

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem**

**Doering, August**  
**Socrates**

**München, 1895**

Einleitung

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8005**

## Einleitung.

### I. Das Interesse an der Lehre des Sokrates.

Dass der Lehre des Sokrates eine absolute Bedeutung auf Grund einer in ihr ein für alle Male geleisteten klassisch vollendeten Darstellung eines theoretischen Wahrheitsmomentes, auf die einfach verwiesen zu werden brauchte, nicht zukommt, das ergibt sich schon aus der unzweifelhaften Thatsache, dass er selbst nicht das Bedürfnis verspürte, durch schriftstellerische Fixierung seine Gedanken auf die Nachwelt zu bringen und dass wir demgemäss zunächst nicht einmal eine authentische Quelle der Information über sein Gedankensystem besitzen. Da die sokratische Gedankenwelt nirgends in systematischer Form zu Tage tritt, hat sie auch als System nicht direkt wirksam werden und unmittelbar den geistigen Besitz der Menschheit vermehren können. Offenbar war für Sokrates der Gedankengehalt der Lehre nur ein Hilfsmittel und Werkzeug, vermittelst dessen er praktische Ziele verfolgte und so ist er denn als Bestandteil, Anregungsmittel, Ferment in die Gedankenwelt seiner Schüler übergegangen und also nur indirekt dem allgemeinen geistigen Besitzstande zu gute gekommen. Es kann jedoch aus der Thatsache der Nichtaufzeichnung nicht mit Schopenhauer geschlossen werden, dass es ihm an einem Gedankeninhalt von irgend welcher philosophischen Bedeutung gefehlt habe, sondern nur, dass er auf das Wirken für unmittelbare Ziele mehr Gewicht legte, als auf die authentische Überlieferung seiner Einsichten an die Nachwelt.



Ob Sokrates überhaupt auf irgend welche in der Menschheit als Gemeingut vorhandene Erkenntnisse ein Prioritätsrecht hat, kann, da er sich ein solches etwaiges Recht nicht durch Aufzeichnung seiner Gedanken gesichert hat, von vornherein nicht ausgemacht werden. Wohl aber kann von vornherein behauptet werden, daß der Frage nach dem seinem Wirken zu grunde liegenden Zusammenhange von Überzeugungen ein sehr starkes und universelles Interesse entgegenkommt. Und zwar ist dies Interesse einesteils ein allgemein menschliches, gemütliches, andernteils ein spezifisch historisch-pragmatisches.

Das allgemein menschliche Interesse beruht auf der sozusagen universalhistorischen Popularität der Persönlichkeit und ihres Schicksals. Ein edler, sympathischer, harmloser, mit allerlei originellen Zügen ausgestatteter Charakter durch unbegreifliche Verblendung dem grausamen Schicksale des Märtyrertodes überliefert: so lebt sein Bild im allgemeinen, bis in die tiefsten Schichten des Volkes hinabreichenden Bewusstsein der Kulturmenschheit. Wem wäre es nicht von Interesse, auch die Überzeugungen, die eine solche Persönlichkeit beseelten, die Lehren, durch die sie wirkte, zu kennen?

Das historisch-pragmatische Interesse bezieht sich auf den Entwicklungsgang der Philosophie. Die vorsokratische Philosophie hat zwar auch gewisse pragmatische Zusammenhänge und in ihren späteren Stadien gewisse bestimmende Einflüsse hervorragender Gedanken auf die unmittelbar nachfolgenden Systeme; sie wirkt sogar auch auf die nachsokratische Philosophie durch vielfache Aufnahme ihrer Gedanken hinüber. Xenophanes, Pythagoras und Heraklit werden durch die Milesier pragmatisch beeinflusst: die eleatische Lehre von der Unveränderlichkeit des Seienden wirkt bestimmend auf Empedokles, Anaxagoras und den Atomismus; andererseits werden die megarische Schule, Plato, die Stoa und der Epikureismus durch Herübernahme vorsokratischer Philosopheme stark beeinflusst. Nirgends aber in der ganzen Geschichte der Philo-



sophie zeigt sich ein so augenfälliger und intensiver pragmatischer Zusammenhang, wie zwischen dem Wirken des Sokrates und fast der gesamten nachsokratischen Epoche der griechischen Philosophie. Sokrates ist der Einheitspunkt, von dem fast alle bedeutenderen nachsokratischen Erscheinungen direkt oder indirekt ihren Ausgang nehmen, auf den die meisten Entwicklungslinien als auf ihren Ausgangspunkt zurückweisen. Die Schulen des Aristipp, Antisthenes und Euklid weisen durch das direkte Schülerverhältnis ihrer Stifter auf Sokrates zurück: Plato ist nicht nur persönlicher Schüler, sondern hat auch noch durch die Rolle, die er in seinen Schriften dem Sokrates zuweist, der Abhängigkeit seiner philosophischen Entwicklung von diesem einen signifikanten Ausdruck gegeben. Von der cyrenaischen Schule ist der Epikureismus beeinflusst, von der cynischen die Stoa, von der megarischen durch das Mittelglied der elischen der Pyrrhonismus, von Plato stammt die Akademie in allen ihren Wandlungen, die peripatetische Schule und der Neuplatonismus. Aber auch außer diesem indirekten Abhängigkeitsverhältnis zeigen sich wenigstens bei der überwiegenden Mehrzahl der zuletzt genannten Schulen Spuren einer direkten Beeinflussung durch die Sokratik. Vom Stifter der Stoa berichtet Diogenes Laertius (VII, 24, 31 f.) in mehreren Versionen die erste Anregung des philosophischen Interesses durch die Lektüre von Schriften der sokratischen Schule, insbesondere von Xenophons Memorabilien: die Pyrrhoneer führten wenn auch nicht Sokrates, so doch Plato unter den Vorläufern ihrer Skepsis auf (Diog. L. IX, 72, vergl. Sext. Empir. adv. Math. VII. 264); Aristoteles erkennt dem historischen Sokrates in deutlicher Unterscheidung vom platonischen mehrere philosophische Verdienste zu und setzt sich in der nikomachischen Ethik mit einer, wenn auch nur vermeintlichen, ethischen Grundlehre desselben auseinander und selbst Epikur, der alle seine Vorgänger um so intensiver und systematischer schmätzt und



herabsetzt, je mehr er ihnen verdankt, beweist eben durch die gegen Sokrates gerichteten Schmähungen eine direkte Beeinflussung durch denselben. Eine direkte Nachwirkung des unmittelbar Sokratischen beweist ferner schon die Nachahmung der Nichtaufzeichnung der Lehre und die Verlegung des Schwerpunktes der Wirksamkeit in das Wirken von Person zu Person bei einer ganzen Reihe der späteren Philosophen. Hierher gehören Pyrrho, die Akademiker Arkesilaos und Carneades, die Stoiker Musonius und Epiktet. Ebenso beweisen auch die zahlreichen Äusserungen Ciceros über Sokrates (zusammengestellt bei Gedicke, *Ciceronis historia philosophiae* 1782 S. 82—98) bei all ihrer Vagheit der Vorstellungen von der historischen Stellung des Sokrates, bei aller Confundierung des historischen Sokrates mit dem der platonischen Dialoge doch die in ihm und seinen Gewährsmännern lebende hohe Schätzung des Sokrates als Ausgangspunkt der philosophischen Entwicklung. Er nennt ihn nicht nur den Vater der Ethik (*a Socrate omnis, quae est de vita et moribus philosophia manavit* Tusc. III. 4, 8) womit auch die bekannten Stellen Tusc. V. 4. 10 und Akad. I. 4, 15 übereinstimmen, die ihn als den Urheber des Übergangs der Philosophie von der kosmischen Forschung zur Ethik preisen, er nennt ihn Fin. II. 1 geradezu den Vater der Philosophie (*qui parens philosophiae iure dici potest*). Noch in den späteren Jahrhunderten wurden Apologien des Sokrates verfasst. So, abgesehen von Demetrius Phalereus, von Libanius. Apuleius bemerkt (*Metamorph. X p. 252 Bip.*), dass noch zu seiner Zeit ausgezeichnete Philosophen mit der höchsten Verehrung sich an Sokrates anschlossen und im eifrigen Streben nach Glückseligkeit auf seinen Namen schwören. Und selbst noch bei den Neuplatonikern finden wir eine Pietät für Sokrates, die geradezu die Formen des Kultus annimmt. Porphyrius hatte ihn in seiner Philosophiegeschichte eingehend, wenn auch nach den erhaltenen Fragmenten zu urteilen, nicht gerade sehr



lobend behandelt (Porphyr. opera selecta ed. Nauck 1886 S. 8 ff.), berichtet jedoch im Leben Plotins Kap. 2, dass in der Schule Plotins die Geburtstage des Plato und Sokrates durch Opfermahl und Reden der Schüler gefeiert wurden, und nach Marinus, Leben des Proklos X., ruhte der junge etwa zwanzigjährige Proklos, als er um 430 nach Athen kam, auf dem Wege zur Stadt ermüdet, ohne es zu wissen, am *Σωκρατεῖον* und trank aus der *πηγὴ τῆς Σωκράτους στήλης*. Als er die Bedeutung des Ortes erfuhr, erkannte er darin ein Omen (*σύμβολον*); er erhebt sich und verrichtet seine Andacht (*προσκυνεῖ*).

So ist das Wirken des Sokrates der einheitliche Ausgangspunkt fast für das Ganze dieser Entwicklung und somit ist ohne Kenntnis der Lehre des Sokrates der pragmatische Zusammenhang derselben unverständlich. Ohne sichere und genaue Kenntnis der Sokratik kann es keine zutreffende Darstellung der Geschichte der antiken Philosophie geben.

---

## 2. Die hauptsächlichsten Ansichten über die Lehre des Sokrates.

Besitzen wir nun von dieser der Kenntnis so würdigen Lehre ein gesichertes Wissen? Geben unsre Darstellungen ein übereinstimmendes, deutliches und geschichtlich begründetes Bild derselben? Können wir eine befriedigende Antwort erteilen auf die Frage: Was lehrte Sokrates und auf welchen Leistungen beruht seine Bedeutung als Philosoph? Es liegt hier ein seltsamer Thatbestand vor. Beim grösseren Publikum der Gebildeten steht die Klarheit der wirklich vorhandenen Vorstellungen in umgekehrtem Verhältnis zu der vermeintlichen Vertrautheit mit dem anscheinend völlig trivialen



Gegenstände. Von diesem Gegenstände, von dem man sich wegen seiner angeblichen Abgegriffenheit gelangweilt wendet, gibt es in Wirklichkeit im weiteren Kreise nur völlig vage und nichtssagende Vorstellungen. Dies ist aber schon ein Symptom, dass auch in den Fachkreisen eine übereinstimmende, scharfumrissene Auffassung der philosophischen Leistung des Sokrates nicht existiert. Und in der That herrscht bei den Historikern der Philosophie weder Einstimmigkeit noch sichere Fundierung der Auffassungen. Dass hier ein noch ungelöstes Problem der Forschung vorliegt, beweist schon die ungeheure Differenz der über das Triviale hinausgehenden und eine bestimmtere Auffassung erstrebenden Darstellungen, die zeigt, dass an der betreffenden Conception die irgendwie bestimmte Subjektivität des Darstellenden mehr Anteil hat, als die zur Einhelligkeit des Urteils nötige objektiv historische Sachlage, beweist aber noch entschiedener eine kritische Prüfung der historischen Grundlagen der betreffenden Ansichten, die sich leicht als nicht hinlänglich tragfähig erweisen.

Diese Subjektivität der Auffassung ist aber teils wieder mehr individuell, teils beruht sie auf Zeitströmungen und Zeitrichtungen. Es geht bei jedem nicht ganz plan- und zweifellos vorliegenden historischen Gegenstände so: Je unsicherer und schwerer zu gewinnen die objektiv historischen Data sind, um so abhängiger wird die Auffassung von dem einen oder anderen dieser subjektiven Faktoren. Das ist aber gerade in hervorragendem Masse das Geschick der Gestalt des Sokrates gewesen. Wie ein Vorwurf der Malerei von Künstlern verschiedener Zeitalter, Stilarten, Geschmacksrichtungen und Individualitäten im freien Walten der Phantasie in fast komisch wirkender Weise verschiedenartig ausgestaltet wird, so wechselt die Darstellung des Sokrates in fast lächerlicher Weise nach den subjektiven Impulsen. Je freier aber das Walten der Phantasiethätigkeit ist, desto grösser ist die Gleichgiltigkeit gegen die historischen Grundlagen, desto unsicherer und ver-



kehrter das methodische Verhalten zur Abschätzung der Quellen, desto ungeordneter und sorgloser die Quellenbenutzung.

Die nachfolgende Übersicht über eine Reihe besonders charakteristischer Auffassungen der sokratischen Lehre wird diese beiden Gesichtspunkte, das Verhältnis zu den Quellen und den subjektiven Faktor, vornehmlich ins Licht zu stellen bemüht sein und zwar wird sie den der Quellenbenutzung voranstellen.

Werfen wir hier zunächst einen flüchtigen Blick auf die historische Würdigung der Sokratik im späteren Altertum, so finden wir da nirgends einen ernstlichen Versuch, die Lehre des historischen Sokrates festzustellen. Von Ciceros Auffassung war schon im ersten Kapitel die Rede. Er wirft häufig den historischen Sokrates mit dem der platonischen Dialoge zusammen und kommt in Bezug auf die Lehre nicht über einige vage Allgemeinheiten hinaus; im Übrigen bringt er nur einige mehr den Charakter als die Lehre kennzeichnende Anekdoten. Auch bei Diogenes Laertius (II. § 17—47) steht die Quellenbenutzung auf dem denkbar tiefsten Niveau; abgesehen von allerlei sonstigem Anekdotenkram bringt er § 20 und 26 den feindseligen Klatsch der Peripatetiker von Sokrates als Wucherer und Bigamist; und die Vorgänge in Platons Theätat, Euthyphron und Lysis sind ihm (§ 29) ebenso gut Begebenheiten aus dem Leben des Sokrates, wie die in den Memorabilien (II, 2 und III. 6 f.) berichteten Unterredungen mit Lamprokles, Glaukon und Charmides. Ein doxographischer Abschnitt fehlt gänzlich; das Berichtete ist ein wüstes Sammelsurium, in dem Biographisches und Charakterologisches ohne jede Anordnung bunt durcheinander steht und bei Letzterem wieder die widersprechendsten Züge, Compromittierendes und Ehrenvolles, friedlich nebeneinander auftreten.

Unter den Neueren hat Stanley (The History of Philosophy 1655) nach Bruckers Zeugnis (I. S. 556 Anm.) die



sokratische Lehre hauptsächlich nach den platonischen Dialogen dargestellt, also ein völlig ungeschichtliches Bild geliefert.

Diesen Fehler in der Quellenbenutzung nun will Brucker (*Historia critica philosophiae*, 2. Auflage 1767) vermeiden. Er geht von der seltsamen Voraussetzung aus, Plato habe den Schein erwecken wollen, als überliefere er die echte sokratische Lehre, und zwar in der Absicht, um seine eigene Lehre durch die Autorität der sokratischen zu stützen. In Wirklichkeit sei jedoch seine Lehre durch Aufnahme von pythagoreischen, eleatischen und heraklitischen Elementen eine durchaus andere geworden und er daher als Quelle für die Lehre des Sokrates durchaus nicht zu benützen (S. 523, 556, 558, 562). Er erklärt z. B. S. 563 auch die Argumentationen des platonischen Phädo für die Unsterblichkeit, trotzdem er diese Lehre seinem Sokrates vindicieren möchte, für unsokratisch. Dagegen sei Xenophon, vornehmlich in den *Memorabilien*, eine durchaus lautere und zuverlässige Quelle, der er daher vornehmlich folgen will. Uebrigens benutzt er S. 568 auch den *Oeconomicus* als durchaus historische Quelle. In der Durchführung dieses Principes der Quellenbenutzung ist er aber keineswegs consequent. So folgt er in der Schilderung der Argumentationsweise des Sokrates, die er wissenschaftlich sehr hoch stellt, hauptsächlich Cicero, ohne zu merken, dass dessen Darstellung dieses Punktes hauptsächlich auf den platonischen Dialogen beruht; ja er beruft sich hier selbst direkt auf die platonischen Dialoge (S. 531 f.). Ebenso figurieren bei ihm als Zeugen für sokratische Lehrpunkte häufig Cicero, Stobäus, Diog. Laertius, Clemens Alexandrinus und Andere.

In der Darstellung der Lehre selbst ist er nüchtern und sachlich. Ein erhebliches subjektives Element der Auffassung tritt bei ihm noch nicht hervor. Dies ist aber nicht die Folge vollendeter historischer Objektivität, sondern seiner noch auf primitiver Stufe stehenden historischen Kunst, die das Bedürfnis



einer einheitlichen Auffassung noch nicht empfindet. So kommt denn seine Darstellung nicht über ein ganz äusserliches Verfahren hinaus. Er ordnet die Lehre nach gewissen nicht aus dem Stoffe selbst abgeleiteten Locis, Lehre von Gott, von den Geistern (wo die Götter untergebracht werden) von der Seele, von der Moral, vom Haushalt und vom Staate, und unter jedem dieser Loci stellt er ganz zusammenhangslos eine grosse Zahl von einzelnen Lehrsätzen auf, die zum Teil bloss, aus Stobäus und Anderen entlehnte Sentenzen sind. Ein einheitliches systematisches Ganzes kommt dabei nicht zu Tage.

Ein sehr stark ausgeprägtes subjektives Element wurde in die Auffassung der sokratischen Lehre hineingetragen durch die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, die in der Erscheinung des Sokrates einen besonders deutlichen Beweis für die deistische Theorie von der Vernunftreligion mit ihren Dogmen Gott, Tugend, Unsterblichkeit als der Urreligion der Menschheit erblickte. Als vermeintlich deutlichster Beweis, dass diese Natur- oder Vernunftreligion, wie Leibniz in der Theodicee sagt, immer die Religion der Weisen gewesen sei, wurde Sokrates eine bevorzugte Lieblingsfigur dieser Richtung in England sowohl wie in Deutschland.

Ein charakteristisches Specimen dieser Auffassung liefert Moses Mendelssohn in der Einleitung zu seinem Phädon (zuerst erschienen 1767), die vom „Leben und Charakter des Sokrates“ handelt. Er erklärt, hauptsächlich aus Cooper, *Life of Socrates*, London 1750 geschöpft, jedoch auch die Quellen zu Rate gezogen zu haben. Dies Cooper'sche Leben des Sokrates habe ich nicht einsehen können, es scheint jedoch identisch zu sein mit demjenigen, vom dem 1752 zu Amsterdam ohne Nennung des Autors des Originals eine französische Übersetzung unter dem Titel *La vie de Socrate, traduite de l'Anglois* erschien. Jedenfalls ist das Kaliber das gleiche. Ein deutliches, prinzipielles Verhältnis zu den Quellen ist bei Mendelssohn nicht ersichtlich; er nimmt eben das seiner



Fassung Gemässe, wo er es findet. Plato anlangend identifiziert er zwar die in dessen Phädo vorgetragene Lehren nicht mit denen des historischen Sokrates und erklärt sogar ausdrücklich, dass Plato „die lange und heftige Deklamation wider den Körper und seine Bedürfnisse mehr im Geiste des Pythagoras, als seines Lehrers geschrieben zu haben“ scheine, dagegen benutzt er die Apologie und den Krito als historische Quellen und schreibt auch die Ausführungen der Republik über die im Mythos den Göttern zugeschriebenen „Schwachheiten, Ungerechtigkeiten, schändlichen Begierden und Leidenschaften“ dem Sokrates selbst zu.

Über die Lehre des Sokrates spricht sich Mendelssohn nicht zusammenhängend aus. Doch erfahren wir, dass in ihm „die Unverletzlichkeit der Pflichten gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte“, mächtig wirkte, und dass Sokrates sich in die eleusinischen Mysterien, in denen die Lehren der wahren natürlichen Religion mitgeteilt wurden, deshalb nicht einweihen liess, um diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu können. Demgemäss erscheinen ganz nach der Analogie des 18. Jahrhunderts als die Gegner des Sokrates als des Mannes der rechten Mitte die Vertreter der beiden entgegengesetzten Extreme, einerseits die religionslosen und unmoralischen Sophisten, andererseits die fanatischen oder heuchlerischen Priester als die Vertreter des alten Aberglaubens. Beide haben sich gegen ihn zu einer „geschlossenen Partei“ verbündet, „der kein Mittel, ihm zu schaden, zu niederträchtig war“. Diese Gegnerschaft hat denn schon 424 Aristophanes zur Abfassung seiner Wolken gewonnen, oder, wie man gar geglaubt hat, gemietet, um, „wenn der Streich gelänge, ein Mehreres zu wagen“. Sie lässt dann nicht ab, bis es endlich, ein Vierteljahrhundert weiter, gelingt Sokrates in den Tod zu treiben.

Ganz von denselben unhistorischen Voraussetzungen der



Aufklärung beherrscht und ganz ebenso wenig das geschichtliche Detail berücksichtigend wie Mendelssohn, zeigt sich J. A. Eberhard in seiner vielgenannten Schrift „Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden“, soweit dieselbe überhaupt von Sokrates handelt. Dies ist aber nur in einem sehr kleinen Bruchteil der Fall, nämlich in der 2. Auflage, die 1776 und 78 in zwei Bänden herauskam — die erste erschien 1772 — in Band I. von S. 446—512. Auch hier tritt uns der monotheistisch fromme und tugendhafte Weise der Aufklärung entgegen, der überdies gegen die päderastischen und sonstigen moralischen Anschwärmungen einiger fanatischer Theologen kräftig in Schutz genommen wird. Im Uebrigen befasst sich die breite und redselige Schrift wesentlich mit der Bestreitung des Dogmas, dass nur in der Kirche oder doch durch Vermittlung Jesu als Erlösers die Seligkeit zu erlangen sei, dem gegenüber sie für die „Seligkeit der Heiden“ eintritt.

