen, heftiger denn im Tanz der Korybanten. Was selbst Perikles nicht über mich vermag, dazu vermag mich – dieser Marsyas! Wie oft floh ich den Ton der Sirene – lauschte ich ihm, mein Leben schiene mir vergebens. Und noch immer könnte ich nicht widerstehen. Was keiner mir zutrauen wird: ich schäme mich vor ihm. Dann weiche ich ihm aus, will ihm entinnen, und oft wünsche ich, er wäre tot... So scheint euch dieser Flötenspieler wohl der schönen Jugend nachzujagen, aber keiner von euch kennt ihn, nur ich sah sein Inneres: voller Hochmut ist er, voller Verachtung für alles, was man hochhält, Schönheit, Jugend, Ehre, all sein Jagen danach ist nur Ironie. Wie bei den Silensstatuetten, die in ihrem Innern Götterbilder tragen, so ist in ihm alles göttlich, golden und wunderbar. Als ich das erkannte, da verfolgte ich ihn, da suchte ich ihn mir anzueignen, zu verführen. Da entließ ich meinen Erzieher, wenn ich mit ihm sprach, da blieb ich oft mit ihm allein, lud oft ihn zum Gelage, rang mit ihm, stellte ihm nach, als wäre ich der Liebende, er der Geliebte...«

Da redet, nach den Reden über den Eros, Eros selbst, der Sohn der Fülle und der Armut. Doch auch der heroische, den zu Beginn Phaidros gepriesen hatte, fängt zu reden an: wie der Geliebte den Liebenden rettet im Kampf, den Verwundeten pflegt, Achill den Patroklos – wie auf der Berliner Sosias-Schale – so kämpfen

und retten einander Sokrates und Alkibiades. Das Ende biegt zum Anfang. Aber Sokrates geht noch über Achill, keinem ist er vergleichbar, nur – dem Marsyas und Silen...

Die Rede des Alkibiades bleibt die letzte. Scherze über die neue Eifersucht des Alkibiades im Anblick Agathons an Sokrates' Seite... Ankunft eines Schwarmes neuer Gäste... Beginnendes wildes Trinken... Der Erzähler erinnert sich nur noch, wie er im Morgengrauen erwacht, alles ringsum schlafend sieht, nur Agathon, Sokrates und Aristophanes im Gespräch. Ist aber unfähig, mehr aufzufassen, als daß Sokrates bewies: der wahre Tragiker sei auch der wahre Komiker, und umgekehrt.

Die Rollen des Liebenden und des Geliebten haben sich vertauscht. Alkibiades, bekränzt, betrunken, im Dämon des Rausches, taumelnd in der Überfülle, ist der Darbende; und Sokrates, der rätselhafte Seelenfänger, der Nachsteller und dämonische Verzauberer der Jugend, der seltsame Eiferer, ist die unerschütterliche Mitte, der göttlich Gewährende, der Geweihte des Eros. Und doch bleibt ihr beider Eros ein Kampf zweier Mächte, die sich ewig anziehen und ewig sich trennen: dort die dämonische Macht des Lebens in der Schönheit ihrer leidenschaftlichen Vergeudung, hier die rettende Zucht des Geistes in der Schönheit ihrer Strenge. Oder ist es nur die Strenge? Oder auch die Dämonie des Geistes,

die Sirene Geist, gegen die Dämonie des Lebens? Doch in Sokrates häuft sich zugleich die Fülle des Lebens: er ist selbst die Stufenleiter ganz!

Wenn Agathon ein Mythos ist, um wievielmehr Alkibiades. Wir geben auch hier der mythischen Deutung vor der psychologischen den Vorzug. Alkibiades, das heißt: das einzig Wesenhafte, Ebenbürtige, das neben Sokrates besteht. Nur sie beide, die einzigen 'Dämonischen', erahnen einander, Kraft erfaßt die Kraft, und gehen durch dies Erkennen selbst einander verloren. Das Ergreifende an Alkibiades ist nicht so sehr die Erfahrung, daß der Mensch das Gute will und das Böse tut — mag man dabei an Tiefes oder Flaches denken —, als vielmehr das Widerspiel der Trennung und Vereinigung, die Tragik des Unüberbrückbaren, die Eros, dem Dämon, eingeboren ist, die hier im Ringen zweier Seelen sich entfaltet, das zu der Geburtslegende sich verhält, wie die Kampfscenen der Metopen zur Göttergeburt im Giebelfeld.

Das Symposion ist die dionysische Verherrlichung, zugleich der Komos und die Ahnung der Tragödie dieses Eros, der der Sohn der Armut und der Fülle ist, der nie Genüge findet, nie sich stillen wird, weder in einem nächsten Schönen noch in einem allerhöchsten, weil — wir würden sagen, das Unendliche im Endlichen nicht aufgeht; wie der Grieche sagt: weil er der ewige Mittler bleibt zwischen den Göttern und den Menschen.

ESCHATOLOGIEN DER MITTE

In der dichtesten Erfüllung seiner Möglichkeit der Form erscheint der Mythos, wo der Dialektiker, der Übersinnliche, in reinen Formen Wahrheit Suchende ins immer Höhere, Reinerere, Sinnenfernere gerät, um plötzlich auszubrechen aus der schmalen, steilen Bahn in neue Welten einer wunderbaren Farbigkeit und ungeahnten Räumlichkeit, wo Raum und Zeit zum Bild des Ewigen wird, wo sich der Dialektiker in den Weltbildner wandelt. Wie der Demiurg im Mythos des Timaios von der Weltschöpfung,

schafft der Demiurg in Platon selbst mythische Kosmen nach dem ewigen Urbild. Schauen und Schaffen halten einander die Wage. Aber schaffen kann auch der Demiurg nur in der Materie, nur im Sinnlichen, das heißt: im Bildlichen.

Wir vergleichen die eschatologischen Mythen dreier Dialoge, die in Platons mittlerer Epoche, auf der Höhe seines Werks, entstanden sind, des Phaidros, des Phaidon und des Staats, um nach der formenden Gewalt zu fragen, die den Mythos einem jeden dieser Werke einschuf.

1. PHAIDROS

Der selbe Rhythmus wie in der Abfolge der Reden im Symposion wiederholt sich im ersten Teile des Phaidros, nur schroffer, stoßender. Die Kräfte, die einander begegnen, sind um ein gut Teil unverträglich geworden. Der Phaidros ist in jedem Betracht das spätere Werk.

Auch der Phaidros ist eine Verherrlichung des Eros, aber wie verschieden sind die Mythen! Und nicht nur die Mythen: jeder Mythos bricht aus einer eigenen Ergriffenheit. Der Eros des Symposions ging aufs Zeugen. Das Symbol der Zeugung stand in seiner Mitte, angekündigt im Mythos des Aristophanes, krönend in der Legende von der Geburt des Eros, als Deutung und Er-

schließung aller Reiche in den Weihen Diotimas. Was im Symposion das Zeugen bedeutet, bedeutet im Phaidros der Flügel. Die Hingerissenheit ist eine andere, wie die Stunde eine andere ist: die Hingerissenheit des 'göttlichen Wahnsinns', in der Mittagshitze, am Ort der Nymphen.

Aber auch den Mythos des Phaidros verstünde man schlecht, träte man unvorbereitet an ihn heran. Und welcher Vorbereitungen bedarf es, ehe wir so weit sind! Welche Stufen auch des Mythischen müssen durchlaufen sein!

Auch der Phaidros ist ein Wettkampf zwischen Redepaaren, und 'Mythos' heißt auch das Redepunkstück, mit dem Sokrates den Lysias überbietet. Vielmehr wird die Rede selbst mit einer Einleitung und Einkleidung versehen, die dieses ganze zweigesichtige und doppelt spielerische Werk eines erzwungenen und freiwilligen Wett-eifers von dem, was auf dem ersten Schauplatz zwischen beiden Seelen vor sich geht, zurückverschiebt, als Spiel im Spiel, oder als Kampf, bei dem der Kampf der Seelen selbst als Zuschauer zugegen ist. Die Einkleidung (um dies Wort zu gebrauchen) stilisiert das Folgende als Teil einer erotischen Erzählung. Man vergleiche:

In der Stadt Thespis in Bötien lebte einst ein Knabe, Narkissos geheißen, der war über die Maßen	Es war einmal ein Knabe, vielmehr ein Jüngling, der war über die Maßen schön. Es liebten ihn gar viele Lieb-
--	--

schön, doch ein Verächter des Eros und der Liebenden. Da gaben alle anderen Liebhaber die Werbung auf, allein Ameinias ließ nicht ab mit Bitten. Und als der Knabe fortfuhr ihn zurückzuweisen und ein Schwert ihm sandte, brachte er sich mit dem Schwerte um, flehend zum Gotte, ihn zu rächen. (Koron bei Photios.)

haber, doch einer unter ihnen besaß die Gabe des einschmeichelnden Worts. Der lag dem Knaben an mit Reden, ob er ihn zwar lieb hatte wie einer, daß er ihn nicht liebe. Und einmal, als er um Erhörung bat, redete er in diesem Sinne auf ihn ein, daß dem Nichtliebenden der Vorzug vor dem Liebenden gebühre. (Platon, Phaidros.)

Auch hier ist der 'Mythos' eine Form des Indirekten, eine der Grazien des Platonischen Eros. Der Anruf der Musen zu Beginn ist wie bei einer Dichtung. Aber immer ärger steigert sich die rednerische Kunst im Stil der Zeit, der psychologische Kalkül zur Blasphemie des Eros, weiter und weiter führt es von den Musen ab in der Verranntheit überkluger Gründe, schon wird die Gesinnung des Liebenden zur Liebe der Wölfe zu den Schafen, mehr als einmal bittet der Meister abbrechen zu dürfen, aber verzaubert hängt der Jüngling an dem verstellten Munde. Auch die Ironie ist eine Kraft; die höhere Kraft wirft erst die Negation und 'Blasphemie' aus sich heraus, ehe sie selbst anfängt zu reden. Stärker und stärker muß der strebende Stamm gebogen werden, bis er mit Gewalt zurückschnellt; erst müssen die Wasser sich stauen, ehe sie die Dämme brechen — Dämme des Stils, der Konvention, des gefälligen

Witzes und zuletzt den stärksten Damm: die eigene Scheu, zu zeigen, was im Innern drängt. Erst muß die Blasphemie gesprochen sein, damit der Hymnus töne.

Wie der Preis des Preislieds von sich selbst zu singen liebt, so hier der 'göttliche Wahnsinn'. Große Dinge sagt man nur in solchem Wahnsinn. Und das Göttliche muß kommen, nichts ist, was es rufen könnte. Nur die Mittagsstunde und die Blasphemie entschuldigen, was jetzt losbricht — losbricht in der Sprache der entwickelten Prosa, mitten in dem mythoslosen Athen des vierten Jahrhunderts, mitten in der Literatur, deren Beherrscher Lysias und Isokrates sind: eine neue Hymnik!

Aber selbst hier will die Ironie nicht weichen, ja die Polarität der Seele und des Worts, des Ernstes und des Spiels, des Hingerissenen und Bewußten, des Dithyrambes und des Dialogs steigert sich jetzt erst zu ihrer höchsten Spannung. Zeichen dafür sind die Etymologien. Wohl gibt es ein Etymologisieren, das sich ernst gebärdet, aber nicht bei Platon. Die Ergriffenheit redet zuerst in einer Art von blühendem Unsinn. Literarisch, äußerlich betrachtet, ist die Berufung auf die alten Namengeber ungefähr dasselbe und steht einleitend an ungefähr derselben Stelle wie im Munde des Protagoras die Herleitung einer verborgenen Sophistik aus der Vorzeit. Aber was dort fremd war — oder als fremd erschien —

wird hier zu eigen: eine neue Art der Brechung. Denn gehobene Prosa ist an sich schon Brechung. Kein Wunder, daß dort, wo sie zum ersten Male erscheint, das heißt dort, wo sie als das Zeichen einer neuen mythischen Gewalt erscheint, welche die Schranken einer ersten neuen Prosa-Welt, des attischen klassisch-prosaischen Jahrhunderts, durchbricht, daß sie dort eine Form des Kampfes annimmt, die nur dem Widerstand des Menschen gegen den Gott, der durch den Menschen zu reden beginnt, vergleichbar ist. Die Ironie des Witzes wird zur Ironie der Seele: zum Gefäß des 'Enthusiasmos'.

»... Und wollten wir von der Sibylle reden und den anderen allen, die göttlichen Wahnsinns voll vieles vielen geweißt und auf den rechten Weg gelenkt haben, so verweilten wir bei allzu Offenbarem. Doch dies möge für uns zeugen: auch die alten Namengeber sahen im Wahnsinn weder Schimpf noch Schande, wie sonst hätten sie die edelste der Künste, die da das Zukünftige erkennt, verquickend mit demselben Wort 'Manik' genannt? Ein Gut, das mußten sie wohl darin finden, wenn es durch der Götter Gunst zuteil werde, daß sie es so benannten. Erst die Menschen dieser Zeit haben geschmacklos, wie sie sind, mit eingeschobenem T das Wort 'Mantik' gebildet. Haben doch die Alten auch die bewußte Erkundung des Zukünftigen durch Vögel und andere Zeichen, da sie durch menschliches Wähnen

(Oiesis) Sinn (Nus) und Kunde schaffe, 'Oionistik' genannt: was wieder die Jungen, prunkend mit dem langen O-Laut, Oionistik nennen. Doch je höher die Mantik steht in Kraft und Würde über der Vogelschau, das Wort verglichen mit dem Wort und so die Wirkung mit der Wirkung: ebenso steht nach der Alten Zeugnis über der Besonnenheit der Wahnsinn: über dem, was von den Menschen kommt, das was vom Gotte kommt.«

Auf das schillernde Vorspiel folgt — wir wissen nicht, ob auch noch schillernd, ob zwar auch in reineren Farben schillernd — der Beweis für die Ewigkeit der Seele: »Ein Beweis, den Gescheiten unglaublich, doch glaublich den Weisen.« Schon hier strebt der Mythos in den Kosmos; wenn er bei dem Weltganzen auch nicht verweilt, ist kosmisch doch der Ton, in dem er erklingt. Denn in demselben Ton hatten von Anaximanders Zeiten her die alten Kosmiker geredet, vom 'Anfang' (Arche) und 'Ende' (Teleute) der Dinge, von der Anfangslosigkeit des Anfangs, von der Ewigkeit der Bewegung, von der Unsterblichkeit des Unendlichen und von der Verknüpfung zwischen Werden und Vergehen. In der Übersetzung läßt der Ausdruck manches missen; die Artikellosigkeit, das Fehlen der Copula, die prädikative Form der Sätze, zuletzt die Beweisform überhaupt, all das wird in der Eigentümlichkeit des Stils zu wenig sichtbar. Aber als ein Beispiel

dieses alten Tones mögen ein paar Sätze des Melissos dienen. Denn so sehr scheint dieser Ton zugleich mit dem Probleme des Diakosmos gegeben, daß selbst der späte Eleate irgendwie die Art, wie Anaximander und seine Nachfolger vom 'Anfang' geredet hatten, festhält.

Platon

Alles was Seele ist, ist unsterblich. Denn was ewig bewegt ist, ist unsterblich. Was aber anderes bewegt oder durch anderes bewegt wird, dem wird mit dem Stillstand der Bewegung Stillstand auch des Lebens. Darum nur was sich selbst bewegt und nimmer sich selbst verläßt, hört nimmer auf sich zu bewegen, ja es ist auch aller anderen Bewegung Quell und Anfang.

Anfang aber ist ungeworden. Denn aus Anfang muß notwendig werden alles, was da wird: nur Anfang selbst aus keinem anderen. Denn würde Anfang aus anderem, so würde dies andere nicht aus Anfang. Da Anfang nun ungeworden ist, so muß er auch unvergänglich sein. Denn wenn Anfang vergeht, so wird weder er selbst aus

Melissos

Ewig war, was war, und ewig wird es sein. Denn wenn es geworden ist, so war notwendig, ehe es wurde, nichts... Da es nun nicht geworden ist, so ist es, war es und wird sein in Ewigkeit, und hat weder Anfang noch Ende... Denn wäre es geworden, so hätte es einen Anfang: es hätte mit dem Werden einmal angefangen;

anderem noch wird anderes aus ihm selbst: so wahr aus Anfang alles werden muß.

