

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem

**Doering, August
Socrates**

München, 1895

Erster Hauptteil. Disposition und Gedankengehalt der Memorabilien.

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

Erster Hauptteil.

Disposition und Gedankengehalt der Memorabilien.

Einleitung (I. 1, 1).

Xenophon hat sich oft verwundert gefragt, durch welche Gründe wohl die öffentlichen Ankläger im Prozesse des Sokrates die Athener überredet haben, dass dieser den Tod verdient habe. Diese nähere Begründung der Anklage ist ihm offenbar unbekannt geblieben, was ja auch bei seiner Abwesenheit von Athen während des traurigen Vorganges als Teilnehmer am Feldzuge des jüngeren Cyrus und auch nachher als Verbannter sehr begreiflich ist. Dass die Begründung der Anklage ihm rätselhaft geblieben ist, hat, wie er sofort hinzufügt, seinen Grund in den erhobenen Anklagepunkten, die ihm offenbar als für Sokrates nicht begründbar erscheinen. Die Anklage hat nämlich, wie er sagt, ungefähr folgendermassen gelautet: Sokrates frevelt, indem er die Götter, die der Staat anerkennt, nicht anerkennt, sondern andere neue Gottheiten einführt; er frevelt ferner, indem er die Jugend verdirbt. Offenbar verdankt er, wie das „ungefähr“ zeigt, die Kenntnis dieses Wortlauts nur privater Mitteilung. Übrigens stimmt seine Formulierung bis auf ein einziges Wort (*εἰσφέρων* statt *εἰσηγούμενος*), das den Sinn nicht ändert, wirklich mit der im Metroon aufbewahrten Originalurkunde, wie sie Favorinus bei Diog. Laert. II. 40 mitteilt, überein und ist also viel genauer wiedergegeben, als in der Apologie Platos (p. 24, B), der doch selbst bei der Verhandlung gegenwärtig war.

Indem sich Xenophon anschickt, diese Anklagepunkte zu entkräften, ergibt sich zunächst, dass er nicht Denkwürdigkeiten aus seinem Verkehr mit Sokrates, Memoiren aus seiner bei Sokrates zugebrachten Bildungszeit, sondern eine Apologie zu liefern beabsichtigt. Der Titel der Schrift ist unrichtig und kann nicht von Xenophon selbst herrühren; der richtige Titel müsste lauten: Apologie des Sokrates.

Dies beweist denn auch die ganze Anlage und Durchführung der Schrift, wie die ganze weitere Analyse derselben zeigen wird. Zur vorläufigen Orientierung über die Anordnung diene hier folgendes. Wie bei den gerichtlichen Verteidigungsreden allgemein üblich, zerfällt auch die hier versuchte Entkräftung der Anklage in zwei Hauptteile, die negative Abwehr und die positive Rechtfertigung, die Kritik der Anklage und den Nachweis, dass der Angeklagte auf den inkriminierten Gebieten vielmehr positive Verdienste aufzuweisen hat. Auch die platonische Apologie ist nach diesem Gesichtspunkte gegliedert. Bei Xenophon umfasst die Abwehr nur die beiden ersten Kapitel (I, 1 und 2), die Rechtfertigung alles Übrige. Und da ferner die Anklage zwei Punkte enthält, Religionsneuerung und Jugendverderb, so muss sich daraus für jeden der beiden Teile der Verteidigung eine zweiteilige Gliederung ergeben. Diese bildet bei der Abwehr zugleich die Haupteinteilung; bei der Rechtfertigung aber wird sie einem anderen höheren Einteilungsprinzip untergeordnet, von dem erst bei I. 3 die Rede sein kann. Ich beschränke mich daher jetzt auf die Bemerkung, dass I. 1 die Abwehr der Anklage auf Religionsneuerung, I. 2 die der Anklage auf Jugendverderb enthält, der ganze übrige Teil der Schrift aber der positiven Rechtfertigung gewidmet ist. Dass dies Schema eine sehr bedeutende Ungleichheit in der Stoffverteilung zeigt, erklärt sich dadurch, dass ja Xenophon, wie schon die Fassung von § 1, ferner aber auch die immer wieder und wieder (§ 2, Kap. 2, 1 und 8, § 64) ausgesprochene Verwunderung, wie die Ver-

urteilung möglich gewesen, zeigt, von der Begründung der Anklage keine Kenntnis hatte, also für die Abwehr ohne positive Unterlage und ohne Material, vielmehr auf Vermutungen angewiesen war. Es ist daher unberechtigt, aus der ungleichen Länge der beiden Hauptteile einen Grund zur Verwerfung dieser Disposition der Schrift zu entnehmen. Jedenfalls kann aus dieser Ungleichheit der Schrift nicht, wie z. B. Joël (der echte und der xenophontische Sokrates I. 1893) thut, geschlossen werden, dass die in Rede stehende Einteilung nicht wirklich von Xenophon angewandt, sondern ihm nur fälschlich imputiert werde. Das heisst doch nichts Anderes, als eine empirische Frage, die nur durch Untersuchung des vorliegenden Thatbestandes gelöst werden kann, durch apriorische Machtsprüche lösen zu wollen. Diese thatsächliche Begründung nun kann freilich an dieser Stelle noch nicht gegeben werden; sie muss sich durch den ganzen Verlauf der Darstellung, insbesondere schon bei Besprechung der für die Haupteinteilung besonders massgebenden Stellen I. 3, 1; 4, 1; 5, 1 ergeben.

Dasselbe gilt gegenüber der Abhandlung von Birt (*De Xenophontis Commentariorum compositione disputatio*, Marburger Programm 1893), wo unter Nichtachtung der vom Autor gegebenen Fingerzeige und mit unzureichender Interpretation der für die Komposition entscheidenden Stellen eine künstliche und unhaltbare Hypothese über Anordnung und Entstehungsweise derselben vorgetragen wird.

Es muss nun aber ferner schon hier auf einen für die Komposition der ganzen Schrift höchst bedeutsamen Punkt vorläufig und vorbehaltlich späterer Begründung hingewiesen werden. Während Xenophon I. 1, 2 u. 20; 2, 1 u. 62—64 immer wieder seine verwunderte Unkenntnis hinsichtlich der Begründung der Anklagepunkte im Prozess ausspricht, werden I. 2, 9—61 fünf Begründungen des Anklägers für die Anklage auf Jugendverderb angeführt und widerlegt. Diese spezielle Kenntnis, die übrigens, wie gezeigt werden wird, auf einer

Verwechslung der erst nach 393 verfassten fingierten Anklage-
rede des Rhetors Polykrates mit den wirklichen Vorgängen
vor Gericht beruht, beweist im Verein mit verschiedenen hinzu-
tretenden Indicien die spätere Einschlebung des Abschnittes
I. 2, 9—61. Und da ferner auch die Kapitel II. 2—10 gegen-
über diesen nachträglich eingefügten Spezialpunkten die posi-
tive Rechtfertigung bringen, so müssen auch sie für Bestand-
teile dieser späteren Einschlebung gehalten werden. Es ist
mit einem Worte eine doppelte Redaktion unsrer Schrift durch
den Autor selbst anzunehmen und zwar ist die zweite Re-
daktion gekennzeichnet durch die Hinzufügung der Abschnitte
I. 2, 9—61 und II. 2—10.

Um dies Verhältnis in das rechte Licht zu setzen, wird
es sich empfehlen, die genannten, der zweiten Redaktion an-
gehörigen Abschnitte in der Besprechung auch äusserlich vom
ursprünglichen Bestande der Schrift zu trennen und in einen
zweiten Teil zu verlegen.

Es ergibt sich also die Zweiteilung: 1. der ursprüng-
liche Bestand der Schrift. 2. Die Zusätze der
zweiten Redaktion.

A.

Der ursprüngliche Bestand der Schrift.

I. Die Abwehr der Anklage.

(I. 1 u. 2, 1—8).

1. Abwehr der Anklage auf Religionsneuerung. (I. 1, 2—20).

Diese Abwehr verläuft in wirksamer Steigerung in drei
Stufen, je nach der Zugänglichkeit des Entlastungsmaterials
für die öffentliche Kenntnisnahme.

Auf der ersten Stufe konnte das Entlastungsmaterial
dem genaueren Sachverhalt nach nur dem engeren Schüler-

kreise bekannt sein, während die vagen Gerüchte über diesen Sachverhalt vielleicht gerade zur Begründung der Anklage dienen konnten. Es handelt sich um das Daimonion des Sokrates (§ 2—9).

Auf der zweiten Stufe war das Entlastungsmaterial wegen der vollkommenen Öffentlichkeit seiner Lehrthätigkeit Jedem, der sich informieren wollte, zugänglich. Es handelt sich um die möglicherweise ebenfalls zur Stütze der Anklage benutzte Verwechslung seiner Lehre mit den dem Götterglauben zuwiderlaufenden Theorien der Naturphilosophen.

Auf der dritten Stufe musste das Beweismaterial für die streng religiöse Gesinnung des Sokrates wegen der Verbindung der betreffenden, höchst auffälligen und Aufsehen erregenden Vorgänge mit bedeutsamen politischen Ereignissen unbedingt Jedem bekannt werden. Es handelt sich um das Verhalten des Sokrates im Arginusenprozess des Jahres 406. (§ 17—19).

Der Gedankengang der ersten Stufe stellt sich genauer folgendermassen dar. Welches Zeugnis hatten die Ankläger wohl zur Begründung der Anklage auf Ketzerei? Dass Sokrates etwa die herkömmlichen Kultushandlungen vernachlässigt hätte, das konnte nicht behauptet werden. Denn es war offenkundig, dass er häufig sowohl zu Hause, als auch auf den öffentlichen Altären der städtischen Heiligtümer opferte; auch war es nicht unbekannt, dass er von der Weissagekunst Gebrauch machte. Aber gerade dieser letztere Punkt lieferte wohl in seiner vagen gerüchtweisen Entstellung einen Stützpunkt der Anklage. Es verlautete nämlich gerüchtweise, Sokrates behauptete, dass die Gottheit ihm (hier muss hinzugedacht werden: auf eine besondere Weise, nämlich durch eine innere Stimme, die er eben sein Daimonion, sein Göttliches nannte), Vorzeichen erteile und dies scheint hauptsächlich zu der Anklage Grund gegeben zu haben, er führe neue Gottheiten ein. Xenophon vermutet, dass die unbestimmte Kunde von einem besonderen

Daimonion, das er sich zuschrieb, den Anlass zur Anklage der Einführung neuer Götter (*καινὰ δαιμόνια*) gegeben habe. In Wirklichkeit jedoch stand er, wie Xenophon auf Grund seiner genaueren Kenntnis geltend macht, in dieser Annahme eines Daimonion mit dem Volksglauben auf demselben gemeinsamen Boden der Anerkennung der Weissagekunst; er drückte sich nur genauer und weniger vage aus, als die Menge. Diese gebrauchte als Vorzeichen den Vogelflug, oder den angenommenen Doppelsinn der zufälligen Äusserung eines Begegnenden, oder als Vorzeichen gedeutete äussere Vorgänge, wie z. B. Himmelserscheinungen, oder die Eingeweide der Opfertiere. Aber während sie im Grunde nicht meinen, dass die Vögel oder die zufällig Begegnenden das den Orakelsuchenden Dienliche wüssten, sondern dass die Götter durch diese Dinge Vorzeichen erteilten, drücken sie sich so aus, als ob sie glaubten, die Vögel oder die Begegnenden rieten ihnen ab oder zu. Sokrates aber drückte sich so aus, wie er die Sache auffasste; er behauptete, das Göttliche, die Gottheit, erteile ihm, nämlich eben durch diese innere Stimme, Vorzeichen. Daraus ist also deutlich, dass er auf dem Boden der Götterverehrung stand.

So gibt Xenophon diesem vermuteten Hauptargument der Gegner für die Einführung neuer Götter eine apologetische Wendung und verkehrt es in sein Gegenteil. Das berühmte, rätselhafte Daimonion erweist ihn gerade als göttergläubig. Dies wird noch durch zwei besondere Argumente bekräftigt.

Erstens lässt sich die vollkommene Zuversichtlichkeit, mit der er dies Orakel auch Anderen zugänglich machte, indem er zahlreichen seiner Gefährten unter Berufung auf die Autorität der Götterstimme anriet etwas zu thun oder zu unterlassen, nur dadurch erklären, dass er selbst vom göttlichen Ursprunge derselben, also vom Dasein der Götter, überzeugt war. Unmöglich nämlich konnte er wünschen, von seinen Schülern als ein Narr oder ein Prahler angesehen zu

werden, was er doch riskierte, wenn die von ihm als göttliche Eingebung erteilten Ratschläge sich nicht bewährt hätten. Er musste also zweifellos überzeugt sein, dass sie sich bewähren würden. Worauf anders aber konnte diese zweifellose Überzeugung sich gründen als auf die Überzeugung vom wirklich göttlichen Ursprunge seiner inneren Stimme?*)

Zweitens beweist die peinliche Unterscheidung zwischen dem, was vor das Forum des Orakels gehöre — denn hier erweitert sich die Beziehung auf den Gebrauch der Orakel überhaupt — und dem durch eigene Einsicht zu Entscheidenden, und das harte Urteil, das Sokrates sowohl über die im ersteren Falle die Einholung des Götterrates Vernachlässigenden, als über die im zweiten Falle das Orakel unnötig Behelligenden fällt, ebenfalls seinen Glauben an die göttliche Herkunft der Orakel.

In ersterer Beziehung unterschied er genau zwischen dem durch eigene Überlegung als zweckmässig und notwendig zu Erkennenden, und zwischen dem, dessen Erfolg und Ausgang der menschlichen Erkenntnis unzugänglich ist. In den Fällen der Unerkennbarkeit riet er seinen Gefährten stets zum Orakel. Bekannt ist dafür das Beispiel Anabasis III. 1, 5, wo Xenophon in Zweifel ist, ob er sich am asiatischen Feldzuge beteiligen soll und Sokrates ihn nach Delphi weist. Zur richtigen Leitung eines Hauswesens, wie eines Staates bedürfe man der Seherkunst. Ob man ein Zimmermann, oder ein Metallarbeiter, oder ein Landmann, oder ein Staatslenker, oder ein mit der Prüfung derartiger Thätigkeiten sich

*) Die Worte: καὶ τοῖς μὲν πειθομένοις ἀπὸ συνέφερον, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε § 4 unterbrechen den Gang dieser Argumentation in störendster Weise. Es kommt hier durchaus nicht auf die Übereinstimmung des Erfolges mit den Ratschlägen des Sokrates an, sondern nur auf die Übereinstimmung seiner Behauptung hinsichtlich des Ursprunges derselben mit seiner innersten Überzeugung. Der Satz scheint mir ein Glossem zu sein, das der Randbemerkung eines übereifrigen Verehrers seinen Ursprung verdankt. Dies beweist auch das folgende καίτοι, dem jede Beziehung auf obigen Satz fehlt.