Sehr deutlich vom kantischen Systeme beeinflusst ist die Darstellung bei Tennemann (Geschichte der Philosophie II. 1799). Derselbe verwirft nicht ganz so entschieden wie Brucker Plato als Quelle für die sokratische Lehre. Plato, meint er, hat oft in sokratischer Manier weiter philosophiert, oft sogar dem Sokrates seine eigenen Ideen in den Mund gelegt. Nur mit der grössten Behutsamkeit darf Plato gebraucht werden, indem man vor allem Gebrauch sich erst über die beiderseitigen Eigentümlichkeiten völlig ins Klare gesetzt haben muss (S. 18 f.). Er selbst bevorzugt daher „vor Platos fruchtbarem Geiste Xenophons Simplizität, die wie ein treuer Spiegel gerade nur das und soviel wiedergibt, als sie empfangen hat“. Dass bei Xenophon ein gewisses Schwanken zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ohne festen Tritt der Vernunft als sokratische Eigentümlichkeit hervortrete, erscheint ihm der Sachlage entsprechend und des Sokrates nicht unwürdig (S. 63). Xenophon war zwar kein philosophischer



Kopf, besass aber doch einen gebildeten Geist und hatte so am meisten Beruf und Geschicklichkeit, um die Philosopheme seines Lehrers nach ihrer individuellen Beschaffenheit ohne Einmischung fremder Ideen darzustellen (S. 66).

In der Auffassung der Lehre selbst macht sich bei Tennemann als stark hervortretendes subjektives Element der Kantianismus geltend. Sokrates ist gar kein eigentlicher Lehrer der Philosophie insofern sich der Philosoph mit Vernunftserkenntnissen beschäftigt, sondern gab sich sein ganzes Leben hindurch mit der Bildung einzelner Menschen zur Tugend und Glückseligkeit ab (S. 42, 78). Dennoch lagen in seinem Wirken in mehrfacher Beziehung wenigstens indirekt auch Anregungen für eine wissenschaftliche Weiterbildung der Philosophie. Durch das von ihm rege gemachte Misstrauen gegen alle Spekulationen wurde das Bedürfnis nach einer schärferen Untersuchung über den Grund und die Quelle aller Erkenntnis lebendiger. Seine Handhabung der allgemein menschlichen Verstandesthätigkeit in der Art seiner Beweisführung reizte zur gründlichen Erforschung des Verstandes und seiner Gesetze, die von ihm zum Bewusstsein erhobenen Wahrheiten des gesunden Verstandes wurden ebenso viele Aufgaben für die philosophierende Vernunft, seine Reflexion begründete das Bedürfnis nach gründlicher Untersuchung aus Prinzipien und die Idee einer Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze des menschlichen Erkennens und Handelns (S. 79 ff.). Also lauter spezifisch kantische Stichwörter und Sokrates ist, wenn auch nur sehr entfernt, mittelbar und indirekt, ein Anbahner des Kriticismus.

Seinem eigentlichen Lehrgehalt nach jedoch ist er Moralist, nicht Moralphilosoph. Er hat kein Moralsystem geschaffen (S. 51, 63); er folgt seinem moralischen Gefühl (S. 28), betrachtet das Streben nach Tugend als die Bestimmung des Menschen (S. 38) und will nur auf Einzelne moralisch bildend wirken (S. 64). Sein Glaube an die unmittelbare Coincidenz



von Tugend und Glückseligkeit unterliegt hier der Kritik ganz im Sinne Kants (S. 50 ff.), doch findet es Tennemann ganz natürlich, dass das Gesetz des vernünftigen Handels zunächst nicht in rein formaler Weise erfasst, sondern das durch die Vernunft modifizierte Naturgesetz des Willens für das Sittengesetz gehalten wurde. Während Sokrates faktisch dem reinen Moralgesetz folgte, konnte seine theoretische Vernunft noch nicht die Thätigkeit seiner praktischen ergründen. (S. 65 f.). Sokrates gründet die Moral auf Religion, veredelt aber zugleich die Religion durch Moral. Auch die unzulängliche Beweisart für Gott und Unsterblichkeit findet Tennemann dieser Vorstufe gemäss, wobei freilich die Annahme der Unsterblichkeit und der angebliche Unsterblichkeitsbeweis des Sokrates nur durch die Rede des sterbenden Cyrus Cyrop. VIII. 7 begründet werden (S. 69 f., 76 ff.). So blickt hier überall die kantische Schablone als das subjektive Element nicht nur der Beurteilung, sondern auch der Auffassung der Lehre selbst durch. Was im Einzelnen zu den Morallehren des Sokrates nach Xenophon beigebracht wird, ist unerheblich.

Wieder ganz andere Züge nimmt die Gestalt des Sokrates bei den Vertretern der romantisch-mystisch gläubigen Richtung an, die in mehreren Phasen im 19. Jahrhundert hervorgetreten ist. Ein älteres Spezimen dieser Art ist das kleine Schriftchen von Ferdinand Delbrück, Sokrates, Betrachtungen und Untersuchungen, Köln 1819. Nach diesem Autor gibt es auf dem Gebiete der Erkenntnis, wie auf dem religiös-ethischen Gebiete, eine niedere menschliche, nur das Verkehrte ablehnende und dem Rechten den Weg ebene und eine höhere göttliche, das Rechte schaffende Funktion. Des Menschen Weisheit besteht nur in der Meidung des Scheinwissens; „alles echte Wissen hat seine Wurzel in gewissen nicht von aussen, sondern von innen herkommenden Ideen, die uns von Gott eingepflanzt werden“. So war auch „von des Sokrates wissenschaftlichen Bestrebungen der Erfolg grösser, als die



Absicht“. Die Absicht ging nur auf Abwehr des Scheinwissens, der Erfolg war, dass an dessen Stelle ohne sein besonderes Zuthun das echte Wissen trat. In einer Seele ohne Falsch entwickeln sich Wahrheiten von selbst, die nicht auf menschliche Weise erforscht, sondern durch göttliche Eingebung unmittelbar mitgeteilt werden. Sokrates ist ein Vorläufer Christi, bestimmt, auf ihn die Gelehrten vorzubereiten wie die Propheten das Volk. Der Glaube des Sokrates an unmittelbare göttliche Eingebungen ist mit den innersten Eigentümlichkeiten seines Geistes und der Art seiner wissenschaftlichen Bestrebungen auf's Innigste verwachsen. Mit diesem Gedanken wird der delphische Orakelspruch, der ihn für den Weisesten der Menschen erklärte, auf's Engste verknüpft. Dieser Spruch befestigte in ihm die Richtung auf den Kampf gegen das Scheinwissen als seine „erhabene Bestimmung“. „Seitdem das Orakel ihm diese angewiesen hatte, kam in sein Leben eine Begeisterung, die dasselbe zum immerwährenden Gottesdienste machte“. So macht sich bei unserem Autor das subjektive Element mit einer den Stoff völlig überwältigenden Stärke geltend. Entsprechend ist auch die Darstellungsweise des kleinen Schriftchens, das am Schluss in ein im Geschmacke der romantischen Novellistik zugestutztes persönliches Erlebnis des Autors ausläuft, von einer fast krankhaft gesteigerten persönlich gefühlsmässigen Anteilnahme desselben an seinem Gegenstande durchweht. Dass bei einer solchen Gemütsverfassung des Auffassenden die kritische Frage nach dem Werte der verschiedenen Quellen nicht der Prüfung wert erscheint, kann von vornherein erwartet werden und in der That finden wir erst in einer späteren, von ähnlichem Geiste durchdrungenen Schrift unseres Autors (Xenophon. Zur Rettung seiner durch B. G. Niebuhr gefährdeten Ehre. Bonn 1829) hierüber eine bestimmtere Äusserung, die freilich selbst dem alten Brucker gegenüber einen ungeheuren Rückschritt darstellt. „Frage Niemand, wer von Beiden“ (Plato oder Xenophon)



„den Sokrates treuer darstellt; beide thun es gleichermassen, jeder so, wie Sokrates sich ihm zeigte“ (S. 65). Nirgends tritt nach ihm der Unterschied zwischen dem xenophontischen und platonischen Sokrates als Gegensatz hervor. Ist ja doch die eigennützigste Sittenlehre des xenophontischen Sokrates nur als eine „herablassende Lehrweisheit“ gegenüber minder Geförderten zu betrachten (S. 67). Also auch hier das auf dem Gebiete der Bibelerklärung mit so viel Erfolg verwendete Prinzip der Accommodation!

Dieser gefühlsseligen Phantastik nach Ton und Inhalt geistesverwandt ist die Neuromantik eines Lasaulx (Ernst v. Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod nach den Zeugnissen der Alten dargestellt. München 1857). Dasselbe ist in Vertretung des 1852 gestorbenen jüngeren Görres, des bekannten Ultramontanen, der Tochter desselben, „seiner Freundin Marie Görres“, gewidmet. Nach dieser Widmung hat er neulich den Sokrates „durch seine eigenen Zauberslieder“ angerufen und befragt, und da ist er „über das Mendelgebirge herüber“ gekommen und hat Bescheid gegeben. Also in spiritistische Formen sich einkleidende intuitionistische Geschichtsschreibung. Auch hier zeigt sich die Mystik völlig unkritisch in der Quellenbenutzung. Ein Prinzip dafür wird nicht aufgestellt; nicht nur Plato und Xenophon, sondern auch Plutarch und die Gewährsmänner des Diogenes Laertius werden unterschiedslos verwandt, wenn es dem Autor passt. Im Mittelpunkte des Interesses steht auch hier das Daimonion, für das die Erklärung Plutarchs acceptiert wird. Die Reden der Dämonen ertönen überall und fortwährend, sie werden aber nur von denen vernommen, deren Seele sich in völliger Windstille befindet, von den heiligen und göttlichen Menschen. „In der That“, fährt der Autor fort, „der göttliche Genius begleitet uns überall hin und spricht stets zu uns als Mystagog des Lebens“; wir hören ihn aber nur, „wenn die Leidenschaft in uns schweigt“ u. s. w. (S. 21). So wird denn auch die



Theologie des Sokrates, wie sie bei Xenophon hervortritt, besonders accentuiert und auf das Zeugnis des abergläubischen Neupythagoreers Maximus Tyrius hin behauptet, sein ganzes Leben sei ein fortgesetztes Gebet gewesen (S. 38). Für Sokrates als Unsterblichkeitsgläubigen werden unter Wegdeutung der bekannten Ausführungen in der platonischen Apologie andere platonische Stellen, unter anderen auch der Axiochus, angerufen; den Phädo lässt der Verfasser hier ohne Angabe eines Grundes bei Seite. Dass bei einer solchen ganz subjektiv erbaulichen Betrachtungsweise auch abgesehen von der Willkür der Quellenbenutzung aller Ernst und alle Schärfe objektiver Geschichtsbetrachtung verloren geht und von dem hineingetragenen subjektiven Element völlig überwuchert wird, ist selbstverständlich und es lohnt sich daher gar nicht, die völlig ertraglosen Ausführungen des Verfassers über die sokratische Ethik und politische Stellung (S. 40 ff.) ins Einzelne zu verfolgen. Ebenso ist auch die weitläufige Darstellung des persönlichen Schicksals des Sokrates (S. 61—99) von einer geradezu unglaublichen Kritiklosigkeit. Schliesslich unternimmt es unser Autor, unter allerlei rechtgläubigen Cautelen und Restriktionen durch Aufzeigung von allerlei Ähnlichkeiten in zum Teil zufälligen und teilweise unglaublich gesuchten Einzelzügen des Lebens und Auftretens zwischen Sokrates und Christus den Satz durchzuführen, „dass, wenn das System der typischen Theologie, d. h. die Lehre, dass es vorbildliche Persönlichkeiten zu der höchsten des Menschensohnes gebe, überhaupt zulässig ist, hier wenn irgendwo ein echtes Vorbild Christi klar erkennbar ist“. Es gibt hier sogar eine Parallele zu den dreissig Silberlingen (S. 113) und selbst zur Auferstehung (S. 118) und schliesslich entspricht die realistische Auffassung durch Xenophon und die idealistische durch Plato der zwiefachen Auffassung Christi in den somatischen Evangelien der Synoptiker und dem pneumatischen Evangelium des Johannes. So stellt sich diese Monographie nach dem



Vorbilde Hamanns, auf den vielfach Bezug genommen wird, als eine wahrhaft neuplatonische Vermengerei von Religion und Philosophie dar.

Hier reiht sich am bequemsten die in manchen Beziehungen verwandte Auffassung Fouilléés an (*La philosophie de Socrate*. 2 Bände, Paris 1874). In dieser Schrift, die charakteristischer Weise aus einer Preisschrift der französischen Akademie im Concours Victor Cousin über das Thema: *Socrate considéré comme Metaphysicien* hervorgegangen ist, wird uns der Sokrates des Cousinschen Platonismus vorgeführt. Die Beweisführung stützt sich namentlich auf platonische und pseudo-platonische, aber für platonisch gehaltene Stellen. Xenophon hat Sokrates zu niedrig gestellt; er ist ein werdender Plato. So hat er sich z. B. zwar noch nicht zum transscendenten Gesichtspunkte der Idee erhoben, aber er gibt der Gattung eine essentielle ontologische Geltung. Die Gattungen haben ihm zwar nicht transscendente, aber immanente Objektivität (I. S. 115 ff.). An Stelle der mechanischen Weltursachen ferner setzte schon Sokrates das Prinzip des Guten. Gott ist ihm das Gute und erkennt es in sich. Die Gattungen, das Gute an sich, sind ihm in Gott beschlossen und Gegenstand göttlicher Selbsterkenntnis (II. S. 115 f.). Die Unsterblichkeitslehre wird Sokrates auf Grund der *Cyropädie*, *Platos* und des *Axiochus* beigelegt (II. S. 157) u. dgl.

Eine sehr stark ausgeprägte Subjektivität der Auffassung in ganz anderer Richtung findet sich bei Hegel in dessen als Bestandteil seiner sämtlichen Werke 1833 herausgegebenen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Band II. Hier besteht das subjektive Element in der apriornischen Geschichtskonstruktion, nach der die Geschichte der Philosophie die Selbstentwicklung des absoluten Geistes zum adäquaten Bewusstsein seiner selbst ist. In dieser Entwicklung erhält Sokrates eine epochemachende Stellung angewiesen; er vertritt, wenn wir aus dem Nebel der Phrasen und der Breite



und Inconcinnität des nach dem adäquaten Ausdruck ringenden mündlichen Vortrages den wesentlichen Kern herauschälen, den zunächst auf dem Gebiete des Handelns aus den Schranken der objektiven Sitte in der Form der Moralität sich freimachenden subjektiven Geist.

In der Benutzung der Quellen findet sich hier zunächst keine prinzipielle Verständigung und die thatsächliche Verwendung der Quellen ist ebenso unkritisch, unmethodisch und willkürlich, wie die spielende Dialektik in der deutenden Verwendung der Einzelzüge. Er nimmt diese Quellen, wie sie ihm gerade passen, verwendet platonische Dialoge zur Schilderung der Eigenart und Lehre des Sokrates, beruft sich einige Male auf Aristoteles, wo aber z. B. S. 77 eine Stelle der *Magna Moralia* mit besonderem Lobe citiert wird, macht gelegentlich (S. 80 f.) die sehr richtige Bemerkung, Xenophons *Memorabilien* haben den Zweck, Sokrates zu rechtfertigen und schildern ihn genauer und getreuer, als Plato, benutzt aber dann wieder an zahlreichen Stellen die pseudoxenophontische Apologie als Quelle.

Jener epochemachende Gedanke des Sokrates nun besteht näher darin, dass das Unmittelbare der herrschenden Sitte für ungiltig erklärt wird, sofern es sich nicht für den Gedanken rechtfertigt (S. 72). „Nach dem sokratischen Prinzip gilt dem Menschen nichts mehr, wo nicht der Geist das Zeugnis gibt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich: es ist die Subjektivität des Geistes“ (S. 74). „An die Stelle des allgemeinen einigen Geistes tritt der einzelne Geist, die sich entscheidende Subjektivität“ (S. 93). „Das einzelne Bewusstsein trennt sich selbständig von dem allgemeinen Geiste ab und wird für sich“; „dem Prinzip der griechischen Welt“, tritt (zunächst auf dem ethischen Gebiete) das „der subjektiven Reflexion“ entgegen (S. 119 f.). Auch sogar auf einem weiteren Gebiete, als dem der ethischen Fragen, nämlich dem der zu fassenden Entschlüsse, tritt im Daimonion des



Sokrates die Individualität der Objektivität der Leitung durch Orakel und Vorzeichen entgegen, aber das Daimonion steht noch in der Mitte zwischen dem Äusserlichen der Orakel und dem Innerlichen des Geistes; es ist das Innerliche in der Form des Äusserlichen (S. 99). Auf dem Spezialgebiet des Ethischen nun kann dieser freigewordene subjektive Geist ebensowohl affirmativ auftreten, wie dies bei Sokrates der Fall war, als auch negativ, wie es bei manchen seiner Schüler der Fall war. Affirmativ ergreift er erkennend das Gute (S. 69 f.). Hier finden wir den vagen, fast gedankenlosen Satz: „Sokrates hat vornehmlich das Gute in Beziehung auf die Handlungen der Menschen oder auf den Endzweck der Welt überhaupt genommen“ (S. 75). Aber es liegt in diesem Prinzip auch eine negative Seite, ein Wankendmachen dessen, was bisher als das Feste galt (S. 83). Ob guter oder schlechter Geist entscheide, bestimmt jetzt das Subjekt; indem das Sittliche auf die Subjektivität gestellt ist, tritt die Zufälligkeit des Charakters ein (S. 93 f.). Aristophanes in den „Wolken“ hat Sokrates durchaus nicht Unrecht gethan; er hat nur die negative Seite bei ihm hervorgekehrt; indem die Wahrheit, wie sie im unbefangenen Bewusstsein ist, aufgehoben wird, entspringen die sittlichen Verkehrtheiten der in den „Wolken“ von Sokrates lernenden Personen (S. 90). Als ob mit diesen Oberflächlichkeiten die Karrikierung des Sokrates zum absurden Naturphilosophen abgethan wäre! Doch betont Hegel nachdrücklich, dass Sokrates diesem „zufälligen, partikulären, von der Natur in uns gepflanzten Inneren das zwar auch individuell auftretende, aber seinem Wesen nach allgemeine wahrhafte Innere des Gedankens, des Geistes“ entgegenseetze. Nicht der Mensch überhaupt, sondern der Mensch als denkend ist das Mass aller Dinge (S. 74). Schon S. 71 finden sich folgende in dieser Richtung sich bewegende Wendungen: Sokrates lehrt Jeden das Allgemeine als sein unmittelbares Wesen finden. In ihm kehrt das Gesetz, das vorher als ein



Sein vorhanden war, ins Bewusstsein zurück. Die Sittlichkeit schlägt in Moralität um.

Hegel findet in diesem Vorgange, und darum ist er ihm so epochemachend, zugleich den Beginn des Reflexionsprozesses überhaupt, vermöge dessen das Bewusstsein das Wissen erlangt, „dass es das Wesen ist“, dass Gott Geist ist, dass Gott menschliche Gestalt anzieht (S. 71). Damit wird die Erscheinung des Sokrates zu den letzten Zielen des Hegel'schen Weltprozesses in Beziehung gesetzt. Aus dieser Auffassung entspringt denn ganz folgerichtig der berühmt gewordene Nachweis von der Berechtigung der Verurteilung des Sokrates. Der Bestand des athenischen Volkes ruhte auf der objektiven Sittlichkeit (S. 101); seine Ankläger „fassten den Sokrates als den Menschen auf, der das Nichtabsolutsein des An- und Fürsichgeltenden zum Bewusstsein brachte“ (S. 100); in ihnen tritt der Volksgeist Athens gegen sein Prinzip auf (S. 103), das freilich schon angefangen hat, von diesem Volksgeist selbst Besitz zu ergreifen und in ihm nach dem Tode des Sokrates vollends zur Herrschaft gelangte. So wird der Prozess des Sokrates zu einem mit welthistorischer Notwendigkeit erfolgenden und darum tragischen Zusammenstoß zwischen Gegenwart und Zukunft oder Vergangenheit und Gegenwart aufgebauscht.

Es ist evident, dass hier keine methodische Geschichtsforschung vorliegt. Aus dem historischen Material werden willkürlich einzelne Züge herausgegriffen und zu einem Bilde zusammengesetzt, das in die Hegel'sche Gesamtkonstruktion des Entwicklungsprozesses hineinpasst. Namentlich mit dem Gros der überlieferten Lehre weiss eine solche Betrachtungsweise nichts anzufangen und lässt es wie taubes Gestein bei Seite liegen.

Diese Hegel'sche Auffassung der Sokratik wird vollständig acceptiert von Ferdinand Christian Baur in seiner zuerst 1837 veröffentlichten Schrift: Das Christliche des Platonismus



oder Sokrates und Christus. (Wiederabgedruckt in: Baur, drei Abhandlungen zur Gesch. der alten Philos., neu herausgegeben von Zeller 1876.) Baur unterscheidet hier den historischen Sokrates von dem Idealbilde des Sokrates, das Plato wie eine Verkörperung seines eigenen Prinzips gleichsam mythisch in seinen Dialogen herausbildet. Mit Letzterem haben wir hier nichts zu thun; Ersteren aber behandelt er nur einleitend und fasst ihn ganz im Hegel'schen Sinne, nur dass er das vorwiegend betont, was Hegel die affirmative Seite nennt, die Erhebung des in dem Zusammenhange des Individuums mit der Gesellschaft begründeten Sittlichen zur erkenntnismässigen intellektuell begründeten Moralität. Einen bedeutenden Fortschritt stellt hier die klare Unterscheidung des mythisch-idealen Sokrates der platonischen Schriften vom historischen Sokrates dar; die Auffassung des Letzteren selbst jedoch wird nicht über das von Hegel Gesagte hinaus gefördert. Wenn Baur im weiteren Verlaufe, um nun doch den historischen Sokrates dem platonischen möglichst wieder anzunähern, die nachher zu besprechende Schleiermacher'sche Theorie zu Hilfe nimmt, so wird doch auch dadurch, da eben auch Schleiermacher das Wesen des historischen Sokrates nur sehr einseitig bestimmt hat, nichts gefördert; es bleibt trotz einiger Bezugnahmen auf Xenophon bei einem das historische Material zur Seite liegenden construierenden Verfahren.