Also ist der Bewegung Anfang (Prinzip), was sich selbst bewegt. Und dies kann weder vergehen noch werden, oder die ganze Welt, das ganze Werden stürzte ein und stände still und hätte nicht, woraus ihm wieder Leben käme und Bewegung.

und ein Ende: es hätte mit dem Werden einmal aufgehört. Da es aber weder angefangen noch geendet hat und immer war und sein wird: so hat es weder Anfang noch Ende. Denn nimmer kann ewig sein, was nicht ganz Sein (= Existenz) ist... Also ist es ewig, unendlich, einig und sich gleich und ganz. Und kann weder vergehen noch größer werden noch sich wandeln... Denn wenn es sich wandelte, so könnte das Seiende nimmer mehr gleich sein, es müßte das vorher Seiende vergehen und werden das Nicht-Seiende.

Der Beweis verknüpft die Ewigkeit der Seele mit der Ewigkeit des Kosmos; die Erhabenheit des Weltwesens hat sich darein verwoben. Wie nun aber diese Verbindung in der Seele selbst als Streben und Emporsich-Heben wirke, kann nur mehr das 'Gleichnis' offenbaren: »So viel über die Unsterblichkeit der Seele; über ihre Gestalt aber ist zu sagen: welcher Art sie in Wahrheit sei, erfordert eine lange, ja eine göttliche Erklärung: doch wem sie gleiche, läßt sich kürzer und auf menschliche Weise sagen.« Die Seele gleicht einem zusammengewachsenen Ganzen, das sich

darstellt als geflügeltes Zweigespann mit einem Lenker. Der Götter Gespanne sind ganz edlen Bluts, die übrigen gemischt: der Lenker hält die Zügel, und sein eines Roß ist gut, das andere aber schlecht. Da wird denn unsere Lenkung hart und schwierig. (Die seelischen und mythischen Kategorien des Reinen und Gemischten kehren wieder in den Mythen des Politikos, Kritias und Timaios.) Dies aber ist der Unterschied zwischen dem göttlichen Lebendigen und dem sterblichen: die ganze Seele hält das ganze Unbeseelte unter ihrer Obhut, lebt und webt im ganzen Kosmos, doch es wechseln ihre Einzelformen. Hat sie die vollkommene Kraft des Flügels, so kreist sie am Himmel, weltenordnend, ein Gestirn. Verliert sie ihr Gefieder, so stürzt sie und fällt, bis sie etwas Festes faßt, darinnen sie eine Stätte findet, einen erdenen Leib; der scheint alsdann sich selbst zu bewegen, durch die Kraft der Seele; das Ganze, aus Seele und Leib gebildet, heißt nun Lebewesen, mit dem Attribut der Sterblichkeit.

Die Weltseele des Timaios scheint sich anzukündigen, doch ist ihr Ausdruck anders: Sturz und Fliegen, Schweben und Gelähmtheit . . . Wen der Mythos nicht als Mythos überzeugt, wer nicht zuerst erkennt: dies *ist* die Seele, dies *ist*, was da schwingt und stürzt, der mag mit einer Theorie über die Seele, die er aus dem Mythos ziehen mag, machen was er will.

Es folgt die Geschichte von dem Sturz der Seelen aus dem Himmel auf die Erde: die Erklärung für das Sehnen der im Leib gebundenen nach dem Ursprung.

»Des Flügels Kraft und Wesen ist, das Schwere leicht zu machen und hinanzuheben dorthin, wo die Götter wohnen. Von allem Leiblichen reicht er am nächsten an das Göttliche. Nun aber ist das Göttliche: schön, weise, gut und alles desgleichen. Daraus vor allem strömt Nahrung und Kraft für das Gefieder der Seele; aus Entgegengesetztem, Häßlichem und Schlechtem, Schwund und Tod. Er aber, der des Himmels großer König ist, Zeus, auf geflügeltem Gespann, All-Ordner und All-Walter, führt den Zug. Ihm folgt das Heer der Götter und Dämonen, in elf Scharen geteilt. Hestia (unmythisch: die Erde) allein bleibt im Hause der Götter. Die anderen, soviel Führer-Göttern nach der Zwölfzahl der Befehl gegeben, führen ein jeder an dem Orte, dahin sie gestellt sind. Da gibt es seliger Straßen viel, viel selige Schau-Plätze im Himmel, da das Göttergeschlecht voll Herrlichkeit dahinfährt. Jeder ist seines Amtes, und folgen darf, wer immer will und kann. Denn aus der Götter Reigen ausgeschlossen bleibt der Neid. Doch kehren sie zu Mahl und Speisung steil zur letzten Höhe unter des Himmels Rund: dann fahren wohl der Götter Rosse, in lenksamen Ganges sicherem Gleichgewicht, mit Leichtigkeit hinan. Die ande-

ren haben Mühe, denn hinab, mit erdwärts drückendem Gewichte, zieht das Roß des Schlechten den, der von den Lenkern seiner Zucht vergaß. Da hat denn schlimme Not und harten Strauß die Seele zu bestehen. Die zwar unsterblich heißen, sind sie an das Ziel gelangt, so fahren sie hindurch und halten auf des Himmels Rücken. Und im Halten daselbst, umschwingend mit dem Gewölbe, schauen sie, was jenseits ist des Himmels. Den überhimmlischen Ort aber zu preisen nach Gebühr, erstand kein Dichter auf Erden und wird nicht erstehen. Doch istersolchermaßen — denn was wahr ist, soll man sich getrauen zu sagen, zumal dort wo es der Wahrheit gilt: der Farbe bar und bar der Form und Tastbarkeit, was schauen nur darf der Lenker Geist, das Wesen, das da wahrhaft west, umringt von wahrem Wissen, wohnt an diesem Ort. Was aber nun eines Gottes Geist ist, dessen Speise lauterer Wissen und Vernunft ist, und was von den Seelen immer zu empfangen mächtig und bereit ist, wessen sie bedürfen, da sie nach der Frist das Wesen wieder schauen, so werden sie beglückt, nähren sich schauend von der Wahrheit und genießen, bis der Umschwung seinen Kreis vollendet. Währenddessen sehen sie die Gerechtigkeit an sich, die Besonnenheit, die Erkenntnis, nicht mit Werden behaftet noch als ein anderes in anderem, wie das, was wir wesend nennen, sondern die Erkenntnis in dem wesenden Wesen selbst. Und

hat die Seele dies und alles, was im Wesenhaften west, geschaut und sich ersättigt, so taucht sie wieder unter den Himmel und kehrt heim; der Lenker führt die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie mit Nektar. Das ist das Leben der Götter. Was aber von den anderen Seelen Gottes reinstes Ebenbild und Folger ist, vermag zwar mit des Lenkers Haupt in den jenseitigen Raum sich zu erheben, so daß sie erhoben mit dem Umschwung kreist, doch von den Rossen bedrängt, sieht sie das Wesen kaum und nur mit Mühe. Andere tauchen bald empor, bald wieder sinken sie zurück, und wechselnd, von den Rossen mitgerissen, kommen sie bald zum Schauen, bald wieder nicht. Die anderen alle drängen wohl auch nach, doch kraftlos, Ertrinkenden unter der Oberfläche gleich, treiben sie um, treten und fahren einander an, und jeder will der erste sein. Da gibt es heftigstes Getümmel, Kampf und Schweiß, viel Hufe lahmen durch der Lenker Schuld, viel Flügel werden gebrochen. Und wund und schmerzend, um ihr Schauen des Seins betrogen, kehren sie heim und fressen vom Futter des Meinens. Doch das, weshalb ihr aller Drängen nach dem Gefilde der Wahrheit geht: das rechte Futter für das Beste in der Seele kommt von diesem Anger; was die Seele erhebt, ihr Flügel braucht dessen zur Nahrung . . .«

Der Mythos von dem Sturz der Seelen hüllt sich von nun an in das alte orphische Gewand der

Lehre von der Seelenwanderung. In Perioden von zehntausend Jahren kommen die Seelen an denselben Ort des Ursprungs, um ihre zehntausendjährige Wanderschaft durch Tier- und Menschenleiber aufs neue zu beginnen. Aber auch im Mythos hat Platon nicht eine Seelenwanderung schlechthin gelehrt. Nicht die Wanderung ist das Wesentliche, sondern Sturz und Aufstieg, nicht die Rangordnung der Lebensläufe nach der religiösen Reinheit, sondern ihre Stufung nach der Kraft des Flügels oder nach dem Zuge der Schwere. Das Spiel mit dem Flügel schlingt sich durch die orphische Welt und hält den Mythos in der Schweben jener Ironie, deren der Enthusiasmus nicht entraten kann. Auch das Platonische und zugleich orphische 'Vergessen', 'Lethe' ist Verlust des Flügels. Vermag die Seele dem Zuge der Götter nicht mehr zu folgen, nimmt sie Vergessen auf und Böses, wird ihr Gewicht zu schwer, stürzt sie gefiederlos zur Erde: so wird sie bei ihrer ersten leiblichen Geburt, je nach dem Maße dessen, was sie von dem Überirdischen geschaut hat, entweder ein Freund der Weisheit (Philosoph) oder der Musen oder des Eros, oder, an zweiter Stelle, ein gerechter König, Heerführer und Staatsmann, oder, an dritter Stelle, ein Politiker, Ökonom oder Führer der Wirtschaft, oder viertens ein Gymnastiker, Athlet oder Arzt, oder fünftens ein Seher oder Wehepriester, oder sechstens ein Dichter oder sonst

nachahmender Künstler, oder siebentens ein Handwerker, oder achtens ein Sophist oder Volksbetrüger, oder neuntens ein Tyrann. Geflügelt wird sie nun nicht wieder vor dem Ablauf von zehntausend Jahren. Nur die wahren Philosophen und philosophischen Eros-Begeisterten durchbrechen dies Gesetz der Zeit. Nach jedem Erdenleben richtet ein Gericht; die nicht bestanden, gehen unter die Erde, die Bewährten steigen schwebend, durch Dike gehoben, an einen bestimmten Ort des Himmels. Bei den neuen Wahlen und Verteilungen der Lebenslose fährt bald eines Menschen Seele in einen Tierleib, bald wieder aus einem Tierleib in das Leben eines Menschen. Aber niemals kommt in einen Menschenleib, was nicht die Wahrheit einst geschaut hat, denn Aufgabe des Menschen bleibt Erkenntnis der Idee: 'Erinnerung' an das, was die Seele sah auf ihrer Fahrt mit Gott. Wahrhaft 'geflügelt' ist daher allein der Geist des Philosophen: immer weilt er, was er kann, mit der 'Erinnerung' droben, der Menge ein Ärgernis, die nicht begreift, daß er ein Myste ist und Gottes voll.

Das orphische Jenseits hatte sich, bereits bevor Platon den Phaidros schrieb, in den großen eschatologischen Mythen ausgebreitet, mit denen der Phaidon und der Staat geschlossen hatten. Hier wird diese orphische Welt aus einer Welt des Todes eine Welt des höchsten Lebens: Raum- und Ewigkeitsgestalt des Enthusiasmus. Damit

rückt zugleich das Orphische vom Ende in die Mitte. Von einer Eschatologie im eigentlichen Sinne kann kaum mehr die Rede sein. Der Flügelwuchs der Seele, die göttlichen Wahnsinns voll wird, ist Keimen derselben Urkraft, die ihr einst, da sie im Reigen der Götter kreiste, eigen war. Die Ur-Kategorie im Mythos zu gestalten, dient das orphische Jenseits. Mit dem Symposion verglichen ist der Mythos um ein Vielfaches bewegter, reicher, räumlicher, zugleich verwirrender, gedrängter und verschobener geworden; er hat gleichsam seine Barockform erreicht.

Drei Arten des göttlichen Wahnsinns wurden unterschieden: die mantische oder apollinische, die kathartische oder dionysische und die dichterische oder musische. Nun endlich findet sich auch die Erklärung für die vierte Art, den göttlichen Wahnsinn des Eros: »Wenn einer die Schönheit hienieden erblickt und ihm die Flügel wachsen in der Erinnerung an die wahre Schönheit; wenn er aufsteigen möchte und wie ein Vogel am Boden, der nicht fliegen kann, gen Himmel schaut und der Erde nicht achtet: so beschuldigt man ihn wohl, er sei nicht bei Verstand, aber sein Wahnsinn ist von allen Gottbegeisterungen die adligste und beste: wie für den, den sie ergreift, so für den Geliebten, den sie einbegreift. Nur solch ein Liebender verdient den Namen eines wahren 'Liebhabers des Schönen'... Sieht ein solcher Neugeweihter,

einstiger Gesichte voll, ein göttergleiches Angesicht, der Schönheit wohlgeratenes Nachbild, oder Gestalt des Leibes: so erschauert er zuerst und es durchfährt ihn wie ein alter Schreck; dann muß er schauen und betet wie zu einem Gott, und hielte ihn nicht die Furcht, er könne ganz von Sinnen scheinen, er brächte Opfer wie vor einem Götterbild und Gotte vor dem Liebling. Doch wie er schaut, so schlägt sein Schauer um in Schweiß und ungewohnte Hitze. Denn der Abfluß von der Schönheit, Tau dem Flügelwuchs, dringt durch das Auge in ihn ein, die Wärme, die dies Eindringen erzeugt, löst und erweicht den Nährboden der Schwingen, was Verhärtung um das Keimen brachte und verschloß, bricht auf, die Schößlinge und Kiele aller Federn wachsen wurzelauf rings um die ganze Seele — denn auch ehemals war sie ganz gefiedert...«

Die Bilder drängen sich und wogen ineinander wie kein zweites Mal. Man hat vermeint, auf Widersprüche hinzuweisen, die man aus der Wiederholung schon geprägter Bilder zu erklären glaubte. So fand man das Bild des Wagenlenkers (Logos) und der Seelenrosse (Begierde und Mut) vorgeformt im Staate, anderes anderen Orts, aber es handelt sich auch hier viel mehr um die Entwicklung des mythischen Stils als um Entlehnung von Motiven. Es ist derselbe Stil, der schon in jedem Satz die Bilder ineinanderschiebt, und der im ganzen dies schillernde Gleiten, Kreisen und

Hinüberspielen schafft: vom Zweigespann der Seele zum göttlichen Reigen, vom göttlichen Reigen zur Metempsychose, vom Sturz der Seelen zum Wachstum der Flügel, vom Wachstum der Flügel wieder zum Gespann der Seele ... Zuletzt ist dies Gleiten, Schweben, Stürzen, sich Erheben, Sträuben, die Form der Bewegung des göttlichen Wahnsinns selbst. Es ist nicht der Mythos, der den Wahnsinn lehrt, sondern der Wahnsinn, der den Mythos lehrt.

2. PHAIDON

Verräumlichung der seelischen Bewegung ist auch der Mythos des Phaidon. Was die Mythen unterscheidet, ist dasselbe, was den ganzen Phaidon von dem ganzen Phaidros unterscheidet. Auch im Phaidon sind Logos und Mythos, als polare Ausdruckskräfte, eine zwieträchtige Einheit. Die Mythen zwar wurzeln in derselben Seele. Doch die Seele Platons, wenn sie auch die gleiche bleibt, erfährt doch in verschiedenen Urformen — es sind die Urformen der griechischen Erfahrung überhaupt — ihr Göttliches: im Überschwang und in der Läuterung. Ihr Übersinnliches wird in ihr losgebunden, wie im 'göttlichen Wahnsinn', so im geweihten Tod. Symposium,

Phaidros, Phaidon bilden auch um dieses Gegensatzes willen eine Gruppe.

Auch im Phaidon wächst der Mythos aus dem Dialog, wie wiederum der Dialog nur wächst, weil er dem Mythos einwächst. Ein Wort und Begriff ist es vor allem, der von alters her in apollinischen Riten und orphischen Weihen heimisch, in das Seelische, Platonische geläutert und erhoben, wie das alte Jenseits überhaupt, im Phaidon uns belehrt, wie Denken und Beweis mit Ahnung und Gewißheit, wie der Weg der Seele und der Weg des Logos einander begegnen: Katharsis. Philosophie ist 'Reinigung' der Seele, Läuterung, Entleiblichung, Lösung von allen Unvollkommenheiten, allen schmerzenden Begierden; Todesnähe, Todessehnsucht.