Befassender, oder ein Rechenmeister, ein Hauswirt, ein Feldherr werden wolle, das sei nach menschlicher Einsicht zu entscheiden, die entscheidenden Erfolge in diesen Berufen aber seien von der Fügung der Götter abhängig und ihr Eintreten der menschlichen Erkenntnis unzugänglich. Wer einen Acker trefflich bestellt habe, wisse nicht, wem die Ernte zufallen werde, wer ein Haus trefflich erbaut habe, nicht, wer darin wohnen werde. Nicht wisse der Feldherr und der Staatsmann, ob ihm seine Feldherrnschaft oder Staatslenkung zum Gewinn ausschlagen werde. Wer ein schönes Weib nehme, um Freude zu haben, wisse nicht, ob er nicht ihretwegen Verdruss haben werde, wer einflussreiche Familienverbindungen eingehe, nicht, ob er nicht durch dieselben der Staatsangehörigkeit verlustig gehen werde.

Wer in diesen Dingen nichts für Sache ausschliesslich göttlichen Wissens, sondern Alles für der menschlichen Einsicht zugänglich halte, den erklärte er ebenso für einen Unsinnigen, wie den, der Orakel suche, wo menschliche Einsicht ausreiche, z. B. in der Frage, ob ein kundiger Wagenlenker oder Steuermann einem unkundigen vorzuziehen sei, oder wo man durch Zählen, Messen oder Wägen die Frage entscheiden könne. In solchen Fällen sei eine Frage an die Götter geradezu frevelhaft (*ἀθέμιτα ποιεῖν*). Es widerspricht durchaus dem Zusammenhange der Stelle, in dieser Einschränkung des Orakelgebrauchs (wie Joël thut) einen aufklärerischen Zug zu erblicken. Es ist ein Zug des Respekts vor der Gottheit, der den leichtfertigen und gedankenlosen Appell an ihre orakelspendende Güte ausschliesst, also im Sinne Xenophons ein Beweis wirklicher Frömmigkeit. Etwas Aufklärerisches, freilich nur in entferntem und untergeordnetem Sinne, liegt höchstens darin, dass scharfe verstandesmäßige Distinktionen auf einem Gebiete angewandt werden, wo die herkömmliche Weise jenen unklaren Gefühlsdusel am höchsten stellt, dem das Übertriebenste und Abgeschmackteste

das Lobenswerteste und Vortrefflichste ist. Das Unentscheidbare aber müsse man von den Göttern zu erkunden suchen; denn wem sie gnädig seien, dem erteilten sie Vorzeichen. Auch diese Ausführungen also sind sämtlich geeignet, den Glauben des Sokrates an die orakelspendenden Götter zu erweisen.

Die zweite Stufe der Abwehr betrifft das Verhältnis des Sokrates zur religionsfeindlichen Naturphilosophie, hinsichtlich dessen Xenophon offenbar die Voraussetzung macht, dass es ebenfalls von den Anklägern zu ihren Gunsten ausgebeutet worden sei. Konnte nun hinsichtlich des ersten Stützpunktes der Anklage auf Gottlosigkeit, die Annahme eines von Sokrates behaupteten besonderen Daimonion, Xenophon sich nur auf Auslassungen desselben im engeren Schülerkreise berufen, so handelt es sich hier um Vorgänge, die sich in voller Oeffentlichkeit abgespielt hatten und von denen Jeder, der wollte, sich eine genaue Kenntnis hätte verschaffen können.

So beginnt denn Xenophon die Erörterung dieses Punktes mit einer emphatischen Betonung der Öffentlichkeit des Wirkens des Philosophen. Schon in der Morgenfrühe begab er sich nach den zum Lustwandeln bestimmten Säulenhallen und den Stätten der Gymnastik; um die Mitte des Vormittags, wenn der Markt sich füllte, war er dort anzutreffen; während der übrigen Teile des Tages war er stets da, wo die grösste Ansammlung von Menschen stattfand. Und meist war er an diesen Orten mit Reden beschäftigt (dass unter diesen Reden keine Monologe oder Volksreden zu verstehen sind, sondern Dialoge jener mannigfaltigen, bald positiv argumentierenden, bald den Mitunterredner seines Nichtwissens überführenden Art, wie sie eben dem Sokrates eigen waren, hält Xenophon in der That für überflüssig ausdrücklich hervorzuheben und es gehört eine eigentümlich nörgelnde Kritik dazu, ihn hierin misszuverstehen), und Jeder konnte zuhören. Eine gewisse Übertreibung liegt wohl in dieser ganzen Schilderung. Man

könnte aus ihr entnehmen, als ob das ganze Wirken des Sokrates in diesen öffentlichen Unterredungen mit jedem sich Darbietenden aufgegangen wäre. Kennt ja doch aber Xenophon selbst sehr wohl die andere, intimere Seite seiner Lehrthätigkeit, die sich im engeren, intimeren Gefährtenkreise abspielte! Aber es kommt ja nur darauf an, dass seine häufigen und regelmässigen Auslassungen in der Öffentlichkeit in voller Bestimmtheit und Wahrhaftigkeit die hier in Betracht kommenden Themata zu berühren pflegten. Auch scheint ja der Verkehr mit dem engeren Kreise sich keineswegs nur in geschlossenen Räumen, sondern vorwiegend in der Öffentlichkeit, eben an den genannten Stellen des zwanglosen gewohnheitsmässigen Zusammentreffens Aller, die sich treffen und miteinander verkehren wollten, abgespielt zu haben.

Wer also sich dieser Informationsquelle hätte bedienen wollen, würde zunächst generell nie in die Lage gekommen sein, von Sokrates eine unfromme oder unehrerbietige Handlung zu sehen oder ein dergleichen Wort zu hören. Insbesondere aber pflegte er nicht einmal — was ja an sich noch ohne direkten religiösen Anstoss hätte geschehen können — in der Weise der meisten „Anderen“ Unterredungen über die Natur des All, die Beschaffenheit des „Kosmos“ (diese ursprünglich Ordnung bedeutende Bezeichnung für die Welt ist offenbar Xenophon noch neu und ungewohnt; er führt sie als einen von den „Sophisten“ aufgebrachten Ausdruck ein. Unter den Sophisten versteht aber der ältere Sprachgebrauch die Forscher überhaupt, speziell die Naturphilosophen; für Herodot z. B. ist Pythagoras, dem ja mit grosser Wahrscheinlichkeit die Einführung des Ausdrucks Kosmos zugeschrieben wird, ein ausgezeichnete Sophist IV. 95), und die Gesetze zu führen, nach denen die himmlischen Dinge werden und geschehen. Sehr charakteristisch ist hier die ganz unbestimmte Entgegensetzung des Sokrates gegen die „Anderen“ (τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι). Der gemeinsame Gattungsbegriff liegt hier im Verbum διελέγετο;

es sind die lehrhafte Unterredungen Anstellenden oder auch Lehrvorträge Haltenden. Offenbar ist Xenophon der Ausdruck Philosoph oder Philosophie, der in der ganzen Schrift nur dreimal (I. 2, 19, I. 6, 1 und IV. 2, 23) in ziemlich irrelevantem Zusammenhange vorkommt, noch nicht geläufig genug, um ihn auf Sokrates und die Naturphilosophen anzuwenden, daher der auffällig unbestimmte Ausdruck. Vielmehr pflegte er nachzuweisen, dass die Grübler über derartige Dinge Thoren seien.

Schon in diesem Vorwurf der Thorheit tritt zu Tage, dass Sokrates nicht ausschliesslich aus Ehrfurcht gegen die Götter solche Untersuchungen unterliess. Der Thor erstrebt Nutzloses, Aussichtsloses, Verkehrtes. Es kommt aber Xenophon auch nicht sowohl auf die Motive an, als vielmehr auf vollständige Entkräftung des vermuteten Stützpunktes der Anklage, dass Sokrates durch naturphilosophische Spekulationen gegen den Götterglauben verstossen habe. Deshalb führt er auch die sokratische Begründung für diese Enthaltung vollständig an und gibt andererseits ein kurzes Resumee der wirklichen Themata, mit denen sich die öffentlichen Unterredungen des Sokrates durchweg zu beschäftigen pflegten.

Drei Gründe sind es, die Sokrates gegen die Beschäftigung mit der Naturphilosophie anzuführen pflegte.

Erstens die grössere Wichtigkeit der menschlichen Angelegenheiten. Glauben die Naturphilosophen, indem sie sich kosmischen Spekulationen zuwenden, die das menschliche Leben betreffenden Fragen schon vollständig ins Reine gebracht zu haben? Oder wenn nicht, glauben sie richtig zu handeln, wenn sie unter Vernachlässigung der menschlichen Angelegenheiten über das Überirdische forschen?

Zweitens die Unmöglichkeit, auf dem Gebiete der Weltkenntnis zu gesicherten Resultaten zu gelangen. Er pflegte seine Verwunderung auszudrücken, dass diese Unmöglichkeit von jenen Forschern nicht eingesehen werde. Stimmt ja

doch auch die Selbstbewusstesten unter ihnen in ihren Resultaten keineswegs überein, vielmehr sei das Schauspiel, das sie gewährten, mit dem einer Gesellschaft von Wahnsinnigen zu vergleichen. Von diesen erschrecke der eine auch nicht vor dem wirklich Gefährlichen, der andere fürchte auch das nicht zu Fürchtende, der eine scheue sich nicht, öffentlich auch das Anstößigste zu sagen oder zu thun, der andere halte es nicht einmal für statthaft, sich überhaupt unter Menschen zu begeben; der eine respektiere keinen Tempel, keinen Altar, überhaupt nichts den Göttern Geweihtes, der andere erweise einem Stein, einem beliebigen Stücke Holz, einem Tier göttliche Verehrung. Ebenso hielten von den naturphilosophischen Grüblern die einen dafür, dass das Seiende eins sei, die anderen dafür, dass es unendlich an Zahl sei, die einen, dass sich Alles immer bewege, die anderen, dass überhaupt keine Bewegung stattfinde, die einen, dass Alles werde und vergehe, die andern, dass nichts je werde und vergehe.

Nebenbei bemerkt haben wir hier wohl die älteste erhaltene doxographische Zusammenstellung einer Anzahl von naturphilosophischen Prinzipien vor uns. Und zwar sind die angeführten Principien kenntlich genug bezeichnet und leicht auf ihre Urheber zurückzuführen. Von den drei aufgeführten Gegensatzpaaren weist das erste auf die Eleaten und Anaxagoras (der Sokrates wohl am nächsten lag), vielleicht auch auf Leukipp und Demokrit hin, das zweite und dritte stellt der eleatischen Lehre die vorwiegend von Heraklit vertretene Theorie vom ewigen Fluss des Geschehens gegenüber.

Drittens die Unmöglichkeit einer praktischen Verwendung ihrer Resultate. Die erforschten Gesetze des menschlichen Verhaltens lassen sich zum eigenen Besten und zu dem jedes Anderen in Anwendung bringen. Glauben denn aber die Erforscher des Überirdischen, wenn sie die Gesetze alles Geschehens erforscht haben, dann auch, wenn sie wollen,

Winde, Gewässer und wessen sie sonst bedürfen, nach Belieben hervorbringen zu können? Oder hegen sie auch nicht einmal die Hoffnung solcher Möglichkeiten und begnügen sich mit dem blossen Wissen, wie das Alles geschieht?

Auf Grund solcher Erwägungen beschränkte Sokrates, der hier in scharfen Gegensatz zu den „Anderen“ den *ταῦτα πραγματευόμενοι*, gesetzt wird, seine Untersuchungen auf das Menschliche und wurde nicht müde, in seinen Unterredungen zu forschen, was fromm, was unfrohm, was löblich (*καλόν*) was verwerflich (*αἰσχρόν*), was gerecht, was ungerecht, was geistige Gesundheit (*σωφροσύνη*), was Verrücktheit, was Tapferkeit, was Feigheit, was ein Staat, was ein Staatsmann, was Herrschaft, was ein zur Herrschaft Befähigter sei, sowie überhaupt alles dasjenige, dessen Wissen die Kalokagathie ausmacht, dessen Nichtwissen den Menschen dem gerechten Vorwurfe der Sklavenmässigkeit aussetzt.

Diese inhaltsschwere Aufzählung der Hauptthemata der sokratischen Lehrthätigkeit hat hier keineswegs den Zweck, gleichsam das Thema der ganzen Schrift anzugeben, sondern nur im Interesse des Erweises, dass Sokrates kein ketzerischer Naturphilosoph war, die völlig andersartige Richtung seiner Belehrungen zu kennzeichnen. Hätte Xenophon Ersteres beabsichtigt, was übrigens schon durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist, so hätte er die selbstgestellte Aufgabe nur sehr unvollkommen gelöst. Vergeblich suchen wir in der Schrift Erörterungen über das Wesen des Staates und des Staatsmannes und auch hinsichtlich der übrigen aufgezählten Begriffe finden wir mehr nur gelegentliche Erörterungen, als genaue Begriffsbestimmungen. Hätte Xenophon die hier vorliegende Aufzählung seiner Darstellung wirklich zu Grunde gelegt, so wüssten wir viel mehr über das Lehrsystem des xenophontischen Sokrates und brauchten uns über dasselbe voraussichtlich nicht den Kopf zu zerbrechen. So wie die Sache liegt, zeigt sich nur, dass Xenophon über die

Lehre des Sokrates sehr viel mehr weiss, als er im Interesse seiner Apologie, wie er dieselbe nun einmal geplant und angelegt hat, für gut findet mitzuteilen.

Jedenfalls verfolgt Xenophon an unsrer Stelle den Zweck, im Gegensatze gegen die Naturlehrer das Eigenartige des Gedankenkreises des Sokrates in möglichst prägnanter Weise zu bezeichnen, und darum verdient die Stelle die sorgfältigste Beachtung.

Auf der dritten Stufe handelt es sich um das Verhalten des Sokrates im Arginusenprozesse. Xenophon deutet bei diesem Punkte im Unterschiede von den beiden vorigen mit keinem Worte an, dass er für die Anklage verwendet worden wäre. Für den Anklagepunkt der religiösen Inkorrektheit war dies ja auch schlechterdings ausgeschlossen. Hier also wird nicht ein vorausgesetztes gegnerisches Argument entkräftet, wie auf der zweiten Stufe, oder gar ein solches in ein apologetisches Moment umgewandelt, wie auf der ersten; der Verteidiger bringt unabhängig von der Anklage etwas zu Gunsten seines Schützlings vor.