Es ist ein seltsames Zusammentreffen, dass kurz nach der Veröffentlichung der Hegel'schen Auslassung über Sokrates ohne die geringste Notiznahme von Hegel oder irgend einer anderen philosophischen Auffassung auch von philologisch-historischer Seite lebhaft für die Berechtigung der Verurteilung des Sokrates eingetreten wurde. Es geschah dies in der kleinen Schrift des Kieler Philologen Forchhammer: Die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär, Berlin 1837. Hier besteht das subjektive Element nicht



sowohl in einer besonderen Auffassung der ethischen Lehren des Sokrates, die fast ganz bei Seite gelassen werden, als vielmehr in der philologisch-historischen Überzeugung von der unvergleichlichen Herrlichkeit des demokratischen Athens, die mit einem heutzutage etwas altmodisch anmutenden Enthusiasmus herausgestrichen wird und von Sokrates als einem höchst gefährlichen Unterminierer der religiösen und politischen Grundlagen dieser Herrlichkeit.

Forchhammer hält sich von der bei Hegel hervortretenden Willkür der Quellenbenutzung ferne. Die Hauptquelle sind ihm die Memorabilien; von Plato zieht er nur die Apologie heran und auch diese hält er nicht für rein historisch, sondern für teilweise durch die Subjektivität Platos modifiziert (S. 10). Er kommt somit dem historischen Bilde der Lehre und des Wirkens des Sokrates viel näher als Hegel, hat aber eine vollständige Darstellung desselben auch nicht einmal versucht und wird dadurch, sowie durch die Kürze (die ganze Schrift ist ausser den Anmerkungen nur 74 Seiten stark) und durch das Tumultuarische und Leidenschaftliche seiner Argumentation und durch schiefe Annahmen über verschiedene historische Punkte zu einer einseitigen und paradoxen Auffassung hingedrängt.

Seine Argumentation ist im Wesentlichen folgende. Das athenische Staatswesen war zur Zeit des Sokrates im Wesentlichen ein höchst gesundes, ja ein grossartiges und glänzendes. Diese Grösse beruhte einesteils auf der gesetzlich festgestellten Staatsreligion, andernteils auf der allerdings extrem demokratischen, aber der hohen geistigen Entwicklung des athenischen Volkes durchaus angemessenen Verfassung. Auf Untergrabung dieser beiden Grundlagen richteten sich die beiden Punkte der gegen Sokrates gerichteten Anklage: in beiden Fällen mit Recht. Der erste Anklagepunkt richtete sich auf Leugnung der Staatsgötter. Weder Xenophon noch Plato in der Apologie haben ihn von diesem Vorwurf gereinigt.



Dass von der wirklichen Begründung der Anklage in Bezug auf diesen Punkt nichts und von der wirklichen Verteidigung des Sokrates in Bezug auf ihn wenigstens nichts zuverlässiges bekannt ist, kommt dem Verfasser nicht zum Bewusstsein; die beiden Gespräche in den Memorabilien (I. 4 und IV. 3), in denen Sokrates religiöse Überzeugungen zu begründen bemüht ist, werden nicht einmal erwähnt. Sokrates ist Rationalist, also in Bezug auf diesen Punkt schuldig. Die zweite Anschuldigung, die des Jugendverderbs, wird ausschliesslich im Sinne einer geheimen Agitation gegen die demokratischen Grundlagen der Verfassung gedeutet. Die Begründungen des zweiten Anklagepunktes, die Xenophon I. 2. 9—62 behandelt, werden unberechtigter Weise für die der wirklichen gerichtlichen Anklage gehalten und in möglichst verfänglicher Weise ausgelegt, indem Xenophon teilweise der Abschwächung ihres Wortlauts beschuldigt wird. Aus ihnen ergibt sich, dass Sokrates ein „gesetzwidriger Oligarch“, ein „destruktiver Aristokrat“, ja das anerkannte Haupt dieser Partei war, dass er den Umsturz der Verfassung nicht nur für erlaubt hielt, sondern geradezu dazu aufforderte und fortwährend thätig war, das Gift einer gesetzwidrigen und gewalthätigen Gesinnung der Jugend einzufliessen. Die sokratische Kalokagathie ist dem Verfasser völlig identisch mit der obligarchisch-aristokratischen Bedeutung dieses Ausdrucks (S. 23, 54 ff. 71). Dass Xenophon gegen die in diesem Sinne zugespitzte Fassung der Anklage keine ausreichende Entkräftung geliefert hat, wird dem Verfasser natürlich nicht schwer zu beweisen. Plato hat in seiner Apologie — ein neuer Beweis für den unhistorischen Charakter dieser Schrift — auch nicht auf einen einzigen dieser Begründungspunkte auch nur versucht zu antworten (S. 62). Es ist ein unzweifelhaftes Verdienst Forchhammers, die politische Stellung des Sokrates in den Vordergrund der Betrachtung gerückt zu haben und der Einförmigkeit der ausschliesslich ethischen Betrachtungsweise, die auch bei Hegel noch



ausschliesslich herrscht, entgegengetreten zu sein. Nur nebenher wird auch der gemütlose Nützlichkeitsmoralist in ihm in gehässiger Weise angegriffen und gegeisselt. Soweit an den menschlichen Bestrebungen des Sokrates etwas Berechtigtes ist, hat er sich in der Wahl der Mittel vergriffen; er hat über dem Menschen die nächste Pflicht, die des Staatsbürgers vergessen. Jedenfalls liegt in der Beziehung des Wirkens des Sokrates auf die konkreten politischen Verhältnisse der Zeit ein richtiger Zug, der nur von seiner Einseitigkeit und unhistorischen Verkehrtheit befreit werden muss. Die wirklichen Vorgänge bei der gerichtlichen Verhandlung gegen Sokrates aber bleiben trotz Forchhammer in völligem Dunkel gehüllt.

Einen bis heute nachwirkenden richtunggebenden Einfluss hat die Auffassung Schleiermachers geübt, die ich daher als den Höhepunkt der subjektiv bestimmten Auffassungen unbeschadet der chronologischen Abfolge erst an dieser Stelle eintreten lasse. Es liegen zwei verschiedene Auslassungen Schleiermachers über Sokrates vor. Die eine in der 1839 zuerst veröffentlichten „Geschichte der Philosophie“ (Literarischer Nachlass zur Philosophie II. 1. S. 81—85), die aber nach der Mitteilung des Herausgebers Ritter (S. 8) aus dem Jahre 1812 stammt, spricht das Schleiermacher eigene Prinzip noch in weniger scharfer Form und ohne die heftige und leidenschaftliche Verwerfung des xenophontischen Berichts aus. Die andere in einem Akademievortrag von 1815 „Über den Wert des Sokrates als Philosophen“ (Sämtliche Werke. Zur Philosophie III. 2. 1838 S. 287—308), gibt dem Prinzip die schärfste Formulierung und spricht sich in höchst verächtlicher Weise über die xenophontische Berichterstattung aus. Wir werden nicht irren, wenn wir hier eine inzwischen erfolgte Einwirkung der von Ludolf Dissen zuerst 1812 als Inauguralschrift beim Antritte seiner ausserordentlichen Professur in Marburg veröffentlichten Abhandlung *De philosophia*



morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita (kleine Schriften, Göttingen 1839 S. 57—88) erkennen. Ich werde daher zunächst über die beiden Schleiermacher'schen Auslassungen in der angegebenen chronologischen Reihenfolge berichten und dann als erläuternde Ergänzung den wesentlichen Inhalt der Dissen'schen Abhandlung anfügen.

In der Geschichte der Philosophie erhebt Schleiermacher zunächst Einspruch gegen die herrschende Vorstellung, der platonische Sokrates sei unhistorisch, der xenophontische allein der wahrhaft historische. Xenophon sei Praktiker gewesen, daher ihm das Wissenschaftliche am leichtesten entgangen sei: auch sei er nicht originell genug, um die Originalität des Sokrates zu verstehen. Die Halt- und Berechtigungslosigkeit dieses vagen, jeder sorgfältigen Detailprüfung entbehrenden Urteils liegt auf der Hand, doch bewegt sich die Verwerfung noch in milden und ruhigen Formen. Er findet sodann unter Berufung auf Aristoteles als das Eigentümliche der Sokratik den Besitz der Idee der Erkenntnis als eines Vorgestellten und das Bestreben, diese Idee überall zur Anerkennung zu bringen und alles Vorgetragene ihr gemäss zu gestalten. Diese Idee der Erkenntnis soll sich zunächst im Handeln offenbaren; es ist zunächst die ethische Seite, in der er sie zur Geltung zu bringen suchte; die Anwendung auf die Naturerkenntnis, die ihm selbst fremd war, konnte denn später nachgebracht werden. Doch findet sich schon ein wissenschaftlicher Keim der Physik bei Sokrates selbst, nämlich in seiner Teleologie, die freilich von Xenophon zum Teil in niederem Sinne missverstanden worden ist. In Sokrates war also die Dialektik als wirkliche bewusste echt philosophische Kunst, wengleich er die Theorie derselben noch nicht vorgetragen hat. Gemäss dieser prinzipiellen Stellung des Sokrates ist seine Ironie das Zusammensein der Idee der Erkenntnis mit der Abwesenheit realer Einsichten, das Wissen, dass er nichts wisse und dass das scheinbare Wissen der Anderen, an die Idee der Erkennt-



nis gehalten, sich als Nichtwissen erweist. Die Ironie bezeichnet genau den Punkt dieser erwachenden Einsicht in das Wesen der Erkenntnis im Gegensatze zur sophistischen Doxosophie. Ebenso entspringt seine dialogische Form aus diesem Prinzip. Die Erkenntnis muss bei jeder Kombination widerspruchsfrei bleiben und muss notwendig heuristisch zu Werke gehen. Entsprechend soll seinem positiven Verhältnis zur Volksreligion die Einsicht vom Verhältnis des Mythischen zum Spekulativen zu Grunde liegen. (Wenn es hier heisst: „dass, wer sich mit den Unwissenschaftlichen“ [nämlich offenbar dem Volke] in Gemeinschaft setzt, ihnen mit der mythischen Form zugleich die Idee selbst nehmen würde“, so scheint hier statt „in Gemeinschaft“ „in Gegensatz“ gelesen werden zu müssen). Auch dass er sich an alle Volksklassen und besonders an die Jugend wandte, wird auf das Bestreben zurückgeführt, zunächst die Idee der Erkenntnis selbst zur Wirksamkeit zu bringen; das Streben nach Vertiefung einer einzelnen Wissenschaft würde sich nur an Wenige gewandt haben.

In der Akademieabhandlung von 1815 stellt Schleiermacher die Alternative: entweder steht Sokrates an der Spitze der athenischen Philosophie; dann muss ein höherer Begriff von ihm geltend gemacht werden, oder er ist der lebenswürdige Popularphilosoph, als den man ihn darzustellen pflegt, der nicht einmal die Ethik wissenschaftlich zu behandeln versucht hat: dann muss man ihm den hervorragenden Platz in der Geschichte der Philosophie nehmen. Beides zusammen geht nicht. Bei der Entscheidung für die zweite Seite dieses Gegensatzes müsste dann freilich die Art, wie Plato den Sokrates auch in tiefsinnigen philosophischen Werken aufführt, als die tollste Willkür erscheinen, die den Zeitgenossen nur lächerlich hätte vorkommen können. Plato muss den Sokrates auf irgend eine Weise für den Schöpfer seines eigenen philosophischen Lebens gehalten haben. Ist dies aber der Fall, so muss Sokrates mehr eigentlich Philosophisches zugeschrieben werden,



als gewöhnlich geschieht. Dies führt auf die Frage nach dem Berechtigungsverhältnis der platonischen und xenophontischen Darstellung. Nun gibt sich Plato nicht als historischen Berichterstatter, wohl aber Xenophon. Aber dieser war Staatsmann und nicht Philosoph, und es kann ausser dem von ihm Berichteten noch manches wirklich Philosophische in Sokrates gewesen sein, was er nicht vermochte sich anzueignen und ruhig an sich vorbeigehen liess. Auch sein Zweck zu verteidigen legte ihm eine Beschränkung auf. In Wirklichkeit ist das von Xenophon berichtete derart — und hier bricht die ganze Animosität gegen diesen Berichterstatter hervor —, dass man nicht begreift, wie durch solche Reden, bei denen sich zuweilen die Ermüdung der Unterredner direkt ausspricht, nicht in so vielen Jahren Sokrates den Markt und die Werkstätten, die Spaziergänge und die Gymnasien durch die Furcht seiner Gegenwart entvölkert hätte und dass geistreiche und spekulativ angelegte Männer, wie Alcibiades und Kritias, Plato und Euklid in solchem Umgange so lange ihre Befriedigung finden konnten. Xenophon hat offenbar eine Lücke gelassen; es muss gefragt werden: Was kann Sokrates noch ausser dem, was Xenophon berichtet, gewesen sein, ohne dem von Xenophon Berichteten ausdrücklich zu widersprechen, und was muss er ausserdem gewesen sein, um die platonische Benutzung seiner Persönlichkeit als berechtigt erscheinen zu lassen? Nun tritt in der nachsokratischen Philosophie bei aller Sonderung der Disziplinen — Dialektik, Physik, Ethik — doch ein einheitlicher Zusammenhang aller Zweige des Wissens hervor, der nur daraus entspringen kann, dass die Idee des Wissens zum Bewusstsein gekommen ist. Auch in der Darstellungsweise der nachsokratischen Philosophie tritt diese Veränderung hervor. Dass nun dies Erwachen der Idee des Wissens der philosophische Gehalt des Sokrates gewesen, das sollen einestheils die historischen Partien bei Plato, andernteils aber auch die xenophontischen Gespräche beweisen, wenn



man das wieder hineindenkt, was erforderlich ist, um sie des Sokrates, und den Sokrates der Seinigen würdig finden zu können. Wenn bei Plato Sokrates nur weiss, er wisse nichts und das vermeintliche Wissen der Anderen für ein Nichtwissen erklärt, so liege doch dem ein Wissen von dem, was Wissen sei, zu Grunde, nämlich Widerspruchsfreiheit. Und wenn Xenophon sagt (Mem. IV. 6, 12), Sokrates sei stets von den allgemein eingestandenen Sätzen ausgegangen, so habe er doch nur an diesen von Allen für gewiss gehaltenen Sätzen als einem willkommenen Demonstrationsobjekte zeigen wollen, dass sie doch in Wirklichkeit kein Wissen darstellten (S. 301). Gewiss eine kühne, wenn auch keine berechtigte Auslegung! Sokrates soll daher sogar die Kunst richtiger Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung gelehrt haben (S. 304). Dass er die Beschäftigung mit der Physik ablehnte, hatte nicht darin seinen Grund, dass er die Ausbildung dieser Wissenschaft nicht gewollt hätte, sondern nur darin, dass er der lebendigen Erregung seiner Hauptidee sein ganzes Leben widmete und diesen Grund erst recht fest werden lassen wollte. Hiernach soll man nicht, wie in den Geschichten der Philosophie zu geschehen pflegt, um doch einigen Raum mit Sokrates auszufüllen, einige jener moralischen Sätze zusammensuchen, deren Diskussion ihm nur Mittel zum Zweck war, sondern sich in Ermangelung genauerer Data an den einen wesentlichen Punkt halten, der aber vornehmlich geeignet ist, die Stellung des Sokrates in den platonischen Dialogen zu erklären. Nur deshalb, weil in diesen überall der Geist und die Methode des Sokrates waltet, hat Plato kein Bedenken getragen, ihm auch dasjenige in den Mund zu legen, was nach seiner Überzeugung nur Folgerung aus seinen Grundideen war.

Da haben wir nun eine ebenso einseitige und ebenso tyrannisch unter Nichtachtung des ausgebreiteten historischen Materials sich geltend machende subjektive Auffassung, wie bei Hegel. Wie bei Hegel ist auch bei Schleiermacher das



subjektive Element eine sich aufdrängende Auffassung vom Entwicklungsgange der Philosophie, die nicht sowohl aus dem wirklich vorliegenden Material geschöpft, als vielmehr aus dem eigenen Geiste an den Stoff herangebracht wird. Der an sich richtige und als Bestätigungsmittel einer durch ein wirklich historisches Verfahren gewonnenen Auffassung höchst wertvolle Schluss aus dem vorher nicht vorhandenen und nachher markiert hervortretenden auf das Wesen des in der Mitte Liegenden wird hier unter Vernachlässigung der zunächst erforderlichen historischen Forschung ausschliesslich angewandt und muss ferner bei Zugrundelegung einer völlig falschen Vorstellung von diesem Entwicklungsgange zu völlig verkehrten Resultaten führen.

Vor dem Nachweis der Nachwirkungen dieser Schleiermacher'schen Theorie ist noch auf die Dissen'sche Arbeit als eine mutmasslich auf die letzte der beiden Schleiermacher'schen Arbeiten von Einfluss gewesene ein Blick zu werfen. Diese Arbeit tritt mit genauer Detailkenntnis des Inhalts der Memorabilien und philologischer und philosophischer Feinheit den Beweis an, dass hier ein raffiniert durchgeführter, berechnender Eudämonismus der individuellen Utilität vorliege, der, weil alles Nützliche doch auch wieder ein Lustvolles ist, vom grob sinnlichen Hedonismus eines Aristipp sich nur graduell unterscheidet und überdies noch dadurch hinter ihm zurückstehe, dass er ungewisse Güter an die Stelle der gewissen setze. Dies Resultat wird dadurch erreicht, dass angeblich die in der Lehre der Memorabilien vorhandenen Elemente eines Systems hervorgeholt und darnach das Ganze geordnet wird. In Wirklichkeit aber findet die Anordnung nicht nach Anhaltspunkten statt, die aus dem Stoffe selber gezogen wären, sondern nach den willkürlich von aussen herangebrachten Gesichtspunkten einer eudämonistischen Ethik, die eine mechanische Schablone bilden, wobei denn, statt den natürlichen Zusammenhang der Gedanken auch da aufzusuchen, wo er in der



Schrift nicht zum Ausdruck gelangt ist, er auch da noch durch das Argumentieren mit Einzelstellen aufgehoben wird, wo er vorhanden ist. Ausserdem wird durch Übergehung wesentlicher Züge nur ein abstraktes Bild des Inhalts der Schrift geliefert.

Das System des xenophontischen Sokrates wird von vornherein für nichts anderes angesehen, als für eine eudämonistische Ethik. Eine eudämonistische Ethik hat Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre. Die Güterlehre anlangend, so setzt sich die Glückseligkeit bei Sokrates aus einer Mannigfaltigkeit von Gütern zusammen. Jedes Gut ist ein Nützliches und als solches sowohl sachlich, wie persönlich relativ. Die einzelnen vorkommenden Güter sind: Gesundheit, Stärke, Schönheit, geistige Frische, gewisse Kenntnisse, Kunstgenuss, Freundschaft, geordnete ökonomische Verhältnisse (hier wird durch Heranziehung einer Stelle des Oekonomikus sogar der Reichtum dem Sokrates als Gut imputiert), Zuneigung der Angehörigen, geordneter Zustand des Staates und guter Ruf bei den Mitbürgern. Aus diesen Gütern ergeben sich die zu ihrem Erwerb erforderlichen Tugenden. Die drei Cardinaltugenden des xenophontischen Sokrates: Enthaltbarkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, sowie auch die Weisheit als das Wissen des Richtigen dienen lediglich den durch die Güterlehre vorgezeichneten Utilitätszwecken. Ebenso ist die Pflicht identisch mit dem grössten eigenen Nutzen. Hier nun schliesst sich die Götterlehre und die Frömmigkeit an, die in diesem Systeme nur die Bedeutung hat, vornehmlich der durch die Zweifelhafteit der Erfolge menschlichen Handelns erschwerten Wahl der Zwecke durch die Orakelweisungen der Gottheit zu Hilfe zu kommen, also auch ausschliesslich in den Dienst des Eigennutzes tritt.

Nachdem der Autor auf diese Weise unter Beiseitelassung höchst bedeutsamer Gesichtspunkte der Schrift einen eng beschränkten Ausschnitt ihres Inhaltes für das Ganze ausgegeben



hat, erfolgt die Erklärung, er könne unmöglich glauben, dass dies die ganze sokratische Philosophie sei und dass einem solchen Sokrates Plato seine ganze Gedankenwelt in den Mund gelegt haben könne. Sokrates muss Anhänger des Wertes des Guten an sich, des Vollkommenheitswertes gewesen sein; gelegentliche Empfehlungen der Tugenden durch ihre nützlichen Folgen wurden von dem philosophisch unbegabten Xenophon irrtümlich für das Ganze des Systems, dessen tieferes Prinzip er nicht erkannte, genommen.

Dass die gesperrt gedruckten Stellen die zweite Darstellung Schleiermachers beeinflusst haben, scheint deutlich. Es ist nun noch nachzuweisen, dass Dissen wieder den Anstoss zu seiner abschätzigen Beurteilung der Memorabilien von Herbart empfangen hat.