Der Platonische Jenseitsglaube ist nicht zu verwechseln mit dem christlichen. Der christliche, von seinen niederen Formen abgesehen, ist ein in Raum und Zeit, in Welt und Ewigkeit verlegter Ausdruck des Gefühls der Gnade und der Verworfenheit, der Gottnähe und Gottferne. Der Platonische Jenseitsglaube, in Beweis und Mythos, ist ein Raumgeben und Formschaffen für ein Bewußtsein anderer Art —: ein Raumgeben für die Bewegungen und Sehnsüchte der Seele aus der Unvollkommenheit, Gehemmtheit, jenem immerwährenden Beinahe und Ungefähr und Doch-nicht-Ganz, in dem das Erdendasein steckt und stecken bleibt, wie in einer zu dicken

Luft, die um uns her den Dingen die Farbe und dem Auge die Klarheit raubt. Tod bedeutet Katharsis. Die Unbekümmertheit und mittägliche Helle des einst sterbenden Sokrates vermischt und färbt sich, wie an einem abendlichen Himmel, mit der späten, tiefen Klarheit des Platonischen Mysteriums vom Tode. Aus eigener Ergriffenheit, aus Platons eigener Seele singt und redet, wie mit einem letzten Leuchten, wie der sterbende Schwan, der heilige Vogel Apollons, die vom Anhauch des Heroischen, vom schattenhaften Glanze einer anderen Welt berührte und geweihte Seele, in der Schlichtheit immer noch des Meisters. Ein sanftes Überreden, Überwindenwollen, durch Beweise, Syllogismen, mehr noch durch die Macht des todesnahen Geistes selber, ist die leise, dringende Bewegung, Fluß der Seele des Gesprächs; nicht Fremdheit vor dem Tode, keine Furcht und deren Überwindung, sondern Ahnung eines Leichterwerdens — Sehnsucht nach der Katharsis. War sonst des Meisters Wort oft überraschend, hier wird es geheimnisvoll: »Dies sage dem Euenos (dem Ankläger), und daß ich ihn grüße, und wenn er verständig ist, so folge er mir bald nach. Oder ist Euenos kein Philosoph?« Ein Rätselwort bringt das Gespräch in Fluß.

Die Bewegung des Gesprächs und seiner 'Reden' strömt am Ende in den Mythos über. Was Bewegung, Fließen, Rhythmus in der Seele

war, verräumlicht sich in einem Weltbild. Und wie alles aufgenommen ist und einbezogen in dieselbe seelische Bewegung, die den ganzen Dialog durchzieht, wird auch im Mythos alles Ausdruck dieser Seele. Die Bewegung nach dem Idealen ist folglich auch im Mythos nicht mehr Flügelschlag, Emporschwung, Rausch des Glanzes und Geblendetwerden, wie im Phaidros, sondern Lösung, Läuterung, Zurücklassen des Schweren, Hemmenden, des allzu Dichten, allzu Dicken dieser Atmosphäre: Katharsis. Der Mythos formt die Katharsis zum Kosmos. Und das Spielerische, Indirekte, Märchenhafte, Ernst Verbiehende, das Schwebende, Antipathetische, das Platons Mythen eigen ist, das den Erzähler Sokrates auch angesichts des Todes nicht verläßt, wird hier zu jener Leichtigkeit, die mit dem Nachlassen der Schwere eintritt, davon der Mythos redet.

»Es gibt viel wunderbare Orte auf der Erde, und sie selbst ist, wie man mich belehrt hat, anders und von anderer Größe als die Forscher glauben. Zwar die Wahrheit zu beweisen ginge über meine Kraft, und könnt' ich's, so wäre mein Leben nicht mehr lang genug. Doch wie ich die Gestalt der Erde und ihre Regionen mir vorstelle, will ich gern sagen. Ich glaube also zuerst: wenn sie rund ist und die Mitte des Himmels einnimmt, so bedarf sie weder der Luft noch einer anderen äußeren Ursache, um nicht zu

fallen: das vollkommenste Gleichmaß des Himmels und das Gleichgewicht der Erde selbst genügen sie zu halten . . . Das ist das erste, was ich glaube. Dann aber, daß sie sehr groß ist. Und daß wir, zwischen den Säulen des Herakles und dem Phasis, nur in einem kleinen Teilchen von ihr wohnen, um das Meer herum, wie Frösche oder Ameisen um eine Pfütze. Und an andern Stellen wieder andere, an vielen solchen Orten. Denn es gibt rings um die Erde viele Höhlungen, verschiedener Größe und Gestalt, darinnen Wasser, Dunst und Luft zusammenrinnen. Doch die Erde selbst liegt, wo auch die Gestirne, rein im reinen Himmel, den die meisten Kosmologen Äther nennen, und als dessen Niederschlag Wasser und Luft sich in den Höhlungen der Erde setzt und sammelt. Nun glauben wir auf der Erde zu wohnen und merken nicht, daß wir in ihren Löchern wohnen: wie wenn einer glaubte auf dem Meere zu wohnen, der auf seinem Grunde wohnte; und wenn er die Sonne und die Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte; den Schwäche und Schwere hinderte je an die Oberfläche zu gelangen, wo er auf- und empor-tauchend denn sähe, um wieviel reiner und schöner der Ort hier oben ist als unter dem Meere; ja, der dies nicht einmal vom Hörensagen wüßte. So geht es auch uns: wir wohnen auf dem Grunde einer Vertiefung in der Erde, und wännen obenauf zu wohnen, und nennen

Himmel die Luft, als kreisten die Gestirne durch einen Lufthimmel. Und doch ist es mit uns das Gleiche: Schwäche und Schwere hindert auch uns, zur Luftgrenze hindurchzudringen. Denn stiege einer bis zu solcher Höhe, oder trügen Flügel ihn hinan, so würde er auftauchend wie die Fische, die in unsere Welt aufblicken, so von dort das Jenseitige sehen, und reichte seine Kraft, im Schauen auszuharren, so würde er erkennen, daß dort erst ist der wahre Himmel, erst das wahre Licht und erst die wahre Erde. Denn diese Erde, ihr Gestein, der ganze Ort rings ist verdorben und zerfressen wie der Grund unter dem Salz des Meeres, wo auch weder Gewächse gedeihen, die des Namens wert sind, noch Vollkommenes sei es welcher Art sich fände, sondern Klüfte und Sand, Schlamm und endloser Pfuhl, soweit die Erde drunten reicht, mit der Schönheit der Dinge hier nicht zu vergleichen. Und doch überragt das Droben unsere Welt noch um viel mehr. Erlaubt ihr, daß ich einen 'Mythos' sage, wie droben die Erde unter dem Himmel aussieht? Es heißt, sie sei von oben, aus dem Himmel, anzuschauen, bunt wie die Bälle aus zwölf Lederstreifen, aufgeteilt in Farben, von denen die Malerfarben eine Probe gäben. Dort aber sei aus solchen Farben rings die ganze Erde, nur noch leuchtender und reiner: da ein Stück aus Purpur, wunderbarer Pracht, ein anderes goldfarben, was an ihr Weißes sei, weißer als

Gips und Schnee, und so die Farben all, in die sie geteilt sei, jedoch reicher noch und schöner, als was unser Auge kennt. Denn selbst die Höhlungen voll Luft und Wasser haben ihren eigenen Farbton und erglänzen inmitten der Buntheit aller, so daß sie zusammen Ein ununterbrochenes Farbenspiel gewähren. Danach aber sind auch die Gewächse, die dort wachsen, Bäume, Blumen, Saaten, danach aber auch die Berge und Gesteine, denn auch deren Glätte, Schein und Farbe ist um eben so viel schöner — arme Splitter, die von ihnen rühren, sind unsere berühmten, so geschätzten Edelsteine: Karneol, Jaspis, Smaragd und wie sie heißen. Dort aber ist nichts, was nicht also und noch viel schöner wäre. Dessen Ursache: dort sind die Steine rein und nicht wie hier krank und zerfressen durch Fäulnis und Salz, durch das, was sich hier lagert, was über die Steine und die Erde, Tier und Pflanze Krankheit und Gebrechen bringt . . . Selige Zuschauer, die dies Schauspiel der Erde schauen! Aber auch Lebendiges gibts dort auf ihr, wie Tiere so auch Menschen, die dort wohnen: die einen im Binnenland, die anderen an den Küsten der Luft, wie wir an den Küsten des Meeres; wieder andere auf Inseln, die dem Festland vorgelagert, von der Luft wie einem Meer umflossen sind. Mit einem Wort: was für uns Wasser und Meer, ist dort die Luft; was uns die Luft, ist für die Menschen dort der Äther. Dort halten die

Jahreszeiten alle Krankheit fern, das Leben währt um vieles länger als das Leben hier, Gesicht, Gehör, Einsicht und Geist ist von dem unseren ebenso verschieden, wie über dem Wasser die Luft, über der Luft der Äther steht an Reinheit. In den heiligen Hainen, in den Tempeln dort wohnen die Götter wahrhaft, ihre Stimmen, Weissagungen und Erscheinungen entziehen sich nicht den Menschen. Sonne, Mond und Sterne zeigen sich, wie sie sind, und alle Seligkeit im anderen ist desgleichen.«

Aber wie die Erde nach oben sich um eine ungeahnte lichte Oberwelt erweitert, so eröffnet sich nach unten ein nicht minder ungeahntes Reich in ihrem Innern. Die mythischen Flüsse der Unterwelt, die Büßerklassen und Straforte verbinden sich mit einem physikalischen System der ober- und unterirdischen Ströme, Meere und kreisläufigen Wasser-Schlamm- und Feueradern. Die Richter, die Toten, die strafenden Geister scheinen hinter dieser ungeheuren Raumgestaltung zu verschwinden: denn der Raum selbst übernimmt den Ausdruck des jenseitigen Schicksals. Weshalb dies Überwiegen des Gehäuses? Weshalb ist die Schilderung der Büßenden im Staate so viel ausführlicher? Weil dort der Mythos die Gerechtigkeit verräumlicht, im Phaidon die Katharsis; weil nicht nur durch das Thema, sondern durch den Ursprung in der Seele, durch die Art ihrer Bewegung und Ergriffenheit der

Staat verschieden ist vom Phaidon. Wie sich der Kosmos in ein Oben und Unten scheidet, in ein Reines, Lichtes und Erhabenes und ein Dumpfes, Unterirdisches, in düstern Gluten träge Fließendes, durch Nacht und ungeheure Räume unaufhörlich Rollendes: so auch der Mensch als leibgebundene Seele. Wie die geläuterte Seele frei den reinen Äther atmet, so wird die ungeläuterte umgetrieben in den finsternen Kreisläufen der unterirdischen Gewässer: ohne Schauer der Tiefe keine Seligkeit der Höhe. Die Mächte der Seele brechen aus dem Innern und schaffen den Kosmos als ihr Ebenbild im Mythos.

Finster flutend unter uns die Unterwelt, licht die Welt über uns, und diese Welt — die kranke Welt! »Kriton, wir schulden dem Asklepios einen Hahn.« Das Rätselwort eines Genesenen — Beweis dafür, daß es ein solches ist, ist eben, daß es Kriton nicht versteht — steht am Ende des Phaidon an derselben Stelle wie am Ende des Symposions das nicht minder rätselhafte Wort — nicht minder unverstanden vom Erzählenden —, das Wort vom Komiker und Tragiker in einer Person. »Dies war sein letztes Wort.« Es wäre nicht das letzte 'letzte Wort', das nicht gesprochen worden wäre. Nietzsche, der ihm traute, hat versucht, von ihm aus das Problem des Sokrates zu lösen. Ob er es erreichte? Er blieb wohl in einem Mythos hängen.

3. STAAT

Die Weltbilder sind verschieden, aber die Verschiedenheit beruht nicht auf dem Wechsel ihrer Quellen noch auf der Entwicklung theoretischer Erkenntnisse, sondern auf der Verschiedenheit der Kräfte, deren Form sie darstellen. Als letzte Macht der mythenschaffenden Dreieheit, die über das Werk der Mitte gesetzt ist, tritt, zu Thanatos und Eros, Dike und erschafft, auch sie, ihr Weltbild, im Mythos des Staates.

Folgen wir dem Ablauf des Gesprächs im Staate, so führt zuerst die Untersuchung über die Gerechtigkeit zur Gründung der idealen Polis. Was in der Seele zu enträtseln nicht gelang, enträtselt sich im Staat; was sich im engeren Ring verbarg, zeigt sich im weiteren. Im einzelnen kann die Gerechtigkeit nicht gefunden werden, es sei denn zugleich im Staat; aber auch im Staat kann sie nicht gefunden werden, es sei denn zugleich in der Seele. Den drei Seelenteilen: Vernunft, Mut und Begierde, entsprechen im Staate die drei Klassen, die durch ihre strenge Trennung und zugleich organische Verbundenheit ihn konstituieren: Herrscher, Wächter und Erwerbende. In dem ordnenden, gestaltenden, harmonischen Verhältnis zwischen ihnen wird, auf dieser Stufe, die Gerechtigkeit erkannt. Aber diese Gleichung hat zugleich über den nächsten, konstruktiven Sinn hinaus eine symbolische und das heißt

mythische Bedeutung: der Staat wird nicht zergliedert, wird nicht untersucht, er wird *geschaffen*, wie der Kosmos im Timaios. Und was Schöpfung ist, entsteigt nicht nur der Seele, sondern formt sich auch als Seele, die sich im Geschaffenen selbst gestaltet. Wie der Kosmos überhaupt erst für die Seele faßbar und gestaltbar wird, indem die Seele selbst, als Weltseele, erschaffend ihn durchdringt, so wird auch der Staat erst Wirklichkeit im Geiste dadurch, daß er selbst zur Seele wird, das heißt die Seele selber neu beseelend ihn durchdringt, wie wiederum die Seelenkräfte zum Abbild des Staates werden. Die Gleichung zwischen Staat und Seele reicht weit über die erste Konstruktion hinaus: das ganze Erziehungswerk, die Lehre von dem Wandel der Verfassungen zum Beispiel wird auf sie gegründet. Die Seele erst verbindet den Staat mit der Idee. Gerechtigkeit, Staat, Seele und Idee sind die vier Formen, die abwechselnd aus dem einen Ganzen sich herauslassen, um in dem Einen wieder sich zu sammeln. Es macht keinen Unterschied, ob ich den Kreis nach links oder nach rechts beschreibe: die Gerechtigkeit führt in den Staat, der Staat führt in die Seele, die Seele zur Idee, oder in der Diagonale: die Gerechtigkeit führt in die Seele, die Seele aufwärts zur Idee, und die Idee geleitet in den Staat. Und wieder wächst der 'Mythos' aus dem ganzen Werk; als Schluß des Ganzen ist er wie die Spindel der Notwendig-

keit, darin die Einheit dieser vier konzentrisch kreist.

Der Beginn des zweiten Buches und das Ende des zehnten, der ungeheure Einwurf gegen das Bestehen einer obwaltenden Gerechtigkeit und der ungeheure Sieg über den Einwurf, bilden die Ecksätze des Ganzen. Stärker und stärker drängt es mit dem Einsatz des Finales (608bff.) zur Errichtung der Gerechtigkeit in Raum und Ewigkeit. Der Sieg der Dike und ihre Belohnungen und Strafen greifen von dem Diesseits über in das Jenseits. Die Seele ist ewig, und die Ungerechtigkeit in Ewigkeit der Seele Schaden. Die Gerechtigkeit strömt aus der Ewigkeit der Seele in die diesseitige Welt zurück, das Loblied steigt bis an den Punkt, wo die Erhabenheit des Ernstes in das Spiel des Mythos umschlägt, um durch dies Spiel und diese Selbstaufhebung erst das ganze Gloria zu entfalten.