Das Princip der Anordnung, nämlich das Mass der Notorietät der betreffenden Thatsachen, wird auch hier mit dem grössten Nachdruck an die Spitze gestellt. Bei Dingen, hinsichtlich deren der Standpunkt des Sokrates nicht vollkommen offenkundig war, war eine unrichtige Beurteilung seitens der Richter nicht verwunderlich. Was aber Alle wussten, ist es bei dem nicht zu verwundern, dass sie es ausser Acht liessen? Er war in den Rat der Fünfhundert gewählt worden und hatte den Buleuteneid geschworen, in dem auch die Verpflichtung vorkam, das Buleutenamt nach den Gesetzen führen zu wollen. Als Mitglied des Rates hatte er eines Tages eine Volksversammlung zu leiten. Die versammelte Menge verlangt in einem Votum über die Feldherrn der Arginusenschlacht, die das Auffischen der Leichen unterlassen hatten, das Todesurteil zu verhängen. Nach dem Gesetze

durfte ein solcher Beschluss in einem Stimmgang nur über je einen Angeklagten gefasst werden. Sokrates weigert sich trotz der Wut der tobenden Massen, trotz der von zahlreichen und mächtigen Einzelnen gegen ihn ausgestossenen Drohungen, die ungesetzliche Abstimmung zuzulassen. Es wird ausdrücklich ausser der Unfrömmigkeit auch die Ungerechtigkeit des ihm angesonnenen Verhaltens (*παρὰ τὸ δίκαιον*) hervorgehoben. Wir haben hier eine der widrigsten Scenen aus der Zeit der athenischen Demokratie vor uns. Die siegreichen Feldherrn das schuldlose Opfer gehässiger Gegner, die sich nicht scheuen, in einer trotz des errungenen Sieges immerhin gefährdeten Lage des Staates mit heuchlerischer Entrüstung einen Vorwand auszunutzen, um die Leidenschaften des urteilslosen Pöbels gegen sie zu entfesseln.

In der Sache selbst war Sokrates, obschon er sie unzweifelhaft durchschaute, völlig machtlos. Das einzige, was er vermochte, war die Abwendung der äussersten Gehässigkeit in der gesetzeswidrigen Form der Abstimmung. Trotz der direkten eigenen Gefahr blieb er fest. Aus Götterfurcht zog er es vor, nicht eidbrüchig zu werden. Die ungesetzliche Abstimmung musste auf den folgenden Tag verschoben werden, an dem ein gefügigerer und weniger gewissenhafter Prytane die Volksversammlung leitete.

Xenophon führt die aus diesem offenkundigen Vorgange sich ergebenden Schlüsse sofort in der verallgemeinerten Form vor. Sokrates glaubte überhaupt, dass die Götter sich um die Menschen kümmerten, und zwar nicht in der Weise, in der die Menge diesen Glauben hegt, die nämlich glaubt, die Götter wüssten Manches, Anderes aber nicht. Er war überzeugt, dass die Götter Alles wüssten, die Worte und Thaten und auch die verborgenen Gedanken des Herzens und dass sie überall gegenwärtig wären.

Der hier noch folgende Zusatz: „und dass sie den Menschen Vorzeichen erteilten in Bezug auf alle menschlichen

Angelegenheiten“ hat etwas Überraschendes. Einesteils liegt der Gedanke an die Vorzeichen hier ausserhalb des Gesichtskreises, andernteils haben wir § 10 gelesen, dass die Gnade der Vorzeichen nicht Allen ohne Ausnahme zu Teil werde, sondern nur Denen, denen die Götter gnädig seien. Der Zusatz erhält aber dadurch seine Stütze, dass der Glaube an die Orakelerteilung für ein consequentes Denken ja auch die unbeschränkte Allwissenheit zur Voraussetzung hat und also geeignet ist, als Beweis für den Glauben auch an Letztere zu dienen. Wollten wir diesen, anscheinend dem Autor vorschwebenden Gedankenzusammenhang korrekt zum Ausdruck bringen, so müssten wir umschreiben: Auch sein Glaube an die Orakel beweist ja schon die Überzeugung, da er ohne sie nicht denkbar ist.

Den Schluss der Abwehr hinsichtlich des ersten Anklagepunktes (§ 20) bildet eine nachdrückliche Zusammenfassung des Gesagten. Xenophon muss sich wundern, wie die Athener haben zu der Überzeugung gebracht werden können, dass Sokrates in Bezug auf die Götter einer gesunden Denkweise ermangele (*περὶ θεῶν μὴ σωφρονεῖν*), da er nie etwas Unfrommes gesagt noch gethan habe, da vielmehr sein Reden und Thun stets dem eines Solchen gemäss gewesen sei, der in Wirklichkeit im höchsten Grade fromm wäre und dafür gehalten werden müsste.

2. Abwehr der Anklage auf Jugendverderb (I. 2, 1–8).

Auch hier verwundert sich Xenophon zunächst, wie man Jemand habe überreden können, dass Sokrates die Jugend verderbe, und schliesst hieran sofort die Aufzählung der That-sachen, die den Beweis für das vollkommene Gegenteil bilden. Er befindet sich also auch hier, wie beim ersten Anklagepunkte, offenbar in Unkenntnis über die Begründung der Anklage. Dieser Punkt ist von entscheidender Bedeutung für die Erkenntnis der Zusammensetzung unsres Kapitels. Er

wird uns nötigen, wie schon bemerkt, einen grossen Teil desselben (§ 9—61) als Bestandteil einer zweiten, erweiternden Bearbeitung der Schrift von späterem Datum auszuschneiden.

Es sind eigentlich drei Gruppen von Tugenden, hinsichtlich deren Sokrates schon durch sein vorbildliches Verhalten auf die mit ihm verkehrenden Jünglinge nur einen höchst förderlichen Einfluss üben konnte. Die erste Gruppe, die Gottesfurcht, mit der sich ja, wie der Arginusenfall zeigte, auch strenge Gesetzestreue verband, wird in zwei Worten durch Rückverweisung auf das Vorige erledigt. Die zweite Gruppe besteht in der Gleichgiltigkeit gegen sinnliche Lust und Unlust. Die dritte bezieht sich auf Verschwendung und Habsucht.

In der zweiten Gruppe wird zuerst aufgeführt seine alle anderen Menschen übertreffende Enthaltbarkeit (*ἐγκράτεια*) im engeren Sinne in Bezug auf Geschlechts- und Gaumenlust, sodann die grösste Abhärtung (*καρτερία*) in Bezug auf Kälte, Hitze und jede Art von körperlichen Beschwerden, endlich seine Gewöhnung an ein ausserordentlich geringes Mass von Bedürfnissen, die so weit ging, dass er mit seinem sehr geringen Besitze sehr leicht auskam. Indem Xenophon aus diesen persönlichen Eigenschaften des Sokrates die Schlüsse für seine Abwehr zieht, berücksichtigt er dabei zugleich die vorher nur durch kurzen Hinweis auf das Vorige erledigte erste Gruppe. „Wie hätte er bei solchen persönlichen Eigenschaften Andere zur Unfrömmigkeit, Gesetzlosigkeit, Schlemmerei, geschlechtlichen Unmässigkeit oder zur Weichlichkeit in Bezug auf körperliche Beschwerden verleiten sollen? Im Gegenteil brachte er Viele von diesen Fehlern ab, indem er ihnen Streben nach Tugend und die Hoffnung einflösste, dass sie durch Achthaben auf sich selbst tüchtige Männer werden würden“. Und zwar erreichte er diese Erfolge keineswegs durch Lehrthätigkeit. Hier erhalten wir im Vorbeigehen die auffällige und anscheinend den Berichten Xenophons über

die Lehrthätigkeit des Sokrates widersprechende Angabe, dass Sokrates sich überhaupt niemals als Lehrer dessen (nämlich offenbar der Tüchtigkeit, der Kalokagathie) ausgegeben habe. Wir haben hier, da es für jetzt nur darauf ankommt, den Ausführungen Xenophons möglichst genau zu folgen, dieser aber einen Grund für die Ablehnung des Lehrernamens nicht angibt, von dieser Angabe einfach Notiz zu nehmen.

Ausschliesslich durch die Offenkundigkeit seiner so beschaffenen Lebensführung erweckte er bei den mit ihm Verkehrenden die Hoffnung, dass sie es durch Nachahmung derselben eben dahin bringen würden.

Zu dieser zweiten Gruppe seiner Vorzüge gehörte aber auch die Vermeidung des entgegengesetzten Extremis. Er vernachlässigte die Pflege des Körpers keineswegs und lobte die nicht, die ihn vernachlässigten. Dies wird an seinen Grundsätzen hinsichtlich der Quantität der Speiseaufnahme erläutert. Ein Übermass von Speise zu sich zu nehmen und dann durch ein Übermass körperlicher Bewegung zu verarbeiten (wie es die Weise der Athleten war), verwarf er. Dagegen hiess er es gut, nach Massgabe des natürlichen Verlangens zu essen und das Genossene durch ein entsprechendes Mass von gymnastischer Bewegung zu verarbeiten. Ein solches Verhalten sei der Gesundheit völlig entsprechend und hindere nicht das Achthaben auf die Seele. Er befürwortet also nicht die körperliche Selbstvernachlässigung, die Vernachlässigung einer den Körper in gesunder und tüchtiger Verfassung erhaltender Körperpflege, wie sie aus der Vorstellung möglicherweise hätte entspringen können, durch zureichende Nahrungsaufnahme werde das seelische Gleichgewicht gestört. Ausdrücklich wird als seine Überzeugung ausgesprochen, ein solches Verhalten sei gesund und hindere die Fürsorge für die Seele nicht.

Bei der dritten Gruppe (§ 5) wird zunächst hervorgehoben, dass Sokrates in Kleidung und Schuhwerk nicht ver-

schwenderisch und prunksüchtig war, wodurch er natürlich ebenfalls vorbildlich wirkte. Und da er somit in dieser Beziehung, wie bei den unter der zweiten Gruppe begriffenen Bedürfnissen seine Gefährten von kostspieligen Begierden abbrachte, andererseits aber für den regelmässigen Verkehr mit ihm keinen Entgelt forderte, so war er weit entfernt, etwa seine Gefährten zur Habsucht anzuleiten.

Hier schliesst sich nun einer jener Exkurse an (§ 6 u. 7), wie wir sie noch einige Male bei Xenophon antreffen werden, die zwar durch den Gedankengang selbst nicht gefordert werden, aber sich ungezwungen als weitere Erläuterung an etwas Erwähntes anschliessen. So veranlasst hier die Erwähnung der Unentgeltlichkeit die Darlegung der Kritik, die Sokrates am Geldnehmen der Sophisten übte und der Gründe, die ihn persönlich zur strengen Festhaltung der Unentgeltlichkeit bestimmten. Es sind drei verschiedene Gedanken. Erstens glaubte er dadurch seine Freiheit zu wahren. Die für ihren Umgang Sold Nehmenden nannte er Selbstknechter (*ἀνδραποδιστὰς ἑαυτῶν*), weil sie gezwungen wären, sich mit denen zu unterreden, von denen sie den Sold angenommen hätten. Zweitens fand er ein Missverhältnis zwischen Leistung und Entgelt darin, wenn Einer, der sich für einen Lehrer der Tugend ausbebe, sich durch Geld abfinden liesse. Nur der grösstmögliche Entgelt sei hier am Platze. Dieser könne aber nur im Gewinne eines wackeren Freundes bestehen. Wie könne Einer fürchten, der durch ihn zu einem tüchtigen Menschen Gewordene werde gegen seinen grössten Wohlthäter nicht die dankbarste Gesinnung hegen? Drittens: Bei ihm selbst fand nun zwar ein solches Sichausgeben als Lehrer niemals und in keinem Sinne statt (wir sehen hier, dass Xenophon den Punkt der Unentgeltlichkeit von dem der Annahme des Lehrernamens genau unterscheidet); trotzdem hegte er die Überzeugung, dass von den mit ihm Verkehrenden Alle, die das annehmen, was er selbst guthiess, fürs ganze Leben ihm und

untereinander wackere Freunde sein würden, dass ihm also der wahre Lohn seiner Bemühungen, auch wenn er dieselben nicht als Lehrthätigkeit bezeichnete, nicht entgehen würde.

Hier nun folgt eine Art von Schlussformel für die Abwehr des zweiten Anklagepunktes, eine Art von quod erat demonstrandum. „Wie hätte nun wohl dieser so geartete Mann die Jugend verderben sollen? Es müsste denn etwa der Eifer für die Jugend Verderb sein!“

3. Der in I. 2, 9—61 auftretende Ankläger.

Der nun folgende grössere Abschnitt (§ 9—61) bereitet einige Überraschungen. Während bis dahin Xenophon mehrfach mit Nachdruck seine Unkenntnis der Anklagegründe betont und daher seine Abwehr gegen unbekannte oder nur vermutete Angriffe gerichtet hat — erklärt er ja doch nicht einmal den genauen Wortlaut der Anklage zu kennen —, treten jetzt mit einem Male fünf ganz bestimmt formulierte Argumente zur Substantiierung des zweiten Anklagepunktes auf, jedesmal durch die Formel „sagte der Ankläger“ (ἔφη ὁ κατηγοροῦς, § 9, § 12, § 49, § 51, § 56) eingeleitet.

Hier ist zunächst zweierlei unzweifelhaft klar und gewiss. Erstens, dass Xenophon der Ansicht ist, es mit Gründen zu thun zu haben, die bei der gerichtlichen Verhandlung gegen Sokrates vom Wortführer der Anklage vorgeführt worden sind. Schon allein das Tempus ἔφη ὁ κατηγοροῦς lässt schlechterdings keine andere Auffassung zu, vollends da jede weitere Bemerkung fehlt, als hätten wir es hier mit einer in irgend einem anderen Sinne, als dem gerichtlichen, erhobenen Anklage gegen Sokrates zu thun. Hätte Xenophon an einen Ankläger in irgend einem anderen Sinne gedacht, so würde er unzweifelhaft eine dahin zielende Bemerkung hinzugefügt haben.

Zweitens muss er das in diesem Abschnitte vorgeführte Anklagematerial zur Zeit der Abfassung der bisher besprochenen

Abschnitte seiner Schrift noch nicht gekannt haben. Hätte er die Kenntnis dieses Materials vor dem Beginne der ersten Niederschrift besessen, so hätte es sich in den vorangehenden Abschnitten so nicht ausdrücken können, wie er gethan hat. Wohl aber ist eine solche Discrepanz möglich, wenn er in einem späteren Zeitpunkte, nach Fertigstellung, vollends nach Veröffentlichung der Schrift in ihrer ursprünglichen Fassung in den Besitz dieses neuen Materials gelangte. Er hätte ja freilich auch in diesem Falle bei einer „zweiten Auflage“ das Ganze im Sinne der neugewonnenen Einsicht umarbeiten können. Aber es ist wenigstens denkbar, dass er in diesem Falle das früher Geschriebene unangetastet liess und sich mit einer Einschiegung der neuen Anklagegründe und der dadurch bei ihm angeregten Entgegnungen begnügte. Ich halte mich schon aus diesen Erwägungen berechtigt, meine schon früher (Archiv f. Gesch. der Philos. Band IV. 1, S. 39) begründete Vermutung einer späteren, aber von Xenophon selbst ausgehenden Einschiegung von § 12—48 auf den ganzen Abschnitt § 9—61 auszudehnen.