Dissen studierte seit 1804 in Göttingen und hatte sich in philosophischer und pädagogischer Beziehung, wie die biographischen Vorbemerkungen zu Dissens kleinen Schriften von F. Thiersch und K. O. Müller bezeugen, sehr entschieden an Herbart angeschlossen. Herbart selbst bezeugt 1809 in der Vorrede zu Dissens Aufsatz „Kurze Anleitung für Erzieher, die Odyssee mit Knaben zu lesen“ („Aus der pädagogischen Gesellschaft“), dass er seit mehreren Jahren die vollständigste Gelegenheit gehabt habe, seinen philosophischen Scharfsinn kennen zu lernen und dass er schon damals im Sinne Herbarts ein Experiment des Beginnes des Griechischen mit der Odyssee mit neun- bis zehnjährigen Knaben gemacht hatte (Willmann, Herbarts pädagog. Schriften I. S. 574). Die Abhängigkeit seiner Auffassung der Memorabilien in der Schrift von 1812 von Herbart wird von Willmann ebendasselbst S. 568 ausdrücklich bezeugt. In der That hatte Herbart schon in der 1806 veröffentlichten allgemeinen Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet (Buch II. Kap. 5 a. E. Willmann a. a. O. S. 430) geraten, „von



Xenophon die historischen Schriften, nicht aber die wahrhaft unmoralischen Memorabilien, die ihren Kredit der Glückseligkeitslehre verdanken“, mit Knaben zu lesen. Die Anfänge dieser Beurteilung, die ja mit der den Eudämonismus perhorreszierenden Ethik Herbarts in vollem Einklange steht, lassen sich jetzt schon viel früher nachweisen. In einem der erhaltenen Berichte an den Vater seiner Zöglinge in Bern, von Steiger, vom November 1797 erklärt Herbart die Lektüre der Cyropädie für unzweckmässig; die Grundsätze dieser Schrift seien nicht empfehlenswert, und in einem Briefe vom November 1800 an einen seiner ehemaligen Berner Zöglinge, Karl von Steiger, wirft er Xenophon eine gewisse Schiefheit seines sittlichen Urteils vor, so dass es kaum ein feineres Gift für das Herz des jungen Mannes geben könne, als wenn er so ohne genaue Unterscheidung sich von ihm wolle überreden lassen (Willmann u. a. O. S. 13 f.).

So dürfen wir also wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit den Stammbaum wenigstens eines Theils der Schleiermacherschen Ansicht, vielleicht ihm selbst kaum bewusst, durch Dissens Vermittelung auf Herbart zurückführen.

Ganz auf dem Boden dieser Schleiermacher'schen Theorie, sie historisch weiterzubilden bemüht, steht nun zunächst H. Ritter im zweiten Bande seiner Geschichte der Philosophie (Hamburg 1830). Zu den Quellen nimmt er im Vergleich zu Schleiermacher ein etwas positiveres, aber über das Schwankende subjektiver Eindrücke oft nicht hinauskommendes Verhältnis ein. Von der Verständnissfähigkeit Xenophons hat er dieselbe geringe Meinung, wie sein Meister, sucht aber wenigstens in einzelnen Stellen desselben durch künstliche Auslegung Andeutungen der tieferen Lehre des Sokrates zu finden. Bei Plato soll es einzelne Stellen geben, die deutlich den geschichtlichen Gehalt der Sokratik von der platonischen Weiterbildung unterscheiden; hierher wird z. B. die bekannte Auslassung im Phädon über das Buch des Anaxagoras gerechnet. Im Uebrigen



sucht er vornehmlich an den spärlichen Aeusserungen des Aristoteles einen Rückhalt zu gewinnen.

Auch nach Ritter fand Sokrates in der allgemeinen Idee der Wissenschaft den Mittelpunkt seiner Bestrebungen; die ethischen Überzeugungen dienen ihm nur zum Anknüpfungspunkte für sein Bestreben, die Wissenschaft gegen sophistische Anfeindungen sicher zu stellen und am unmittelbar Praktischen die Notwendigkeit der Wissenschaft darzuthun (S. 49). Überhaupt steht ihm Alles nur beispielsweise, um zu zeigen, wie auch an die unbedeutendsten Gedanken die Idee des Wissens als Mass angelegt werden müsse (S. 56). Die Form der Wissenschaft ist das alles wahre Denken Verbindende (S. 59). Er geht dann aber insofern über Schleiermacher hinaus, als er bemüht ist, diesem abstrakten Gedanken, der nach der Schablone der Theorie erst den Nachfolgern zur concreten Ausführung überliefert wird, auch schon bei Sokrates selbst wenigstens einigen Inhalt zu verschaffen. Sokrates soll zunächst eine Art von spiritualistisch-panentheistischer Metaphysik, aus der dann die platonisch-aristotelische Metaphysik entsprang, wenigstens den Grundzügen nach selbst schon gelehrt haben. Das auch in der menschlichen Seele sich manifestierende Göttliche ist das Gute an sich, d. h. das rein Vernünftige (S. 59 ff.). Damit hängt dann auch die Sokrates beigelegte Unsterblichkeitslehre zusammen (S. 67 f.). Im gleichen Sinne sucht er auch die sokratische Ethik zu vertiefen. Nicht Glückseligkeit, sondern Vernünftigkeit ist der Zweck des Lebens. Ja, Ritter geht so weit, Sokrates die Lehre beizulegen, das sittliche Streben sei auf Erkenntnis gerichtet, nämlich eben auf die Erkenntnis des Göttlichen als der in der Welt herrschenden Vernunft. Bei dieser kühnen Umdeutung der Utilitätsmoral des xenophontischen Sokrates wird dann freilich der paradoxe Satz, dass alles Fehlen Unwissenheit sei, zur reinen Tautologie.

Bei Brandis (Handbuch der Geschichte der griechisch-



römischen Philosophie II. 1. Berlin 1844) finden wir eine synkretistische Modification des Schleiermacher'schen Princips durch stärkere Betonung des Ethisch-Religiösen als des eigentlichen Ausgangspunktes des sokratischen Philosophierens. Die Erschütterung der Sitte durch die Sophisten hatte zur Discreditierung der Philosophie geführt; so muss die sittlich-religiöse Wiedergeburt von einer Wiedergeburt der Philosophie ausgehen. Dieser letztere Gesichtspunkt tritt bei Brandis in noch stärkerer Ausprägung hervor, als bei Ritter, und führt zu einer sehr weitgehenden Idealisierung der sokratischen Lehre im Geschmacke der eigenen idealistischen Weltanschauung des Berichterstatters. Aber die Grundlage für eine solche Reform der Philosophie muss eben eine neue Auffassung des Wissens bilden. Wir haben also hier geradezu ein doppeltes subjektives Element zu konstatieren, ein von Schleiermacher entlehntes und ein auf den eigenen idealistischen Neigungen des Verfassers beruhendes.

Ueber das Wertverhältnis der Quellen findet sich keine principielle Aufstellung, geschweige denn eine wissenschaftliche Untersuchung. In der thatsächlichen Quellenbenutzung zeigt sich der irreleitende Einfluss Schleiermachers in doppelter Weise. Einesteils in der Herabsetzung des Xenophon, der zwar wahrheitsliebend, aber wegen Mangels an tieferer Einsicht in Mittelpunkt, Endzweck und Gliederung der sokratischen Weisheit unzulänglich sei und in der Heranziehung platonischer Züge, indem Plato zwar kein abgegrenztes, das Ursprüngliche sokratischer Lehre von den eigenen Weiterbildungen sondern des Bild geliefert haben soll, dennoch aber, wo es dem Verfasser passend erscheint, als Zeuge benutzt wird. So soll die Apologie und der Kriton historisch sein und der Lehrgehalt des Phädo eine historische Grundlage haben. Andernteils in der rein hypothetischen Feststellung der echten Sokratik nach Schleiermacher'scher Methode.

Auf dieser unsicheren Grundlage kommt dann ein dem



Ritter'schen ziemlich verwandtes Bild der sokratischen Lehre heraus. Sokrates soll zwar zunächst nur eine Reform der durch Sophistik erschütterten Sitte, eine philosophische Neubegründung der sittlich-religiösen Überzeugungen bezweckt haben, diese habe aber nur gelingen können auf der Grundlage eines festbegründeten Wissens, das dann wieder seinen Ausgangspunkt im Selbstbewusstsein und zwar zunächst im Selbstbewusstsein um die unbedingten sittlichen Anforderungen habe. Sokrates ist also eine Art von primitiver antiker Kant. Aus diesem sittlichen Selbstbewusstsein wird dann alles mögliche Weitere herausgesponnen. Tugend, Wissen und Glückseligkeit sind für Sokrates nur drei verschiedene Auffassungsweisen einer und derselben Vernunftthätigkeit. Durch teleologisch ethische Betrachtungen soll er ferner die Gottheit als den Urheber der sittlichen, wie der natürlichen Weltordnung nachzuweisen bemüht gewesen sein und auf dem Zusammenhang mit diesem Weltgrunde beruht dann wieder die Grundform des allgemeingültigen Wissens, das sittliche Selbstbewusstsein. Natürlich hat dann Sokrates auf dieser Grundlage auch die Unsterblichkeit gelehrt und die Grundlinien der platonischen Beweisführung im Phädo gehören ihm an. Gewiss ist hier ein geistvoller Versuch historischer Reconstruction anzuerkennen, aber der Versuch schlägt wegen Nichtachtung des historischen Ausgangspunktes und unter tendenziös-subjektiven Voraussetzungen eine völlig unsichere, ja grundfalsche Richtung ein.

Im Banne der Schleiermacher'schen Hypothese befindet sich auch der sogenannte „kleine Schwegler“ (Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, 1. Auflage 1848, nachher in zahlreichen Auflagen verbreitet). Hier findet sich zunächst eine an Hegel, wenn auch nicht gerade direkt an Hegels Konstruktion der Sokratik, erinnernde Phrase. Mit Sokrates soll die „Philosophie des objektiven Gedankens“, d. h. also der metaphysische Idealismus in seiner näheren Be-



stimmung als metaphysischer Rationalismus oder Logismus beginnen. Dann aber wird in das Schleiermacher'sche Fahrwasser eingelenkt. Die Idee des Wissens, von der geleitet das Denken zu einem Anundfürsichseienden, Festen, von der Willkür des Subjekts Unabhängigen, einer begrifflichen Objektivität, zu gelangen sucht, ist auch hier der Grundzug des sokratischen Philosophierens. Nur hinsichtlich der schroffsten Zuspitzung der Schleiermacher'schen Auffassung, nach der die ethische Betrachtung für Sokrates nur Mittel zum Zweck war, wird auch hier eine Concession an den historischen Befund gemacht. Die ethischen Lehren werden zugleich als Zweck an sich, nämlich als das dem praktischen Leben nächstliegende wichtigste Gebiet der Bethätigung der Idee des Wissens bezeichnet.

Ganz im gleichen Sinne heisst es auch in Schweglers 1859 nach seinem Tode durch K. Köstlin herausgegebener „Kleiner Geschichte der griechischen Philosophie“, die ebenfalls eine Reihe von Auflagen erlebt hat, von Sokrates: „Zwischen sich selbst und seine Meinungen und Entschliessungen muss das Subjekt die Idee des klaren und wohlbegründeten Wissens stellen; es darf nicht urteilen und beschliessen, bis sein Vorstellen dieser Idee adäquat ist.“

Auch Zeller in seinem grösseren Werke (die Philosophie der Griechen II. 1, 4. Aufl. 1888) nimmt mit vollster Entschiedenheit von der Schleiermacher'schen Auffassung seinen Ausgangspunkt. Sokrates sucht nach Zeller das Wissen nicht als Mittel für einen ausser ihm liegenden Zweck, sondern als Selbstzweck, von einem selbständigen Triebe und Bedürfnisse des Erkennens aus. Er ist der Reformator der Wissenschaft. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Schleiermacher erklärt Zeller die Idee des Wissens für den Ausgangspunkt der sokratischen Philosophie. Sokrates ist sich zwar der Tragweite dieses Principis noch nicht vollständig bewusst und beschränkt sich daher grundsätzlich auf Untersuchungen von



praktisch-ethischer Bedeutung, aber er behandelt die ethischen Fragen so, wie dies keiner thun konnte, der nicht von einem selbständigen Interesse des Erkennens beseelt war. Zeller aber gibt nun diesem Gedanken eine bestimmte einschränkende Wendung. Die Nötigung, im Unterschiede von seinen Vorgängern dem wissenschaftlichen Verfahren und den Bedingungen der wahren Erkenntnis seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, lag für Sokrates in dem besonderen methodischen Grundsatz, dass jedes wahre Wissen von richtigen Begriffen ausgehen müsse, dass nichts erkannt werden könne, wenn es nicht auf seinen allgemeinen Begriff zurückgeführt und von ihm aus beurteilt werde.

Das Verhältnis der Quellen anlangend, so bekennt sich auch hierin Zeller ausdrücklich zu dem Schleiermacher'schen Verfahren. Bei aller Anerkennung der rein historischen Intention und Wahrheitsliebe Xenophons erklärt er doch den Bericht desselben teils aus Unzulänglichkeit der philosophischen Begabung, teils wegen der apologetischen Absicht, die zu einer Schilderung nicht sowohl nach der philosophischen, als nach der religiös-historischen Seite führte, für unzureichend. Er nimmt daher zur Ergänzung seine Zuflucht zu Plato, obgleich er selbst eingesteht, dass für diesen ein Kriterium des historisch Verwendbaren nicht aufgestellt werden könne, in etwa auch zu Aristoteles, und da somit die Angaben der verschiedenen Berichterstatter im Einzelnen auf ihre Glaubwürdigkeit und Vereinbarkeit geprüft werden müssen, so fällt ihm die Aufgabe der Quellenprüfung in concreto mit der Darstellung der Lehre selbst zusammen, wo dann im Falle des Zusammenstimmens keine Schwierigkeit erwächst, im Falle des Nichtzusammenstimmens aber bei jedem einzelnen Punkte untersucht werden muss, welche von den vorliegenden Ueberlieferungen Recht hat. Man wird diese Methode, aus drei Unzulänglichkeiten etwas Zulängliches, aus drei Nullen eine positive Grösse herauszurechnen, schon im Princip kaum



für sehr versprechend halten können; jedenfalls ist ihre Anwendung von Fall zu Fall, wobei dann doch thatsächlich vorgefasste Meinungen und eine selbst zurechtgemachte Anordnung an die erste Stelle treten, wie dies bei Zeller geschieht, durchaus unsicher. Sollte sie zu irgend einem haltbaren Ergebnis führen, so müsste vorab versucht werden, ein einheitliches Gesamtbild der Sokratik wenigstens nach der ergiebigsten der drei Quellen, der xenophontischen Darstellung, zu entwerfen und daran dann der ergänzende Gebrauch der anderen Quellen angereicht werden. Dies ist aber freilich wegen der sehr grossen Schwierigkeiten, die in dieser Beziehung Xenophons vielfach unklare, vage und unsystematische Darstellung bietet, eine recht schwierige Aufgabe. Jedenfalls hat Zeller sie nicht in Angriff genommen, sondern sich auf die sporadische Bewahrheitung des aus eigenen Mitteln unternommenen Entwurfs durch die Quellen beschränkt und so kann von vornherein ein befriedigender objektiver Erkenntnis-ertrag kaum erwartet werden. Insbesondere fällt auch die prinziplose Verwendung platonischer Beweisstellen im Einzelnen auf.

In der eigentlichen Darstellung nun des sokratischen Systems kommt Zeller zunächst auf die Methode zu sprechen, vermittelt deren Sokrates sein angebliches Bedürfnis nach begrifflichem Wissen zu befriedigen versucht haben soll. Er räumt hier von vornherein ein, dass diese Methode noch einen sehr primitiven Charakter habe und daher zu erheblichen Resultaten nicht führen konnte, und wir können uns daher der Wiedergabe des in diesem methodischen Abschnitt zusammengestellten überheben. Wir stossen jedoch hier auf eine gelegentliche Bemerkung, die geeignet ist, die ganze Haltlosigkeit und Unergiebigkeit des Schleiermacher'schen Einfalls gerade in der Zeller'schen Modification und Formulierung handgreiflich zu erweisen. „Er kommt noch nicht zur systematischen Darstellung der an sich wahren Begriffe.“ Hier wird ganz unvermerkt ein völlig neues



Problem eingeschmuggelt. Es sollen nicht nur Begriffe gewonnen werden, Begriffe in systematischer Zusammenfassung und Vollständigkeit; diese Begriffe sollen auch an sich wahr sein. Um das auszumachen, würde ein korrektes Verfahren der Begriffsbildung, eine richtige logische Technik, nicht ausreichen; es müsste hinter dem angeblichen sokratischen Erkenntnismittel noch ein anderes in Reserve gehalten werden, um die an sich unwahren Begriffe von den an sich wahren zu unterscheiden. Hier zeigt sich recht deutlich, dass das historische Problem in die durchaus fremdartige Sphäre subjektiver Voraussetzungen gerückt worden ist.

Inhaltlich nun soll sich die sokratische Begriffsphilosophie durchaus auf das Gebiet der Ethik beschränken. Gegen die metaphysischen Anwandlungen, die nach Schleiermachers Vorgange Ritter und Brandis Sokrates beigelegt haben, verhält sich Zeller ablehnend; auch die sokratische Theologie ist ihm nur Zugabe der Ethik. Diese selbst aber besteht eigentlich nur in der prinzipiellen Tendenz, die Sittlichkeit aufs Wissen zurückzuführen, d. h. also nach Zellers Voraussetzungen auf ein System von Begriffen des sittlich Normalen. Sokrates soll diesen Tugendbegriffen die Kraft einer vollkommenen sittlichen Triebfeder beigelegt haben. Wie Sokrates sich diese den Willen sollicitierende Kraft der Tugendbegriffe gedacht haben könnte, darüber erfahren wir bei Zeller nichts. Denn da Sokrates tatsächlich die Ableitung dieses Systems von ethischen Begriffen nicht gelingt, so hat auch die Frage nach ihrer das Handeln bestimmenden Kraft keine praktische Bedeutung. Tatsächlich nämlich ist nach Zeller Sokrates genötigt, die ethischen Grundsätze teils aus der bestehenden Sitte ohne weitere Prüfung aufzunehmen, sich beim Bestehenden zu beruhigen, teils die Rechtfertigung vor dem Denken utilitarisch-eudämonistisch auf den Erfolg der Handlungen zu gründen. In dieser Theorie fehlt es an einer deutlichen Sonderung zwischen dem Inhalt der sittlichen Forderung und



der motivierenden Potenz; die Aufnahme der Grundsätze aus dem Bestehenden bezieht sich auf die Vorschrift, der Eudämonismus auf die Triebfeder der Befolgung. Doch hat sie den Vorteil, nunmehr alle vermeintlichen ethischen Trivialitäten bei Xenophon in die echt sokratische Lehre aufnehmen zu können. Daneben soll dann aber schon Sokrates, wie nach ihm Plato, den Vollkommenheitsgedanken als motivierende Potenz eingeführt haben. Doch wird diese Annahme durch das von Zeller dafür Angeführte nicht genügend erwiesen. Zeller selbst erkennt in der Bezeichnung der Tugend als letzten Lebenszweckes und in der gleichzeitigen utilitarisch-eudämonistischen Empfehlung derselben durch sonstige Vorteile einen Widerspruch im sokratischen Denken. Die Unsterblichkeit wird für Zellers kühlere und kritischere Betrachtungsweise wieder zu einem auf blosser Wahrscheinlichkeit beruhenden Glaubensartikel des Sokrates.

Schon aus diesen flüchtigen Umrissen der Zeller'schen Auffassung ist ersichtlich, dass er den Philosophen die Idee des Wissens nur als Postulat aufstellen, in der Durchführung aber vermittelt allerlei Restriktionen und schliesslich vermittelt völliger Ausserkraftsetzung des Prinzips weit hinter dem Ideale zurückbleiben lässt. Dass damit das Wesen der sokratischen Lehre getroffen wäre, bleibt auch hier bei dem schwankenden und äusserlichen Verhältnis des Darstellers zu den Quellen etwas Unerwiesenes und ist überdies innerlich wenig wahrscheinlich. Jedenfalls ist es befremdlich, denselben Autor, der auf theologischem Gebiet als Anhänger der Tübinger Schule aller Harmonistik abhold ist, hier so entschieden in den Reihen der Harmonisten zu finden, wie er denn auch noch in seiner letzten Auslassung über die Frage in seiner Besprechung des Joël'schen Buches (*Archiv für Gesch. der Phil.* VII. 1. 1893) entschieden auf Benutzung Platos als Quelle neben Xenophon dringt.

Die kleine und wenig bedeutende Schrift von Alberti,



Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen, Göttingen 1869, beruht teils auf Zeller, teils auf Ritter und Brandis. Hinsichtlich der Quellenbenutzung meint der Verfasser, der xenophontische Sokrates müsse etwas hinauf-, der platonische etwas hinabgerückt werden, womit denn freilich ein festes Prinzip auch nicht im Entferntesten gewonnen werden kann. Mit Zeller erklärt er für den eigentlichen philosophischen Fund des Sokrates das Wissen durch Begriffsbestimmung, nähert sich dann aber bei der sokratischen Ethik unter Ablehnung der von Zeller gutgeheissenen gewohnheitsmässigen und eudämonistischen Begründung der Ritter'schen und Brandis'schen Auffassung, indem er Sokrates aus einer Lehre vom vernünftigen Grundwesen des All das Prinzip der Vollkommenheit ableiten lässt.

In sehr abgeschwächter Form findet sich der Schleiermacher'sche Grundgedanke in Ueberwegs Grundriss. Die eigentümlich philosophische Bedeutung des Sokrates soll nach ihm in der logisch strengen Reflexion über moralische Fragen, ferner in seinem Suchen und Zweifeln, seiner dialektischen Vernichtung des Scheinwissens und Leitung zu echtem Wissen liegen. Viel bestimmter, als Ueberweg, wiederholen Baumann (Geschichte der Philosophie 1890) und Windelband (sowohl in dem kürzeren Compendium in Iwan Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 11. Halbband, 1888, wie in seiner Geschichte der Philosophie, 1892) das Schleiermacher'sche Grundprinzip. Sehr entschieden bekennt sich zu ihm als „noch jetzt grundlegend“ K. Köstlin in seiner Geschichte der Ethik, Band I. 1887. Das Erste und Ursprünglichste bei Sokrates sei der Trieb des Wissens, der Wahrheit und Klarheit über die Welt haben will. Er erkenne es als seinen Beruf, allem Nichtwissen und vermeintlichen Wissen entgegenzutreten und dafür zu wirken, dass ein wirkliches Wissen hervorgebracht werde. Auf solchen Gebieten, wo kein wirkliches Wissen möglich sei, müsse wenigstens



das vermeintliche ausgerottet werden. Notwendig sowohl wie möglich ist das Wissen auf dem Gebiete des Handelns, so dass also unbeschadet der Universalität des Wissenstriebes Sokrates diesem seine spezielle Thätigkeit zuwendet u. s. w.