Die ironische Glaubwürdigkeit des Mythos wählt sich diesmal das volkstümliche Genus des eschatologischen Wunderberichts, mit genauer Angabe des Namens, des Geschlechts, der Umstände des Zeugen und der Schauplätze und Tage seiner Wanderung: »Kein Märchen für Alkinoos, sondern Bericht eines reisigen Mannes, des Erdesohnes des Armenios, Pamphyliers von Geburt. Er fiel einst in einer Schlacht, die Leichen wurden, schon in der Verwesung, aufgehoben, er allein war unversehrt. Man überführte ihn in

seine Heimat, wollte ihn bestatten, da, am zwölften Tage, als er schon auf dem Scheiterhaufen lag, erwachte er zum Leben und erzählte, was er dort gesehen hatte. Als sie seinem Leib entfahren, wanderte seine Seele in einem Zug mit anderen Seelen, bis sie an einen ungeheueren ('dämonischen') Ort gelangten. Da klafften zwei Schlünde in die Erde, nebeneinander, und zwei andere himmelwärts, gegenüber. In der Mitte aber saßen Richter. Und hatten sie gerichtet, so hießen sie die Gerechten den Weg zur Rechten aufwärts durch den Himmel gehen und hefteten ihnen das Zeichen ihres Spruches an die Brust; die Ungerechten hießen sie den Weg zur Linken abwärts nehmen, und auch sie trugen die Zeichen ihrer Taten, aber auf dem Rücken. Als aber die Reihe an ihn kam, da erging ein Befehl an ihn: er müsse den Menschen Botschaft bringen aus dem Jenseits. Und sie hießen ihn hören und sehen alles, was da war. Da sah er durch den Schlund des Himmels und den Schlund der Erde die Seelen von hinnen gehen, die ihren Spruch empfangen hatten, und wieder andere aus dem Schlund der Erde emporsteigen voller Schmutz und Staub, und aus dem Schlund des Himmels andere herniedersteigen voller Reinheit. Und wie sie kamen, schienen sie von einer langen Reise herzukommen, traten freudig auf die Wiese und lagerten sich wie zu einer Festversammlung. Und die einander kannten, begrüßten einander und erkundigten,

die aus der Erde kamen nach den Dingen im Himmel, die vom Himmel kamen nach den Dingen unter der Erde. Und sie erzählten, die einen mit Jammern und Klagen, eingedenk, was sie auf der Fahrt unter der Erde hatten sehen und leiden müssen — denn die Fahrt währt tausend Jahre —, doch die vom Himmel kamen, hatten von Freuden zu erzählen und Schauplätzen von einer unsagbaren Schönheit... Da fragte einer einen andern, wo wohl Ardiaios, der Große, bliebe, und der Gefragte antwortete: »Er kommt nicht und wird nicht kommen.« Es hatte aber dieser Ardiaios einst sich zum Tyrannen gemacht in einer Stadt Pamphyliens... Denn eins der furchtbaren Gesichte (fuhr er fort), die wir zu erdulden hatten, war auch dies: da wir schon nahe dem Munde waren, um ihm zu entsteigen, da, nach allen anderen Leiden, die wir durchlitten hatten, sahen wir plötzlich ihn und eine Schar um ihn, die meisten davon Tyrannen, doch auch ein paar Bürger, deren Frevel groß genug war — sahen wir, wie der Mund, da sie ihm schon entsteigen wollten, sie nicht annahm und zu brüllen anhub, so oft solch heillos Verderbter oder seiner Buße nicht Genügender hinaufzugehen versuchte. Es standen aber da Gesellen, wilde, feurige Gestalten, die horchten des Tons, griffen die Schuldigen und schleppten sie von hinnen. Doch dem Ardiaios und seinen Genossen banden sie zusammen Hände, Füße und Haupt, warfen sie

nieder, schunden sie, zerrten und rissen sie über das Dornestrüpp am Wege und erzählten denen, die vorübergingen, ihre Missetat, und daß sie in den Tartaros geworfen würden. Da war denn unter allen ihren Ängsten die größte, daß ihnen beim Aufstieg nicht der Ton erdröhne, und schwieg ihnen der Mund, so waren sie beglückt, ihm zu entkommen.«

Das Totengericht scheint ähnlich wie im Gorgias, nur ist alles räumlicher geworden, anschaulicher, bestimmter, und doch auch fremder und unfaßlicher. Auch das Volkstümliche, 'Pamphyliche', dient der Unfaßlichkeit. Und wieder verbindet sich das Volkstümliche, 'Orphische', mit Elementen einer wissenschaftlichen Kosmologie. Denn weiter geht die Reise: was bisher erkannt ward, ließ noch immer nicht das waltende Gesetz erkennen. Ungeheurer muß der Schauplatz werden, nun der Kosmos, doch der Kosmos eingebunden in ein Lichtband, überragt von einer Achse; die Planetensphären schachteln sich in eine Spindel, und ihr Rollen wird zum kreisenden Geschehen der Moiren:

»Nach sieben Tage Rast mußten sie aufbrechen am achten Tage von der Wiese. Und nach vier Tagereisen kamen sie an einen Ort, da sahen sie von oben über den ganzen Himmel und die Erde ein gerades Licht gespannt wie eine Säule, einem Regenbogen ähnlich, aber glänzender und reiner. (Um das unmythische Substrat zu nennen: offen-

bar die Milchstraße.) Und nach einer weiteren Tagereise kamen sie heran und sahen, wie vom Himmel her dies Licht in seiner Mitte die Enden der Reifen, die den Himmel umfassen, in sich eingebunden hielt. Denn das Licht ist selbst das Band des Himmels, wie die Gurten der Trieren seiner Kreisläufe Umfassung. Aber von seinen Enden aus erstreckte sich die Spindel der Ananke, um die alles Kreisen schwingt. Die Stange und der Widerhaken sind von Stahl, der Wirtel gemischt aus Stahl und anderen Stoffen . . .«

Es folgt die Beschreibung, wie in diesem Wirtel, das heißt innerhalb der Fixsternsphäre, konzentrisch geordnet sieben kleinere Wirtel oder Ringe, die Planetensphären, kreisen. Fast scheint uns dies zu genau. Wir fordern vom Visionären wirres Leuchten, nebelhaftes Wogen und chaotisches Gedränge, der Griechen eher das Gegenteil: seine Vision ist räumlich, scharf und gegenständlich. Man hat sich nicht gescheut, in einem anderen Fall von einiger Pedanterie zu reden. Doch die Schilderung des ungeheueren Türsturzes, der bei Parmenides die beiden Welten des Erkennens scheidet, ist in ihrer Gegenständlichkeit der Schilderung der Weltspindel und ihres sphärischen Gefüges zu verwandt, als daß nicht auch ein allgemeiner Unterschied der Form im Visionären anzunehmen wäre.

»Aber es dreht sich die Spindel im Schoße der Ananke. Eine Sirene sitzt auf jedem ihrer Ringe,

schwingt mit um und singt je Eine Stimme, Einen Ton, und alle Töne, acht an Zahl, ergeben Eine Harmonie. Doch andere sitzen rings im Kreis, in gleichem Abstand, drei auf drei Thronen, der Ananke Töchter, in weißen Gewanden, Binden um das Haupt, die Moiren: Lachesis, Klotho und Atropos. Und preisend singen sie zu der Sirenen Harmonie, Lachesis das Vergangene, Klotho das Gegenwärtige, Atropos das Zukünftige. Und Klotho berührt von Zeit zu Zeit den äußeren Ring des Wirtels mit der Rechten, um ihn drehen zu helfen, Atropos die inneren mit der Linken, Lachesis abwechselnd mit beiden Händen beides. Als sie da ankamen, hatten sie stracks vor Lachesis zu treten, ein Prophet hieß sie sich aufstellen in einer Reihe, nahm die Lose und die Lebensmuster aus dem Schoße der Lachesis, stieg auf eine hohe Bühne und sprach: So spricht Anankes Tochter, Jungfrau Lachesis: Eintägige Seelen, die Zeit ist gekommen! Beginne, was sterblich ist, von neuem den Kreislauf der Tode. Euch lost der Dämon nicht, den Dämon wählt ihr selbst. Wes Los das erste ist, wähle zuerst das Leben, dem er verfallt. Tugend ist herrenlos: werft sie weg oder achtet sie, so habt ihr danach ihrer weniger oder mehr. Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos.«

Auch der Mythos des Phaidros kennt, wie dieser, ein kosmisches Kreisen. Doch dort war das Kreisen der Gestirne Schwung, Flug, Selig-

keit, im Staat ist es Notwendigkeit, stählerne Spindel, ewiger Einklang, Unausweichlichkeit: Gerechtigkeit. Der Sinn der Weltspindel redet aus der Prophetenrede, wie die Weltspindel zur kosmischen Gestalt dieser Prophetenrede wird. Die Kreisläufe der Seelen schwingen um dieselbe Achse wie die Kreisläufe des Himmels.

Und wie im Reiche des Todes eine Unterwelt und eine Oberwelt gegeneinander traten, so gibt es dergleichen Scheidung auch im Reiche der Dike. Auch hier dieser Gegensatz der Schauplätze: dort das Gericht, hier die Wahl; dort die brüllenden Schlunde, hier das Lichtband; dort Ardiaios und die Straffeister, hier Lachesis und der Prophet. Über der strafenden, vergeltenden, negierenden Gerechtigkeit erhebt sich die umschließende, bewegende. So leitete die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit hinüber in den Staat und aus dem Staat hinüber in die Seele. Aus dieser umschließenden Gerechtigkeit ergab sich die Gerechtigkeit des einzelnen: die Forderung für jeden, das Seine zu tun. Vergelten und Gesellen, Scheiden und Verbinden, Sühne und Verein: das ist die Zweiheit, deren Einheit Dike ist. So sind auch die Erinyen Rächende und Segnende, Ausmerzende und Einende zugleich. Als solchen gab ihnen Athena ihren Kult in ihrer Stadt: den Schwestern der Moiren (Aischylos, Eumeniden 960). Und wieder zurückgenommen in die Seele, führt diese Gerechtigkeit zur Über-

einstimmung des Loses mit der Wahl, des Schicksals mit der Freiheit.

Was der Logos lehrte, offenbart der Mythos, nicht weil er ein Gleichnis, Widerschein, Allegorie des Logos wäre, sondern weil es einen Urquell gibt, dem beide entströmen. Die in sich beruhende Kreisläufigkeit in der Bewegung, die konzentrisch Seele, Staat und Dike eins im anderen schwingen läßt, ergreift die Weltspindel im Mythos, dessen Schöpferin Dike ist, wie Thanatos und Eros die Schöpfer der Mythen sind im Phaidon und im Phaidros.

MYTHEN DES ALTERS

1. POLITIKOS

Ein Werk des Übergangs zwischen der mittleren Periode und dem letzten Alterswerk ist der Politikos, und wie der Dialog, so auch sein Mythos. Noch einmal wird das Frage-spiel der Dialektik in der Mitte unterbrochen, und ein Spiel ist auch wieder der Mythos, der es unterbricht, aus Laune, Zärtlichkeit und Übermut entsprungen, noch nicht wie im Werk des letzten Alters 'heilige Sage', sondern Märchen, wie die »Märchen, denen Kinder lauschen«.

Wieder bringt der Mythos eine Umkehr des Bestehenden, dem Sinne nach am meisten der

des Phaidon zu vergleichen. Wie dort die scheinbar freie, über das Meer erhobene Erde, auf der wir zu leben wähten, nicht als ihre wahre Oberfläche sich erwies, sondern als eine dunkle und getrübe Tiefe; wie die wahre Erde erst auf einer Höhe anfängt, von der wir nicht träumten; wie das Oben und das Unten sich verschob, verschiebt sich hier das Nacheinander in der Zeit. Wie dort das Irdische des Raumes in seiner scheinbaren Vollkommenheit hinab ins Unvollkommene sank, gemessen an der Reinheit einer anderen Höhe, so erhebt sich hier, gegen das Jetzige der Zeit, ein anderer, vollkommenerer Weltenablauf. Auch die Zeit, in der wir leben, ist gleichsam ein Unten gegenüber einem Oben. Jene umgekehrte, bessere Weltzeit, die mit diesem Lauf der Dinge, den allein wir kennen, wechselt, ist die Zeit, in der Gott selbst den Kosmos lenkt. Dem ewig Unveränderlichen ziemt nicht, Welt und Zeit bald in der einen, bald in der anderen Richtung hin und her zu drehen. Doch auch dem Kosmos ziemt nicht, daß Gott selbst ihn ewig drehe. Noch gibt es der Götter zwei, von denen bald der eine, bald der andere, bald in diesem, bald im umgekehrten Sinn regiere. So bleibt nur übrig, daß der Kosmos bald geführt von Gott Unsterblichkeit und Leben in sich aufnehme, bald ohne Lenkung, sich selbst überlassen, rolle, wie er rollen mag. Das klingt wohl wunderbar und doch sind unsere Vorderen

dessen Herolde. Uralte Kunden wissen von dem größten aller Wechsel. Die Erinnerung an die Zeitenwende lebt in der Geschichte von dem Zeichen, daß dem Atreus ward, da die Sonne begann im Osten statt im Westen aufzugehen. Auch was man von der umgekehrten Ordnung unter Kronos sich erzählt, deutet auf jene Weltzeit . . .

Noch einmal wiederholt die spielerische Mythendeutung das ironisch fabulose Spiel der früheren Werke. Daß der Inhalt so viel schwerer und das Spiel darüber so viel leichter wurde — wie denn solche Leichtigkeit nicht ohne Schwere ist —, hat seinen Grund im Wesen der Entwicklung, darin, daß der alte Platon so viel tiefer, losgelöster, wundersamer und an Äußerem und Verborgendem reicher ist als seine Jugend.

Jedoch solch ein Trümmer alter Überlieferung ist auch die Sage von der Erdgeburt der ersten Menschen. Ehedem, als alles seinen umgekehrten Weg lief, wuchsen auch die Menschen aus der Erde, wie sie jetzt unter der Erde enden. Sie begannen mit dem Alter, ihre weißen Haare wurden schwarz und ihre rauhen Wangen glatt. Die Leiber wurden blühender, mit jedem Tage straffer, zarter, kindlicher, dann kleiner — bis sie in ein Nichts sich lösten. Doch auch das Leben selbst, so voller Mühen in diesem Lauf der Dinge, war in jenem Lauf voll Leichtigkeit. Gott selbst rollte die Zeit, und Geister hielten als getreue

Hirten alle Wesen unter ihrer Hut. Da war jedes sich selbst genug. Man fraß einander nicht. Man kannte weder Krieg noch Zwist; Gott waltete als Herr unter den Menschen, wie der Mensch in dieser Welt unter den anderen Geschöpfen. Mild war die Luft, der Mensch war nackt, sein Lager das Gras, Nahrung bot sich von selbst, man brauchte weder Staat noch Weib noch Kind. Erinnerungslos wuchs immer neu das Leben aus der Erde. — War nicht jenes Dasein unter Kronos glücklicher als dieses unter Zeus? Wenn nur die Kronosöhne nicht versäumten, ihre viele freie Zeit auf das Philosophieren zu verwenden, nicht nur selbst einander zu befragen, sondern auch die übrigen Geschöpfe: so ist wohl die Antwort klar. Doch wenn sie nichts Gescheiteres zu tun hatten, als einander Märchen zu erzählen, wie wir jetzt von ihnen: so ist auch wieder die Antwort klar.

Es folgt die schmerzliche, chaotische Geburt der unvollkommenen, sich selbst überlassenen Zeit. Die Form des Ausholens von Urbeginn, der Stil der ätiologischen Geschichte zur Belehrung, weshalb es in dieser Welt nicht anders sei, verknüpft wieder den Mythos des Politikos mit dem Sophistenmythos des Protagoras. Auch Gottes Eingriff und Befürchtung teilen beide miteinander. Aber dort faßte Platon sich im Fremden, Anderen, Bunten, Negativen, in der Auseinandersetzung, im Agon, die Ironie ergriff

das Gegnerische, ihr Gebaren war polemisch — inwiefern sie damit auch sich selbst ergriff, ist eine andere Frage. Hier ist alles Platons eigen. So weit Platons Seele reicht, reicht Platons Herrschaft. Und die Ironie gleicht einem Obschweben über sich selbst.