Nun kommt aber ein anderer, bereits viel besprochener Umstand hinzu, durch den die Sachlage noch eine weitere sehr erhebliche Komplikation erhält. Wir erfahren, worauf zuerst Cobet in den *Novae Lectiones* 1858 aufmerksam gemacht hat, aus der *Busirisrede* des Isokrates, dass ein Sophist Namens Polykrates in einer schriftlich verfassten Anklagerede gegen Sokrates, die nach Diog. L. II. 39 frühestens 393, also jedenfalls eine Reihe von Jahren nach dem Tode des Sokrates verfasst war, zuerst auf eine der hier erörterten Begründungen der Anklage auf Jugendverderb, und zwar auf die bei weitem am ausführlichsten erörterte, die Schülerschaft des Alcibiades bei Sokrates, hingewiesen, dass also dies um mehrere Dezennien zurückliegende Verhältnis — Alcibiades war um 450 geboren — bei der gerichtlichen Verhandlung unerwähnt geblieben sei.

Es hat ferner R. Hirzel (Polykrates' Anklage u. Lysias' Verteidigung des Sokrates, Rhein. Mus. 42, 1887) nachgewiesen, dass auch Kritias bei Polykrates schon erwähnt war. Es findet sich nämlich in der von Libanius verfassten Apologie des Sokrates die Bemerkung, Anytos habe als Beispiele für Sokrates als Jugendverführer nur Alcibiades und Kritias in Bereitschaft. Dieser Anytos ist aber nicht der wirkliche Anytos, sondern der von Polykrates fingierte. Denn Polykrates hatte die Rede auf Bestellung des Anytos angefertigt (Scholien zu Platons Apologie p. 18 B u. 33 E) und wie der ganze Tenor der Rede des Libanius zeigt und auch in dem Bericht Diog. II. 38 durchblickt, sie dem Anytos in den Mund gelegt. Siehe unten. Dass ferner auch der letzte der hier vorgeführten Anklagegründe, der sich auf die Iliasstelle II. 188 ff. stützte, aus Polykrates stammte, hatte schon Cobet a. a. O. durch ein Scholion zu einer Rede des Aristides erwiesen. Hiedurch wird es wahrscheinlich, dass diese ganze Gruppe von Anklagegründen, die Xenophon in übereinstimmender Weise und ohne zwischen ihnen einen Unterschied zu machen, als Gründe des gerichtlichen Anklägers aufführt, durchweg und ausnahmslos der Schrift des Polykrates entstammen.

Wie war es denn aber möglich, dass Xenophon die frühestens 393 vorgebrachten Gründe des Polykrates für solche des gerichtlichen Anklägers nahm? Auch dafür bieten die scharfsinnigen und gelehrten Combinationen Hirzels eine Handhabe zur Erklärung.

Libanius berücksichtigt in seiner Apologie einen Teil der hier vorliegenden Anklagegründe. Er fusste also auf der Schrift des Polykrates. Da er aber seine Worte fortwährend gegen Anytos richtet, so wird schon dadurch wahrscheinlich, dass Polykrates seine Anklage dem Anytos in den Mund legte und dem Ganzen die Form der gerichtlichen Anklagerede gegeben hatte, dass aber Libanius diesen fingierten Anytos für den

wirklichen und die fingierte Gerichtsrede für die wirkliche gerichtliche Anklagerede hielt. Dass in der That die Rede des Polykrates Anytos in den Mund gelegt war, sowie, dass auch Andere diese Rede für die gerichtliche Anklagerede hielten, beweist die Notiz des Diog. L. II. 38, die gerichtliche Anklagerede sei nach Hermippus (um 200 vor Christo) vom Sophisten Polykrates, nach Anderen von Anytos verfasst worden. Hier begehen die „Anderen“ den doppelten Irrtum, die Schmähschrift des Polykrates für die gerichtliche Anklagerede und den in ihr redend eingeführten Anytos für den wirklichen Autor zu halten, während Hermippos nur den ersten dieser beiden Irrtümer begeht, vom zweiten aber frei ist. Den wirklichen Sachverhalt aber hatte (ebendasselbst § 39) schon Favorinus (um 100 nach Chr.) erkannt, der aus der in der Rede vorkommenden Erwähnung des Mauerbaus Konons (393) den Schluss zog, dass die Rede des Polykrates nicht die wirkliche Gerichtsrede sei.

Eine ganz analoge Verwechslung eines rhetorischen Erzeugnisses mit einer für den gerichtlichen Zweck bestimmten Rede liegt, worauf ebenfalls Hirzel a. a. O. aufmerksam macht, auch der bekannten Erzählung von der von Lysias dem Sokrates zur Verfügung gestellten, von diesem aber abgelehnten Verteidigungsrede zu Grunde. In dem schon erwähnten Scholion zu Aristides wird die Apologie des Lysias ausdrücklich als gegen Polykrates gerichtet bezeichnet. Sie war also in Bezug auf Sokrates eine postume und stand auf derselben Stufe, wie die Anklagerede des Polykrates. Ebenso, wie diese später für die gerichtliche Anklagerede gehalten wurde, ist auch die des Lysias später, weil sie Sokrates in den Mund gelegt war, für eine zu dessen wirklichem Gebrauch bestimmte genommen worden und so die obige Erzählung entstanden. Die Ansicht, dass Polykrates der Verfasser der gerichtlichen Anklagerede gewesen sei, tritt auch in der Hypothese der isokrateischen Busirisrede hervor. Dort heisst es von Poly-

krates: ὁ παρασχὼν τὸν λόγον τῆς κατηγορίας τοῖς περὶ Ἄνωτον καὶ Μέλητον, ἵνα κατηγορηθεῖς ἀποδάνη. Und auch Quintilian scheint dieser Ansicht gewesen zu sein, wenn er Inst. orat. II. 174 von Polykrates sagt: composuisse orationem, quae est habita contra Socratem, dicitur.

Angesichts dieser Data ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass der aus Athen verbannte und nur aus der Ferne von den dortigen Vorgängen Kunde erhaltende Xenophon die ihm nachträglich zugehende Rede des Polykrates für die wirkliche, von Anytos gehaltene Anklagerede hielt und somit als Material für die Erweiterung seiner schon vorher — unbestimmt wann, schwerlich vor seiner Heimkehr nach Griechenland 394 — verfassten Verteidigungsrede benutzte. Durch diese Annahme lösen sich alle hier vorliegenden Schwierigkeiten und wird das Verhältnis seines ἔφη ὁ κατήγορος zu der wirklichen Herkunft der von ihm behandelten Anklagegründe verständlich.

Ist aber diese Annahme richtig, so bietet unser Abschnitt § 9—61 zugleich die vollständigsten vorhandenen Data für das Anklageverfahren des Polykrates, während er allerdings aufhört, für die vor Gericht geltend gemachten Anklagegründe Quelle zu sein. Möglich genug, dass Polykrates einen Teil seiner Gründe der gerichtlichen Anklage entlehnt hatte (für die Schülerschaft des Kritias und Alcibiades wird, wie schon bemerkt, ausdrücklich die Neuheit bezeugt); dies wird wenigstens dann wahrscheinlich, wenn Polykrates seine Schrift im Namen des Anytos verfasst hatte. Es lassen nämlich die vorstehend angeführten Notizen aus Diog. II. 38 es wenigstens als sehr wahrscheinlich erscheinen, dass derselbe Anytos, der nach dem Scholion zur platonischen Apologie 18B aus persönlichem Hass gegen Sokrates schon zur Abfassung der eigentlichen Anklagerede den Tragödiendichter Meletos (Schol. zu Apol. 23 E) mit Geld gedungen hatte (ἔπεισε μισθῶ), auch eine Reihe von Jahren später, als das Urteil der öffentlichen

Meinung wegen des von ihm angestifteten Justizmordes schwer auf ihm lastete, sich es nochmals ein Stück Geld kosten liess, in der Form einer nachträglichen, ihm selbst in den Mund gelegten Anklagerede eine Rechtfertigungsschrift seines Verfahrens durch Polykrates anfertigen zu lassen. In diesem Falle hätten wir in den von Xenophon hier berücksichtigten Anklagegründen wenigstens inhaltlich einen Teil der auch schon der gerichtlichen Anklage zu Grunde liegenden Gesichtspunkte und Xenophon hätte, wenn gleich formell im Irrtum, doch sachlich das Richtige getroffen und uns faktisch einen Teil des vom Hauptankläger wenigstens nachträglich — und mutmasslich auch schon bei der eigentlichen Anklage — geltend gemachten Anklagematerials erhalten.

Müssen wir nun auf Grund dieser Sachlage den Abschnitt § 9—61 einer zweiten Redaktion zuweisen, so folgt das Gleiche für den grössten Teil des zweiten Buches, dessen Kapitel 2—10, wie ich schon 1890 in Band IV. 1 des Archivs für Gesch. der Phil. nachgewiesen habe, durchaus nach den Gesichtspunkten der Anklagegründe von I. 2, 9—61 angeordnet sind. Wir haben also der durch die Rede des vermeintlichen Anytos angeregten Erinnerung des Xenophon nicht nur die in I. 2, 9—61 enthaltenen Verteidigungsmomente, sondern auch den ganzen in II. 2—10 enthaltenen Stoff zu verdanken. Ferner wird es auf Grund der vorstehenden Beweisführung möglich, die schon in Dümmlers *Akademika* ausgesprochene Vermutung einer doppelten Redaktion der Memorabilien auf eine ganz feste Grundlage zu stellen.

Zahlreiche weitere Anzeichen dieses Sachverhalts werden sich bei Behandlung des Schlussabschnitts von Kapitel 2, (§ 62—64), sowie namentlich bei Behandlung der der zweiten Redaktion zuzuweisenden Abschnitte ergeben. Der auffallende Umstand, dass die Abwehr des Jugendverderbes nach Wegfall von § 9—61 so kurz und inhaltlich dürftig und einseitig dasteht, kann dadurch seine Erklärung finden, dass Xenophon

beim διαφθείρειν τοὺς νέους offenbar ursprünglich nicht an die Einflössung staats- und gesellschaftsgefährlicher Grundsätze, sondern ausschliesslich an die Verleitung zu den speziell der Jugend ohnedies naheliegenden Lastern der Sinnlichkeit, Üppigkeit und Verschwendung dachte.

Um nun den so erkannten Sachverhalt in ein ganz deutliches Licht zu stellen und in der Auffassung der ursprünglichen Conception Xenophons nicht durch die neuen verwirrenden Züge der späteren Zusätze gestört zu werden, halte ich es, wie schon bemerkt, für zweckmässig, die späteren Erweiterungen zunächst bei Seite zu lassen und das Ursprüngliche zunächst rein für sich zu verfolgen. Wir werden somit, ausgehend von der Annahme, dass die Abwehr des zweiten Anklagepunktes ursprünglich mit Kap. 2, 8 ihren Abschluss gefunden hatte, sofort zu dem einen gemeinsamen Schluss zu beiden Teilen der Abwehr bildenden Schlussabschnitt von Kap. 2 (§ 62—64) übergehen.

4. Der Schlussabschnitt der Abwehr (I. 2. 62—64).

Dieser fein gegliederte Abschnitt enthält nicht die geringste Beziehung auf die sechs Anklagegründe von § 9—61, sondern hat zur Voraussetzung nur die Thatsache, dass Sokrates auf Grund der beiden Anklagepunkte zum Tode verurteilt worden ist, so wie das in Kap. 1 u. 2, 1—8 gegen die beiden Punkte der Anklageschrift (γραφῆ) Angeführte. Nachdem durch die Schlussformeln Kap. 1, 20 u. Kap. 2, 8 die abwehrenden Bemerkungen zu den beiden Anklagepunkten zum Abschluss gelangt sind, zieht Xenophon hier das Resümee für die ganze Anklage und bereitet zugleich schon den Übergang zur positiven Rechtfertigung vor.

„Mir schien somit Sokrates, wie ich ihn geschildert habe, von Seiten des Staates vielmehr Ehre als den Tod verdient zu haben“, das ist die These, die Xenophon abschliessend zu begründen sich anschickt. Den Beweis, dass Sokrates nicht

den Tod verdient habe, führt er auf Grund der bestehenden gerichtlichen Praxis und zwar zweiteilig. Es gibt Verbrechen, auf die schon durch den Wortlaut des Gesetzes die Todesstrafe gesetzt ist, bei anderen ist dies nicht der Fall und die Verhängung der Todesstrafe erfolgt hier durch richterliche Entscheidung.

Er betrachtet also zunächst den Fall des Sokrates nach den die Todesstrafe ausdrücklich bestimmenden Gesetzen. Der Tod steht auf erwiesenem Diebstahl und Kleiderraub, auf Beutelschneiderei, Einbruch, Menschen- oder Tempelraub. Kein Mensch war von diesen Verbrechen so fern als Sokrates.

Die zweite Gruppe der möglicherweise mit dem Tode zu bestrafenden Verbrechen zerfällt wieder in Verbrechen gegen den Staat und in privatrechtliche Straftaten. Staatsrechtlich kann der Tod verhängt werden über den Urheber eines unglücklichen Krieges, über den Aufrührer, Verräter oder Verursacher eines sonstigen öffentlichen Unheils. Nie hat Sokrates sich derartiger Handlungen schuldig gemacht. Als privatrechtliche Fälle werden nur angeführt, wenn man Jemand irgend welcher Güter beraubte, oder in irgend welche Übel stürzte. Auch davon war Sokrates so frei, dass auch nicht einmal je die Anschuldigung einer dahin gehörenden Handlung gegen ihn erhoben worden ist.

Somit passt keiner dieser Anklagepunkte auf ihn. Aber auch hinsichtlich der beiden in der Anklageschrift erhobenen Beschuldigungen (hier wird es besonders deutlich, dass im vorliegenden Abschnitte unserem Autor nur diese beiden Punkte, nicht aber die Spezialisierung des zweiten durch die vorhergehenden fünf Gründe vorschweben) lag bei ihm das schnurgrade Gegenteil der Anklage vor. Anstatt die Götter zu verwerfen, war er offenkundig am meisten von allen Menschen ein Verehrer der Götter; anstatt die Jugend zu verderben, war es offenkundig, dass er die von schlimmen Begierden Beherrschten unter seinen Gefährten — deutliche Bezugnahme

auf die Auffassung des zweiten Punktes in § 1—8! — davon abbrachte und sie zum Streben nach der schönsten und herrlichsten Tugend, auf der das Gedeihen von Staat und Haus beruht, anfeuerte.

Wie sollte er aber bei solchem Verhalten nicht von Staatswegen hohe Ehre verdient haben?