Zeigt sich so in einer grossen Gruppe der angesehensten Forscher bis zur Gegenwart hin der massgebende Einfluss des unglücklichen Schleiermacher'schen Gedankens, so steht daneben eine wenigstens nicht ganz unbeträchtliche Zahl von Autoren, die sich diesem Einflusse entzogen und eine selbständigere Position gesucht haben. Innerhalb dieser Gruppe nimmt zunächst Ribbing (Über das Verhältnis zwischen den xenophontischen und platonischen Berichten über die Persönlichkeit und Lehre des Sokrates, zugleich eine Darstellung der Hauptpunkte der sokratischen Lehre Upsala, 1870) eine Sonderstellung ein. Er findet zwischen Xenophon und Plato in wesentlichen Punkten einen unversöhnlichen Widerspruch, will aber trotzdem beide zur Geltung kommen lassen und sucht zu beweisen, dass auch nach dem xenophontischen Sokrates die Tugend Selbstzweck, Glückseligkeit an sich, ein vom Nützlichen verschiedenes unmittelbares Gutes sei. Die übrigen hierher gehörigen Autoren kommen wieder mit mehr oder weniger Entschiedenheit und Sorgfalt des Detailnachweises auf Sokrates als eudämonistischen Ethiker zurück, ohne jedoch die endgiltig richtigen Wege einzuschlagen und endgiltig haltbare Resultate zu erzielen. Es würde ermüdend sein, auch hier auf das Detail einzugehen, was bei der Eigenartigkeit der Schleiermacher'schen Gruppe nicht umgangen werden konnte. Ist doch die beste Kritik der Vorgänger die haltbare Begründung einer eigenen Auffassung. Ich begnüge mich daher bei Strümpell (Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles 1861), Wildauer (die Psychologie des Willens bei Sokrates 1877), Ziegler (Geschichte der Ethik I. 1882), M. Heinze (der Eudämonismus in der griechischen Philosophie I. Sächs. Gesellsch. der



Wiss., phil. hist. Kl. VIII. 1883), Siebeck (Über Sokrates' Verhältnis zur Sophistik, in: Untersuchungen zur Philos. der Griechen, 2. Aufl. 1888) mit diesem summarischen Hinweise. Unter diesen ist namentlich die Arbeit von Heinze hervorzuheben, weil sie mit Entschiedenheit fast ausschliesslich auf Xenophon fusst und tiefer in den systematischen Zusammenhang des xenophontischen Sokrates einzudringen bemüht ist. Auch die beiden eingehenden historischen Darstellungen des Wirkens und Schicksals des Sokrates von Köchly (Sokrates und sein Volk, in „Akademische Vorträge u. Reden“ I. Zürich 1859) und Grote (History of Greece Kap. 68, womit zu vergleichen Plato and the other Companions of Sokrates I. 1865 Kap. 7) benutzen Plato neben Xenophon ausgiebig als historische Quelle und betrachten Sokrates vornehmlich als dialektisch zu Werke gehenden Ethiker, doch kommt bei Beiden eine detaillierte systematische Darstellung der Lehre nicht vor.

In den letzten Dezennien nun ist die xenophontische Quellenschrift von verschiedenen Gesichtspunkten aus schweren kritischen Anfechtungen unterworfen worden. Einesteils ist durch philologische Athetese die Integrität der Schrift in teilweise sehr weitgehender Weise in Frage gestellt worden, andernteils ist in Abrede gestellt worden, dass Xenophon auch nur die Absicht gehabt habe, in geschichtlichem Sinne über Sokrates zu berichten. Dass durch diese Bestrebungen auch die Auffassung des historischen Sokrates in Mitleidenschaft gezogen wurde, ist selbstverständlich; doch gehört die Würdigung dieser Versuche mehr in den Abschnitt, der von Xenophon als Quelle handelt und so bleibt denn an dieser Stelle nur noch eine einzige dieser neuesten Arbeiten zu berücksichtigen, in der nicht die an Xenophon geübte Kritik, sondern der Versuch, ein Bild des historischen Sokrates zu gewinnen, den Hauptpunkt bildet und die dieses Streben so nachdrücklich verfolgt, dass sie als die eingehendste aller bisher über Sokrates erschienenen Monographien dasteht.



Das ist die Schrift von K. Joël, der echte und der xenophontische Sokrates, von der bisher erst Band I (1893) erschienen ist.

Joël steht hinsichtlich der Quellenbeurteilung auf dem Standpunkte, dass er zunächst den Prozess Plato contra Socratem durch die neuere Kritik für ziemlich entschieden hält. Plato ist zwar der philosophische Erbe des Sokrates, der bei allem Fortschreiten über die Sphäre desselben diese doch nie verlässt; Beide verhalten sich wie konzentrische Kreise; dennoch verfolgt Plato nie einen historischen Zweck und ist als historische Quelle für Sokrates auszuscheiden (S. 11 ff.). Aber das gleiche Verfahren ist auch gegen Xenophon einzuleiten. Teils bewusst und absichtlich im Sinne der lehrhaften, insbesondere der kynischen Sokrastik, teils unvermerkt und absichtslos vermengt er die Züge des historischen Bildes mit subjektiven Elementen und der einzige Unterschied von Plato besteht darin, dass hier doch ein, wenn auch verfälschtes, aber doch ursprünglich historisch gedachtes Bild vorliegt, das durch ein methodisch-kritisches Verfahren von seinen Verfälschungen wieder befreit werden kann. Als Anhaltspunkt für diese Wiederherstellung des Echten und Ursprünglichen glaubt der Verfasser ausser der Bezugnahme auf einen problematischen „Gesamtcharakter der Sokratik“, sowie auf die in den sonstigen Schriften Xenophons zu Tage tretenden eigenen Überzeugungen desselben und auf eine ebenfalls recht problematische Beeinflussung desselben durch den cynischen Lehrtypus besonders die aristotelischen und pseudoaristotelischen Stellen über Sokrates, die er aber in höchst unkritischer Weise verwendet, benützen zu können. Endlich ist in Bezug auf Joëls Verhältnis zu den Quellen noch zu bemerken, dass er an der Integrität der Memorabilien festhält und den neuerlichen „Athetesenfanatismus“ aus dem Streben ableitet, Xenophon als treuen Apologeten und Historiker des Sokrates festzuhalten.



Die kritischen Resultate des Verfassers liegen erst teilweise vor, da Band II noch nicht erschienen ist. Diesem zweiten Bande, ist, was sehr zu bedauern, gerade ein sehr bedeutsamer Teil des Ganzen, die Sozialethik der Memorabilien, vorbehalten. Mit dieser hätte doch eigentlich der Anfang gemacht werden sollen. Im vorliegenden Bande sucht der Verfasser zunächst zu beweisen, dass der echte Sokrates durchaus nicht der kultustreue und orakeleifrige Religiöse war, als den Xenophon ihn schildert, sondern jedenfalls auf einem viel freieren religiösen Standpunkte stand. In ethischer Beziehung sodann ist der echte Sokrates keinesfalls der paränetisch-eudämonistische Moralist des Xenophon, ja überhaupt Ethiker nur in ähnlichem Sinne wie bei Schleiermacher, insofern sich ihm die Tugendbegriffe nur als erstes Objekt zur Bethätigung seines universellen Begriffsrationalismus darboten. Aus der Universalität und einseitigen Durchführung dieses Begriffsrationalismus erklärt dann der Verfasser die Paradoxie des angeblich sokratischen ethischen Intellektualismus, nach dem zum sittlichen Handeln weiter nichts erforderlich sein soll, als das ethische Begriffswissen, d. h. die Kenntnis der Tugendbegriffe, hinsichtlich deren Sokrates nicht einmal zu einem sicheren Resultate kommt, sondern beim Nichtwissen stehen bleibt, so dass es selbst im eingeschränkten Sinne dieser Tugendbegriffe zu einer eigentlichen Ethik überhaupt nicht kommt. Da auch die Darstellung der xenophontischen Ethik dem zweiten Bande vorbehalten ist, so ist noch kein Urteil darüber zu gewinnen, wie Joël den Lehrinhalt der Memorabilien als Ganzes auffasst und wie er sich demgemäss die Verfälschung der sokratischen Ethik (die ja nach ihm eigentlich gar nicht existiert) durch Xenophon denkt. Jedenfalls ist auch auf diesem neuen von Joël betretenen Wege eine von subjektiven Zuthaten freie Darstellung der Sokratik von vorne herein nicht zu erwarten und das bisher Gebotene ist im Grunde nur eine einseitige Durchführung des Stand-



punktes, von dem auch Zeller Sokrates ausgehen lässt, den dieser aber bei Zeller durch inconsequente Abschwächungen zu Gunsten einer mehr empirischen Betrachtungsweise wieder verlässt.

Schliesslich muss noch ein Autor genannt werden, der zwar keine ausgeführte Darstellung der sokratischen Lehre gibt, aber doch im Unterschiede von allen bisher erwähnten Darstellungen wenigstens im Prinzip diejenige Seite der Sokratik hervorkehrt, die mir als die grundlegende und als der Ausgangspunkt erscheint. Bei Henkel, Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat (Leipzig 1872) wird S. 43 f. ausgeführt, dass der Anstoss zu der ethisch begründeten Staatslehre des Plato und Aristoteles durch Sokrates gegeben worden sei, bei dem sich zum Teil schon angedeutet finde, was von Jenen weiter ausgeführt und tiefer begründet sei. „Der Staat hat nach seiner Lehre die Aufgabe, dem hilfsbedürftigen Einzelnen den Rechtsschutz zu gewähren . . .; aber er hat noch einen höheren, einen positiv ethischen Zweck, und sein Werkzeug ist der Herrscher, der unbekümmert um das eigene Interesse für das Glück der Unterthanen und das Wohl des Ganzen zu wirken und zu sorgen hat. Die Herrscherkunst in dieser Weise geübt ist ihm: die grösste Kunst, der Inbegriff der Tugend und Glückseligkeit. Alle Tugend jedoch, lehrt er weiter, und folgeweis die Herrschertugend, beruht auf Wissen . . . Nur die Wissenden in diesem Sinne sind berufen, das Ruder des Staates zu führen; sie allein sind die wahren Könige und Edlen. Sokrates zuerst proklamierte das Thronrecht der Tugend und Philosophie. Es liegen in diesen Sätzen die Keime des platonischen Idealstaates vorgebildet.“ Ebenso S. 135: „Mit dem Postulate einer Herrschaft der Wissenden stellt er ein neues politisches Prinzip auf, aus dem sich weiterhin der platonische Zukunftsstaat, der Staat der Philosophen entwickelt hat“. Henkel hat nicht versucht, aus diesem Prinzip das Ganze der so-



kratischen Lehre abzuleiten; er behauptet nicht einmal, dass in ihm der einigende Mittelpunkt derselben liege. Die ganze Aufgabe lag seiner nur auf eine übersichtliche Zusammenstellung der staats-theoretischen Leistungen gerichteten Absicht ferne; aber es wird hier doch wenigstens in höchst verdienstvoller Weise die von den meisten vorigen Forschern so gut wie völlig übersehene politische Seite im Wirken des Sokrates nachdrücklich hervorgehoben.

Ähnlich spricht sich übrigens auch schon Oncken in seiner Schrift über die Staatslehre des Aristoteles (1. Hälfte 1870) S. 125 ff. aus. Auch ihm ist die Staatslehre des Sokrates, wie sie in den vom Verfasser für streng historisch gehaltenen Memorabilien hervortritt, ein grossartiger Reformversuch mit der Tendenz, ein neues Geschlecht von Bürgern heranzubilden, Staatsleiter mit reinem Willen, frei von Selbstsucht und mit fachmässiger Ausbildung und darauf gegründeter Arbeitsteilung, und so „Sandkorn um Sandkorn für den Aufbau eines besseren Staatslebens zusammenzutragen“. Auch ihm ist Sokrates im entschiedensten Sinne der Vorläufer der platonischen Politie und „der Idealstaat der Politie eine Verklärung der Ansichten und Grundsätze, die Sokrates in seiner Lehre ausgesprochen und in seinem Leben bethätigt hat“, was er in charakteristischen Einzelzügen nachweist. Die gleiche Ansicht über den engen Zusammenhang zwischen der Sokratik und dem platonischen Staat nach seiner ursprünglichen Conception vertritt auch Krohn (der platonische Staat 1876); nur hat er leider durch die unmethodisch destruktive Kritik der xenophontischen Quelle selbst den Ast abgesägt, auf dem er sitzt, und sein Nachweis des Gedanken-zusammenhangs muss sich notgedrungen auf einen dürftigen Betrag von belanglosen Einzelzügen beschränken, während ihm das Wesentliche der Sokratik entgeht und auch sonst seine Darstellung viel zu abrupt und ungeordnet ist, um belehrend wirken zu können.



Durch diese langwierige und vielverschlungene Vorführung wenigstens der bedeutendsten und am meisten charakteristischen Versuche über Sokrates wird wohl wenigstens einigermaßen der Eindruck hervorgerufen worden sein, dass wir hier vor einem noch ungelösten Problem stehen: die volle Überzeugung von der Unzulänglichkeit des bisher Geleisteten kann freilich nur durch das neue Verfahren selbst und die durch dasselbe zu erzielenden Resultate bewirkt werden.

---

### 3. Sokrates als systematischer Denker.

Durch die Art der gelegentlichen gesprächsweisen Erörterungen, in denen bei Xenophon das Wirken des Sokrates grösstenteils aufgeht, ist vielfach die Vorstellung erzeugt worden, dass Sokrates überhaupt gar kein von festen und zusammenhängenden Grundüberzeugungen ausgehender Denker, kein Philosoph im eigentlichen Sinne gewesen sei, sondern ein wohlgesinnter, für Sitte und Tugend erglühender und eifrig wirkender Bürger, im besten Falle ein geistvoller moralisierender Popularphilosoph, eine Art von antikem Campe, Basedow oder Engel. Diese Ansicht ist u. A. von Marbach in seinem Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie I. 1838 vertreten worden. Andernteils hat Schopenhauer (Parerga I. 2. Aufl. 1862 S. 45) aus dem Umstande, dass Sokrates nichts geschrieben, die Überzeugung begründet, er gehöre zu den hauptsächlich praktischen Helden, die mehr durch ihren Charakter, als durch ihren Kopf wirkten. Wer zum Bewusstsein gelange, zu den Erziehern der Menschheit zu gehören, dürfe nicht blos zu einer Anzahl zufälliger Individuen, sondern müsse zur Menschheit reden, was aber nicht durch die unvermeidlicher Verfälschung ausgesetzte Tradition, sondern nur



durch die Schrift geschehe. Ausserdem habe jeder tiefer denkende Geist das Bedürfnis, schon zu seiner eigenen Befriedigung seine Gedanken festzustellen und zu möglichster Deutlichkeit und Bestimmtheit zu bringen. Stünde es so, so wären ja nicht nur die im vorigen Abschnitt skizzierten Bemühungen verlorene Liebesmühe, sondern es würde sich vollends nicht lohnen, die Zahl dieser Versuche durch einen neuen zu vermehren. Als ausdrückliche Voraussetzung der gegenwärtigen Arbeit muss geltend gemacht werden, dass ein deutlich bewusster systematischer Gedankenzusammenhang dem Wirken des Sokrates zu Grunde gelegen hat.

Dies kann ja nun vollständig nur durch den gelingenden Versuch des Nachweises dieses Gedankensystems selbst dargethan werden. Auch schon die Hervorbringung eines vorläufigen Zutrauens zum Vorhandensein eines solchen Systems erfordert den Hinweis wenigstens auf gewisse, in den Quellen zu Tage tretende Spuren eines solchen Zusammenhangs, mindestens auf einige besonders deutliche Spezimina. Allenfalls könnte auch der Hinweis auf die vom Wirken des Sokrates ausgehenden bedeutenden wissenschaftlichen Anregungen, auf die Pietät eines Plato für ihn u. dgl. zur Hervorbringung einer solchen vorläufigen Überzeugung beitragen. Ich möchte jedoch, um der eigentlichen Untersuchung nicht vorzugreifen, an dieser Stelle nur ganz vorläufig auf zwei Punkte hinweisen.

Sokrates erweist sich schon in der xenophontischen Darstellung als ein hochbegabter Geist. Er hat ferner eine Reihe von Jahrzehnten, nämlich, wie sein Verhältnis zu Alcibiades und Kritias zeigt, mindestens von ca. 430 an bis zu seinem Tode, also ein ganzes Menschenalter hindurch in wesentlich gleichartiger Weise seinem Berufe der Jugendbildung obgelegen. Dass er dabei methodisch und zielbewusst verfuhr, bezeugt uns Xenophon. Sokrates ist ferner eine im höchsten Grade verstandesmässig angelegte Natur; er ist, nach Xenophon wie nach Aristoteles, ein logischer Kopf, der Vater der Logik



als Kunst der Begriffsbildung. Da ist es denn undenkbar, dass nicht von vorne herein, schon beim bewussten Eintreten in diese Berufsthätigkeit, bestimmte zusammenhängende Zielpunkte ihm vorschwebten, noch undenkbarer, dass nicht im Laufe eines so langen, unablässig fortgesetzten Wirkens diese Zielpunkte eine immer tiefere und zusammenhängendere Ausprägung bis zur vollen Klarheit und Selbstgewissheit über das Ganze sollten erhalten haben. Nur aus einer solchen Selbstgewissheit heraus ist die Sicherheit begreiflich, mit der er sich improvisierend den jeweiligen zufälligen Anlässen der Erörterung überliess: er musste die Gewissheit haben, dass alle diese zufälligen, ex tempore verlaufenden Erörterungen eine einheitliche, in sich zusammenstimmende Wirkung üben würden.

Der zweite Punkt dient namentlich zur Erklärung, warum Sokrates sich nicht zur Aufzeichnung seiner Lehre gedrängt fühlte. Um ihn geltend zu machen, muss allerdings schon in etwa der nachfolgenden Darstellung vorgegriffen werden. Das Wirken des Sokrates ist zwar nicht das des blossen moralischen Paränetikers oder paränetischen Moralisten; dennoch ist es zunächst in ganz konkreter Weise auf seine unmittelbare Umgebung berechnet und dem Bedürfnisse des athenischen Staatsverbandes angepasst. Die Philosophie hat zu seiner Zeit die Richtung auf die sozialen und staatlichen Probleme eingeschlagen; ein Wirken als sozialer und politischer Reformator auf die unmittelbar gegebenen Zustände von festen, systematisch ausgestalteten Überzeugungen aus betrachtete auch er als seinen eigentlichen Beruf. Bei einer solchen Auffassung aber musste die Aufzeichnung von Gedankenzusammenhängen, die nur als dienendes Glied in diesem Zweckzusammenhange Bedeutung gehabt hätten, als überflüssig erscheinen. Die Art, wie Sokrates thatsächlich nachgewirkt hat, war grossenteils gar nicht die von ihm gewollte und bezweckte. Erst als das philosophische Gesellschaftsideal



sich, wie bei Plato, viel komplizierter, viel weniger einfach, zugleich aber auch sehr viel verschiedener von den gegebenen thatsächlichen Verhältnissen gestaltet hatte, musste das Bedürfnis der schriftlichen Fixierung sich geltend machen. Dies ist ja nun freilich ein Gesichtspunkt, der an dieser Stelle auch noch nicht annähernd zum Verständnis gebracht werden kann, vielleicht ist es aber gerade der eigentlich entscheidende; daher dieser kurze Hinweis auf ihn an dieser Stelle.

Diese wenigen Andeutungen müssen an dieser Stelle genügen, um nicht sowohl den Beweis zu liefern, als vielmehr nur der erst nachher zu begründenden Überzeugung Ausdruck zu geben, dass wir es bei Sokrates mit einem tiefdurchdachten und innerlich zusammenhängenden Systeme von Gedanken zu thun haben.

---

#### 4. Plato als Quelle für die Lehre des Sokrates.

Plato hat durch den Akt höchster Pietät, durch den er in seinen Dialogen den Sokrates zum Träger seiner eigenen Gedankenentwicklung machte, der historischen Sokratik einen sehr zweifelhaften oder vielmehr einen ganz unzweifelhaft schlechten Dienst erwiesen. Durch die ganze Geschichte der Philosophie zieht sich die Verwechslung des Sokratischen und Platonischen hin und auch heute noch ist die Verkehrtheit nicht ganz ausgestorben, für angeblich sokratische Lehren platonische Beweisstellen heranzuziehen.

Und doch ist Plato so wenig ein historisch receptiver, objektiver, so sehr ein activer, subjektiver und speculativ produktiver Geist, dass die empfangenen Anregungen sich bei ihm sofort in eigene Denkarbeit umsetzen und das Gepräge



seines eigenen Geistes annehmen. Dies gilt nicht nur für die grossen Dialoge seiner klassischen Periode, in denen offenkundig neue, von der Sokratik durchaus verschiedene Impulse zu neuen eigenartigen Gestaltungen verarbeitet werden; es gilt auch von den angeblich noch ganz innerhalb der sokratischen Einflussphäre liegenden sogenannten kleineren sokratischen Dialogen, einem Protagoras, Hippias minor, Lysis, Laches, Charmides, Euthyphron. Hätten wir ein genaues und sicheres Bild des sokratischen Gedankensystems, so müsste es möglich sein, die Punkte aufzuzeigen, an denen in diesen Dialogen die selbstthätige Weiterbildung der Probleme zu Tage tritt und wir besässen so zugleich die ausgezeichnetste Handhabe zu einer völlig exakten Darstellung der philosophischen Entwicklung Platos in dieser seiner vorklassischen Periode. Einen solchen Nachweis auch nur andeutungsweise durchzuführen, würde an dieser Stelle viel zu weit führen; auch müsste ja dabei der ganzen in der vorliegenden Schrift erst zu unternehmenden Darlegung der echten sokratischen Lehre vorgegriffen werden. Dass dies Hinausschreiten über die Sokratik auch im Euthyphron vorliegt, den noch Zeller II, 1, 4, S. 524 für echt sokratisch im Gedanken hält, ergibt sich schon daraus, dass in ihm der Zweck verfolgt wird, die Frömmigkeit, die noch im Protagoras und selbst im Gorgias als selbständige Cardinaltugend erscheint, als solche auszumerzen. Es muss jedoch hier die Aussprache der Ueberzeugung genügen, dass wir auch diese kleineren Dialoge, so wenig wie etwa das Symposion, dem man vielfach den Zweck einer Verherrlichung des Charakters und der Gesinnung des Sokrates untergelegt hat, schlechterdings nicht berechtigt sind, als Quellen der sokratischen Lehre — denn nur von dieser ist die Rede, nicht vom Leben, für das manche Data aus Plato gewonnen werden können — zu verwenden. Es muss überhaupt wenigstens zweifelhaft erscheinen, ob Plato bei seiner selbständig produktiven Geistesart und bei der frag-



mentarischen Weise der sokratischen Gedankenüberlieferung jemals eine rein objektive Vorstellung vom sokratischen Gedankensystem als Ganzem besessen hat. Scheidet nun aus der ersten Tetralogie des Thrasyillos ausser dem Phädon, dessen Lehrgehalt heute wohl Niemand mehr dem Sokrates imputieren möchte, auch der Euthyphron aus, so behaupten sich wenigstens doch die beiden übrigen Stücke desselben, die Apologie und der Kriton, in der herrschenden Meinung als historische und für die echte Sokratik als Quelle verwendbare Dokumente. Ich muss dem auch für diese beiden Schriften schon aus dem prinzipiellen Grunde der speculativen Impulsivität Platos, die historisch seine Schwäche ist, widersprechen. Merkwürdigerweise scheint auch Thrasyillos, nach der Darlegung des Planes seiner Anordnung bei Diog. Laert. (III. 57) zu schliessen, hier eine eigentliche Historicität nicht angenommen zu haben. Als das Gemeinsame der vier Stücke dieser Tetralogie gibt er an, Plato habe hier zeigen wollen, welcher Art das Leben des Philosophen sei, nicht das historische Leben des Sokrates, sondern das ideale des Philosophen an sich.