»Als aber jener Welt Zeit sich erfüllt hatte und neuer Wandel kommen sollte — denn es hatte jede Seele ihren Kreis durchlaufen, als Samen in die Erde fallend, so oft ihr befohlen —: da ließ der Steuermann des Alls das Ruder fahren, begab sich auf seine Warte, und es machten sich daran, die Welt rückwärts zu drehen, das Schicksal und die eingewurzelte Begierde. Die Teilregenten unter dem höchsten Gotte all, da sie begriffen, was geschah, entließen ihre Teile auch aus ihrer Obhut. Da kehrte die Welt sich um, stieß gegen sich selbst, da Anfang gegen Ende, Ende gegen Anfang fuhr, erbebe in ihren Festen und breitete ein neues Sterben über alle Arten ihrer Wesen. Nach geraumer Zeit, da nach dem Toben wieder Ruhe, nach dem Beben wieder Stille über sie gekommen war, fand sie sich selbst in ihren eigenen und gewohnten, gleichmäßigen Lauf, ward ihrer selbst wieder und ihrer Wesen Herrin und Behüterin und trachtete der Lehren ihres Schöpfers und Vaters sich zu erinnern. Aber ihr Gelingen, anfangs besser, wurde gegen Ende schwächer. Daran war die Körperlichkeit ihrer Mischung schuld, die Erbschaft ihrer Vor-

natur, da sie ein gut Teil Chaos barg, bevor sie diese Ordnung einging. Denn was sie Schönes hat, stammt alles von dem Ordner; was unter dem Himmel böse und unrecht ist, hat sie von ihrer Urnatur und teilt es ihren Wesen mit. Daher, solange sie mit des Lenkers Willen ihre Wesen hegte, zeugte sie des Schlechten wenig, viel des Guten. In den Zeiten ihrer Trennung treibt sie es am besten stets im Anfang ihrer Freiheit. Mit der Zeit vergißt sie, und das Leiden ihrer alten Krankheit, ihre Urzerrissenheit wird wieder Herr in ihr. Am Ende schlägt es aus an ihrem Leibe wie ein Aussatz, allzuwenig Gutes, allzuviel des Gegenteils zeigt ihrer Säfte Mischung, und sie selbst mit allen ihren Wesen kommt dem Tode nahe. Da sieht Gott-Ordner sie in ihrer Not, besorgt, der Wirrnis Sturm könne sie fassen, daß sie berstend in den unendlichen Grund des Andersseins versinke, ergreift selbst wieder das Steuer, führt das Kranke, durch die Zeit der Eigenmacht Zersetzte wieder in die andere Bahn, hilft, bessert und verleiht der Welt Unsterblichkeit und nie alternde Jugend . . .«

Der Mythos des Politikos scheint ein sich selbst aufhebendes Spiel. Und doch hebt er das andere Spiel, das Spiel der Dialektik auf, indem in seinem Spiel die höhere Wirklichkeit, das Göttlich-Urbildliche eines höheren Herrschertums in einer kosmischen, noch nicht sozial gebundenen Menschheit sich erblicken läßt, der

Dialektik unerreichbar. »Es ist schwer, mein Teurer, von den höheren Dingen ohne Beispiel einen Begriff zu geben. Geht es uns doch wie einem, der im Traume alles gewußt hat und im Wachen nichts mehr weiß.«

Den 'Motiven', zumal denen, die jenseits von Platon liegen, nachzugehen ist dieses Ortes nicht. Den Kreislauf lehrten die Milesier, ebenso 'Unsterblichkeit' und 'ewige Jugend'; den Wechsel der Weltperioden vor allem Empedokles, zugleich die Umkehr und das Vorwalten entgegengesetzter, ineinanderwirkender Mächte, das verlorenere Paradies erinnert an Schilderungen des Urzustandes . . . Aber die Gegenbilder würden uns doch nur wieder zu Platon führen.

Fragen wir nach Ort und Stufe, die dies mythische Gebild in Platons eigenem Werk bedeutet, so sehen wir die mythischen Bewegungskosmen, innerhalb deren die Seelen sich erhoben, fielen, 'sich erinnerten', 'vergaßen', im Begriff zur Weltseele zu werden. Die 'Erinnerung' der Einzelseele hat sich zur 'Erinnerung' der 'Welt' erweitert, die Präexistenz der Seele wandelt sich in eine Art Präexistenz des Kosmos. Die Drehung des Himmels und die Abläufe des Lebens, beides durch die Anschauung der Richtung in der Zeit verbunden, bilden eine Einheit, wie hier, so bereits im Staat, so später im Timaios. Teilt die Weltseele ihr eigenes Wesen allen anderen Wesen mit, wie im Politikos gelehrt wird, so muß auch

die Umkehr der Gestirnsläufe die Umkehr aller Abläufe des Lebens mit sich bringen. Diese Umkehr selbst ist freilich die gewohnte, fabulose, in der Form dieselbe alte Umkehr des Bestehenden wie in den Mythen des Protagoras, des Gorgias und des Aristophanischen im Symposion. Aber hier, wo sie zum letztenmal erscheint, verdeckt sie eine für dies Spiel fast allzu schwere Fülle kosmologischer Kategorien: Verhältnis zwischen Welt und Schöpfer, Vorbild und Materie, Nachahmung und Abfall, Selbig-Sein und Anders-Sein, Regel und Chaos, Soll und Sein schlecht hin oder vielmehr, da sich das Sein für Platon auf Seiten des Sollens stellt, Sollen und unvollkommenes Sein: — der Mythos des Timaios ist im Reifen. Die mythische Form der Umkehr zerlegt in ein Nacheinander in der Zeit, was sich in einer anderen Form in einem Ineinander oder Übereinander darstellt. Beginnt das Nacheinander, die vollkommene und die unvollkommene Welt, einander zu durchdringen, teilt dieses Durchdringen sich in Schöpfertum und Widerstand, in Bilden und Empfangen, so entsteht diejenige mythische Konzeption der Welt, die man im Grundriß des Timaios wiederfindet.

2. TIMAIOS

Hier kann nun dem mythischen Hauptwerk, dem Timaios, nicht das Recht werden, das ihm gebührte. Zwar in welchem Tale des Mythos man auch wandere, wird der Blick sich immer auf diesen Gipfel richten. Aber das Problem des Mythischen beginnt so tief in Fragen einer Platonischen Dogmatik einzugreifen, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Platons Mythos und den Wissenschaften der Akademie fängt an auf einen solchen Umfang anzuwachsen, daß unser Versuch, in dieser Form sie zu bewältigen, versagen müßte. Um aber doch einen Übergang zum Kritias und zur Frage der Ideenlehre zu gewinnen, möge folgendes gesagt sein.

Wenn der Mythos selbst ein Abbild oder Gleichnis ist und als das Gleichnis, das er ist, die Welt von sich aus formt; wenn ebenso die Welt des Sichtbaren ein Gleichnis ist, das nach dem Unsichtbaren ebenso sich formt: so wird die Welt, sofern sie Abbild oder Gleichnis ist, dem Mythos, der ein Gleichnis ist, verwandt (28 b, c). Der Mythos seinerseits strebt in den Kosmos, nicht erst im Timaios, sondern von Anfang an. Aber dort überwog gleichsam der Mythos, und der Kosmos ordnete sich unter; im Timaios ist es umgekehrt. Der Kosmos wird mit Mythischem durchdrungen oder, was das

selbe ist, er wird zum 'Abbild', 'Mimema'. Der Mythos, umgekehrt, entwickelt sich zu einer gleichnishaften, das heißt abbildlichen Weltklärung oder vielmehr Welterschaffung. (Denn zum Gleichnis wird das 'Gleichnis', das heißt Bild, εἰκὼν, erst durch Rhetorik und Grammatik, dann, im metaphysischen Begriff, durch den Neuplatonismus.) Ein System entsteht aus stetig absteigenden Reihen immer schwererer, dumpfer gebundener 'Abbilder' des Geistigen im Stofflichen. Die Abgrenzung des Mythischen als des Wahrscheinlichen gegen das Wahre ist zuletzt dieselbe und desselben Ursprungs wie im Phaidros und im Phaidon. Das Erkennen strebt nach Wahrheit; das Bilden, als ein Abbilden, nach dem Wahrscheinlichen. Doch auch das Bildnerische, das Demiurgische entbehrt nicht einer Folge. Dort das Urbildliche, hier die Schranken der Materie, sie bestimmen seine Richtung und umreißen seine Grenzen. Es entsteht in deduktiver Form eine Methode der 'Wahrscheinlichkeit'. So wiederholt die Gleichnisform den vorsokratischen Diakosmos. Das Ewige und das Werden, das Selbige und das Andere, die zwei entgegenstrebenden Bewegungen der Himmelskörper, Makrokosmos Mikrokosmos, Himmel Schädel —: absteigend enthüllt sich jedesmal das Niedere als das Bild eines Höheren.

Aber auch vom Niederen aus betrachtet ist die Gleichnisform, als Form, mag auch ihre Er-

füllung zuweilen Willkür sein, mehr als ein willkürliches Spiel: sie ist ein wesenhaftes Schauen und Deuten der Natur nach ihrem unbegrenzten Fluten, ihren dunklen Kreisläufen, verworrenen Trieben, dämmernden Begierden und in Stoff und Blut gebannten Ahnungen des Geistes. Die Kenntnis der leiblichen Organe, die der Medizin verdankt wird, füllt sich mit Gesichtern wie von einem Ringen zwischen Form und Strom, Behältnissen und Säften, dienender Funktion und Eigenmacht der niederen Tierheit, die der Leib beherbergt. Alles aber deutet auf ein Maß und Sollen, dessen Urbild für den Leib der Kosmos darstellt. Auch eine zu große Seele in zu schwachem Leibe ist Verstoß gegen das Maß; der Fall des »umgekehrten Krüppels«. Denken wir für einen Augenblick zurück an Eryximachos: was dort veraltete, wird im Timaios wieder jung; die neue, aus dem Urbild und dem Sollen kommende Intuition der Welt gibt auch dem Leibe wieder seinen Sinn.

Tod, Geburt, Beschaffenheit der Wesen als 'Abbild' der Zustände des Kosmos sind bekannt aus dem Politikos, zugleich der Ordner und Demiurg und die Umläufe des Himmels nach dem Vorbilde des Ewigen. Aber was dort über einen ersten Ansatz nicht hinaus kam, kommt mit Macht nun zur Entfaltung. Im Timaios endlich ist der 'Mythos' nicht mehr 'Märchen', nicht mehr Umschweif, kein Kontrast mehr zwischen

Spiel der Form und Ernst des Sinnes: erst im Timaios wird der Mythos ohne Brechung 'heilige Lehre'. Was man orphisch und pythagoreisch an ihm nennt und nannte, ist zumal auch diese Heiligkeit: die neue Heiligkeit der neuen, freien und aufs neue wieder feierlich gebundenen Sprache und die alte Heiligkeit des kosmogonischen Mysteriums.

Die Mythen Platons kommen entweder aus einem Pathos oder einer Sicht; sie sind die schöpferischen Ausbrüche und Ausdrücke entweder von Ergriffenheiten oder eines Schauens. (Beides sei, wie sich versteht, gesondert nach dem Überwiegen.) Die Schöpfungs idee im Timaios ist die mythische Gestaltung, will sagen die schöpferische Umkehr einer Sicht der Welt als eines allgemeinen Hinsollens und nach Stufen verschiedenen Hinkönnens zum Geiste. Die *Form* dieses Sollens ist das *Bild*. Insofern wäre die Weltsicht des Timaios mythisch, auch ohne den Schöpfungsmythos. Denn die Wissenschaft, als Wissenschaft, hat für die Deutung im Bild keinen Raum; sie löst sie auf. Der Mittler zwischen Geist und Stoff ist der Demiurg, das heißt der Bildner. Die polare Einheit zwischen Bild und Wissenschaft und der Triumph des Bilds über die Welt, des Deutens über das Erkennen: das ist, wenn nicht *der* Sinn, so doch *ein* Sinn im Mythos des Timaios. Das doppelte Ausgehen: zugleich von den obersten Kategorien des Geistes und von

dem chaotischen Gewirr des Ungestalten, dort vom 'Nus', hier von der 'Ananke' — die große Cäsar liegt 47e —, als von dem männlichen und dem empfangenden Prinzip, ordnender Kraft und aufnehmendem Raume: erfaßt in der Mitte die Natur, durch die Erbringung des 'Wahrscheinlichkeits' Beweises für ihr bildempfindliches Wesen. Aber bildhaft, das heißt mythisch. Formt der Mythos die Natur? Oder formt die Natur den Mythos? Oder formt *ein* Demiurg sie beide? Genug, nur das 'Bild' durchseelt, durchlebt, durchschafft die Welt und zeigt das Sein auf Gott bezogen.

Wie aber die alte Form mit einem neuen Sinn erfüllt wird, so begreift sich auch erst ganz aus einem alten Sinn die neue Form des kosmogonischen Gedankens. Die mythische Form des Timaios entsteht nicht, wie man das wohl gedacht hat, aus einer Verlegenheit, weil Platon von seinen Ideen zum Kosmos auf dem Wege einer ernsten Forschung nicht habe gelangen können. Wie der Mythos, innerhalb des Mythos selber, eine Mischung und Durchdringung eines mythischen und eines wissenschaftlichen Weltbilds darstellt, dergestalt daß man nicht sagen kann, welches von beiden überwiege, oder wo das eine aufhöre, das andere anfangen: so ist der Timaios auch als *Werk* eine Kosmogonie der Seele, dergestalt daß empfangende und ordnende Kräfte, Bild und Dialektik, Sinnlichkeit und

Geist, Dumpfheit und Licht, Fließen und Form einander mischen und durchdringen. Der Demiurg, der zwischen Sein und Werden, Ewigem und Zeitlichem, Urbild und Abbild, schauend und schaffend in der Mitte steht, ist als die schöpferische Einheit aller Gegensätzlichkeit das kosmogonische und mythogonische bewegende Prinzip zugleich. Wie aus polaren Wesenheiten die Weltseele 'gemischt' wird, wie in ihrer Mischung drei zu eins wird: das Selbige, das Andere und die Mischung aus dem Selbigen und dem Anderen, um alsbald wieder zerlegt, 'zerschnitten' und 'geteilt' zu werden, im harmonischen Verhältnis der geheimnisvollen Zahl: so bildet sich, nach dem Gesetze der Polarität, die Seele als Vereinigung der Gegensätze: aus der Kraft der einigenden Mischung und der Kraft der logischen Zerteilung; ihre Kraft, durch Mannigfaltiges sich einend abzuwandeln, eint sich mit der Kraft des Teilens, Ordnen und Bewältigens durch Zahl und Begriff. Dasselbe Kräftepaar, das jede Einzelseele ordnet und durchwaltet, ordnet und durchwaltet auch die Welt. Die Polaritäten, deren Weltwerdung der Mythos des Timaios darstellt, sind Kräfte der Seele; indem sie die Welt durchdringen, schaffen sie die Spannungen, die kosmogonisch sich entladen. In der vorsokratischen Problemform ist der Ahn dieser Kosmogonie die 'Doxa' oder Scheinwelt des Parmenides, wie die Parmenideische Seinslehre der

vorsokratische Vorfahr der Platonischen Ideenlehre ist.

Urpole sind Chaos und Idee; als solche schaffen sie zuerst den Mythos oder, was dasselbe ist, den Kosmos. Sein und Werden, Geist und Seele, Seele und Körper; Wahrnehmbarkeit (seelische Gegebenheit des Stofflichen) und Stofflichkeit, sinnliche Qualität und Element; Ganzheit und Teil, Unsterblichkeit und Sterblichkeit, Vollkommenheit und Siechtum, Seele und Organ, Organlosigkeit und Fessel der Organe (so die eleatischen Prädikationen: *ἐν, μονογενές, τέλειον, ἀγήρων, ἄνοσον* 31 b, 33 b, c; man darf nur nicht, wenn man dann bei den medizinischen Kapiteln anlangt, die Vollkommenheit der Weltseele vergessen haben!): so wird stets ein Gegensatz von einem Gegensatz, ein Engeres zugleich von einem Umfassenderen umschlossen. Das Vollkommenere umschließt das Unvollkommenere wie die Figur der Kugel alle übrigen Figuren (33 b). Und wie die Kugelform zur Polyederform, die Weltseele zum Element, verhält zum Ganzen sich das Teil, zum Unversehrten das Teilhafte. Das Hineinmischen der Stereometrie – zugleich Punkt, Linie, Fläche, Körper – schafft polar im Wandel der vier Urstoffe dieselbe Bindung zwischen ordnenden und wogenden Gewalten, wie polar im Fluß und Wandel jeder Wahrnehmung – sei sie noch so verwirrt (43 d, e) – jene geheimnisvolle Zahl wirksam enthalten ist, nach deren Proportion die

Weltseele geteilt ward. Die Vierzahl zwar dieser bestimmten Körper unterliegt derselben spielrischen Willkür, die das Recht des Mythos ist, wie die bestimmten Zahlen als Verhältnisse der Weltseele. Doch Zahl und reine Körperform an sich gehören ebenso notwendig in den Kosmos, wie sie in der Seele sind. Denn nur Gleiches erkennt das Gleiche, und die Einzelseele ist ein Teil der Weltseele. Die Mathematisierung der Demokriteischen Atomlehre, die man bei Platon wahrnahm, bedeutet in Wahrheit eine Umkehr in der Richtung: Form ist Geist. Die Geistgeburt des Elements nimmt ihren Weg über die Geistformen des Raums, die in den Lehren der Geometrie und Stereometrie sich darstellen.