II. Die positive Rechtfertigung.

1. Die Übergangsformel zur positiven Rechtfertigung I. 3, 1.

Xenophon will jetzt Alles aufzeichnen, dessen er sich entsinnt, was zum Erweise seiner Überzeugung dienen kann, dass Sokrates, weit entfernt, ein schädlicher und verderblicher Mensch zu sein, vielmehr sogar (*καί*) ein höchst nützlich und heilsames Mitglied des Staates war. Die Übergangsformel zu diesem neuen sehr umfangreichen Hauptabschnitt ist im Verhältnis zu ihrer Bedeutung für den Gesamtorganismus der Schrift viel zu kurz und zu wenig accentuiert. Sie zeugt in diesem Mangel an richtiger stilistischer Accentuierung, in dieser Disharmonie von Inhalt und Form von grosser schriftstellerischer Ungeschicklichkeit und Ungelenkigkeit, einem Mangel, der denn auch hauptsächlich zur Verkennung des sachlich vorhandenen logischen Aufbaues der Schrift geführt hat. Dieser schriftstellerische Mangel wird dadurch noch verschärft, dass diese Übergangsformel ferner gleich auch schon die beiden Gesichtspunkte enthält, nach denen er die Zweiteilung dieses neuen Abschnittes vornehmen will. Sokrates nützte teils durch die That (*ἔργῳ*), indem er sich darstellte, wie er war, also durch Beispiel und Vorbild, teils durch seine Unterredungen (*διαλεγόμενος*), also durch Argumentation. Dass er auf Grund dieser Unterredungen, trotzdem sie, wie namentlich das vierte Buch zeigt, teilweise recht planvoll vorgenommen wurden, sich nicht zum Tugendlehrer nach Art der älteren Sophisten stempeln lassen wollte, haben wir in Kap. 2 ge-

sehen. Was ihn bestimmte, diese Distinktion zu machen und wie er die Grenzlinie gezogen haben mag, das gehört nicht in die vorliegende Ausführung, die sich streng an das Tatsächliche des xenophontischen Berichtes zu halten hat. Offenbar gehört diese Unterscheidung zum obligatorischen, von Xenophon streng innegehaltenen Sprachgebrauche der Sokratiker. Sokrates lehrt nicht; er unterredet sich nur; er hat keine Schüler, sondern nur συνόντας, συνδιατρίβοντας αὐτῷ, γνωρίμους, ἐπιτηδείους u. dgl. Auch in der platonischen Apologie (33 A) versichert er, nie der Lehrer Jemandes gewesen zu sein.

Der Gesichtspunkt des positiven Verdienstes des Sokrates ist kein ganz neuer. Generell kam Xenophon schon im vorstehenden Schlussabschnitt zu dem Resultate, dass Sokrates nicht nur nicht den Tod, sondern vielmehr hohe Ehre verdient habe und die heilsame Wirkung seines Beispiels wurde schon in Kap. 2, 1—8 nachdrücklich und wiederholt hervorgehoben. Dass schon die Abwehr durch den Contrast zu wirken bemüht war, lag in der Natur der Sache. Von jetzt an aber verfolgt Xenophon den neuen Gesichtspunkt ausschliesslich, und findet so Gelegenheit, eine Menge höchst bezeichnender Züge aus dem Wirken seines Helden vorzuführen.

2. Das heilsame Wirken durch die That (I, 3, 2—14).

Dieser Abschnitt gliedert sich zweiteilig nach den beiden Punkten der Anklage. Sokrates nützte durch die That in religiöser Beziehung (τὰ μὲν τοίνυν πρὸς τοὺς θεοὺς). Diesem Punkte ist § 2—4 gewidmet. Er nützte ferner durch die That in Bezug auf das sonstige Verhalten der mit ihm verkehrenden Jünglinge. Hier fehlt eine zusammenfassende Bezeichnung, doch ist der Übergang § 5 evident. Dieser § 5—14 umfassende Teil bildet also unter dem Gesichtspunkte der That den positiven Gegensatz gegen den Vorwurf des Jugendverderbs.

Beim heilsamen Thun in religiöser Beziehung erkennen wir zunächst aus den Worten καὶ ποιῶν καὶ λέγων, dass

Xenophon auch das Wort als einfache Gesinnungsäusserung (im Gegensatze gegen das eine intellektuelle Einwirkung auf den anderen Teil in sich schliessende *διαλέγεσθαι*) neben dem Handeln im eigentlichen Sinne zum Thun (*ἔργον*) rechnet. Dies tritt auch in den Bezeichnungen für die in unserem Kapitel vorkommenden Reden *παρήγει* § 1 und 8, *συμβούλευε* § 6, *συμβουλεύω* § 13 und in dem ganzen Charakter des Gesprächs § 8—13, das mehr eine Warnung als eine Belehrung ist, hervor. Dagegen kann nicht ins Gewicht fallen, dass Xenophon auch bei den eigentlichen Belehrungen (z. B. I, 5, 1) in freierem Sprachgebrauche *λέγειν* statt *διαλέγεσθαι* sagt, zumal an der angeführten Stelle ein Dialog im eigentlichen Sinne nicht stattfindet.

Die heilsame vorbildliche Bethätigung des Sokrates in religiöser Beziehung wird nach vier Richtungen hin geschildert.

1. Wenn ihn Jemand fragte, wie er sich als gottesfürchtiger Mensch in Bezug auf Opfer oder Ahnenkult oder irgend einen andern das religiöse Ceremoniell betreffenden Punkt verhalten solle, so pflegte er dieselbe Antwort zu erteilen, die die Pythia in solchen Fällen zu geben pflegte: nach der Satzung des Staates, dem Herkommen. Er selbst handelte nach diesem Princip und riet auch den Andern so zu thun. Die — offenbar aus religiösen Bedenken — sich anders Verhaltenden hielt er für peinliche Grübler (*περιέρχους*) und für Thoren. Wenn hier Xenophon seinen Sokrates mit dem Schilde der Pythia zu decken sucht, so gilt da doch wohl das *si duo faciunt idem, non est idem*. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir den Rat der Pythia auf die Tendenz der Vermeidung jedes Rüttelns am Herkommen, an der ererbten Tradition, den des Sokrates aber auf jene den religiösen Glauben begleitende aller düstern Deisdaimonie entgegengesetzte Geistesfreiheit zurückführen, die auch dem savojsischen Vicar Rousseaus das gleiche Verfahren ermöglicht, weil es der Gottheit nicht auf die äussere Form der Handlung, sondern auf die in ihr

bethätigte Gesinnung ankomme. Wir lernen in Wirklichkeit hier, wie auch in der Mehrzahl der nachfolgenden Züge, Sokrates als religiösen Aufklärer im positiven Sinne kennen. Doch das gehört im strengen Sinne noch nicht hierher, wo wir es nur mit dem ganz objektiv aufzunehmenden Berichte Xenophons zu thun haben. Dieser freilich will wohl seinen Sokrates als ein Muster strengen Festhaltens an den überlieferten Formen erscheinen lassen und ahnt offenbar nicht den wahren Sinn des Zuges, den er überliefert.

2. Er betete zu den Göttern einfach um das Gute ohne weiteren Zusatz, da die Götter am besten wüssten, worin das Gute bestände. Wer um Gold oder Silber oder Tyrannenherrschaft oder Ähnliches bete, der komme ihm gar nicht anders vor als ob er um einen Wurf mit den Würfeln oder um eine Schlacht oder um etwas Ähnliches bäte, dessen Ausgang offenkundig unsicher ist. Der Gedanke der Zweischneidigkeit der gewöhnlich für Güter gehaltenen Dinge kann wohl kaum schärfer und prägnanter ausgedrückt werden, als durch diese Vergleiche.

3. Indem er von geringer Habe geringe Opfer darbrachte, war er überzeugt, damit in nichts hinter Denen zurückzustehen, die von reichem Besitze viele und grosse Opfer brächten. Den Göttern würde es nicht wohl anstehen, wenn sie an grossen Gaben, selbst von schlechten Menschen, grösseren Gefallen fänden, als an den kleinen der Redlichen, den Menschen aber würde bei solcher Bestechlichkeit der himmlischen Mächte das Leben nicht mehr lebenswert sein. Er war überzeugt, dass die Götter an den Gaben der Gottesfürchtigsten das grösste Wohlgefallen hätten und lobte sich den Spruch der „Werke und Tage“ Hesiods (V. 336):

Nach Vermögen zu spenden die Gaben den ewigen Göttern und wandte dieses „nach Vermögen“ auch auf die Verpflichtungen gegen Freunde und Gastfreunde und auf die ge-

sammte Lebensführung an. Jedenfalls wird nach diesem Princip das Opfer, ebenso wie die beiden andern Arten der Cultusverhandlungen, die vorher besprochen sind, zu einem äusseren Symbol, das nur durch die darin bethätigte Gesinnung religiösen Wert hat. Diese Gesinnung muss sich aber auch in der richtigen, bis an die Grenze des Vermögens reichenden Abmessung der äusseren Spende bethätigen.

4. Aus Furcht vor Unehre bei den Menschen gegen die Weisung durch göttliche Vorzeichen zu handeln hielt er für verkehrter und thörichter, als einem blinden Wegweiser zu folgen. Er tadelte solche Menschenfurcht jederzeit auf das ernstlichste und setzte selbst alle menschlichen Rücksichten gegen den Rat der Götter hintan.

Der zweite Hauptpunkt des vorbildlichen Verhaltens (§ 5—14) betrifft wieder wie bei der Abwehr in 2, 1—8 die sinnlichen Genüsse. Zunächst in Speise und Trank. Dass *δίατα* sich auf diese beiden Punkte bezieht, zeigt sowohl die ganze Darstellung, als auch die Parallelstelle Kap. 6, 5. Seine ganze Lebensführung war durch den Grundsatz geregelt, unter normalen Schicksalsbedingungen vor jeder beschwerenden Sorge um die Beschaffung der auf das geringste beschränkten Bedürfnisse gesichert zu sein. Er erreichte diese Unabhängigkeit in dem Grade, dass nach dem Urteil Xenophons ein so geringes Mass von Arbeit kaum gedacht werden könnte, das nicht hingereicht hätte, die Lebensbedürfnisse des Sokrates zu befriedigen. Hinsichtlich des Quantum der Speise genoss er nur so viel, als der wirkliche Trieb erheischte und hinsichtlich der geringen Qualität der Speisen, mit denen er vorlieb nahm, war ihm das abgewartete Bedürfnis die beste Würze des Mahles; durch dasselbe Mittel wurde ihm auch der geringe Trank zum Genuss. Einladungen zu Gelagen bildeten für ihn selbst keine Versuchung zur Unmässigkeit; denen, die sich hierin schwach fühlten, riet er, diejenigen Tafelgenüsse zu meiden, die verleiteten, ohne Hunger zu essen

und ohne Durst zu trinken, denn eben diese Dinge (offenbar die feineren Speisen und Getränke) seien es, die Magen, Kopf und Seele beschwerten. Scherzend pflegte er zu sagen, es seien wohl die reichlichen Tafelgenüsse gewesen, durch die Circe die Gefährten des Odysseus in Säue verwandelt habe; Odysseus selbst sei wohl durch die Warnung des Hermes und die eigene Enthaltbarkeit zum Masshalten bewogen worden und so vor dem gleichen Schicksal bewahrt geblieben. Xenophon bemerkt hiebei, dass diese Art Scherze des Sokrates einen ernsten Hintergrund gehabt hätten (ἐπαίρειν ἄμα σπουδαίων). Ähnlich verhielt er sich hinsichtlich der geschlechtlichen Genüsse, wobei sofort die Päderastie in den Vordergrund tritt. Was bei der Tafel die Leckerbissen und feinen Weine, das sind hier die Schönen. Man müsse sich von ihnen mit aller Gewalt fernhalten, denn sie berührend sei es schwer, die Sophrosyne zu bewahren. Einst hatte er gehört, Kritobulos, der Sohn seines alten Freundes Kriton, habe den schönen Sohn des Alcibiades geküsst. Da richtete er in Gegenwart des Kritobulos an Xenophon (die einzige Stelle, wo sich Xenophon selbst als Unterredner des Sokrates einführt) die Frage: Sage, Xenophon, rechnetest du nicht den Kritobulos eher zu den nach Sophrosyne strebenden (σωφρονιστοί) Menschen, als zu den verwegenen, und zu den Vorsichtigen eher, als zu den Tollkühnen und Wagehälsen? Freilich, antwortet Xenophon. Jetzt aber halte ihn für einen ganzen Hitz- und Tollkopf; er wäre im Stande, sich kopfüber in Schwerter zu stürzen und ins Feuer zu springen! Was macht er denn, dass du auf einmal so über ihn urteilst? fragt Xenophon. Er hat sich erküht, den jugendblühenden Sohn des Alcibiades mit dem lieblichen Antlitz zu küssen! Xenophon meint, einem solchen Wagestück möchte er auch wohl standzuhalten vermögen. Unseliger, sagt Sokrates, du kennst nicht die Leiden dessen, der einen Schönen geküsst hat! Ein Sklave wird er, grossen Aufwand macht er für verderbliche Freuden, für nichts Edles

hat er mehr Sinn; ernsthaft muss er sich mit Dingen befassen, mit denen nicht einmal ein Verrückter sich im Ernst abgeben würde. Xenophon wundert sich, dass Sokrates einem Kusse so schreckliche Wirkungen beimesse. Dieser verdeutlicht die Sache durch das Bild der winzig kleinen Giftspinne, deren Biss durch das einfließende Gift die heftigsten Schmerzen und selbst Besinnungslosigkeit verursacht. Ein schöner Knabe ist ein viel gefährlicheres Tier, als diese Giftspinne; nicht erst bei der Berührung im Kusse, schon von weitem durch den blossen Anblick appliziert er sein rasendmachendes Gift. Darum ist auch der Bogen das Emblem der Liebesgötter, weil die Schönen (männlichen Geschlechts!) schon von Ferne verwunden. Hals über Kopf muss man solchen Anblick fliehen.

Nach diesen zwar mit Nachdruck, aber doch auch wieder objektiv einem Unbetheiligten gegenüber und in halb scherzender Einkleidung entwickelten Erfahrungssätzen über die Stärke der päderastischen Leidenschaft wendet sich Sokrates plötzlich an Kritobulos selbst mit den Worten: „Dir aber, mein Kritobulos, rate ich, auf ein Jahr ausser Landes zu gehen; kaum wird diese Frist hinreichen, dich gesunden zu lassen.“ An sich könnte die Unterhaltung mit Xenophon auch zu den Lehrreden gerechnet werden; Xenophon aber hat sie wohl mit gutem Bedacht zum Wirken durch die That gerechnet, weil die Unterredung hier nur den Charakter einer gleichsam in dramatische Form gekleideten Warnung an Kritobulos hat.

Es folgt nun noch das generelle Verhalten des Sokrates in Bezug auf die Befriedigung des Geschlechtsbedürfnisses. Hier tritt dieselbe Unterscheidung zwischen ihm selbst, dem völlig Befestigten, und dem der Versuchung noch Unterliegenden und derselbe Rat der Vermeidung des zur Unmässigkeit Verlockenden auf, wie bei den Genüssen des Gaumens. Er selbst befand sich auch in diesem Punkte offenkundig in einer solchen Verfassung, dass er leichter der verlockendsten Jugendschönheit widerstand, als Andere der Hässlichkeit und den vorge-

rückten Jahren. Den Schwächeren aber riet er, das geschlechtliche Bedürfnis nur an solchen Objekten (charakteristisch ist das Neutrum *πρὸς τοιαῦτα!*) zu befriedigen, die nur bei entschieden vorhandenem körperlichem Bedürfnis noch annehmbar erscheinen, dann aber auch keine seelische Beunruhigung erzeugen könnten.