Was nun zunächst die Apologie anlangt, so scheint es auch schon ehe wir eine feste Ansicht über die Natur des sokratischen Lehrens und Wirkens gewonnen haben, möglich, aus der Beschaffenheit mancher Ausführungen an sich die Ungeschichtlichkeit nachzuweisen. Zunächst erscheint es doch wenig wahrscheinlich, dass Sokrates bei seiner Verteidigung auf die doch 24 Jahre zurückliegenden Wolken des Aristophanes, die doch nach einer so langen und ereignisreichen Zwischenzeit nur Wenigen noch in der Erinnerung sein konnten, zurückgegriffen haben sollte. Sodann ist es auffällig, dass Plato bei der Anführung der Anklageformel 24 B die beiden Anklagepunkte im Vergleich mit dem bei Diog. Laert. (II. 40) erhaltenen urkundlichen Texte und mit der Wiedergabe bei Xenophon Mem. I, 1, 1, die nur in einem einzigen



Worte davon abweicht, in umgekehrter Reihenfolge bringt. Sollte Plato diese kurze und dabei mit einem sein ganzes Seelenleben aufs tiefste erschütternden Vorgange zusammenhängende Formel so mangelhaft seinem Gedächtnis eingeprägt haben? Das ist undenkbar; hinter der Veränderung muss eine besondere Absicht stecken, schon deshalb, weil von ihr auch der sich anschliessende Gang der Verteidigung abhängig ist, wenn wir auch freilich diese Absicht nicht zu enträtseln vermögen. Insbesondere ist auffällig, dass 26 B die Anklage auf Jugendverderb nur als ein Bestandteil der auf religiöse Neuerung behandelt wird. Der Jugendverderb soll lediglich durch die Einführung neuer Götter stattgefunden haben. Und ferner ist es kaum glaublich, dass sich Sokrates gegen die Anklage des Jugendverderbs und der Religionsneuerung in so seltsamer, geschmackloser, wenig überzeugender und wirksamer Weise sollte verteidigt haben, wie dies bei Plato 25 C und 26 B geschieht. In beiden Fällen tritt nämlich, abgesehen von anderen Wunderlichkeiten, an Stelle der Berufung auf klare Thatsachen eine gewissermassen apriorische Argumentation, in der der Anklagepunkt nicht als nicht wirklich, sondern als nicht denkbar und nicht möglich erwiesen wird.

Es scheint aber, dass Plato über diesen negativen Teil, die Entkräftung der Anklage, etwas eilfertig hinweggegangen ist, um in dem zweiten Teile, der positiven Rechtfertigung, mit um so grösserem Nachdruck eine Schilderung des sokratischen Wirkens, auf die es ihm eigentlich ankommt, zu entwerfen. Und hier stossen wir denn nun auf den auffälligsten Zug. Schon zu Anfang, bei der Abwehr gegen die öffentliche Meinung, hat er der durch den delphischen Orakelspruch veranlassten Ausforschung der vermeintlich Einsichtsvollen gedacht. Diese Ausforschung nun durchläuft hinsichtlich ihrer Motive, wie ihrer Ziele im Verlauf der Rede eine Anzahl von Phasen, die unmöglich historische Grundlage haben können. Anfangs (21 B) entspringt sie nur der Ver-



legenheit, der Antwort des Gottes keinen berechtigten Sinn unterlegen zu können, und dem rein persönlichen Bedürfnis, diesen Sinn zu ergründen. Aber auch nachdem dies in etwa gelungen, (21 D), lässt er von dem Verfahren der Ausfragung, trotzdem ihm dies Feinde zuzieht, nicht ab; es erscheint jetzt (21 E) als eine Pflicht gegen den Gott, der er sich nicht entziehen darf. Es handelt sich darum, den Spruch des Gottes, wenn auch mit grosser persönlicher Beschwerde, (22 A), allseitig zu bewahrheiten. Und selbst nachdem er dies in völlig befriedigender Weise erreicht hat, (23 A), hat er bis zur Gegenwart, also vielleicht ein Vierteljahrhundert hindurch, unter Vernachlässigung seiner persönlichen Interessen und der Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten, nicht abgelassen, den Wissensdünkel der Anderen blosszustellen. Er hat sich ganz dieser Aufgabe gewidmet, die er aus göttlicher Weisung ableitet (*κατὰ τὸν θεόν*). Er glaubt damit dem Gott zu Hilfe zu kommen und ihm einen Dienst (*λατρεία*) zu erweisen und ist darüber in grosse Dürftigkeit geraten (23 B). Der Ärger der durch ihn Blossgestellten hat sich in der verläumerischen Anschuldigung Luft gemacht, er verderbe die Jugend durch Verbreitung götterfeindlicher und das Recht erschütternder Lehren (23 D) und auch die drei öffentlichen Ankläger werden nur durch den Hass wegen ihres durch seine elenchtische Thätigkeit verletzten Standesbewusstseins geleitet (23 E). Soweit innerhalb des negativen Teils. In der positiven Rechtfertigung sodann knüpft er wieder an diese durch das Orakel veranlasste Thätigkeit an. Sich selbst und Andere hinsichtlich des Fehlens wirklicher Erkenntnis zu erforschen, erscheint ihm auch jetzt als eine unverbrüchliche Pflicht, deren Unterlassung selbst bei Gefahr des Todes dem Verlassen eines anvertrauten Postens, ja einer wirklichen Gottesleugnung gleichzukommen scheint (28 E f.). Wieder etwas weiter aber verwandelt sich diese pflichtmässige Ausforschung in etwas völlig Anderes. Sie



wird zur Ermahnung, zur Paränese an jeden Begegnenden, die Sorge um Vernunft und Wahrheit und um möglichste Verbesserung der Seele nicht ausser Acht zu lassen (29 D f.), woran sich dann weiterhin die Darstellung seines Berufes als eines grossartigen, am gesamten athenischen Volke zu übenden Missionsamtes anschliesst. Dieser Beruf ist ein so unverbrüchlicher, dass ihn keine menschliche Autorität von der Erfüllung desselben dispensieren kann; ihn an der Erfüllung zu hindern ist Auflehnung gegen die Gottheit. Hier hat sich in durchaus gezwungener Weise ein Quid pro quo vollzogen und an den ursprünglich ganz anders dargestellten Impuls aus dem Orakel etwas angehängt, das psychologisch nicht daraus entspringen konnte. Der Gedankengang, den uns hier Plato als einen bei Sokrates stattgefundenen will glauben machen, ist offenbar nur eine ziemlich ungeschickte Erfindung des Autors selbst, um von dem vielleicht überlieferten Datum des Götterspruches den Uebergang zu der Rolle zu finden, die er das Bedürfnis hatte, Sokrates als die ihm eigentümliche zuzuweisen.

Uebrigens muss in Bezug auf dies wundersame und seltsame Orakel selbst noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass dieser angeblich für das gesamte Wirken des Sokrates so ausschlaggebende Vorgang sich ausser der Apologie nur noch in der angeblich xenophontischen Apologie, und zwar hier in wesentlich abweichender Form, erwähnt findet. Bei Plato fragt Chärephon, ob Jemand weiser sei als Sokrates. Die Pythia antwortet, Sokrates sei der weiseste. Beim angeblichen Xenophon wird die Frage Chärephons nicht bestimmt formuliert (ἑρωτῶντος περὶ ἐμοῦ). Die Antwort lautet: μηδένα ἀνθρώπων εἶναι ἐμοῦ μῆτε ἐλευθεριώτερον, μῆτε δικαιοτέρων, μῆτε σωφρονέστερον (§ 14). Auch hier kommt die Sache in der gerichtlichen Verteidigungsrede vor, aber in anderem Zusammenhang als bei Plato; Sokrates will durch die Ehre, die er bei der Gottheit geniesst, die Anklage der Religions-



neuerung entkräften. Es wird ja nun nicht stringent erwiesen werden können, dass die ganze Orakelgeschichte eine freie Erfindung Platos ist, obwohl durch Pseudoxenophon diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird; aber auch, wenn ihr etwas historisches zu Grunde läge, könnte sie keinesfalls die von Plato ihr beigelegte Bedeutung für die Gestaltung des sokratischen Wirkens gehabt haben.

Ich komme an späterer Stelle, nachdem anderswoher eine feste Ueberzeugung über das Wirken des Sokrates gewonnen sein wird, auf die Apologie zurück und werde dann auch noch die völlige Unvereinbarkeit der hier ihm zugewiesenen Rolle mit der Art seines Wirkens nach Xenophon zeigen. Hier ist ein sich ausschliessender Gegensatz, von dessen beiden Seiten nur eine historisch sein kann.

Weniger leicht ist es, schon an dieser Stelle auch für den Kriton die Ungeschichtlichkeit nachzuweisen. Es sei jedoch wenigstens darauf hingewiesen, dass sich auch in ihm der der xenophontischen Sokratik fremde, aber für die durch den Gorgias und die älteren Bestandteile der Republik repräsentierte Übergangsperiode Platos charakteristische Gedanke von der Gesundheit der Seele als der wichtigsten Angelegenheit des Menschen und von der Zerrüttung derselben durch Untugend mit vollkommener, auch durch die vorhergehende, weit ausgeführte Analogie des Körpers verstärkter Deutlichkeit ausgesprochen findet (47 E, ähnlich 49 A).

Generell muss nach der ganzen Lage der Sache angenommen werden, dass Plato stets nur zur Feder gegriffen hat, um eigenen Gedanken Ausdruck zu geben, niemals aber, um bloss historisch zu referieren. Damit ist dann aber auch sein Urteil als historische Quelle für die Lehre des Sokrates gesprochen. Wer wollte ermessen, wie weit die etwaige Conformität mit der Lehre des Meisters geht und wo die durch den subjektiven Impuls eigener Gedankenerzeugung bewirkte Ablenkung beginnt? Es gibt von vornherein gar kein Kriterium, nach dem



man bei ihm echt Sokratisches nachweisen könnte, sondern erst, wenn das echt Sokratische auf anderem Wege festgestellt worden ist, wird es möglich sein, die Übereinstimmungen, wie die Umformungen, die das Überkommene im Geiste Platos erfahren hat, zu verfolgen und so vielleicht Bestätigungen für den gefundenen Lehrgehalt, zugleich aber auch einen Leitfaden für die Verfolgung der platonischen Geistesentwicklung zu gewinnen. Als von vornherein zu verwendende historische Quelle aber ist keine der platonischen Schriften brauchbar, so wenig, wie aus dem Johannesevangelium die historische Lehre Jesu gewonnen werden kann.

## 5. Die Memorabilien als Quelle für die Lehre des Sokrates.

Xenophons Memorabilien haben hinsichtlich ihrer Tauglichkeit für unseren Zweck in unserem Jahrhundert und besonders in den letzten Dezennien die schwersten Anfechtungen erfahren. In dreifacher Richtung ist diese Brauchbarkeit in Frage gestellt worden. Einesteils von Seiten der Befähigung des Autors zur Auffassung der eigentlichen Lehre des Sokrates in ihren tieferen Zusammenhängen. Diese Ansicht geht auf Dissen und Schleiermacher zurück und ist nach ihrem bisherigen Hervortreten der Hauptsache nach schon im zweiten Abschnitte zur Darstellung gekommen. Andernteils von Seiten der Integrität unserer Schrift, indem Einschiebungen teilweise von kolossalem Umfange, die nur einen winzigen Rest von echt Xenophontischem übrig lassen, behauptet worden sind. Endlich von Seiten der Absicht des Autors, indem behauptet worden ist, dass Xenophon gar nicht den Willen habe, rein historisch zu referieren,



sondern wie die Gesamtheit der schreibenden Sokratiker in ungebundener Weise entweder überhaupt nur die eigenen von Sokrates angeregten Gedanken aufzeichne oder doch durch Nebenabsichten oder nicht-sokratische Einflüsse stark von der Linie der rein geschichtlichen Berichterstattung abgelenkt werde. Wir werden uns zunächst mit dem zweiten und dritten Einwand auseinandersetzen und sodann den ersten einer Prüfung unterziehen.

Die Memorabilien wären als Quelle für die Lehre des Sokrates nur in sehr untergeordnetem Masse verwendbar, wenn ihr grösster Teil nicht von Xenophon stammte, sondern unbekanntem, später entwickelte Gedankenkreise dem Xenophon als Berichterstatter über Sokrates unterschiebenden Autoren ihr Dasein verdankte. Der Erste, der in umfassender Weise spätere Einschiebungen behauptete, ist L. Dindorf, zuerst in der Praefatio der Oxforder Ausgabe 1862. Er nimmt einen Überarbeiter an, der die verbindenden Einleitungen und die Schlussätze der einzelnen Kapitel hinzufügte. Der einzige grössere Abschnitt, den er, und zwar aus inneren Gründen, verwarf, ist das dritte Kapitel des vierten Buches. Hier tritt also die „höhere“ philologische Kritik noch in einem für die Verwendbarkeit als Quelle ziemlich ungefährlichen Masse auf, wenn gleich die ZerreiSSung des inneren Zusammenhanges der Schrift, die Auflösung ganzer Parteien derselben in völlig zusammenhangslose Einzelstücke der Würdigung derselben als Ganzes und damit einer ernstlichen und wirksamen Ausbeutung als Quelle schon den Weg versperrte.

Ihren Höhepunkt erreichte die negative Kritik im Jahre 1875 durch die fast gleichzeitig erschienenen Schriften von Krohn und Schenkl. Krohn (Sokrates und Xenophon, Halle 1875) verwirft teils aus formalen, die Darstellungsweise betreffenden Gründen, teils wegen Unwürdigkeit der dem Sokrates beigelegten Ausführungen, teils wegen angeblich dem Sokrates



noch nicht zuzuschreibender Gedanken den grössten Teil der Schrift als nicht xenophontisch. Es bleiben bestehen I. 1; I. 2 ausser § 29—48; I. 3 ausser § 8—15; III. 9; IV. 1; IV. 6 ausser § 1—12; IV. 7; IV. 8, 11, im Ganzen von den 145 Seiten des Teubner'schen Textes ungefähr  $26\frac{1}{2}$ , also nur stark ein Sechstel des Ganzen. In den ausgeschiedenen Partien findet er „Undenkbarkeiten“, „Misshandlung einer der edelsten Gestalten des Altertums“, „Einfältigkeiten, die den Tempel der Sokratik zum Narrenzwinger umgestaltet haben“ u. dgl. Krohn hat sich auch anderweitig als schneidigen Kritiker bewährt. In einer Brandenburger Programmabhandlung von 1872 „Zur Kritik aristotelischer Schriften“ erklärte er die Poetik für stark interpoliert, die Politik für grösstenteils unecht und in seiner Schrift „Der platonische Staat“ (1876) liess er von allen platonischen Schriften nur den Staat als echt bestehen und liess diesen aus fünf ganz verschiedenen Zeiten angehörigen, die Phasen der platonischen Gedankenentwicklung darstellenden Abschnitten zusammengesetzt sein, widerrief aber bereits 1878 in der Schrift „Die platonische Frage, Sendschreiben an Zeller“, für einen grossen Teil der Dialoge diese Athetesen als „Missklänge einer weitgreifenden Kritik“ wieder. Unsere Schrift über die Memorabilien nun hat unzweifelhaft das Verdienst, den Blick für manche Schwierigkeiten der Schrift, teils inhaltliche, teils den Zusammenhang betreffende, zu schärfen und damit einem tieferen Eindringen Vorschub zu leisten und in diesem Sinne wird sie an den geeigneten Stellen, wenn auch nicht mit ausdrücklicher Bezugnahme und Auseinandersetzung, ihre Verwendung finden. An dieser Stelle diese halt- und masslose Kritik im Einzelnen zu würdigen, wäre zwecklos und unmöglich.

Schenkl (Xenophontische Studien, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, hist. phil. Klasse Band 80, 1875) verwirft mit Dindorf die Proömien; ausserdem den grössten Teil des vierten Buches. Das Schlusskapitel desselben muss schon



deshalb seine Stelle räumen, weil er die Memorabilien mit dem Oeconomicus und Symposion als ursprünglich eine einzige Schrift bildend ansieht. Hier nun liegt eine wirkliche Schwierigkeit vor. Das Symposion beginnt mit ἀλλ' ἔμοιγε δοκεῖ und mit der Bemerkung, dass nicht nur die erasten Züge bei grossen Männern, sondern auch ihr scherzendes Verhalten erwähnenswert sei; er wolle also derartiges berichten, was ihm als eigenes Erlebnis (παραγεγόμενος) bekannt sei. Und der Oeconomicus knüpft gar ganz in der Redeweise der Memorabilien, ganz wie ein weiterer Teil derselben, mit ἤκουσα δὲ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγόμενου anscheinend an diese Schrift an. Müssen aber diese beiden Schriften mit den Memorabilien in gleiche Linie gestellt werden, so wird der historische Charakter der Letzteren aufs Schwerste erschüttert. Dies betrifft jedoch nicht sowohl die Frage der Echtheit, als die der historischen Absicht des Autors. Hier haben wir es mit dieser Behauptung der Zusammengehörigkeit nur als Grund der Verwerfung von IV. 8 zu thun und da kann nur vorwegnehmend gesagt werden, dass der Grund nicht stichhaltig ist. Auch den übrigen Athetesen Schenkls, die übrigens lange nicht so weit gehen, wie die Krohns, fehlt es an genügender Begründung.

Einen Angriff vorzugsweise vom formal-philologischen Standpunkte der korrekten Darstellung aus unternahm der Holländer Hartmann in seinen *Analecta Xenophontea* (Lugduni Batavorum 1887). Der die Memorabilienkritik behandelnde Abschnitt ist überschrieben: *De Xenophontis commentariorum, qui Memorabilia dicuntur, consilio fatisque disputatio*. Das consilium kann sich erst nach Feststellung der Fata, die eben in einer ungeschickten, erweiternden Bearbeitung bestehen sollen, also nach Ausmerzung des Unechten, ergeben. Der hierfür angelegte Massstab ist Mangelhaftigkeit der Darstellung. Xenophon ist kein hervorragender, aber ein klarer und eleganter Schriftsteller. Als Musterstücke seiner



Darstellungsweise nennt er die Unterredung mit Aristarch II. 7 und die mit der Hetäre Theodote III. 11, zwei Stücke, die für Krohn nur als Spezimina der unwürdigsten Entstellung des Sokratesbildes dastehen. Überhaupt tritt er vermöge dieses Kriteriums der Athetese fast überall in Widerspruch mit Krohn, indem gerade die von Krohn am entschiedensten verworfenen Abschnitte, wie das ganze zweite Buch und die sieben ersten Kapitel von Buch III, von Hartmann wegen der Planheit der Darstellung am höchsten gepriesen werden. Die für wesentliche Grundgedanken der Sokratik wichtigen, aber mehrfach an Dunkelheiten leidenden Kapitel III. 9, IV 1, IV. 2, 6 und 7 werden von Krohn beibehalten, von Hartmann verworfen. In der Verwerfung von IV. 8 folgt dieser Schenkl. Im Ganzen behält Hartmann etwa zwei Drittel der Schrift, scheidet aber gerade das Bedeutsamste aus. Wollten wir beiden Kritikern, Hartmann und Krohn, Gehör schenken, so würden von den von Krohn beibehaltenen 26 $\frac{1}{2}$  Seiten des Teubner'schen Textes noch etwa 17 verschwinden und von den 145 Seiten desselben also kaum zehn übrig bleiben. Aber das Hartmann'sche Kriterium ist durchaus unberechtigt. Die philosophische Schriftstellerei war zur Zeit Xenophons überhaupt noch eine sehr junge Erscheinung und seine Darstellung hat daher, wo sie über das ganz Klare und Alltägliche hinausgeht, noch ein oft deutlich wahrnehmbares archaisches Gepräge, worzu noch ferner seine geringe persönliche Begabung für das eigentlich Philosophische hinzuzurechnen ist. Ausserdem ist in Betracht zu ziehen, dass die Memorabilien höchst wahrscheinlich eine der frühesten Schriften Xenophons sind, bei denen also wenigstens in Einzelheiten noch eine geringere schriftstellerische Übung von vornherein erwartet werden kann. Wenn die von Hartmann selbst verteidigte Cobet'sche Annahme über die Lebenszeit Xenophons richtig und die an späterer Stelle zu begründende Annahme einer zweiten, durch die Schrift des Polykrates veranlassten



Redaktion zutreffend ist, würde die Hauptmasse der Schrift in die 90er Jahre, also in die ersten dreissiger Jahre seines Lebensalters, gesetzt werden können. Aus allen diesen Gründen muss das Prinzip der Hartmann'schen Kritik verworfen werden und können wir uns deshalb der Prüfung seiner Athetesen im Einzelnen, wobei natürlich Manches Sache des subjektiven Geschmackes ist, überheben.