Und wieder wird der Mikrokosmos Leib zum Ebenbild des Makrokosmos. Der Urmächte-Gegensatz, aus dem die Welt hervorbricht, zeugt in immer neuen, abgeleiteteren Formen fort bis in alle Verästelungen des Organischen. Rückenmark und Gehirn, als die zur Empfängnis des göttlichen Samens vorgebildeten Organe, werden, anders als der übrige Leib, nicht aus den Elementen selbst gebildet, sondern aus den reinsten Urbestandteilen der Elemente, aus den gleichmäßigsten Urdreiecken, in die der Gegenpol des Geistes, die formlose Raummaterie, sich zuerst zerlegt hat (73a, b). Also wirkt im seelischen Organ dieselbe reinste Form geteilten Raums, das heißt, mythisch gesprochen, das Organ ist aus derselben reinsten

Form als seinem Stoffe geschaffen, die allen Übergang und Wechsel der Elemente in- und aus- einander allererst ermöglicht. Das Mark wird zum 'Anker', von dem aus die 'Haltetaue' für den Körper ausgehen. Denn wie das Beseelende vor dem Beseelten ist, so ist auch das Begehrende vor den begehrenden Organen (vgl. Gesetze 897). Die demiurgische Erschaffung bringt eine Vergeistigung der Anschauung des Leibes wie der Welt, die auch den Leib in seinen leiblichen Polaritäten, aus Freiheit und Zwang, Zweck und Notdürftigkeit begreifen lehrt. Durch fortgesetzte Fügung eines Gegensatzes in den anderen, auch im Leibe, Mark und Knochen, Seele und Organ, Gelenk (gleichsam das Geistige, dem Geist Gehorchende) und Fleisch (das Stoffliche), erbaut sich, nach den Wertstufen der Kräfte, die Hierarchie der Zwecke: das, wessen man mit dem Worte 'Teleologie' sich zu entledigen gewohnt ist.

Die mythische Form der Schöpfung stellt in ihrer Spannung zwischen Schaffen und Erkennen, Demiurg und Materie, Seele und Notwendigkeit, Mythos und Wissenschaft dieselbe Gegensätzlichkeit dar, wie, was ihren Inhalt ausmacht, die Kosmogonie. Äußere und innere Form, Inhalt und Werk sind eins. Der Schöpfungsmythos gibt die mythische, nur durch den Mythos, das 'Bild' überhaupt mögliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Kosmos und des Leibes. Weil der Kosmos und der Leib in ihrer Art erforschte

Dinge sind, nicht anders als das Reich des Geistes, müssen Wissenschaft und Mythos einander durchdringen. Doch der Mythos muß obsiegen. Die Abwehr der Sinnlosigkeit, die sich durch Platons ganzes Lehren zieht, die in den Bekenntnissen von der Bedrängnis und Ratlosigkeit, aus denen die Idee errette, oft genug hervorbrach, wird zur ungeheuersten Apologie der Welt. »Wenn diese Welt schön ist und der Demiurg gut, so sah er auf das Ewige; ist sie, was auch nur auszusprechen Frevel wäre: so auf das Gewordene.« Wer könnte den Abgrund dieses 'Wenn' ermessen? Die Weltflucht des Phaidros wird zur schöpferischen Hinnahme der Welt in der Urbild-Schönheit ihrer oberen Reiche und in ihrem stetig zunehmenden Unvermögen nach den unteren. Was im Mythos des Politikos in zwei Weltzeiten zerbrach, schließt sich zusammen. Die Elemente, der Leib, die Seele, der Himmel, der Demiurg selbst, sie können nicht besser. Denn dem Nus entgegen steht Ananke. Der Weg vom Beginn zum Ende, vom Geist in den Stoff, vom Einfachen ins Mannigfaltige führt nicht empor. Die sechs Bewegungsrichtungen des Lebewesens sind ein Notbehelf gegen die siebente, kreisförmige des Himmels . . . Und doch ist es dieser Abstieg, der allein im Sinnlosen den Sinn bewirkt. Über das Chaos rettet nur das Unvollkommene. So meistert am Ende die Polarität, die der Idee ihrer Idee nach innewohnt, dasselbe oder

nahezu dasselbe, was einst Heraklit durch die Koinzidenz der Gegensätze gemeistert hatte: »Ein zufällig hingeschütteter Kehrichthaufe — der schönste Kosmos.«

Was Geist und Fluß, Ordnung und Treiben ist, nimmt seine Richtung zuletzt auf den Kosmos. So entwickelt sich das mythische Weltbild zum Timaios. Die Seele der Eschatologien ist zur Weltseele geworden. Die Idee führt in die Welt zurück. Wie man das nenne, Optimismus, Pessimismus, Resignation oder was sonst, steht hier nicht zur Frage. Aber es wäre irrtümlich, die Richtung umzukehren und den Kosmos in eine Erscheinung, Hindeutung, Symbol und Zeichen supernaturalen Kräfte aufzulösen. Es bezeichnet den Beginn der Spätantike, daß man anfangs, den Timaios umgekehrt zu lesen.

3. KRITIAS

Der kosmogonische Mythos des Timaios stellt sich dar als eine Gegengabe. Was als Gabe ihm entspricht, ist die Geschichte von dem Ur-Athen und dem Beginn eines Entscheidungskampfes zwischen ihm und den Erobererfluten aus Atlantis. Kosmos und Heroentum durchbrechen eins das andere in demselben Dialog. Staat und Ideenreich, die menschliche und die

göttliche Ordnung, stellten sich in ihrer Einheit dar im 'Staat'. Beides beginnt sich zu polarisieren im Politikos, wo Herrschertum im Staat und Herrschertum im Kosmos sich in Thema und Exkurs, in Dialog und Mythos spalten. Im Timaios verselbständigt sich eine mythische, doch angesichts des Weltbilds reguläre Weltentstehungslehre. Der Mythos strebt sich zu verwirklichen, indem er, was wirklich scheint, die Welt, zum Mythos macht. Nicht anders strebt das ideale Bild des Staates nach seiner Verwirklichung in einer Urgeschichte. Wie im Politikos Mythos und Logos, scheinbar voneinander unabhängig, doch polar gelagert sind, der Mythos als Exkurs im Logos, ebenso der Kosmos und die Urgeschichte im Timaios, als zwei Dimensionen, gleichsam Raum und Zeit, gesondert und zugleich vereint. Kosmos und Vorzeit sind die beiden Richtungen, in denen innerhalb der Gleichniswelt das engere Leben, wie des Leibes so des Staates, über sich hinaus schaut. Denn wie der Leib des Kosmos und der Kosmos des Demiurgen, so bedarf der Staat der Vorzeit und heroischen Geschichte. Es ist die Bedeutung des Vergangenen, daß es die Gewähr der Möglichkeit zum Großen mahnend vor die Augen stellt. So ist die Geschichte von Atlantis die Geschichte eines idealen Perserkrieges, dessen der Staat Platons bedarf, um seine Wirklichkeit im Mythos zu vollenden. — Es entstehen keine Mythen mehr, worin die schwin-

gende Seele eines Dialogs sich umformt, sondern Mythen, die wie große Bilder stehen und in sich ruhen. Während der Mythos vordem wesentlich Bewegung war, wird er jetzt wesentlich Durchleuchtung. Das mythische Licht durchdringt die Welt.

Nun aber gehört die vorzeitliche Kategorie zum Formbestand der Mythenbildung Platons überhaupt, nicht anders als die übersinnliche und schlechthin jenseitige, das heißt die Ur-Kategorie. Den wechselnden Weltperioden im Politikos entsprechen im Timaios die Kulturperioden. Auch sie sind durch kosmische Wendepunkte, Katastrophen des Himmels und der Erde, Brände und Sintfluten geschieden, derart, daß die Erinnerung nur durch alte, später mißverständene Traditionen von der einen Weltzeit in die andere herabreicht. Wie im Politikos als solche Tradition der Mythos von Atreus gedeutet ward, so die Phaetonsage im Timaios. Beides, auf seine Funktion im Mythos betrachtet, ist dasselbe. Die Motive, Quellen, kurz und gut die vorplatonische Gestalt dieser Gedanken mag noch so verschieden sein: hier handelt es sich um die mythische Form Platons. Kosmos und Urzeit zeigen wieder die Notwendigkeit ihrer Beziehung aufeinander, als verschiedene Dimensionen. Wie die gegenwärtige Zeit der Welt zu trübe, schwach und unvollkommen ist, als daß Gott selbst in ihr das Steuer führen könnte, wie jedoch ihr eigenes, unbe-

holfenes Rollen, in dumpfer 'Erinnerung' eines Besseren, die Gewißheit birgt, daß Gott *einst* selbst das Steuer geführt hat: ebenso entspricht in der historischen Dimension der unvollkommenen Staats- und Herrschaftsart der gegenwärtigen Geschichte und gar dem so fraglichen Athen ein jenseitiges, urbildliches, reines Bürger- und Heroentum in einer jetzt verschollenen Urzeit. Wie die bessere Weltzeit jene Zeit war, da Gott selbst das Steuer führte, so war die Urzeit Athens die Zeit, da die Götter selbst die Menschen lenkten, nicht wie mit der Peitsche das Vieh, sondern wie mit dem Ruder gefügte Schiffe (Kritias 109c). Wie die Erde, was wir für die Erde hielten, etwas Krankes und Zerfressenes war, verglichen mit der wahren Erde — nach dem Phaidon — so ist auch das heutige Land Attika ein armer Überrest, den Knochen eines siechen Leibes vergleichbar, gegen die Schönheit, Fülle und Fruchtbarkeit des Landes in der Urzeit. Und nicht anders ist es mit dem heutigen politischen Athen, verglichen mit dem wahren Athen des 'wahren Theseus' und des 'wahren Erechtheus'. Das Vollkommene — einmal muß es sich verwirklicht haben. Es ist die Sehnsucht, solche Wirklichkeit zu schauen, was auch den Mythos von Ur-Athen geschaffen hat. Der Mythos selber ist nichts anderes als dieses Schauen. Das Ur-Athen zeigt sich im gegenwärtigen Athen, mag dies auch noch so trostlos sein: es ist ein dumpfer

Traum doch seiner Urgestalt. Nicht dies ist die Gestalt Athens, was da Athen sich nennt, so wie das Licht nicht das ist, was sich auf dem Wasser trübe spiegelt. Dürfen wir hinzufügen, daß auch das Schauen der Ideen zuletzt nichts anderes als ein solches Schauen ist? Und daß, wer dieses Schauen nicht hat, auch die Idee nicht hat und nimmer sie erlernen kann? Wie die Ideen in der Seele als 'Erinnerung' aus einer Zeit der Präexistenz, als 'Anamnese' wieder wach werden, so lebt im Ur-Adel Athens, in Platons eigenem Geschlecht zumal, eine Erinnerung, wunderbar und unauslöschlich, an den Staat, der nie in dieser Zeit erschienen ist, und der doch als 'Erinnerung' unauslöschlich lebt. »Wie wunderbar doch die Erinnerung an das ist, was wir als Kinder lernten.« Weshalb muß der Idealstaat Platons sich verwirklicht haben? Darf man sagen: weil der Greis an seinen Mythen fortzuspinnen fortfuhr?

Jedoch Ur-Athen wird nicht nur um seiner selbst willen betrachtet, es hat zu kämpfen gegen Stadt und Land Atlantis. Was soll dieser Kampf? Und was die seltsame Beschreibung von Atlantis? Oder irrten wir? Zerrinnt der Mythos doch noch in ein leeres Spiel? Mythos ist Abbild. Wenn Atlantis Mythos ist: was ist das Urbild? Zwar im Gegenwärtigen oder Historischen darf man nicht suchen: ist doch auch das gegenwärtige Athen das Gegenteil, ja das zwiefache Gegenteil des Urbilds. Denn am Urbild ist zu

messen zwar das Gegenwärtige, das Sinnliche, jedoch zu zeigen ist das Urbild nur im Mythos. Es verhält sich Gegenwart — man kann dafür auch sagen Kosmos usw. — und Mythos wie das freie Licht zum Spektrum: beide weisen auf dieselbe Ur-Lichtquelle, doch das Spektrum in der Landschaft suchen wäre eitel.

Man hat, im einzelnen mit scheinbarem Erfolg, auf Parallelen hingewiesen zwischen Atlantis und dem Orient, zumal Ägypten. Anderes widerspricht, und der Mythos geht darein nicht auf. Es handelt sich um nichts Politisches, um nichts Historisches, Kulturhistorisches noch Geographisches, sondern um einen *urbildlichen* Gegensatz. Schlägt man den urbildlichen Kern heraus, so bleibt, was auch in griechischer Literatur geblieben ist: die literarische Form, der Völkerbios, der politische Roman, die Utopie, die Hülse ohne Frucht. Mag man den Orient in Atlantis suchen: dann aber nicht in einzelnen Motiven, sondern nur, sofern man auch im Orient eines urbildlichen Hinweises gewahr wird.

Land und Volk sind eins, beides ein Gleichnis. Wie in den Mythen des Phaidros und Politikos die Reinheit der Erde, die Vollkommenheit der Weltzeit mit den Zuständen der Menschheit übereinstimmt, eins das andere bedingend, so bilden auch Landschaft und Staat im Kritias eine Einheit. Die Bewässerung in Urathen ist ein Werk der natürlichen Beschaffenheit des Bodens; in

Atlantis ist sie das Werk einer systematischen Bearbeitung. So gehen die Gegensätze durch beide Beschreibungen hindurch. Versuchen wir nur auch das Land als Ausdruck eines Geistes zu verstehen.

Ur-Attika ist ein gebirgiges Land, mit weiten Tälern, dichten Wäldern, hohen Bäumen — eine Art heroischer Landschaft. Reichtum, Frische, Unverbrauchtheit unterscheidet es vom heutigen, wie sich das Urvolk von dem heutigen unterscheidet. Das Land genoß des Himmelswassers, das noch nicht fruchtlos über kahle Hänge ab zum Meere floß. Dichter Humus und bewahrende Tonlager sammelten überall in den Mulden Quellen und Bäche. Die Akropolis reichte bis zum Eridanos und Ilisos, sie umfaßte Pnyx und Lykabettos. Ihre heutige, geschrumpfte Restgestalt ward ihr durch Erdbeben und Überschwemmung, drei Perioden vor der Deukalionischen Flut. Vordem bildete sie ein großes, breit gelagertes Plateau, nicht kahl und ausgewaschen, sondern voll dichter Erde. An den Hängen wohnten die Bauern und Gewerbetreibenden, auf ihrer Hochfläche die Wächter, um das Heiligtum der Athene und des Hephaistos, rings umgrenzt mit einer Mauer, die wie um den Garten eines Hauses lief. In der nach Süden offenen Hälfte des Bezirks lagen die Wohnungen und Speisehäuser für den Winter, wie es den Bedürfnissen ihrer Gemeinsamkeit entsprach; Silber und Gold waren ge-

mieden; der nach Norden zugewandte Teil lag offen zu Gymnasien, Gärten und Aufhalten für den Sommer. Eine große Quelle, von der die kleinen Quellen um die Burg als Rest geblieben sind, spendete reichlich Wasser, für Sommer und Winter wohl temperiert. So werden Land und Siedelung zum Ebenbild des Staatswesens. Der Bezirk der Wächter, mit Syssitien und Gymnasien, von Bauern und Gewerbetreibenden getrennt, ist als der Schauplatz auch zugleich der Ausdruck ihres zwanglos abgezirkten, über ihre Mitbürger erhobenen, heroischen Kommunismus. Und die Bauern sind die wahren Bauern, Bauern mit Leib und Seele, ehrliebend und wohlgewachsen — sie sind wie das Land, das sie bebauen, dies Land von bester Art, von unerschöpflichen Gewässern und begnadet von den Jahreszeiten.

Ebenso ist das Verhältnis zwischen Land und Volk Atlantis. Atlantis war eine der großen Inseln vor der Straße von Gibraltar, die heute im Meere versunken sind. Einst reichte ihre Herrschaft über den ganzen Westen von Afrika und bis zu den Tyrrenern. Und wieder gehen Natur und Menschen eine Einheit ein, nur eine umgekehrte gegen Attika.