Es folgt nun noch eine zusammenfassende Schlussformel in Bezug auf beide Arten der körperlichen Bedürfnisse, wobei der höchst bedeutsame neue Gedanke hinzutritt, dass er bei seiner Maxime des Abwartens des wirklichen Bedürfnisses sich selbst hinsichtlich des eintretenden Genusses besser zu stehen glaubte, als die mit den grössten Opfern nach Sinnenlust Strebenden; der Lustertrag sei bei ihm (eben wegen des abgewarteten Bedürfnisses) der gleiche, während er ein sehr erhebliches Mass von Unlust erspare.

Wir sehen, dass der hier vorliegende Abschnitt der Rechtfertigung nur ganz unvollständig ausgeführt ist. Nachdem wir das vorbildliche Verhalten des Sokrates zur Sinnenlust kennen gelernt haben, mussten wir die Entwerfung eines eigentlich sittlichen Charakterbildes erwarten: Sokrates als Muster der Gerechtigkeit in allen Lebensbeziehungen, der verzeihenden Milde, der tragenden und hilfreichen Güte, der Treue in dem, was er als seinen eigentlichen Lebensberuf erkannte u. dgl. Man könnte fast auf den Gedanken eines ausgefallenen Abschnittes kommen. Jedenfalls ist hier eine empfindliche Lücke. Einiges, das hierher gerechnet werden könnte, hat ja schon der erste Abschnitt gebracht. Das Verhalten im Arginusenprozeesse war ja ein Muster nicht nur religiöser Gewissenhaftigkeit, sondern auch strenger Gesetzestreue. Anderes ist an weniger passender Stelle angebracht, wie die Schilderung seines in allen Beziehungen gesetzmässigen Verhaltens IV. 4, 1—4, wie das Zeugnis IV. 1, 1, dass schon der blosser Gedanke an Sokrates auf seine Anhänger versittlichend wirkte, wie die Aufzählung seiner Tugenden im letzten Paragraphen

der ganzen Schrift. Ausschlaggebend zur Erklärung dieser Einseitigkeit scheint das schon zu 2, 1—8 Bemerkte zu sein, dass Xenophon offenbar ursprünglich beim Jugendverderb ausschliesslich an die dem Jünglingsalter eigenen Excesse der Sinnlichkeit dachte und diesen Gesichtspunkt auch hier beim ἔργον noch festhält. Ausserdem aber geht für den Sokrateschüler das Wirken des Sokrates so ganz in seinen Lehrreden auf, Sokrates ist ihm so ganz der durch intellektuelle Anregungen Wirkende, dass darüber das sonstige persönliche Sein und Wirken mehr in den Hintergrund tritt. Immerhin ist hier eine auffällige Unvollständigkeit und Ungleichheit der Darstellung.

3. Übergang zum heilsamen Wirken durch die Unterredungen I. 4, 1.

Dieser Paragraph bildet einen ziemlich verwickelten, eine ganze Reihe wichtiger Gesichtspunkte in engster Zusammendrängung in sich zusammenfassenden Satz. Um die ganze Bedeutung desselben zu würdigen, müssen wir ihn in seine Bestandteile zerlegen. Dies sind folgende:

1. Manche meinen, Sokrates sei zwar vorzüglich geeignet gewesen, zum Streben nach der Tugend anzuregen, zu ihr selbst hinzuleiten aber sei er nicht geeignet gewesen. Hier muss anerkannt werden, dass προτρέπεσθαι durch den Gegensatz zu προαγαγεῖν eine sehr bestimmt abgegrenzte Bedeutung erhält, die Xenophon sonst nicht überall mit der gleichen Strenge festhält. Doch kann darauf aufmerksam gemacht werden, dass an den beiden Stellen, in denen das Wort in den bisher besprochenen Abschnitten vorkommt, annähernd die gleiche Bedeutung vorliegt. Nach 1, 4 wird den Vorzeichen, die doch auch nicht ohne Weiteres eine eindeutige Willensrichtung erzeugen, ein ἀποτρέπεσθαι und προτρέπεσθαι beigelegt, und 2, 64 ist Sokrates der προτρέπων zur Begierde nach der Tugend.

2. Sie stützen sich für diese Ausstellung auf das, was Einige über Sokrates schreiben und sagen. Es gab also

mündliche Urteile und schriftliche Berichte über Sokrates, in denen seinem Verkehr die vorstehend formulierte, nur unzulängliche Wirkung auf den Willen zugeschrieben wurde. Da Xenophon hier, wie für seine eigene Darstellung, so auch für diese Berichte durchaus den Massstab der objektiv historischen Berichterstattung anlegt, so scheint es mir nicht statthaft, dabei mit Joël und Zeller (Archiv f. Gesch. d. Ph. VII. 1, S. 102) an den Protreptikos des Antisthenes oder überhaupt an fiktive Erzeugnisse der sokratischen Literatur zu denken. Auch der pseudoplatonische Kleitophon, in dem wörtlich der vorstehende Vorwurf in extenso gegen Sokrates geltend gemacht wird, kann nicht als Parallele herangezogen werden, da er faktisch gegen Antisthenes, vielleicht auch gegen Plato selbst gerichtet ist.

3. Diese Auffassung seines Wirkens beruht aber auf einem Vorurteil, das leicht entstehen konnte, wenn nur seine dem ferner stehenden Beobachter allein entgegentretende Weise des Redens mit Aussenstehenden, mit denen er ja nach dem Zeugnis 1, 10 täglich in Berührung kam, nicht aber die Reden, die er im täglichen Verkehr mit seinen Anhängern zu führen pflegte, in Betracht gezogen werden. Hier nun wird deutlich, dass Xenophon im Übergange begriffen ist zur Darstellung des Wirkens des Sokrates durch seine Unterredungen.

4. Nach aussen nämlich trat vornehmlich jene zersetzende Fragekunst in den Vordergrund, die er als Mittel der Züchtigung und Zurechtweisung gegenüber dem Wissensdünkel anzuwenden pflegte. Diese konnte im besten Falle die Wirkung einer Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit, des Strebens nach einer besseren Fundamentierung des gesamten, vornehmlich des sittlichen Standpunktes, eine Empfänglichkeit und Zugänglichkeit für besser begründete positive Gedanken erzeugen, bot aber auch in diesem besonders günstigen Falle der Natur der Sache nach noch keineswegs diese positiven Materialien

zum Aufbau einer eigenen unverlierbaren besseren Überzeugung dar.

5. Wer also ein begründetes Urteil über die Positivität und Nachhaltigkeit seines Wirkens gewinnen will, muss seine Prüfung darauf richten, ob seine im engeren Kreise geführten Unterredungen nicht geeignet waren, eine nachhaltig veredelnde Einwirkung zu üben. Hiermit eröffnet Xenophon die Perspektive auf ein ganz neues, in weiteren Kreisen bis dahin unbekanntes Material zur Beurteilung des sokratischen Wirkens. Es ist gleichsam der esoterische Sokrates, dessen Vorführung er in Aussicht stellt.

Durch dieses allerdings sehr zusammengedrängt gegebene Raisonnement hat sich Xenophon den Weg zur Darlegung der heilsamen Wirkungen gebahnt, die Sokrates durch seine Unterredungen übte. Und zwar teilt er auch hier nach den beiden Anklagepunkten ein und gibt in Kap. 4 zunächst ein Beispiel seiner auf Erzielung positiver religiöser Überzeugungen gerichteten Unterredungskunst. Der vorstehend analysierte Paragraph aber bildet den Übergang nicht nur zu dieser Darlegung, sondern zu der gesamten, bis zum Ende der Schrift reichenden Schilderung der Heilsamkeit seines dialogischen Wirkens.

**4. Das heilsame Wirken der sokratischen Unterredungskunst
in Bezug auf religiöse Überzeugungen. I. 4, 2–19.**

Das hier gegebene Beispiel knüpft an einen bestimmten äusseren Anlass an. Sokrates hatte gehört, dass Aristodemus mit dem Beinamen der Kleine weder opferte noch von der Wahrsagekunst Gebrauch machte, und sich sogar über diejenigen, die dies thaten, lustig machte. Er zeigte also durch sein Verhalten einen Mangel religiöser Gläubigkeit auch im Sinne des Sokrates. Dass dieser Aristodemus im Übrigen ein eifriger Nachfolger des Sokrates war, zeigen zwei Stellen des platonischen Gastmahls (173 B und 218 B). Nach beiden

war er bei dem ins Jahr 416 verlegten Gastmahl des Agathon mit Sokrates gegenwärtig; nach der ersteren pflegte er in Nachahmung der sokratischen Bedürfnislosigkeit ohne Schuhe zu gehen. Wenn er wirklich schon im Jahre 416 zu den Anhängern des Sokrates gehörte, muss er älter gewesen sein als Xenophon und Plato; dies schliesst aber nicht aus, dass er auch noch zur Zeit der beiden Letzteren, also im letzten Dezennium des sokratischen Wirkens, zu den ständigen Begleitern des Sokrates gehörte und dass Xenophon, wie er § 2 ausdrücklich bezeugt, Ohrenzeuge der Unterredung war.

Diese nun gibt eine regelrechte Beweisführung für die Notwendigkeit der Götterverehrung. Zuerst handelt es sich um das Wirken einer vernünftigen, zwecksetzenden Macht in der Welt überhaupt (§ 3—9); dann folgen die Argumente für die Pflicht der Verehrung (§ 10—18).

Die erstere Beweisführung ist wieder zweiteilig. Zunächst ein richtiger physikotheologischer Beweis. Wenn wir den Urhebern der Werke der Poesie und bildenden Kunst, einem Homer, Melanippides, Sophokles, Polyklet, Zeuxis, Kunstverstand (*σοφία* im Sinne des populären Sprachgebrauchs) zuschreiben, muss dann nicht für die Urheber der beseelten Wesen dies in noch höherem Masse gelten? Aristodemus meint, diese könnten vielleicht auch durch Zufall entstanden sein, gibt aber dann zu, dass diese Möglichkeit ausgeschlossen sei, wenn das Hervorgebrachte sich offenkundig und unzweifelhaft als einem bestimmten Zwecke dienend erweise. Dieser Beweis wird dann hinsichtlich der Sinnesorgane des Menschen angetreten: Auge, Ohr, Nase, Zunge dienen evident einem Zwecke. Weiter zeigen die einzelnen Organe besondere Spezialzüge der Zweckmässigkeit. Das zarte Organ des Gesichtssinnes ist durch Lider, Wimpern und Brauen gegen verschiedene Schädigungen und Gefährdungen geschützt; das Ohr nimmt alle Klänge auf, wird aber nie voll; von den Zähnen dienen die vorderen dem Zerschneiden, die Backen-

zähne aber zum Zermahlen der von jenen empfangenen Stücke. Der Mund liegt in der Nähe des Auges und der Nase als der prüfenden Organe, die Absonderungskanäle mit ihren widerwärtigen Stoffen möglichst fern von jenen Sinnesorganen. Aristodemus muss zugestehen, dass diese Einrichtungen auf einen weisen und gegen sein Werk gütig gesinnten Werkmeister hinzuweisen scheinen. Hier erscheint die Ursache aller dieser zweckvollen Einrichtungen durchweg als eine einheitliche, doch ohne Polemik gegen die Mehrheit der Götter und ohne irgend eine Auseinandersetzung mit dem polytheistischen Volksglauben. (§ 5: ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους, § 7: σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζήσου). Zweckvolle, auf die Erhaltung der Gattung abzielende Einrichtungen muss er ferner auch in den Trieben zur Zeugung und zur Ernährung der Jungen und im Selbsterhaltungstriebe anerkennen.

Die andere Beweisführung ist ein Analogieschluss von der Beschaffenheit des Mikrokosmos auf die des Makrokosmos. Ersterer enthält von allen den in der Welt in grosser Quantität vorhandenen Bestandteilen, der Erde wie dem Feuchten, ein kleines Quantum in sich. Er hat aber auch Vernunft in sich. Sollte hier die Analogie versagen? Sollte der menschliche Organismus diese durch irgend einen glücklichen Zufall aufgerafft haben und der unendliche Makrokosmos der Vernunft entbehren? Wenn Sokrates hier (im letzten Satz von § 8) auf die Ordnung in der Welt hinweist, die nicht das Werk von Vernunftlosigkeit sein könne, so ist dies eine für den vorliegenden Gedankengang fremdartige Wendung, ein Zurücklenken in den physikotheologischen Beweis, das, wenn nicht eingeschoben, wohl eher auf Xenophons als auf Sokrates' Rechnung zu setzen ist. Der Nerv des Beweises liegt in dem auch heute noch zum Erweise der seelischen Beschaffenheit des Weltgrundes beliebten Argumente aus dem Vorhandensein seelischer Elemente in der Welt, nur dass Sokrates sein Augenmerk ausschliesslich auf die Vernunft

richtet und das Argument in die Form eines Analogieschlusses bringt.

In derselben analogischen Weise wird dann der Einwurf des Aristodemus entkräftet, die Werkmeister der Welt seien nicht, wie die der menschlichen Vernunftschöpfungen sichtbar. Unsichtbar ist ja auch die eigene Seele; wenn für die Dinge der Welt die zufällige Entstehung gelten soll, so mußt du auch von dir selbst behaupten, du thuest nichts aus Einsicht, sondern Alles durch Zufall. In diesem Einwurf treten wieder die „Werkmeister der Welt“ in der Mehrzahl auf, obgleich doch Aristodemus selbst vorstehend die Einzahl gebraucht hatte und die Analogie mit der Seele auch noch besonders auf die Einzahl hinweisen mußte.

Aristodemus selbst gibt jetzt der Unterredung die Wendung auf die Pflicht des Kultus. Er begibt sich der Einwände gegen das Walten einer göttlichen Macht in der Welt, meint aber jetzt, dieselbe sei zu erhaben, als dass sie seines Dienstes bedürfe. In diesem Einwurf scheint schon das nachher behandelte Problem einer speziellen, durch Gunstbewerbung zu beeinflussenden Vorsehung implicite vorzuschweben. Ist die Gottheit nur die allgemeine nach Vernunft- und Zweckgesetzen waltende Weltmacht, die aber nicht das Einzelne durch spezielle Willensakte regelt und dabei durch individuelle Gunst oder Ungunst bestimmt wird, so bedarf es keines Kultus.