Ein überaus radikaler Kritiker ist endlich noch in K. Lincke (*De Xenophontis libris Socraticis*, Jena 1890, 15 S. 4) erstanden. Nach ihm waren die Memorabilien als Apologie intendiert, sind aber in diesem Sinne nur bis I. 3 einschliesslich ausgeführt. Mit I. 4 beginnt ein ganz anderes Verfahren; es wird eine Sammlung von Erinnerungen geboten, die aber unvollendet geblieben und von Anderen ergänzt worden ist, so dass sich das echt Xenophontische hier nicht mehr ausscheiden lässt. Die Fortsetzung des ursprünglichen Abschnittes I, 1—3 bildet der *Oeconomicus*, von dessen 21 Kapiteln jedoch ebenfalls  $3\frac{1}{2}$  (Kap. 3—6, 11) als unecht ausgeschieden werden. Diesen Anschluss begründet Lincke dadurch, dass im letzten Teile von I. 3 ein Gespräch mit Kritobulos mitgeteilt ist, der auch am Anfange des *Oeconomicus* ohne weitere Erläuterung als Unterredner des Sokrates eingeführt wird. Dieser Grund ist völlig sinnlos; I. 3, 8 ff. enthält eine Warnung an Kritobulos, aus einem ganz bestimmten persönlichen Anlass, während der *Oeconomicus* ein weit ausgesponnenes, jedes besonderen Anlasses entbehrendes, mit den persönlichen Verhältnissen gar nicht in Zusammenhang stehendes Lehrgespräch über einen mit jenem Anlass gar nicht in Zusammenhang stehenden Gegenstand darstellt.

Die beste Verteidigung gegen diese Athetesen wird der im ersten Hauptteil zu liefernde Nachweis bilden, dass in unserer Schrift, abgesehen von ganz kleinen, untergeordneten Anstössen, Alles in bester Ordnung ist und dass sie ein festgefügtes, vom Autor mit vollem Bewusstsein und klarer Über-



legung nach einem einheitlichen Plane angelegtes Ganzes ist. Ausserdem hat dies Verfahren der Unechterklärung, wie es nirgends wirklich überzeugende Gründe vorzubringen weiss, nie einen erheblichen Anklang gefunden und scheint gegenwärtig wieder aus der Mode gekommen zu sein.

Ich komme zum Nichtwollen Xenophons. Dies wird als ein partielles, d. h. als absichtliche Nichtmitteilung eines Teils des ihm zur Verfügung stehenden Materials, auch von dem einzuräumen sein, der im Übrigen an dem streng geschichtlichen Charakter der Schrift festhält. Der apologetische Zweck nämlich, der nicht nur einem Teile der Schrift beiwohnt, sondern, wie im ersten Hauptteile nachgewiesen werden wird, die ganze Anordnung und Darstellung vollständig beherrscht, brachte es mit sich, dass zunächst quantitativ solche Stoffe, die sich den vom Verfasser gewählten Gesichtspunkten der Verteidigung nicht dienstbar machen liessen, so wie mutmasslich auch, dass qualitativ, inhaltlich, Bedenkliches oder Anstosserregendes absichtlich bei Seite gelassen wurde. In ersterer Beziehung erklärt Xenophon I. 3, 1, dass er alles ihm Erinnerliche berichten will, was geeignet ist zu zeigen, dass sein Wirken ein für seine Gefährten heilsames war. Hier tritt ein Gesichtspunkt der Auswahl deutlich zu tage. In letzterer Beziehung zählt er I. 1, 16 eine grosse Anzahl von ständigen Themen der sokratischen Unterredungen auf, darunter ziemlich viele, die wenigstens ex officio und vollständig in der Schrift nicht zur Erörterung kommen und unter diesen wieder einige, hinsichtlich deren wenigstens vermutet werden darf, dass Xenophon durch die Art, wie er seine Aufgabe als Apologet fasste, von der ausdrücklichen Berichterstattung darüber abgehalten wurde. Hierher gehören namentlich die Fragen, was ein Staat, was ein Staatsmann, nämlich im idealen und wahren Sinne, sei. Genaueres hierüber in der eigentlichen Ausführung.

So bedauerlich nun diese Verschweigungen im Interesse



einer Erkenntnis des sokratischen Lehrsystems sind, so sind sie doch noch harmlos im Vergleich mit einem sich auf den gesamten Inhalt der Schrift erstreckenden Nichtwollen, mit der Annahme eines fictiven Charakters des Ganzen, nach der die apologetische Tendenz nur schriftstellerische Einkleidung für ein der Mitteilung eigener Gedanken gewidmetes Schriftstück wäre. Diese Annahme ergibt sich zunächst als notwendige Konsequenz der Behauptung, dass die Memorabilien ursprünglich mit dem Symposion und Oeconomicus ein einziges schriftstellerisches Ganzes bildeten.

Das Symposion zwar könnte in diesem Falle den rein historischen Charakter unserer Schrift nur teilweise gefährden. Es macht im Ganzen den Eindruck, dass hier wirklich historische Züge aus dem Verkehr des Sokrates mit seinen Gefährten zusammengestellt sind. Aber jedenfalls ist hier der streng historische Boden wenigstens insofern verlassen, als diese Züge in freier Zusammenstellung in einem fictiven Rahmen auftreten, wodurch auch inhaltlich die volle historische Urkundlichkeit aufgehoben wird und kleine Umbildungen mit Notwendigkeit herbeigeführt werden müssen. Für manche Reden des Sokrates im Symposion, z. B. für die über die Liebe in Kap. 8 kann auf keinen Fall strenge Historicität in Anspruch genommen werden. Die Bemerkung 8, 37, Kallias habe den Göttern dafür Dank zu wissen, dass sie ihm die Liebe zu Autolykos ins Herz gegeben, widerspricht offenbar der Denkweise des Sokrates, wie Xenophon selbst ihn in den Memorabilien schildert. Eine noch stärkere Beeinträchtigung würde die Historicität des Gastmahls erleiden, wenn es nach dem platonischen Symposion als Nachahmung und Konkurrenzschrift verfasst wäre. Davon kann aber, nachdem Böckh, Hug und Rettig für den Vortritt des xenophontischen eingetreten sind, abgesehen werden.

Viel entschiedener noch als das Symposion stellt sich



der *Öconomicus* seinem Gesamtcharakter nach als eine Schrift von durchaus fictivem Charakter dar, bestimmt, die eigenen Erfahrungen und Ansichten des Autors darzulegen. Auch die Abweichungen von den dem Sokrates in den *Memorabilien* in den Mund gelegten Überzeugungen sind hier viel augenfälliger, als im *Symposion*. Eine vollständige Darlegung dieser Unterschiede müsste der Inhaltsanalyse der *Memorabilien* und der Darlegung der darin zu tage tretenden sokratischen Lehre vorgreifen; ich führe daher hier nur einige besonders in die Augen fallende Beispiele an. Nach *Mem. I, 3, 2* betete Sokrates nur um das Gute, weil jedes Einzelgut, z. B. Reichtum, sich unter Umständen auch als Übel herausstellen könnte; nach *Oec. 5, 20* hält er es zum Gelingen der landwirtschaftlichen Unternehmungen, also zur Vermehrung des Reichtums, für erforderlich, die Gunst der Götter zu erflehen und *11, 8* betet der ideale Hauswirt *Ischomachos* um Gesundheit, Körperstärke, Ehre, Wohlwollen der Freunde, Glück im Kriege und Reichtum. Auch die hier ausgesprochene Ansicht des *Ischomachos*, dass die Götter von den Verständigen und Thätigen Einigen ein glückliches Leben gewähren, Anderen aber nicht, scheint mit dem Satze *Mem. III, 9, 15*, dass die mit Sachkunde und Geschicklichkeit richtig Verfahrenen die Gottgeliebtesten sind, nicht in Einklang zu stehen. Nach *Mem. I, 3, 3* ist es eine verwerfliche Lehre, dass die Gunst der Götter sich nach der Grösse der Opfergaben richte, *Oec. 5, 3* wird ohne Einschränkung behauptet, dass man sich durch Opfer bei den Göttern beliebt mache. Auch scheint doch das Ideal der *Kalokagathie*, das im *Oeconomicus* nach *6, 17* und *7, 3* in der Gestalt des *Ischomachos* aufgestellt wird, mit dem in den *Memorabilien* nicht ganz übereinzustimmen, worauf jedoch erst im dritten Hauptteile eingegangen werden kann.

Die Annahme, *Symposion* und *Oeconomicus* seien Fortsetzungen der *Memorabilien*, gründet sich ausschliesslich auf die Eingänge beider Schriften. Das *Symposion* beginnt:



ἀλλ' ἔμοιγε δοκεῖ τῶν καλῶν κ' ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιωμακτικὰ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς. Οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γινώσκω, δηλώσαι βούλομαι. Der Oeconomicus beginnt: Ἦκουσα δὲ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγόμενου. Hier scheint zunächst das ἀλλ' und δὲ den unmittelbaren Zusammenhang mit einer anderen Schrift zu beweisen. Es ist indessen schon von anderer Seite darauf aufmerksam gemacht worden, dass auch andere Schriften Xenophons, deren Selbständigkeit nicht in Frage gestellt wird, in ähnlicher Weise beginnen. Die Hellenika beginnen: μετὰ δὲ ταῦτα, die Resp. Laced. ἀλλ' ἐγὼ ἐννοήσας, die allerdings schwer verdächtige Apologie Σωκράτους δὲ ἄξιον. Wir müssen uns bei unsrer Unkenntnis des Sachverhalts bei der Unerklärlichkeit dieser sonderbaren Eigenheit beruhigen.

Aber auch selbst wenn wir aus dieser Art der Anknüpfung auf den Zusammenhang mit einer anderen Schrift schliessen wollten, so brauchten dies doch nicht gerade die Memorabilien zu sein. Der Eingang des Symposion stellt einen allgemeinen Satz auf (nicht nur das ernsthafte, sondern auch das scherzende Verhalten tüchtiger Männer ist erwähnenswert) und erklärt berichten zu wollen, durch welche persönliche Erfahrung er zu dieser Erkenntnis gelangt sei. Nun ist einesteils in den Memorabilien nirgends hervorgehoben, dass nur das ernste Thun des Sokrates berichtet werden solle; der das Ganze durchziehende Gedanke ist, wie in Teil I eingehend dargelegt werden wird, das heilsame Wirken des Sokrates, wobei scherzende Behandlung des Ernstes (z. B. im Gespräch mit Xenophon I, 3 9 ff., mit dem angehenden Strategen III 1, mit Glaukon III. 6, in der Verhandlung über den ὀψοφάγος III, 14, 2 ff., in den Szenen der Annäherung an Euthydemos IV. 2) ebenso wenig ausgeschlossen ist, wie der Ernst in den Tischreden des Symposion. Andernteils scheint sowohl nach vorstehendem Eingange des Gastmahls, als auch nach dem gesamten Tenor der Schrift das Absehen derselben keineswegs



ausschliesslich auf die Mitteilung von Erinnerungen an Sokrates gerichtet zu sein; es ist das Gebahren der wahren καλοὶ καγαθοὶ in der Mehrzahl beim zwanglosen Gelage, das Xenophon schildern will, und wenn auch Sokrates dabei den Mittelpunkt bildet, so bildet er doch keineswegs ausschliesslich den Gegenstand der Schilderung. Somit liegt hier entweder überhaupt keine Anknüpfung an eine andere Schrift vor, oder wenn dies, so brauchen dies doch noch nicht notwendig die Memorabilien zu sein.

Beim Oeconomicus freilich bezeichnet das ἤκουσα αὐτοῦ viel bestimmter die Anknüpfung an eine Schrift, die über Sokrates berichtete. Und allerdings finden sich gerade auch in den Memorabilien ähnliche Berufungen auf das Selbstgehörte, z. B. IV. 3. 2 ἐγὼ δὲ, ὅτι πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην. Dennoch spricht auch hier der total verschiedene Charakter der Haushaltungsschrift gegen die Anlehnung an die Memorabilien. Und hinsichtlich der Anlehnung an eine andere Schrift ist ja die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Xenophon noch andere fictive Sokratesgespräche verfasst hatte, dass vielleicht der Oeconomicus nur ein Fragment einer grösseren, von den Memorabilien zeitlich durch einen grösseren Zwischenraum getrennten und entweder teilweise verloren gegangenen oder unvollendet gebliebenen fictiven Sokratesschrift ist. Jedenfalls ist die Annahme einer fragmentarischen Beschaffenheit des Oeconomicus eine viel wahrscheinlichere, als die der ursprünglichen Einheit mit den Memorabilien oder der späteren Anfügung der Haushaltungsschrift als eines weiteren Stückes an die Letzteren. Ja die oben angedeutete Differenz der in beiden Schriften dem Sokrates in den Mund gelegten Ansichten bildet gerade ein Argument für die Geschichtlichkeit der Memorabilien. Wenn Xenophon einen Sokrates erdichtete, so wird er ihn doch einheitlich, nicht zwiespältig und schillernd in seinen Ansichten dargestellt haben; wenn also solche Zwiespältigkeit hervortritt,



so ist dies ein Beweis, dass wir auf der einen Seite eine historische Berichterstattung anzuerkennen haben.

Die neueren Vertreter der absichtlichen Ungeschichtlichkeit der Memorabilien haben als Argument hauptsächlich den Nachweis nachsokratischer Lehren in der Schrift in Anwendung gebracht. Das Lösungswort für diese Bestrebungen gab v. Willamowitz-Möllendorf in einem 1879 im *Hermes* erschienenen Aufsätze über Phädon von Elis, indem er nicht nur erklärte, Xenophon fingiere in unserer Schrift frei, wie alle Sokratiker und es sei eine verzweifelte Naivetät, an die historische Realität seiner sokratischen Gespräche zu glauben, sondern auch darauf hindeutete, dass hier Polemik gegen Aristipp und Beziehungspunkte zu Plato und Antisthenes vorlägen. Xenophon stehe Antisthenes am nächsten; hier habe anzusetzen, wer diese Bücher wirklich ausnutzen wolle (S. 192). Diesem Winke ist sodann Dümmler in den *Akademika* (1889) eifrig gefolgt, indem er zunächst für die Teleologie der Memorabilien Antisthenes als nächsten Vorgänger zu erweisen suchte, der aber wieder auf Diogenes von Apollonia, Prodikos und anderen fusse. (S. 96 ff.) Er gibt dabei jedoch zu, dass Sokrates selbst der teleologischen Physik nicht ferne gestanden habe, erweitert jedoch trotzdem seinen Satz zu der generellen Behauptung, die Sokratik Xenophons stehe durchaus auf cynischem Boden (S. 154).

Mit diesen Argumentationen erklärte sich Natorp in einem Aufsatz im *Archiv f. Gesch. der Phil.* III. 3 (1890 S. 343 Anm.) völlig einverstanden, indem er aussprach, dass durch Dümmler die weitgehende Abhängigkeit Xenophons in der Ethik, wie in der Theologie von Antisthenes und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf die Memorabilien endgiltig festgestellt sei. Auch Birt (*De Xenophontis Commentariis disputatio*, Marburger Programm 1893) behauptet die Ungeschichtlichkeit der xenophontischen Darstellung, ohne sich jedoch auf Details einzulassen, da er es nur mit der An-



ordnung der Schrift zu thun hat. Dagegen haben Zeller (Archiv IV. 1 1890 S. 128) und G. Süpfle (Archiv IV. 3 1891 S. 414 f.) gegen die ganze Beweisführung Dümmlers als unstichhaltig Einspruch erhoben und sind mit Entschiedenheit für die Geschichtlichkeit der Memorabilien in den betreffenden Partien eingetreten.

Wieder aufgenommen und fortgeführt hat die Dümmlersche Ansicht als Hilfsmittel der Scheidung zwischen dem wahren und dem xenophontischen Sokrates Joël in seiner schon besprochenen Schrift (der wahre und der xenophontische Sokrates I, 1893). Auch mit den Joëlschen Argumenten für den fictiven Charakter der Memorabilien hat sich sodann Natorp in einer ausführlichen Besprechung der Schrift (Philos. Monatshefte, 30, 7 u. 8, 1894) vollständig einverstanden erklärt. Doch sind auch hier die Argumente bei der Mangelhaftigkeit unserer Kenntnis von der Lehre des Antisthenes nicht gerade überzeugend und vor Allem ist nicht einzusehen, warum man Vorstellungen, die sich etwa bei Antisthenes, dem ergebenen Schüler des Sokrates, zeigen möchten und die zugleich durch Xenophons Zeugnis dem Sokrates vindiciert werden, diesem Zeugnisse zum Trotz durchaus dem Letzteren absprechen soll. Als ob Sokrates nicht der richtunggebende Anfänger aller nachfolgenden Bestrebungen, sondern nur ein dürftiger Kopf von beschränkten Ansichten und engstem geistigen Horizont gewesen wäre! Hatte doch Xenophon lange genug mit Sokrates verkehrt, um einen Bericht über die Gedankenwelt desselben nicht durch Anleihen bei Antisthenes ausschmücken zu müssen! Ein rein historischer Bericht über die Lehre des Sokrates von einem Eingeweihten war schon deshalb Bedürfnis, weil Sokrates selbst nichts hinterlassen hatte und wie Xenophon selbst I. 1, 2 und I. 4, 1 hervorhebt, sowohl mündlich wie schriftlich missverständliche Auffassungen und Darstellungen in Umlauf waren. Vollends aber gestaltete sich dies Bedürfnis zu einem dringlichen durch



den gräuelhaften Justizmord, den die athenische Demokratie durch ihre bodenlosen Gerichtsformen an Sokrates begangen hatte. Der blosse historische Bericht musste sich infolge dieser Sachlage notwendig zur Apologie gestalten. Dass die Memorabilien als Ganzes eine streng einheitlich gedachte Apologie sind, was freilich bisher noch nicht genügend gewürdigt worden ist und von den Vertretern der Ungeschichtlichkeit aufs Nachdrücklichste in Abrede gestellt wird, kann freilich erst im ersten Hauptteil vollständig erwiesen werden. Dies aber einmal vorausgesetzt, so ist damit die harmlose Fiction des erdichteten Sokratesgespräches als völlig unmöglich ausgeschlossen. Die Apologie als blosse literarische Form und Einkleidung freier Produktionen ist jedenfalls eine das Gefühl verletzende und an Frivolität grenzende Geschmacklosigkeit, wenn sie aber mit so bitterem Ernste, wie dies bei Xenophon geschieht, den Schein der Geschichtlichkeit annimmt, zugleich auch nicht mehr Dichtung, sondern Mystifikation und Geschichtsfälschung. Jedenfalls müsste doch, wenn die Memorabilien eine lehrhafte Tendenzschrift wären, die den Autor leitende Lehrtendenz deutlich und unzweifelhaft hervortreten. Dies ist aber von den Vertretern dieser Ansicht, die sich überhaupt mit unserer Schrift mehr in Bausch und Bogen, als im Detail zu beschäftigen pflegen, bisher nicht nachgewiesen worden. Ein solches subjektives Moment müsste sich z. B. in den Gesprächen mit den nachher als Schulstifter hervorgetretenen Schülern Aristipp und Antisthenes (II. 1; II 5; III 8) deutlich aufdrängen. Ein genaueres Studium der Memorabilien führt, wie ich namentlich in Teil II nachzuweisen hoffe, gerade auf ein besonders eindringliches Zeugnis für die Historizität, nämlich auf das vielfache Hervortreten von Rudimenten eines Lehrgehalts, die der Berichterstatter selbst nicht verstanden und zu bewältigen vermocht hat, die also doch wohl nicht seine eigene Erfindung sein können.

Kann somit die Authentie der Schrift und die historische



Intention ihres Urhebers nicht mit Grund verdächtigt werden, so bleibt als dritte entscheidende Frage für den Quellenwert der Memorabilien die des Könnens übrig, die Frage, ob Xenophon im Stande war, einen ausreichenden historischen Bericht über das Lehrsystem des Sokrates zu liefern.

Die nächste Vorbedingung hierfür bildet die äussere Möglichkeit, nämlich die Augen- und Ohrenzeugenschaft im Allgemeinen und ein genügend langer und genügend intimer Verkehr in einem genügend gereiften Lebensalter insbesondere. Die rein zeitliche, chronologische Seite dieser Frage hat neuerdings durch Cobet, dem sich Hartmann in der schon genannten Schrift (*Analecta Xenophontea* 1887 S. 232 ff.) mit weiteren Argumenten anschliesst, eine allgemein anerkannte Klärung gefunden. Es bedarf nicht der nochmaligen Wiederholung der hier in Betracht kommenden Beweisgründe, für die auch auf A. Roquette, *De Xenophontis vita*, Inauguraldissertation, Königsberg 1884 verwiesen werden kann, und kann ich mich daher auf eine kurze und summarische Darlegung der Sachlage beschränken.