Zwei Ernten wachsen jedes Jahr, eine natürliche und eine künstliche, die Frucht der künstlichen Bewässerungen. Wie das Land von einer fabelhaften Fülle ist, an Gold und allen Erzen

reich, an Elefanten und brauchbaren Tieren aller Art, an Früchten und Gemüsen, wohlriechenden Hölzern, Salben und Gewürzen: so ist auch die Größe und der Handel, der Glanz und der Geist der Stadt: reich an Gold ihre Heiligtümer, die Menschen von üppiger Schönheit und ihr Staatswesen von erstaunlicher Ordnung. Ausdruck dieser Ordnung ist die gezirkelte, zugleich durch die Natur wie durch die Kunst geschaffene Lage ihrer Stadt. Die Lage gleicht einem Zeremoniell. Die Stadt liegt inmitten einer weiten, nach Süden geöffneten Ebene; rings erheben sich Gebirge, die ins Meer steil abfallen. Die Gestalt der Ebene gleicht einem oblongen Rechteck, mit der breiten Seite gegen Süden. Die natürliche Geradlinigkeit der Grenzen wird durch Kunst, durch Technik noch gesteigert. Vier künstlich gezogene, miteinander verbundene, schnurgerade Kanäle nehmen auf allen vier Seiten die vom Gebirge strömenden Wasser auf und dienen dem Verkehr, der Flößerei und der Bewässerung. Ein System von kleineren Kanälen teilt die ganze Ebene in regelmäßige Felder. Wie die Ebene ein Rechteck ist, so ist die Stadt ein Kreis, und die Akropolis, der heilige Stadthügel, ein kleiner Kreis in einem großen. Wie mit dem Zirkel hat Poseidon selbst rings um den heiligen Ort der Burg zum Schutz für sein Geschlecht drei Wasserringe und mit ihnen wechselnd drei Landringe gezogen. Auch die Dimensionen zeigen ein System. Der äußerste Wasser-

ring hat drei Stadien Breite, ebenso der darauffolgende Landring, der nächst innere Wasser- und Landring haben je zwei Stadien und der engste Wasserring ein Stadion. Fünf Stadien im Durchmesser mißt die Insel mit dem königlichen Palast. Und wieder vollendet die Kunst das Werk der Natur. Die kreisförmigen Landrücken sind durch Brücken verbunden, die Wasserringe mit überbrückten Durchstichen. Um jeden der drei konzentrischen Bezirke führen Mauern mit Zinnen, nach Art ihrer Bauwerke gemustert wie ein Teppich, aus Quadern von weißem, schwarzem und rotem Stein. (Das heißt, es herrscht auch hier eine Art umgekehrter Ordnung: statt der Architektur das Muster.) Der äußerste Mauer- ring ist mit Erz gedeckt, der folgende mit Zinn, die Mauern um die Akropole mit Goldbronze. (Man sehe die Gartenmauer um die Burg von Ur-Athen!) Im Umkreis von fünfzig Stadien um den äußersten Mauerring breitet die Stadt sich aus, die bis zum Meere reicht. Das mittlere, kreisförmige Gebild gehört den Lanzenträgern und den Königen. Und wie die Lanzenträger in drei Rangklassen zerfallen, so verteilen sich auch ihre Wohnungen und Übungsplätze nach dem Rang auf die drei Kreise: die Getreusten der Getreuen wohnen auf der Burg und sind der Könige nächste Umgebung. Ähnlich abgestuft wie die drei Mauer- ringe sind die Erze, die das Heiligtum der Burg ver- kleiden. In dem Riesentempel des Poseidon steht

ein goldenes Kolossalbild, Poseidon auf einem Wagen, von sechs Flügelrossen gezogen; hundert Nereiden, auf Delphinen reitend, stehen als Hof- staat rings im Kreise. Innen und außen Herrscher- statuen ohne Zahl. — Zwei Quellen entspringen auf der Burg, die eine kalt, die andere warm; die kalte fließt nach Süden, die warme nach Norden, beide mit Künstlichkeit geleitet, offen die kalte, verdeckt die warme; sie führen zu Behältern für die Bäder, die getrennt sind für die Könige und die Untertanen, für die Männer und die Frauen, für die Menschen und die Zugtiere; ein jedes Bad hat seine eigene Einrichtung . . .

So ist das Land, von dem die große Gefahr ausgeht. Von keinen wilden Horden, keinen Völkerwanderungen droht die Gefahr, sondern von einem hochentwickelten, zivilisierten Staats- wesen, in dem statt der natürlichen Kräfte künst- lich abgezogene, wenn auch noch so kluge Regeln herrschen, wo an Stelle eines lebendigen Ganzen und organischer Glieder ein System schematischer, wenn auch noch so zweckdienlicher Ein- richtungen waltet. Die Bürger Ur-Athens leben, ein frei entwickeltes Geschlecht, nach ihres Leibes, ihrer Seele Sitten, erdgebunden auf der freien, Berg und Tal und Fels und Schlucht schaffenden Erde. Land, Stadt und Bewohner von Atlantis sind mit Zirkel und Lineal gezogen. Angesichts der At- lantiden möchte man rufen: Nein, dies Land der Technik! Nein, diese Menschen der Ordnung!

Wenn ihre Herrscher, um Gerechtigkeit zu üben, zum Gericht zusammentreten, so sind sie darauf bedacht, auch dem Geraden nicht mehr zu geben als dem Ungeraden! Deshalb versammeln sie sich bald im fünften, bald im sechsten Jahr! Was in Ur-Athen das Alldurchdringende, das nie und nirgends Fehlende, das im harmonischen Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten Offenbare ist: das muß in Atlantis künstlich nach der Regel jedesmal von Frist zu Frist erneuert werden, mit den umständlichsten Vorkehrungen und geheimnisvollsten Riten. Welches System schon in der Wahl des Opfers! Wie die Herrscher in der Zehnzahl sind — das Dezimalsystem erstreckt sich bis in alle ihre Lebensformen — lassen sie zehn Stiere los im Heiligtume des Poseidon, beten zu dem Gotte und jagen, jedoch ohne Eisen, mit Stöcken und Stricken. Das Tier, das sie fangen, schlachten sie über der Säule, die die Inschrift ihrer Gesetze trägt, so daß sein Blut über die Zeichen rieselt. Auf der Säule stehen zugleich mit den Gesetzen die furchtbarsten Flüche gegen ihre Übertreter (wie zumal auch auf den Inschriften des Orients). Darauf wird die Schrift gewaschen und das Tier verbrannt. Jedoch zehn Tropfen seines Blutes werden in ein Mischgefäß geträufelt, je ein Tropfen für einen jeden. Daraus schöpft ein jeder mit einer eigenen goldenen Schale, spendet und gelobt in seinem und seines Geschlechts Namen, alle Übertretungen zu

ahnden und weder zu herrschen noch zu gehorchen, es sei denn nach dem Gesetze, das der göttliche Vater gab. Dann trinken sie und weihen die Schalen in das Heiligtum des Gottes. Ist das Mahl genommen, die Nacht hereingebrochen und das Feuer abgebrannt, so löschen sie die Lichter, ziehen dunkelblaue Staatsgewänder an und halten Gericht, am Boden hockend bei der Opferasche. Mit Anbruch des Tages schreiben sie, was sie erkannt haben, auf eine goldene Tafel; diese weihen sie mit den Gewändern zum Gedächtnis.

So bedürfen sie der Nacht, des Schwurs, des Opfers, des Geheimnisses, um die Gerechtigkeit im Lande wiederherzustellen. Welcher Unterschied von Ur-Athen! Dort Leben, hier System; dort Seele, hier Buchstabe des Gesetzes; dort das Heroentum, hier die Magie. Im Kritias wird zum ersten Male, im mythischen Abbild, der universale Gegensatz zweier Kultur- und Staatsgestalten dargestellt. Der Kampf, der zwischen Atlantis und Athen entbrennen wird, ist ein ewiger Kampf. Denn nur der Blick, der sich auf Ewiges richtet, hat das Recht zum Mythos. Es bedarf nicht immer zweier feindlicher Nationen, damit dieser Kampf entbrenne.

»Und als des Gottes Samen, allzuoft mit allzu vielem Sterblichen gemischt, in ihnen dem Erlöschen nahe war und das Menschliche im Überwiegen, da ertrugen sie ihr Glück nicht länger

und verfielen in Maßlosigkeit. Und einem, der sah, mußten sie häßlich erscheinen, aber solchen, die für ein wahrhaft auf Glück zielendes Leben blind sind, schienen sie jetzt erst auf der Höhe ihrer Herrlichkeit. Der Gott aber der Götter, Zeus, der unter dem Gesetz regiert, des Auge solches gar durchschaut, da er das edle Blut verkommen sah, gedachte sie zu strafen, auf daß sie durch Züchtigung in Ordnung kämen, berief die Götter alle in ihr höchstes Haus, das über die Welt mitten gelagert alles werdende überblickt, und als er sie versammelt hatte, sprach er: —«

Mit diesem homerischen 'Wer Ohren hat zu hören, der höre' bricht der Kritias ab. Er ist unvollendet und vollendet, weil er nicht weiter zu vollenden ist. Sein Ende gleicht dem letzten Meißelschlag an einem späten Torso des Michelangelo.

MYTHOS UND IDEE

Zu wiederholten Malen hat der Mythos uns auf die Idee gewiesen. Mythos und Idee beziehen sich, nach allem, nicht nur aufeinander als Inhalt und Form, sofern im Mythos auch von der Idee die Rede ist oder im Mythos die Idee sich darstellt, sondern wie das Bilden auf das Schauen sich bezieht. Hier liegt die Wurzel ihrer zwieträchtigen Harmonie: Schauen und Schaffen liegen einander gegenüber, nicht Inhalt und Form, Realität und Denken. Denn auch rückgewandt leitet das Schauen der Ideen nicht in die sinnliche Wirklichkeit der natürlichen

Dinge, sondern entweder ins Teilen, Messen, Richten, wo es sich um weiter abgeleitete und ableitbare Normen handelt, wie in den Platonischen exakten Wissenschaften, in der Dialektik, Mathematik, auch in der späteren Politik und Ethik, oder, wie gesagt, ins Schaffen, wo es sich um Kräfte, Stoffe und Gestalten handelt, Mensch und Seele, Staat und Welt. Wer die Ideen schaut, wird, rückgewandt, entweder Messender — Dialektiker, Geometer — oder Demiurg. Da aber das Schaffen auch nicht in die Phantasie, das Schauen in die Wirklichkeit wie nach zwei Seiten sich ergießen, sondern eins ins andere zurückläuft: fehlen die Probleme der Beziehung zwischen Welt und Denken, und damit auch die Probleme einer theoretischen Erklärung der Natur.

Es fehlt damit zugleich die Frage nach der Art der Einheit und nach dem Kausalverhältnis zwischen Natur und Geist. Wie ist das zu begreifen? Fügen wir noch eins hinzu: es fehlt das Kausalitätsbedürfnis überhaupt. Vielmehr — alle Kausalität wird auf der Stelle seelisch. Der Grund zur Abkehr, nicht nur von der physikalischen Kausalität, sondern auch von einer metaphysischen Begründung der realen Welt, wie es im Phaidon heißt, der Grund zur 'Flucht in die Wahrheit der Begriffe' (99d): liegt im Wesen eben dessen, was unter 'Ursache' verstanden wird. Die Ursache würde die Seele, die sie er-

forschen wollte, blind machen, wie die Sonne das Auge, das sich auf sie richtet. Denn die wahre Ursache, die, im Vergleich gesprochen, nicht Knochen und Fleisch ist, sondern Sokrates, sein Sein und sein Gesetz — woher die Mittel nehmen, um sie forschend zu erfassen? Erkennt wird dafür zwar als Ursache die 'Gegenwart' der Idee im Sinnending, sein 'Teilhabe' an der Idee: als Ursache des Schönen, Großen, Kleinen, wie es jedesmal erscheine: dies bleibe die einzig sichere 'Hypothese' (Phaidon 101d). Die Frage aber, *als was* diese 'Teilhabe' und 'Gegenwart' zu denken sei, wird abgelehnt. Die Überführung der Kausalität ins Logische läuft in der Tat auf ihre Aufhebung hinaus. Doch aufgehoben wird sie im Bereich des Wissens und Erkennens, um im Seelischen, das ist im Schöpferischen, um so mächtiger sich zu entfalten. So wird geradezu die Dialektik zur Befreierin des Mythos.

Denn die seelische Kausalität ist eine andere als die wissenschaftliche. »Von allem, was ist, kommt nur einem der Besitz des Geistes zu: der Seele. Wer aber den Geist und die Erkenntnis liebt, hat keine Wahl, er muß die Ursachen der *geistigen* Natur zuerst erforschen und an zweiter Stelle erst, was da von Ursachen zu dem gehört, was selbst durch anderes bewegt wird und notwendig anderes bewegt.« So spricht der Mythos des Timaios, zur Rechtfertigung des Mythos selber (46d). Denn was ist das Gegenteil von dem, was

anderes bewegt und selbst durch anderes bewegt wird? Wie der Phaidros lehrt, die *Seele*. Doch die Seele nicht als psychologischer noch metaphysischer Begriff, nicht in den abgesteckten Grenzen des Erkennens, noch in einem Jenseits als dessen Voraussetzung und Sinngebung, sondern in einem anderen Jenseits, in der Dimension des Schöpferischen, darum mythisch ihrer selbst bewußt. Da stellen sich Begriffe ein wie 'Nahrung', 'Quell', 'Urbild' und 'Abbild' — auch der 'Demiurg', die 'Geburt', der 'Flug', der 'göttliche Wahnsinn', das 'Vergessen', die 'Erinnerung', ja die 'Seele' selbst gehört dahin; die Sprache der Seele ist der Mythos. Seit es einen Platonismus gibt, hat man es nicht begriffen oder nicht geglaubt, daß in Platons Philosophie die Frage nach der *Wirkung* der Idee, die Frage der Verursachung der Sinnendinge und der Erkenntnis ausfalle. Die Frage nach der Ursache muß vielmehr auszufallen scheinen, solange man die seelische Kategorie als solche übersieht. Erst indem die Seele ihre Teilhabe an der Idee und deren Gegenwart aus sich entläßt, kommt der Verstand, sei es zum logischen Probleme des Urteils und Begriffs, sei es zum metaphysischen des Grundes. Die Seele ist vor der Idee. Versucht man, von der Idee, von ihrem logischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Begriff die 'Seele' zu erklären, so gerät man unausweichlich in Verlegenheit. Die Seele wird zu einem schönen, dich-

terischen Drum- und Dran, zum Kinderschuh großer Gedanken — man verzeiht sie. In Wahrheit kehrt man das schöpferische Verhältnis um. Nicht die Idee gebiert die Seele, Platon rafft nicht, als er die Idee erkannt hat, alles mögliche, Mythisches, Orphisches, Pythagoreisches an sich heran, er hüllt nicht einen Lichtkern, die Ideenlehre, in den Dunstkreis einer Seelenlehre, er verengt vielmehr, klärt, hellt und gliedert die Mächte der Seele durch die Lehre der Idee. Das Jenseits der Idee ist keine Ausdeutung ins Theologische noch eine Grenzsetzung im Sinne Kants, sondern ein Ausdruck für den letzten Ursprung der Erkenntnis und des Schöpfertums aus einer Ureinheit: als Zweiheit sind sie in der Seele, als Einheit in der Idee¹.