Sokrates läßt diese Folgerung nicht gelten. Wenn die Gottheit es nicht verschmäht, sich um dich zu kümmern, so ist sie um so mehr zu ehren, je erhabener sie ist. Freilich, meint Aristodemus, wenn ich von einer besondern Fürsorge für die Menschen überzeugt wäre, so würde ich den Dienst der Götter nicht vernachlässigen. Diese besondere Fürsorge für die Menschen fasst nun Sokrates zunächst im Sinne der generellen Bevorzugung des Menschen überhaupt vor den übrigen lebenden Wesen durch die Weltordnung. Er umgeht zunächst noch den Brennpunkt der Frage. Der Mensch ist

nach der körperlichen Seite bevorzugt durch die aufrechte Haltung, durch die Ausstattung mit der Hand, durch die Sprache, durch die kontinuierliche, nicht an eine bestimmte Jahreszeit gebundene Fähigkeit zum geschlechtlichen Genusse, nach der seelischen Seite durch das höhere intellektuelle Vermögen, das den Menschen befähigt, das Dasein der Götter zu erkennen (an dieser Stelle findet ein für die unbestimmte und schwankende Anschauung, die in dieser Beziehung obwaltet, sehr bezeichnender Wechsel zwischen der Einzahl und der Mehrzahl statt), Übel abzuwehren, das Wahrgenommene im Gedächtnis zu behalten. Der grösste Vorzug aber liegt in der harmonischen Übereinstimmung dieser leiblichen und seelischen Vorzüge. Weder würde menschliche Intelligenz im Leibe eines Vierfüssers Gewinn bringen, noch kann es die Hand allein bei dem mit ihr ausgestatteten vernunftlosen Geschöpfe (dem Affen).

Jetzt rückt Aristodemus mit dem entscheidenden Punkte heraus. Diese generelle Bevorzugung ist es nicht, was er unter Fürsorge verstand. Beratung durch Orakel, wie sich deren Sokrates rühmt, das ist es, was er verlangt. Sokrates verweist ihn auf die allgemeine Erfahrung hinsichtlich der Wahrsagekunst und der Vorzeichen. Er dehnt aber ferner die Frage auf das Gesamtgebiet der speziellen Fürsorge überhaupt aus. Würden die Götter den Menschen den Glauben einflössen, dass sie ihnen in speziellem Walten Gutes und Übles erweisen können, und würden die Menschen den Betrug nicht längst gemerkt haben, wenn es nicht in Wirklichkeit so wäre? Gerade die ältesten und erfahrungsreichsten Staaten und Völker, die besonnensten Lebensalter sind am eifrigsten in den Pflichten gegen die Götter. In Wirklichkeit ist das Verhältnis des Erkenntnis- und Leitungsvermögens der menschlichen Seele zum Körper nur das verkleinerte Abbild des Verhältnisses der Gottheit zur Welt. Und wie man im Verhältnis zu anderen Menschen nur durch geleistete Dienste die

Fähigkeit und Willigkeit der Anderen zu den gleichen Gegenständen erkennt, so wird er auch bei den Göttern die Fähigkeit zum Raten und Helfen erkennen, wenn er einmal die Probe macht, durch geleistete Dienste ihre Willigkeit rege zu machen.

In emphatischer Weise versichert Xenophon, dass diese Unterredung ihm den Eindruck gemacht habe, die Gefährten müssten dadurch bestimmt worden sein, nicht nur unter den Menschen, sondern auch in der Einsamkeit alles Unfromme, Ungerechte und Schändliche zu meiden, überzeugt, dass nichts von ihrem Thun den Göttern verborgen bleibe. Er weist damit auf eine andere als die eigentlich in Rede stehende, den Kultus und die Orakel betreffende Wirkung der religiösen Überzeugungen hin, nämlich auf die ethische Wirkung.

5. Übergang zu den übrigen Arten des heilsamen Wirkens durch Unterredungen. I. 5, 1.

Wir gelangen hier zu einer Stelle, an der die in Bezug auf Markierung der Abschnitte bei Abfassung unserer Schrift noch sehr geringe Entwicklung des schriftstellerischen Vermögens Xenophons, auf die schon zu Kap. 3, 1 aufmerksam gemacht wurde, in ganz besonders auffälliger Weise hervortritt. Während mit Kap. 5 der bis zu Ende der ganzen Schrift reichende umfangreichste Abschnitt beginnt, der auch ohne die der zweiten Bearbeitung angehörigen Kapitel II. 2—10 über drei Viertel der ganzen Schrift umfasst, fehlt es an dieser bedeutsamen Stelle ganz und gar an einer auf die Gesamtheit und das Gemeinsame der in diesem Abschnitt behandelten Themata hinweisenden Einleitung. Nachdem Kap. 4, 1 in nachdrücklicher Weise der Übergang zum heilsamen Wirken durch Unterredungen gemacht worden war und Kap. 4, 2 durch die Worte: *Λέξω δὲ πρῶτον ἃ αὐτοῦ ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγομένου* deutlich genug darauf hingewiesen hatte, dass auch in diesem Abschnitt der Stoff

wieder nach den beiden Anklagepunkten gegliedert werden soll, fehlt es hier durchaus an einer dem *πρῶτον* entsprechenden Übergangsformel, die auf den der Anklage des Jugendverderbs korrespondierenden Gesamtinhalt des Folgenden hinwiese. Natürlich musste, nachdem schon die Übergangsformeln Kap. 3, 1, 4, 1 u. 2 nicht gerade an einem Übermass von Deutlichkeit gelitten hatten, diese völlige Vernachlässigung der Markierung eines umfangreichen Abschnittes vollends die Vorstellung von der Dispositionslosigkeit unserer Schrift, von der losen Auseinanderreihung einzelner Erinnerungen begünstigen, die schon im Altertum die irrige Betitelung unserer Schrift als *Ἀπομνημονεύματα* hervorgerufen hat und auch heute noch in unverminderter Stärke fort dauert. Kap. 5 beginnt mit den Worten: „Wenn aber ferner auch die Enthaltensamkeit ein heilsamer und wertvoller Besitz für einen Mann ist, lasst uns sehen, ob Sokrates zu dieser hinzufügen wusste, indem er Folgendes redete“. Hier hat Xenophon offenbar das Bewusstsein, von dem *πρῶτον* in Kap. 4, 2 zu einem zweiten Punkte des heilsamen Wirkens durch Unterredungen, nämlich der Förderung der Enthaltensamkeit durch Argumente, überzulenken. Ganz ähnlich dem *ἐπισκεψόμεθα εἰ προῦβιβαζε* hier setzt auch der folgende Abschnitt I. 7, 1 *ἐπισκεψόμεθα εἰ προέτρπευ* ein. Es fehlt aber ein Doppeltes. Einesteils der Hinweis auf den die Gesamtheit der nachfolgenden Gruppen zusammenhaltenden gemeinsamen Gegensatz gegen den zweiten Anklagepunkt, den Jugendverderb. Andernteils auch hinsichtlich des hier beginnenden Spezialthemas, Förderung der Enthaltensamkeit durch Argumentationen, der Hinweis darauf, dass dafür eine Mehrheit von Proben, nämlich, wie gezeigt werden wird, auch das in Kap. 6 und II. 1 Berichtete, beigebracht werden soll. Der Schluss unserer Übergangsformel *λέγων εἰς ταύτην τοιάδε* weist lediglich auf den nicht in Gesprächsform, sondern als zusammenhängende Rede auftretenden Inhalt speziell von Kap. 5 hin.

Die hier vorliegende schriftstellerische Versäumnis wird natürlich auch ferner als Argument gegen den ganzen Nachweis einer geschlossenen Disposition unserer Schrift ausgenutzt werden. Ich hoffe jedoch, was an dieser Stelle ohne Vorgehen noch nicht möglich, im weiteren Verlaufe genügende Nachweise für die Richtigkeit meiner Annahme eines bedeutenden Abschnittes auch an dieser Stelle beibringen zu können.

6. Die Gruppen des I. 5—IV. 7 dargestellten Wirkens.

Durch den grossen Umfang des hier beginnenden Abschnittes und die Mannigfaltigkeit der in ihm behandelten Themata ist die Übersicht über ihn als Ganzes sehr erschwert, auch wenn wir die der zweiten Redaktion angehörigen Kapitel II. 2—10 bei Seite lassen. Es wird sich deshalb empfehlen, schon an dieser Stelle vorbehaltlich späterer Begründung eine vorläufige Übersicht über die verschiedenen successive geltend gemachten Gesichtspunkte des heilsamen Wirkens und die diesen Gesichtspunkten entsprechenden Hauptgruppen vorzuschicken.

1. Auch beim Wirken durch Lehrreden hat die Tugend der Enthaltbarkeit den Vortritt. Ihr sind die Kapitel I. 5 u. 6, II. 1 gewidmet. Dass Kap. I. 7 an unrechter Stelle steht und vor den Abschnitt III. 1—7 gehört, ist von mir schon im Archiv f. Gesch. d. Phil. IV. 1, S. 47 f., 51 f. nachgewiesen worden und wird durch die genauere Inhaltsangabe noch einleuchtender und evidenter werden.

2. Dieser zweite Abschnitt, der also aus I. 7 u. III. 1—7 besteht, stellt die heilsame Wirkung dar, die Sokrates durch seine Unterredungen auf künftige Träger von Staatsämtern übte, indem er sie zum Erwerb der dazu erforderlichen Kenntnisse und Fähigkeiten anregte.

3. Ein dritter Abschnitt, die Kap. III. 8 u. 9 umfassend, wird durch den Gesichtspunkt zusammengehalten, dass Sokrates auch da, wo durch verfängliche Fragen absichtlich seine Lehr-

autorität zu erschüttern versucht wurde, in seinen Antworten dennoch sich nicht durch Rechthaberei und Ehrgeiz zum Gebrauche sophistischer Mittel bestimmen liess, über die er ja reichlich verfügte, sondern rein sachlich blieb. Es muss hierbei im Gedächtnis behalten werden, dass Xenophon nach seiner ausdrücklichen Erklärung I. 4, 1 ja vorwiegend das Verhalten im Jüngerkreise schildern will. Nur auf diesen passt das Vorstehende.

4. Ein besonderer Abschnitt III. 10 u. 11 stellt die Fälle zusammen, wo Sokrates auch Fernerstehenden durch Hinweis auf die richtige Zweckbeziehung ihres Thuns und Schaffens in ihrem Beruf und Gewerbe nützlich wurde.

5. Die Kapitel III. 12—14 zeigen zwar im Einzelnen das Streben, Verwandtes zusammenzuordnen, lassen sich aber weder als Ganzes, noch auch nur einem grösseren Teile nach zur Einheit zusammenfassen, können also nur unter die Rubrik *Varia* gebracht werden.

6. Dagegen bilden wieder die ersten sieben Kapitel des vierten Buches ein geschlossenes Ganzes, das in systematischer Zusammenfassung die Grundlinien des pädagogischen Verfahrens darstellt, dem die sich seiner Leitung anvertrauenden Jünglinge unterzogen wurden. Hier erst tritt eigentlich der volle positive Gegensatz gegen die Anklage auf Jugendverderb hervor. Während in den vorhergehenden Abschnitten die Jünglinge nur teilweise das direkte Objekt seiner Einwirkung sind, teilweise aber nur als Zuhörer seiner mit Erwachsenen geführten Gespräche durch diese beeinflusst werden, stellt dieser letzte Abschnitt ein direktes planvolles Wirken auf die von ihm zu seinem dauernden Umgange zugelassenen Jünglinge dar.

Soviel zur vorläufigen Übersicht. Das meiste hier Gesagte kann seine Begründung erst durch die Detailausführung erhalten. Es ist jedoch schon an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass im Eingange der einzelnen Teile dieses Ab-

schnittes das I. 3, 1 zuerst auftretende Stichwort der positiven Rechtfertigung ὠφέλει oder eine ähnliche Wendung mit besonderem Nachdruck wiederkehrt. So I. 5, 1 προῦβιβάζε, I. 7, 1 ἀποτρέπων προέτρπε, III. 1, 1 ὠφέλει, III. 8, 1 βουλόμενος τοὺς συνόντας ὠφελεῖν, III. 10, 1 καὶ τοῦτοις ὠφέλιμος ἦν, IV. 1, 1 οὐδὲν ὠφελιμώτερον ἦν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι. Es kehrt zwar diese Wendung auch einige Male in den Abschnitten der zweiten Redaktion wieder. So II. 4, 1 ἐμοίγε ἐδόκει μάλιστ' ἄν τις ὠφελεῖσθαι, II. 6, 1 ἐδόκει φρενοῦν, doch hier mehr als gelegentliche Wendung und nicht zur Markierung der Abschnitte gebraucht. In diesem Sachverhalt scheint mir eine neue Bestätigung der von mir angenommenen doppelten Redaktion der Schrift und ferner auch eine Bestätigung der vorstehend gegebenen Gliederung des aus den Kapiteln I. 5 u. 6, II. 1, III. 1 bis IV. 7 bestehenden Abschnittes zu liegen.

Erste Gruppe

Reden über Enthaltbarkeit.

(I. 5 und 6. II. 1.)

1. Die Rede I. 5.

Der erste Satz des Kapitels bildet die Einleitung sowohl zu dieser Gruppe als Ganzem, als auch zu diesem Kapitel insbesondere. „Wenn aber auch die Enthaltbarkeit ein heilsamer und wertvoller Besitz für einen Mann ist, lasst uns sehen, ob Sokrates zu dieser hinzufügen wusste, indem er Folgendes redete“. Der Vordersatz stellt das Thema der ganzen Gruppe hin, der Nachsatz bezieht sich auf das einzelne Kapitel. Προῦβιβάζε ist synonym mit προαγαγεῖν I. 4, 1 und stellt somit die Verbindung mit der Einleitung zu dem ganzen die positive Rechtfertigung enthaltenden Abschnitt her.

Auffallend ist in Kap. 5 die Form der zusammenhängenden Rede, das Fehlen der Angabe einer bestimmten äusseren Veranlassung und die an eine Volksrede erinnernde Anrede ὦ ἄνδρες. Doch bezieht sich die erste dieser Eigenheiten nur

auf die äussere Form, während der Inhalt ganz das Gepräge des sokratischen Raisonnements trägt. Sokrates konnte durch die besondere, von unserem Autor aus unbekanntem Gründen nicht mitgeteilte Natur des Falles bestimmt werden, einmal auf die äussere Form der an einen Einzelnen gerichteten Fragen zu verzichten, weil das Raisonnement sich eben an die Gesamtheit der Anwesenden richtet. Damit verliert denn aber auch die Anrede ihr Auffallendes, zumal wenn wir uns erinnern, dass zu den ständigen Gefährten des Sokrates, wie schon das Beispiel des Aristodemus Kap. 4 beweist, keineswegs blos Jünglinge, sondern auch erwachsene Anhänger gehörten. Jedenfalls schliesst das ὁ ἀνδρες nicht aus, dass es sich um eine Anrede im engeren Kreise der Gefährten handelt.

Die Argumentation selbst zerfällt in drei Hauptabschnitte: 1. Der Unenthaltbare (dessen Wesen gleich zu Anfang als eine Knechtschaft des Bauches, des Weines, der Geschlechtslust, der Scheu vor körperlichen Beschwerden, des Schlafbedürfnisses spezifiziert wird, so dass hier jedenfalls die Abhärtung unter der Enthaltbarkeit einbegriffen ist) ist zu jeder Vertrauensstellung unbrauchbar (§ 1 f.). 2. Der Unenthaltbare schadet am meisten sich selbst (§ 3 f.). 3. Die Enthaltbarkeit ist der Grundstein der Tugend (§ 5).