Seine Endschaft erreicht Xenophons Verkehr mit Sokrates nach *Anabasis* III. 1, 5 jedenfalls durch seinen 401 erfolgten Abgang zu Cyrus. Hinsichtlich des Anfangspunktes stützte sich die ältere Ansicht auf die Angabe des Diog. Laert. II. 22, dass Sokrates Xenophon in der Schlacht bei Delium 424 das Leben gerettet habe. Dieselbe Angabe hat Strabo 9, 1, p. 403. Hieraus würde die Geburt Xenophons spätestens um 444 und ein mindestens durch 23 Jahre fortgesetzter Verkehr mit Sokrates folgen. Eine Bestätigung dieser Ansicht schien auch eine bei Cicero *Rhetorica* I. 31 angezogene Stelle des Sokratikers Aeschines zu bilden, nach der einst Aspasia mit Xenophon und dessen Gattin gesprochen habe. Diese Rettungsgeschichte aber ist ohne historischen Wert; findet sich doch, von anderen Gründen abgesehen, in den ganzen Memorabilien nur eine einzige ganz unbestimmt gehaltene Hindeutung auf die mili-



tärischen Leistungen des Sokrates (IV. 4, 1); die Angabe bei Cicero beruht auf der missverständlich für Geschichte gehaltenen Szenerie eines Dialogs. Thatsächlich geht aus einer ganzen Reihe von Stellen der Anabasis unwiderleglich hervor, dass Xenophon zur Zeit der Schlacht von Kunaxa 401 noch nicht 30 Jahre alt war, mutmasslich sogar kaum das 25. Lebensjahr überschritten hatte. Als sein Geburtsjahr kann annähernd das Jahr 427 angesetzt werden. Damit stimmt auch, dass in den Memorabilien über den Verkehr des Alcibiades und Kritias mit Sokrates, der um 430 fällt, nur nach Zeugnissen Anderer berichtet wird (I. 2, 12 ff.), während über die Vorgänge aus dem letzten Dezennium des Sokrates Xenophon stets aus eigener Kenntnis spricht. Fällt somit auch der ungeheuerliche Gedanke einer mehr als 23jährigen Schülerschaft Xenophons weg, so bleibt doch die höchste Wahrscheinlichkeit, dass er, wenn etwa mit 17 Jahren in den Verkehr mit Sokrates eingetreten, während des letzten durch die Schülerschaft eines Plato, Aristipp, Antisthenes, Euklides besonders bedeutsamen Dezenniums des Wirkens des Sokrates dem Kreise der Gefährten desselben angehört hat.

Diese Zeit von 8 bis 9 Jahren vom 17. bis zum 25. Lebensjahre reicht als äussere Vorbedingung zum Eindringen in den sokratischen Gedankenkreis vollkommen aus, vorausgesetzt, dass auch die weitere Bedingung einer genügenden Intimität zutrifft. In dieser Beziehung nun ist Einspruch erhoben worden in der Schrift von E. Richter, Xenophonstudien (Leipzig 1892). Dieselbe vertritt die seltsame Vorstellung von der Entstehung der Memorabilien aus einer Mehrheit von mehr oder minder gleichlautenden Vorträgen, in denen der alternde Xenophon nach der Zerstörung seines Landgutes zu Skillus seine Erinnerungen an Sokrates zum Erwerb seines Lebensunterhaltes verwertet habe. Diese verschiedenen parallellaufenden, sämtlich aber minderwertigen Stücke seien dann später ziemlich unglücklich zu unserer



Schrift zusammengeschweisst worden. Zur Unterstützung dieser Ansicht von der Entstehung und dem geringen Werte der Memorabilien sucht der Verfasser dann in einem eigenen Abschnitte wahrscheinlich zu machen, dass Xenophon nur in entfernteren Beziehungen zu Sokrates gestanden und als Schüler desselben mehr exoterischer Dilettant und Volontär gewesen sei. Wirkliche Beweisgründe werden aber dafür nicht beigebracht und eine einigermaßen ernsthafte Vertiefung in die Memorabilien muss Jeden das Gegenteil lehren, auch wenn man meine bereits im Archiv f. Gesch. d. Ph. IV. 1 S. 55 f. vorgetragene und im Nachfolgenden weiter zu begründende Hypothese nicht annehmen will, dass der Mem. IV. 2—6 im Vordergrunde stehende junge Euthydemus in Wirklichkeit Xenophon selbst ist.

Wären somit die äusseren Vorbedingungen als hinlänglich gesichert nachgewiesen, so handelt es sich nun weiter um die innere Befähigung Xenophons zur treuen Auffassung des eigentlichen Wesens und systematischen Zusammenhanges der sokratischen Lehre, womit auch die Frage nach der Möglichkeit der Aufbewahrung so detaillierter Spezialzüge aus dem Lehrwirken des Sokrates zusammenhängt, wie sie in der Reproduktion langer und dem Gedankengange nach ziemlich verwickelter Dialoge zu Tage tritt.

Diese Frage des Könnens im engeren Sinne fällt zusammen mit der Frage nach dem thatsächlich von ihm Geleisteten. Diese Frage ist bisher noch niemals methodisch und erschöpfend untersucht worden. Die Memorabilien sind in Bezug auf Erforschung ihres Aufbaus und Erläuterung ihres Gedankengehalts von der Philologie, die mit staunenswertem Fleisse und Scharfsinn in den entlegensten Winkeln der Literatur Spuren und Reste klassischer Überlieferung aufstöbert, in auffälligster Weise vernachlässigt worden. Ein wissenschaftlich gehaltener Commentar ist seit der dürftigen 1857 erschienenen grösseren Ausgabe von Kühner nicht



mehr erschienen. Dissen in der im 2. Abschnitt charakterisierten Abhandlung stellt nach fremdartigen Kategorien aus den Memorabilien als angebliches System des xenophontischen Sokrates eine dürftige utilitarisch-eudämonistische Ethik zusammen und schliesst daraus auf unzureichendes Verständnis von Seiten Xenophons. Schleiermacher setzt in einem generellen Urteil ohne irgend einen Versuch des Eindringens in das von Xenophon Berichtete die Unzulänglichkeit desselben für das Wesentliche der sokratischen Gedankenwelt voraus. Seine Nachfolger sind ihm darin gefolgt, wenn auch meist mit billigerer Würdigung und teilweiser Benutzung des xenophontischen Berichts. Am eingehendsten hat noch Heinze (Eudämonismus in der griechischen Philosophie) aus den Memorabilien die wahre Sokratik zu entwickeln versucht. Neuerdings ist unter der Voraussetzung der wesentlich objektiv historischen Absicht Xenophons seine Leistung in etwas eingehenderer Weise untersucht worden von Theodor Klett (Sokrates nach den xenophontischen Memorabilien; wissensch. Beilage zum Programm des Gymnasiums in Cannstadt, Leipzig, Fock 1893). Derselbe hält die Schrift im wesentlichen für eine lose Aneinanderreihung einzelner Erinnerungen, und findet in ihr Widersprüche und vor Allem in den Äusserungen dieses Sokrates einen grossen Mangel an philosophischem Gehalt und philosophischer Methode, von logischer Schärfe und Selbständigkeit des Denkens überhaupt, eine völlige Trivialität ohne philosophische Ader. Er kommt zu dem Resultat, dass so, wie Xenophon den Sokrates schildert, dieser nicht gewesen sein könne, weil alsdann die Wirkung auf die öffentliche Meinung Athens wie auf seine philosophischen Schüler, die der historische Sokrates thatsächlich geübt habe, unbegreiflich wäre, und dass Xenophon zwar von Lehre und Methode des Sokrates eine äusserliche Kunde besessen habe, aber hauptsächlich durch seine geistige Eigenart an einem sachlichen Verständnis gehindert worden sei. Eine sorgfältige, detaillierte,



methodische, sozusagen mikroskopische Untersuchung des Gesamtinhalts der Schrift ist aber bei keinem dieser Autoren, am wenigsten bei Schleiermacher, und ebenso wenig bei irgend einem der an anderen Stellen genannten Schriftsteller anzutreffen.

Es ist unmöglich, schon an dieser Stelle anders als summarisch und vorwegnehmend meine eigene Überzeugung zu formulieren. Xenophon besitzt einerseits den objektiv historischen Sinn, der ihn befähigt, die Lehre des Meisters unabhängig von seinen eigenen Überzeugungen als ein geschichtlich gegebenes Gebilde darzustellen. Diese geschichtliche Objektivität sowohl der Intention wie dem Vermögen nach ist das ihn von Plato Unterscheidende und zum Historiker der Sokratik Befähigende; Xenophon ist der erste Historiker der Philosophie; in ihm regt sich zuerst das Vermögen rein objektiver Erfassung und Berichterstattung auf dem Gebiete des Gedankens. Er muss diesen Sinn schon während seines Verkehrs mit Sokrates auch durch Aufzeichnungen des Gehörten und Erlebten bethätigt haben, denn sonst wäre es nicht denkbar, dass er nach einer abenteuerlich bewegten Lebensperiode, die mit seinem Anschluss an Cyrus 401 beginnt und auch nach seiner Rückkehr nach Griechenland um 395 nicht endigt, sondern erst nach dem antalcidischen Frieden 387 ihren Abschluss findet, solche Details über die Gespräche des Sokrates berichten könnte, wie er in Wirklichkeit thut. Diese Annahme von Aufzeichnungen kann nicht befremden, wenn man aus den Eingängen der indirekt erzählten Dialoge Platos (z. B. Phädo, Symposion) ersieht, wie angeblich vor längerer Zeit stattgefundene Gespräche des Sokrates mit allen Einzelheiten wiedergegeben werden. Plato geht offenbar von der Voraussetzung aus, dass bemerkenswerte Gespräche des Sokrates in seinem Kreise als bedeutende Ereignisse betrachtet werden, von denen Jeder Kunde zu haben bestrebt ist. Er lässt z. B. im Eingange des Symposion (172)



Apollodor bemerken, dass er seit der beinahe dreijährigen Dauer seines Verkehrs mit Sokrates sich angelegen sein lasse, zu wissen, was Sokrates jeden Tag sage und thue. Diese Voraussetzung Platos muss doch der Wirklichkeit entsprochen haben. War dies aber der Fall, so liegt auch in der Annahme der gleichzeitigen Aufzeichnung durch einen historisch veranlagten Schüler nichts Befremdliches. Fingiert doch Plato im Eingange des Theätat geradezu die Aufzeichnung eines von Sokrates gehaltenen Gesprächs durch Euklid sogar mit nachfolgender Korrektur durch Sokrates selbst. Man braucht darum diese Annahme hinsichtlich des Xenophon noch nicht dahin zu übertreiben, als habe dieser das ganze Material von Sokratesgesprächen, das er bringt, einfach solchen Aufzeichnungen entnommen. Die grössere Mehrzahl der von ihm berichteten Gespräche hat teils durch die dabei beteiligten Persönlichkeiten, einen Perikles, Glaukon, Charmides, Aristipp, Hippias, Polyklet, Kleiton, eine Theodote, teils durch die drastischen und plastischen Wendungen, in denen sich das Gespräch fortbewegt, einen für die gebildeten Zeitgenossen so allgemein interessierenden Inhalt, dass man sich sehr wohl vorstellen kann, er habe dieselben, wie überhaupt seine Erinnerungen an Sokrates, oft genug im Zelt und am Lagerfeuer, an Bord und beim Wein zum Besten gegeben. Man vergegenwärtige sich nur das bewegliche, redelustige Griechenvolk und eine Zeit, in der beim Fehlen literarischer Überlieferung die Gabe und das Bedürfnis mündlicher Mitteilung ungleich mehr entwickelt war, als bei uns. Und der Historiker Xenophon war gewiss ein fesselnder Erzähler, ein Plauderer aus innerem Drange. So aber blieben ihm selbst die wesentlichen Züge seiner für ihn so bedeutsamen sokratischen Jugenderinnerungen ständig gegenwärtig und nahmen eine gewisse abgerundete und kompendiarische Form an, in der die schliessliche Aufzeichnung unter dem apologetischen Gesichtspunkte unserer Schrift nicht schwer fallen konnte. Bei manchen der



wiedergegebenen sokratischen Gedankengänge hebt Xenophon noch ausdrücklich hervor, dass Sokrates sie in völlig gleichartiger, gleichsam stereotyper Weise häufig zu wiederholen pflegte, so dass hier eine dauernde Aneignung sehr erleichtert war.

Xenophon besitzt aber andererseits nicht die philosophische Befähigung, die ihn in Stand setzen könnte, das historisch aufgefasste und festgehaltene Material in seiner Tiefe und seinem systematischen Zusammenhange zu erfassen. Er überliefert ein ausserordentlich reichhaltiges Material, das geeignet ist, das geistvolle Wesen des Sokrates unmittelbar erkennen zu lassen, aber er hat die Bedeutung der Begriffe, die das systematische Gefüge zusammenhalten, nicht erkannt, sondern operiert mit diesen ihm durch Sokrates geläufig gewordenen Begriffen, ohne sie zu erklären, ohne sie von den vagen populären Vorstellungen, die durch dieselben Wörter bezeichnet wurden, deutlich zu unterscheiden, ohne sie in ihrem systematischen Zusammenhange aufzuzeigen und unterleitende Gesichtspunkte zu ordnen. So hat er sich vermöge seiner geistigen Eigenart ein an sich logisch scharf geordnetes Gedankensystem in die populäre Sprache und Denkweise des Alltagslebens zurückübersetzt und es entsteht so die schwierige Aufgabe, gleichsam über seinen Kopf weg in seinen Aufzeichnungen den von ihm selbst nicht verstandenen inneren Zusammenhang der sokratischen Gedanken zu entdecken, aus seinen Mitteilungen mehr herauszulesen, als er selbst darin gefunden und dabei gedacht hat. Er ist ein Spediteur, der uns eine Ware überliefert, deren wahre Beschaffenheit er selbst nur unvollständig kennt, die er aber ehrlich und zuverlässig weiterbefördert; seine Mitteilungen werden so teilweise zu einer Art von unbeabsichtigter Geheimschrift, zu der erst der Schlüssel entdeckt werden muss. Damit hängt auch zusammen das Haften an minderwertigem Detail, an anekdoten- und genremässigen Ausführungen von Gedanken, die nur zu den Aussenwerken der sokratischen Lehre gehören, oder die ihn



wegen seiner persönlichen, dem Kriege, der Jagd u. dgl. zugewandten Interessen individuell besonders interessierten oder die seiner mehr dem Praktischen zugewandten Geistesart zugänglicher waren, wodurch ein perspektivisch verschobenes Bild der Sokratik, eine der Bedeutung der einzelnen Züge nicht gemässe quantitative Ausführung entsteht.

Zu dieser Abschätzung seines Könnens müssen wir nun aber ferner, um seine Bedeutung als historische Quelle vollständig ermessen zu können, noch die durch seine apologetische Tendenz, also durch sein Wollen, bewirkten Hemmungen hinzurechnen. Diese sind von doppelter Art. Einesteils stellte er seine apologetische Thätigkeit abgesehen von der kurzen und unzureichenden eigentlichen Verteidigung unter den trivialen Gesichtspunkt, dass das Wirken des Sokrates ein durchweg nützlich und heilsames gewesen sei. Andernteils scheint er die eigentliche letzte praktische Grundtendenz des sokratischen Wirkens, die auf Verbesserung des gesamten sozialen Zustandes abzielte, absichtlich nicht deutlich haben hervortreten lassen. Durch diese beiden Züge erfahren die in der Beschränktheit seines Verständnisses liegenden Schwierigkeiten noch eine weitere Verschärfung.

Nach allem diesem ist Xenophon derjenige Autor, der allein das urkundliche Material für die Lehre des Sokrates bietet und an den wir uns daher in dieser Frage ausschliesslich zu halten haben. Dieses urkundliche Material muss aber, um dem gewünschten Zwecke einer Rekonstruktion des ursprünglichen systematischen Zusammenhanges der sokratischen Lehre dienen zu können, einer besonderen Bearbeitung unterzogen werden. Von diesem Verfahren der Untersuchung, aus dem auch die Haupteinteilung der Arbeit ihren Ursprung nimmt, ist noch in einem letzten Abschnitte der Einleitung zu handeln.



## 6. Verfahren und Haupteinteilung.

Vorab muss hier die Aufgabe ausdrücklich dahin eingeschränkt werden, dass es sich um die Lehre des Sokrates im letzten Dezennium seines Lebens handelt, also um die Zeit, in der ausser Xenophon ein Plato, Antisthenes, Aristipp und Euklid zu seinem Schülerkreise gehörten. Die Memorabilien berücksichtigen zwar in der Alcibiades- und Kritias-Episode I. 2, 12—47 auch eine um mehrere Dezennien rückwärts gelegene Zeit des sokratischen Wirkens und Xenophon nimmt offenbar nicht an, dass das Wirken des Sokrates damals einen anderen Charakter gehabt hätte, als zur Zeit seiner eigenen Schülerschaft. Auch ist es wahrscheinlich genug, dass die gesamte Geistesrichtung des Sokrates zur Zeit, als Xenophon ihm nahe trat, schon einige Dezennien hindurch sich gleich geblieben war. Das von Xenophon auf Grund seiner eigenen Erlebnisse Berichtete aber stammt unzweifelhaft aus dem letzten Decennium des sokratischen Wirkens und so ist es methodisch richtig, die Aufgabe der Gewinnung eines sokratischen Lehrsystems aus unserer Schrift ausdrücklich auf diesen Zeitraum einzuschränken.

Die erste Vorbedingung sodann für die Benutzung der Schrift als Urkunde für das Lehrsystem des Sokrates ist die Erkenntnis ihrer wirklichen Eigenart nach Zweck, Aufbau und Inhalt. Der Bestreitung der Historicität gegenüber muss ihre volle geschichtliche Objektivität, der Leugnung der Authentie grosser Abschnitte gegenüber ihre Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Anstossfreiheit geltend gemacht, der behaupteten Äusserlichkeit und Unbedeutendheit der xenophontischen Berichterstattung gegenüber muss der inhaltliche Reichtum zur vollen Anschauung gebracht werden. Letzteres ist um so notwendiger, als bei der Prüfung des Quellenwertes unserer Schrift selten das Detail in genügender Vollständigkeit berücksichtigt, häufig geradezu ganz bei allgemeinen Erörterungen stehen geblieben wird. Ebenso muss



der auch bei den Vertretern der vollen Historicität herrschenden Vorstellung, dass es sich im grössten Teile der Schrift nur um lose aneinandergereihte Erinnerungen handle, entgegengetreten werden. Alle diese Zwecke werden am besten dadurch erreicht, dass in einem ersten Hauptabschnitt die organische Einheit und der reiche Gedankengehalt der Schrift durch eine den Aufbau und Gedankengang bis ins Einzelne darlegende Inhaltsangabe vorgeführt wird. Dies ist schon deshalb ratsam, weil in diesem Zusammenhange gewisse Probleme und Schwierigkeiten der Disposition und Entstehung unserer Schrift am bequemsten und einleuchtendsten erledigt werden können. Hierbei kann jedoch, um nicht durch zu grosse Weitläufigkeit die Übersichtlichkeit zu beeinträchtigen, nicht auf alle exegetischen und kritischen Detailfragen ausdrücklich eingegangen werden. Manches muss stillschweigend erledigt werden, doch muss die Disposition sowohl des Ganzen, wie der einzelnen Abschnitte und der wesentliche Gedankengehalt der Letzteren ans Licht gestellt und gezeigt werden, dass nicht ein gedankenloses, im Ganzen wie im Einzelnen übel zusammenhängendes Durcheinander, sondern eine als Ganzes mit bewusster Absicht einheitlich angeordnete und in den einzelnen Abschnitten von Anstössen und Inconvenienzen freie Composition und ein überaus reiches und wertvolles Gedankenmaterial vorliegt.

Auf dieser Grundlage muss sodann zweitens versucht werden, die in dem überlieferten Gedankenmaterial sich andeutenden, von Xenophon selbst teils nicht mit Bewusstsein erfassten, teils vielleicht absichtlich nicht zum Ausdruck gebrachten Spuren eines systematischen Gedankenzusammenhangs zu rekonstruieren. Es muss das Gedankensystem des xenophontischen Sokrates, des Sokrates, wie ihn Xenophon aufgefasst hatte, ohne jedoch über den systematischen Zusammenhang dieser Gedanken zur Klarheit und Ausdrucksfähigkeit zu gelangen, nicht nur nach irgend einem willkür-



lich herausgegriffenen Teile, oder auf Grund willkürlich herangebrachter Kategorien, sondern in seiner Totalität und nach seinen immanenten Gesichtspunkten aus den Berichten Xenophons herausgeschält werden. Es ist hier die Aufgabe, aus seinen Berichten auch das zu gewinnen, was er selbst teils nicht deutlich aussprechen wollte, teils nicht deutlich verstanden oder doch nicht in seinem strengen systematischen Zusammenhang erfasst hatte. Xenophon berichtet namentlich in den mitgeteilten Dialogen zufällige historische Einzelheiten, die auch diejenigen Fächer des Systems, in die sie gehören, nicht ausfüllen, noch weniger aber den Zusammenhang dieser Fächer deutlich hervortreten lassen.

Gelingt dieser Nachweis eines systematischen Zusammenhangs, so kann das so gewonnene System doch noch nicht ohne Weiteres dem des historischen Sokrates gleichgesetzt werden. Es entsteht die dritte Aufgabe, nachzuweisen, dass das so gewonnene System mit überwiegender Wahrscheinlichkeit für das des historischen Sokrates gehalten werden darf. Dies ist notwendig, weil die Möglichkeit vorliegt, dass die durch den Bericht Xenophons durchscheinenden Grundlinien eines Systems, obgleich von ihm nicht bewusst aufgefasst, doch falsch berichtet sein könnten. Für diesen Nachweis sind einesteils immanente Gesichtspunkte, wie die widerspruchsfreie und sinnvolle Beschaffenheit des Systems, andernteils pragmatische Gesichtspunkte, wie die Zusammenstimmung mit den Antecedentien, den Zeitumständen, unter denen das sokratische System sich entwickelt hat und den Consequentien, den von ihm ausgegangenen Wirkungen, massgebend. Erst dadurch, dass das gewonnene System sowohl als Wirkung, wie als Ursache gesetzt sich in den pragmatischen Zusammenhang der philosophischen Entwicklung richtig einfügt, kann die volle Überzeugung von seiner Historicität gewonnen werden. Es liegt hier eine gewisse Übereinstimmung mit der Schleiermacher'schen Frage-



stellung in ihrer allgemeinsten Fassung vor: was muss Sokrates gewesen sein? Nur dass die Frage nicht von einer einseitigen Auffassung der Entwicklung aus und ohne die concrete Unterlage des von Xenophon Überlieferten geprüft und dass sie nicht ausschliesslich a parte post und auch hier unter Einschränkung auf Plato, sondern dass die Untersuchung sowohl a parte ante als auch a parte post ohne diese Einschränkung angestellt werden muss.

Wir erhalten somit drei Hauptteile:

- I. Disposition und Gedankengehalt der Memorabilien;
- II. Das aus den Memorabilien zu gewinnende Gedankensystem;
- III. Nachweis der Geschichtlichkeit desselben.