Die Grenze der Dialektik wird im Aufstieg durch die Dialektik selbst nur in der Ausnahme erreicht. Die Regel ist, daß die Dialektik in den Mythos umschlägt. Das erste trifft ein, wo die Idee als Kraft und Wirkung angeschaut wird, doch nicht durch den Mythos, sondern an der letzten Grenze eines Lehrbaren, durch Lehren zu Vermittelnden. Dann fängt die Dialektik selbst zu schweben an, fast als wollte sie mythisch

¹ Als *Lehre* findet sich dies Verhältnis der Idee zum Schöpfertum nicht ausgesprochen. Lehre und Schöpfung liegen in verschiedenen Ebenen. Im Lehrbaren, als Darstellung, ist die Kunst der Schatten eines Schattens, Nachahmung einer Nachahmung; im Mythos und als Kraft ist sie Geburt im Eros und göttlicher Wahnsinn. Und doch sind 'Geburt' und 'Wahnsinn' *Wirkungen* der Idee; beides ergibt scheinbar, doch auch nur scheinbar einen Widerspruch.

werden; die Nähe des jenseitigen Reiches wird gespürt. »Die Sonne ist nicht das Sehen, sondern sie wird gesehen, als des Gesichts *Ursache* . . . Darum ist sie der Sohn des Guten, den das Gute gezeugt hat, auf daß er im Sichtbaren ihm selbst entspreche: wie das Gute im Intelligiblen sich verhält zum Geist und dem, was Geist erkennt, so zum Gesicht und dem, was das Gesicht erkennt, im Sichtbaren die Sonne. Wendet man die Blicke von den Dingen unter dem Lichte des Tages zu den nächtlich dämmernden, so wird das Auge schwach und scheint wie blind: als sei die Sehkraft in ihm nicht mehr rein . . . So ist es auch mit der Seele: richtet sie sich auf das, was im Glanze der Wahrheit und des Seins gelegen ist, so erkennt sie's und erfüllt sich mit Vernunft . . . Was dem Erkannten die Wahrheit gibt und dem Erkennenden die Kraft, das nenne du die Idee des Guten! Ursache des Wissens wie der Wahrheit, das ist dessen, was erkannt wird: so herrlich auch beides ist (Erkenntnis und Wahrheit), du halte *sie* für herrlicher noch als beides, und du wirst nicht fehlen.« (Staat 508 b.)

Daß das Sein an sich und die Idee aus sich des Seins ermangle, daß sie, um zu sein, noch einer anderen, jenseitigen Macht bedürfe, ist aus keiner Position der Dialektik abzuleiten, noch aus etwas, was einem Primat der praktischen Vernunft vergleichbar wäre — der Kantische Primat setzt eine Grenze zwischen beiderlei Vernunft, von der

Platon nichts weiß —, sondern nur aus der autonomen urbildlichen Kraft der Seele. Das 'Beste der Seele' schaut 'das Beste des Seins': das Schauen des Guten gleicht der Wechselwirkung und Verbindung zwischen Augenlicht und Licht des Urquells, zwischen dem, was 'sonnenhaft' ist, und der Sonne selbst (532 c). Das 'Beste der Seele': der Mythos des Phaidon mag's erklären: »Denn das rechte Futter für das Beste in der Seele wächst auf jenem Anger«! Und das 'Beste des Seins'? Das Gute, 'wonach jede Seele strebt' (505 e), wie das Symposion lehrte — kraft des Eros; als Glied einer Gattung, der sein eigentlicher Name zukomme, sei Eros 'Streben nach dem Guten'. Das Jenseits, in dem die Idee des Guten thront, weist auf den Urgrund, in dem Seele und Dialektik eins sind.

Zum Vergleich möge die ähnliche Grenzüberschreitung dienen, bis zu der die Dialektik ansteigt in dem metaphysischen Exkurse des Sophisten. Platons Gegenposition ist hier der eleatische Dualismus, der, indem er das Ineinanderwirken der Ideen verneint, Erkenntnis, Seele und Leben aufhebt; der da sagt: »Mit dem Leib haben wir Teil am Werden durch die Sinne, mit der Seele Teil am Sein durch die Vernunft« (248 a). Aber Teilhaben, wird dem entgegnet, ist Erleiden oder Tun durch eine *Kraft*! Es geht nicht an, Tun und Erleiden auf das Werden zu beschränken und vom Sein zu trennen. Auch Erkennen und Erkenntnis-Werden ist ein Tun und Erleiden. Sofern

nun das Sein erkannt wird und erleidet, ist es auch bewegt: nur Stillstand kennt kein Erleiden. Und hier springt für einen Augenblick der Ton und mit dem Ton die Lage des Gedankens um, für einen Augenblick wird eine sonst bewahrte Grenze überschritten: »Bei Zeus! Sollen wir Bewegung, Leben, Seele, Einsicht dem vollkommenen Sein so leicht bewogen werden abzusprechen? Soll es leblos und gedankenlos, in feierlicher Monumentalität (wie ein Kultbild), unvernünftig, unbeweglich stille stehen? Und wie soll es Vernunft haben, wenn nicht auch Leben? Und wie beides, wenn nicht beides in der Seele? ... Doch dem derart ganz Beseelten, wie soll ihm Vernunft, Leben und Seele eigen sein ohne Bewegung?« Die Einheit der Seele, sie vor allem, und nicht nur die Einheit der Erkenntnis, fordert, daß der starre Dualismus zwischen Sein und Werden, Identität und Anderssein, der mit der 'Erkenntnis' das 'Leben' tötet, überwunden werde. Das Hervorbrechen der Seele aus der Dialektik, die Beseelung und Belebung, die dem Sein zuteil wird, ist zuletzt dasselbe Phänomen, wie wenn im Mythos die Idee 'der Seele Nahrung' wird. Es ist zuletzt dasselbe, wie wenn im Timaios die Kategorien des Verstandes, die Idee des Selben und des Anderen, im mythischen Mischkrug der Kosmogonie gemischt, die Weltseele erzeugen. Seele, Leben und Bewegung — nicht umsonst gemahnt die Trias an das Kosmische; kosmisch ist sie im Phaidros

(s. oben S. 84f.), im Timaios und in den Gesetzen (895); denn das Kosmisch-Urbildliche und das Seelisch-Urbildliche fallen in Platons letzter Zeit zusammen. Auch das 'Selbe' und das 'Andere' haben mit der logischen auch eine seelische und kosmische Bedeutung. Die obersten Formen der Verknüpfung im Verstande, Normen des Erkennens, werden Macht, das heißt, sie werden der Seele. Die schaffende Kraft und die erkennende sind als Prozeß getrennt: was nicht hindert, daß als Energie die eine in die andere umbricht, wie der Mythos in die Dialektik umbricht und die Dialektik in den Mythos. Das Verhältnis zwischen Idee und Mythos ist das seelische, 'irrationale', das Verhältnis zwischen Idee und Dialektik ist das 'rationale', doch nur scheinbar darum das verständlichere. Die Idee ist Einheit vor der Zweierheit: die Polarität reicht bis an sie hinan. Sie selbst bedeutet Einheit der Polarität, wie die Kräfte der Seele der Polarität Entfaltung. Was im logischen Bereich der Arithmetik zu leisten obliegt, daß man 'aus dem Werden auftauchend' das Sein erfasse (Staat 525b), dasselbe vollbringt im Seelischen, als Kraft, die 'Katharsis' und der 'göttliche Wahnsinn'. Die 'Reinigung', die jedes Seelenorgan durch eine besondere 'Wissenschaft' erfährt (Staat 527e), erfährt die Seele durch die 'Reinigung' des Todes. Über den 'Aufstieg', den im Staat die Dialektik schreitet (517b), trägt im Phaidros der 'Flügel der Seele'. Das

'Kaum und mit Mühe', das im Staat am Ende dieses Aufstiegs als Grenze erreicht wird (517b, c), gleicht im Phaidros einem Ringen, Stürzen und Versagen. Dieselbe 'Erinnerung', die im Menon die Apriorität mathematischer Begriffe darlegt, erscheint in den Eschatologien des Phaidros und des Staates, ja auch in dem mythischen Vor- oder Zwischenspiel des Menon selbst, als ein Ursprungsbewußtsein in der Seele. Dieselbe 'Umkkehr' des Gesichts, vom 'Sinnlichen' zum 'Seienden', vom 'Unten' zum 'Oben', vom 'Dunkel' zum 'Licht', von der im Staat als einem Werke der 'Wissenschaften' die Rede ist (521c, 524c, 527b usw.), ergibt sich im Phaidon als das Werk des ganzen Dialogs, nicht nur als einer dialektischen Beweisführung, sondern als einer Macht der Seele — als das Werk des Mythos. Was in anderen Fällen der Kampf und die Beziehung zwischen Denken und Realität bedeutet, das bedeutet hier der Gegensatz und die Beziehung zwischen Seelischem und Logischem, Mythos und Dialektik; in der ideellen Sphäre die Beziehung zwischen der Idee mit seelischem und der Idee mit dialektisch-logischem Exponenten. Wie dieselbe Zahl, je nach dem Exponenten, eine Fläche oder einen Körper darstellt, so die Idee bald Einheit der Erkenntnis, bald Urbild und Quell. Die Eins aus dieser Zwei bleibt das Geheimnis des Lebendigen, was »nicht in Worte zu fassen ist, wie andere Lehren, was nach lange

dauerndem Verkehr, um der Aufgabe selbst und um der seelischen Gemeinschaft willen, plötzlich, wie von einem überspringenden Funken ein Licht sich entzündet, die Seele ergreift und alsbald aus sich selbst sich nährt.« (Brief 7, 341 c.)

Was also lehrt der Mythos über die Idee? Die Sinnendinge weisen auf die reinen Formen. Doch die reinen Formen stellen sich zugleich als Normen dar. Das Inadäquate, nicht zur Deckung Kommende in der Beziehung zwischen Sinnendingen und Erkenntnisnormen, Scheinwissen und wahrem Wissen, Einzeltugend und Idee des Guten usw. stellt sich dar als ein Zurückbleiben, ein Nichterreichen, ein Nur-Teilhaben; denn Teilhaben ist nicht das Haben; oder als 'Erinnerung', als ein Zurück- und Wieder-Hinauf-Wollen zu dem, woraus der Dinge Nahrung kommt. Die reine Form ist überall zugleich ein 'Soll' oder ein 'Sollte'. Doch dies Sollte, in der Seele, ist bereits ein Schritt zum Mythos. Und das Sinnending, der Mensch, die Welt und alles, was darinnen ist, ist überall zugleich ein Unvermögen: wie die Widerspiegelung ein Unvermögen ist, verglichen mit dem Urlicht. Aber auch dies Unvermögen, in der Seele, ist ein Schritt zum Mythos. — Wir erkennen nur, sofern wir die Dinge als gerichtet, als intendiert, als 'teilhabend' erkennen. Und erkennen nur, sofern die Anlage der Dinge für uns selbst zum Zuge wird, von dem weg, was teil hat, zu dem hin, woran es teil hat. Kehren wir

zurück, so sehen wir wie mit einem doppelten Gesicht: das eine Auge sieht die Dinge schwer und schwarz, wie sie erscheinen, hingegen das andere, unser Lichtauge, die idealen Lichtumänderungen wahrnimmt: das Enthaltensein, die 'Parusia' der Idee im Ding — der dritte Schritt zum Mythos. Ansätze zum Mythos sind gegeben ebenso in der Idee wie in der Erkenntnis wie im Gegenstande der Wahrnehmung. Womit aber um alles nicht gesagt sein soll, daß der Idee selbst etwas Mythisches anhafte: wäre sie selbst mythisch, so hörte der Mythos auf, Mythos, Symbol, zu sein; wie wenn sie logischen Charakters wäre, Logik aufhörte, Wissenschaft zu sein. Idee ist das, was alles, was sonst Zirkel würde, was sich in sich selbst tot liefe, öffnet und mit Leben füllt.

Im produktiven 'Soll' sind Schauen und Schaffen eins. Dies Soll ist nicht nur ein ethisches, das ethische ist vielmehr gleichsam sein Spezialfall. Ebenso wie umgekehrt die 'Reinheit' und Sinnentrücktheit der Idee nicht nur die logische und nicht nur metaphysische Reinheit ist: auch das rein Logische ist gleichsam sein Spezialfall; katharon, 'rein' ist derselbe Stamm wie 'Katharsis': dem objektiven 'reinen Sein' entspricht die Katharsis als Wirkung in der Seele. Die Idee des Guten, 'wonach jede Seele strebt', die dem Sein selbst die Wahrheit und Erkennbarkeit verleiht, ist noch einmal der Exponent desselben Solls, das

mit jeder Idee bereits vorausgesetzt ist, als Voraussetzung jedweden 'reinen Seins'. Wurde dies Soll gestrichen, so wurden die Ideen Platons unnütz und absurd. Es gehört zu den Hauptursachen des Aristotelischen 'Mißverständnisses' der Idee, daß Aristoteles dies produktive Soll — man kann nicht sagen: nicht verstanden hat, denn letztlich handelt es sich hierbei um etwas, was der Mensch hat oder nicht hat (Platons siebenter Brief). Auch als der Schüler noch dem Meister folgte, gingen dennoch beide schon in ihrer ersten Frage auseinander, in der Frage nach dem Sein. Die Seele spaltet sich, sie hängt nicht mehr als Ganzes ab vom Sein. Nun scheidet sich die Ethik als besondere philosophische Disziplin. Der Mensch zerfällt in einen 'praktischen' und einen 'theoretischen' Menschen. Wie das Soll vom Sein sich scheidet, so wird nun die 'Theorie', von allem Zweck gelöst, ein reines, interesseloses Schauen: Genuß des erkennenden Geistes an der eigenen Energie. Die Formen werden damit zur Begrenzung und Bestimmung; Form und Inhalt, Denken und Realität, Begriff und Ding sondern und schließen sich zugleich; ein Formgenie, wie es nicht seinesgleichen hat, vor dessen Blick die Form der Pflanze sich erschließt wie die des Urteils, baut nun seine Welt. Der Aristotelische Kosmos grenzt sich ab und weist der Idee Platons die Tür. Mit anderen Worten: er vollendet sich zum Ebenbild der Aristotelischen 'Theorie'.

»Könnten wir, wenn wir aus diesem Leben wandern, auf den Inseln der Seligen eines unsterblichen Daseins genießen, was bedürften wir der Tugenden? Der Tapferkeit dort, wo es keinen Preis, keine Gefahr mehr gäbe? Der Gerechtigkeit dort, wo es kein Verlangen nach Besitz mehr gäbe? Der Besonnenheit ohne Begierde? Der Weisheit ohne Nötigung zur Unterscheidung zwischen Gut und Übel? Also wären wir allein glücklich durch Betrachtung und Erkenntnis der Natur: um weswillen auch allein das Leben der Götter selig zu preisen ist.« So schreibt der junge Aristoteles, der Aristoteles der Dialoge, als er noch an den Ideen Platons festhält — auf wie lange? Aber man vergleiche nur dies Ideal Aristotelischer Erkenntnis mit der Ideenschau des Phaidros: Schauen, wie ist es dort ein sich Emporheben, ein Durchfahren des Ziels, ein Ringen und ein Sieg! Hier ist das Schauen eine Energie, die (nach dem Protreptikos) als ihr eigenes Werk sich ewig selber schafft. Ohne die Aristotelische 'Theorie' besteht keine Aristotelische Wissenschaft noch Aristotelische Methode. So gibt es auch ohne jenes urbildliche Schauen, ohne 'sich erinnern', ohne Blick für das 'Teilhabe', ohne Hingerissenheit zum Urbild keine Idee im Sinne Platons. Die Bewegung, die im philosophischen Sachgehalt beständig sich vollzieht, vom Sinnending zum Idealen, vom Idealen zum Sinnending, ein ständiger Weg hinauf und

wieder hinab, ist auch die Bewegung der Platonischen Seele. Nur weil die Spannung und Bewegung in dem philosophischen Problem mit der Bewegung in der Seele übereinstimmt, kann die Dialektik dergestalt den Mythos tragen, wie der Mythos dergestalt die Dialektik. Nur so kann es auch geschehen, daß beide in den gleichen Rhythmen sich entwickeln.

Mythen sind nährende Erinnerungen, 'den Gescheiten unglaublich, doch glaublich den Weisen'. Denken wir uns am Ende aller Gescheitheit, so sind wir, vergleichbar einem Baum, der lauter Krone sein will ohne Wurzel, lauter Gegenwart ohne Abkunft, lauter Wissenschaft ohne 'Erinnerung'. Uns an unsere Wurzeln zu erinnern, bleibt die Aufgabe des Mythos, und was immer zu solcher Erinnerung taugt, heißt Mythos oder steht an seiner Statt. Die Seele lebt und stirbt mit ihrer Urgestalt wie mit der Dryade der Baum: der Mythos ist ihr Wachstumsgeist. Wie dies von Platon gelte, lag uns ob zu zeigen. Aber Platon ist selbst wieder Abbild eines Urbilds

— Schöpfungsmythos: die Mächte der Seele haben selbst in ihm ihre Kosmogonie vollbracht.