Der erste Gedanke wird durch den Nachweis veranschaulicht, dass der Unenthaltbare unbrauchbar ist als Anführer im Kriege, als Vormund unerwachsener Knaben oder Mädchen und als Verwalter des Vermögens derselben, ja selbst als Sklave, der mit der Aufsicht über Heerden, Vorratskammern oder Feldarbeiten betraut werden könnte. Auch zur persönlichen Aufwartung des Herrn oder zur Besorgung von Einkäufen würde man einen solchen Sklaven nicht einmal geschenkt nehmen.

Der zweite Gedanke wird in allgemeiner Fassung an die Spitze gestellt. Der Habgierige schadet Anderen, nützt

aber sich selbst, der Unenthaltssame aber schadet Anderen, sich selbst aber noch in viel höherem Masse. Denn zuerst ruiniert er nicht nur sein Hauswesen, sondern auch seinen Leib und seine Seele. Ferner aber kann er nicht erwarten, irgend einer freundschaftlichen Anhänglichkeit an seine Person teilhaftig zu werden, da man weiss, dass er an leckeren Speisen, Wein und liederlichen Weibern mehr Wohlgefallen hat, als an den Freunden.

Der dritte Gedanke wird in folgender Weise begründet. Um der Tugend teilhaftig zu werden, bedarf es einestheils einer Erkenntnisthätigkeit, eines Lernens, andernteils eines erheblichen Masses von Übung. Beides ist aber nur in dem durch Enthaltssamkeit herbeigeführten normalen Zustande des Leibes und der Seele möglich. Die schmähliche Verfassung Beider beim Sklaven der Lüste ist also nicht nur, wie schon vorher hervorgehoben wurde, an sich ein schwerer Schaden, sondern auch noch in dem besonderen Sinne, dass dadurch die Vorbedingungen für den Erwerb der eigentlichen Tugend unmöglich gemacht werden.

Es wird also hier ein Gegensatz zwischen der Enthaltssamkeit und der eigentlichen Tugend statuiert. Erstere erscheint als Vorbedingung zum Erwerb der Letzteren, gleichsam als Hilfstugend oder sekundäre Tugend, die um der eigentlichen Tugend willen gepflegt werden muss. Dies liegt in dem Ausdruck *κρηπίς τῆς ἀρετῆς*.

Der folgende Satz bildet die Schlussformel zu allen drei Gedankenreihen. Verhält es sich so mit der Unmässigkeit, so muss der Freie dringend wünschen, mit so beschaffenen Sklaven verschont zu werden, wer aber selbst Sklave der Lüste ist, muss die Götter anflehen, ihm „gute Herren zu bescheeren“. Die in Anführungszeichen stehenden Worte sind offenbar eine im Munde der Sklaven herkömmliche Formel, die hier in geistvoller Weise metaphorisch verwandt wird.

Eine auf die Wirkung der Rede hinweisende Schlussformel war hier überflüssig, da dieser Hinweis schon durch

die Eingangsformel vorweggenommen worden war. Die trotzdem in § 6 auftretende Schlussbetrachtung ist also zunächst überflüssig. Sie trägt aber überdies durch den unsinnigen Gedanken, Sokrates habe sich in seinen Werken noch enhaltbarer gezeigt als in seinen Worten (als ob die Worte Enthaltbarkeit zeigten!) und zwar vollends deshalb, weil diese grössere Enthaltbarkeit sich auf die Habsucht beziehen soll, durch die ganz unsokratische Statuierung einer Enthaltbarkeit in Bezug auf den Erwerb durch Lehrthätigkeit, sowie durch den gar nicht zur Sache gehörigen Hinweis auf die Unfreiheit gegenüber dem zahlenden Schüler den Stempel der Unehtheit an der Stirne.

2. Die Unterredungen mit Antiphon I. 6.

Die drei hier zusammengestellten Angriffe des Sophisten Antiphon nebst den Entgegnungen des Sokrates gehören in sofern hierher, als sie in Gegenwart der Gefährten des Sokrates verhandelt wurden. Inhaltlich aber fügt sich nur die erste und ausführlichste derselben in den hier vorliegenden Zusammenhang. Hinsichtlich der beiden anderen macht Xenophon hier wieder, wie I. 2, 6 f., von der Freiheit der episodischen Anreihung eines dem eigentlichen Zusammenhange fremden, mehr äusserlich sich anschliessenden Stoffes Gebrauch. Antiphon bezweckt in allen drei Anzapfungen durch den Vorwurf der Unfähigkeit zu einer richtigen Lehrthätigkeit Sokrates seine Gefährten abspenstig zu machen. Dies ist das ursprünglich allen drei Gesprächen Gemeinsame; von der Enthaltbarkeit handelt nur die erste der Unterredungen. Xenophon hat aber alle drei hier untergebracht, offenbar, weil sie sich in seiner Erinnerung durch die Einheit der auftretenden Person und des von derselben verfolgten Zweckes fest vergesellschaftet hatten.

Im ersten Gespräch (§ 1—10) geht Antiphon von der Überzeugung aus, die Philosophie müsse den Menschen zu einer höheren Stufe der Glückseligkeit erheben. Dies treffe

aber bei Sokrates nicht zu. Wenigstens sei seine Lebensweise eine solche, dass es keinen Sklaven gebe, der bei seinem Herrn aushielte, wenn ihm solche zugemutet würde. Wir erhalten hier einige überaus drastische und bemerkenswerte Züge aus der Lebensweise des Sokrates. Seine Speise und sein Trank seien die schlechtesten; sein Oberkleid sei schlecht und dasselbe im Sommer und Winter, Schuhe und ein zweites, über dem Unterchiton getragenes Unterkleid trage er nicht. Entgelt nehme er nicht, während solche Einnahmen doch an sich schon als Erwerb erfreulich, ferner aber auch als Mittel zu einem anständigeren und angenehmeren Leben von Wert seien. Wenn er, wie alle Lehrer, seine Genossen zur Nachahmung seiner Lebensweise bestimme, so könne er nur als ein Lehrer der Unseligkeit bezeichnet werden. Antiphon setzt also die Glückseligkeit in das sinnliche Wohlleben.

Sokrates tritt diesem Angriff gegenüber den Beweis an, dass seine Lebensweise durchaus keine klägliche und jämmerliche sei und macht dafür vier Punkte geltend. Zuerst wendet er gegen den letzten Punkt des Angriffs ein, dass ihm die Unentgeltlichkeit seines Verkehrs die völlige Freiheit in der Auswahl der zu demselben Zuzulassenden gewährleiste. Seine Lebensweise selbst zweitens anlangend, so stehe zunächst seine Ernährung hinsichtlich der Gesundheit und der kräftigenden Wirkung der des Antiphon durchaus nicht nach, habe aber den Vorteil, leichter beschafft werden zu können; auch an Genuss ständen seine Mahlzeiten nicht zurück, da Hunger und Durst die beste Würze seien. Was seine dem Wechsel der Temperatur nicht angepasste Kleidung betreffe, so habe ihn dieselbe niemals veranlasst, an kalten Tagen zu Hause zu bleiben oder bei grosser Hitze Anderen ein schattiges Plätzchen streitig zu machen. Schuhe trage man, um nicht durch schmerzende Füße am Gehen gehindert zu werden; dies trete aber bei ihm niemals ein. Durch Übung könnte auch der von Natur Schwächlichere in dem Punkte, worin

er sich übe, dem Robustesten, aber sich Vernachlässigenden überlegen werden, und dadurch, dass er auf dem Gebiete der Genügsamkeit diese Übung habe eintreten lassen, habe er den Vorteil voraus, gegen eine etwa zustossende Nötigung des Entbehrens vollständig gewappnet zu sein. Ein wichtiger Beweggrund drittens, sich nicht durch die sinnlichen Genüsse, die ja doch nur während des Genießens Freude bereiten, beherrschen zu lassen, sei auch der, dass man höhere, dauernd wirksame Freuden in Bereitschaft habe. Eine solche sei aber die aus dem Gelingen des Werkes der eigenen Besserung und der Besserung der Freunde. Viertens stehe dem Bedürfnislosen für die Erfüllung der Pflicht, den Freunden und dem Staate Dienste zu leisten, mehr Musse zu Gebote; auch die Beschwerden und Entbehrungen des Krieges werde er leichter ertragen und eine Belagerung länger auszuhalten im Stande sein. Im Schlusssatze tritt sodann die beiderseitige Auffassung in schärfster Zuspitzung hervor. Antiphon scheint die Glückseligkeit in Schwelgerei und Wohlleben zu finden: ihm selbst erscheint es göttlich, nichts zu bedürfen, möglichst wenig zu bedürfen aber als ein dem der Götter möglichst naher Zustand. Hier liegt ein Doppelsinn vor. Die göttliche Bedürfnislosigkeit ist die des Vollbesitzes aller Güter. Diese ist dem Menschen versagt. Er kann ihr nur nahe kommen durch freien Verzicht auf das, was für Andere Bedürfnis ist und sie knechtet.

Der zweite episodisch angereihte Angriff des Antiphon (§ 11—14) richtet sich gegen die Unentgeltlichkeit der Lehre des Sokrates, die aber hier nicht, wie im ersten Gespräch, im Sinne einer Einbusse an Glückseligkeit, sondern als Beweis seines Mangels an Weisheit geltend gemacht wird. Wer etwas bietet oder leistet, ist berechtigt, dafür einen Entgelt zu beanspruchen. Dass Sokrates dies nicht thut, ist ein Beweis seiner Gerechtigkeit. Er hat nichts zu bieten und wäre ein Betrüger, wenn er etwas forderte. Aber ein Weiser

ist er nicht; wie eben die Unentgeltlichkeit zeigt, besitzt er kein der Rede werthes Wissen.

In seiner Erwiderung zieht Sokrates eine vollständige Parallele zwischen der Weisheit und der männlichen Jugendschönheit. Wer Letztere um Geld preisgibt, gilt nach der in Athen herrschenden Ansicht als ein Unzüchtiger, dagegen gilt es als anständig und unanstössig, sich einem als tüchtig bekannten Liebhaber zu ergeben, um sich an ihm und durch ihn zu bilden. Ebenso nennt man in Athen diejenigen, die ihre Weisheit jedem Zahlenden ohne Wahl verkaufen, Sophisten; wer aber den Begabten lehrt, was er Heilsames weiss und ihn sich dadurch zum Freunde macht, thut nach der herrschenden Ansicht, was einem tüchtigen Bürger zukommt. Sokrates selbst seiner individuellen Neigung nach findet in der Tüchtigkeit der Freunde den vollen Lohn seiner Bemühungen. Wie Andere an Pferden, Hunden oder Vögeln Liebhaberei haben, so ist er gleichsam ein Sportsman der Freundschaft. Dies ist die Triebfeder seiner Bemühungen; dies bestimmt ihn, was er selbst Heilsames weiss, sie zu lehren, für andere zur Tugend dienliche Dinge sie an die geeigneten Lehrer zu verweisen und durch gemeinsames Studium der Schriften der alten Weisen (d. h. wohl vornehmlich der älteren Dichter) die darin aufgespeicherten Geistesschätze ihnen zuzuführen, durch Alles dies aber das Band der Freundschaft zu befestigen.

Dass wir es hier nicht mit der Enthaltbarkeit zu thun haben, ist evident. Um so verwunderlicher aber ist es, dass Xenophon, der sich doch des episodischen Charakters dieses Berichtes bewusst sein musste, dennoch auch hier eine seiner üblichen Schlussexclamationen anbringt, in der er auf die Heilsamkeit seines Wirkens durch Entwicklung der Tüchtigkeit seiner Gefährten, freilich auch auf die in dem idealen Lohne begründete Beglücktheit des Sokrates selbst hinweist. Doch ist diese Schlussbetrachtung dem Inhalte des Abschnittes,

der die Vereinbarkeit der Unentgeltlichkeit mit realem Werte der Leistung dargethan hat, entsprechend. Sie weist sowohl auf den höheren Lohn, wie auf den Wert der Leistung hin. Er selbst war glücklich (*μακάριος*) und leitete seine Hörer zur Kalokagathie.

Der dritte Angriff: Wie er glauben könne, Andere politisch bilden zu können, während er doch, falls er sich auf politische Dinge verstehe, auch selbst Politik treiben würde? Sokrates erwidert, wenn er möglichst Viele zu tüchtigen Politikern heranbilde, treibe er doch in ausgedehnterem Masse Politik, als wenn er sich nur allein damit beschäftige.

3. Die Unterredung mit Aristipp über Enthaltbarkeit II. 1.

Der Anfang dieses Kapitels nimmt ausdrücklich den Faden der Argumentationen für die Enthaltbarkeit wieder auf. „Er schien mir auch durch Reden wie die folgenden seine Gefährten zur Übung der Enthaltbarkeit in Bezug auf Speise, Trank, Wollust, Schlaf, Kälte, Hitze und körperliche Beschwerden anzuregen“. Durch diesen genauen Anschluss an die Kapitel 5 und 6 des vorigen Buches erhält meine Vermutung hinsichtlich der ursprünglichen Stelle von I. 7 eine bedeutende Bestätigung. Allerdings muss hier *τοιαῦτα* auf das Nachfolgende bezogen werden (durch Reden wie die folgenden). Der Zusammenhang mit jenen beiden Kapiteln findet auch eine Stütze an der hier vorliegenden erweiterten Fassung von *ἐγκράτεια*. Nach der engeren Kap. 2, 1 vorliegenden Bedeutung bezog sich dieselbe auf die geschlechtlichen und Gaumengenüsse, während ebendasselbst die Unempfindlichkeit gegen Kälte, Hitze und körperliche Beschwerden zur *καρτερία*, Abhärtung gerechnet wurde. Nun begegnete uns schon I. 5, 1 die Ausdehnung der *ἐγκράτεια* auf das Schlafbedürfnis und die körperlichen Beschwerden. Wenn sie in unserem einleitenden Satze und entsprechend im Kapitel selbst ausserdem auch noch auf die Temperatursätze

bezogen wird, so ist dies nur ein geringes Hinausgehen über die schon I. 5, 1 vorliegende Erweiterung. Auffällig bleibt dagegen der Rückfall in den laxeren Gebrauch von *προτρέπειν*, nachdem er in Kap. 4, 1 einen so scharfen Gegensatz zwischen dieser Wirkung und dem *προαγαγεῖν* gezogen hat und auch in I. 5, 1 durch die Wahl des Ausdrucks *προβιβάζειν* dieser Unterscheidung treu geblieben ist. Doch verliert dieser laxere Sprachgebrauch dadurch einigermaßen sein Auffälliges, dass wir ihn auch im Eingange des nach der ursprünglichen Anordnung unmittelbar hinter unser Kapitel zu setzenden Abschnittes I. 7 finden; ebenso am Eingange wie am Schlusse desselben *ἀποτρέπειν*. Wir erkennen hier die bei Xenophon auch sonst hervortretende, auf mangelnder Schärfe des begrifflichen Denkens beruhende Laxheit des Sprachgebrauchs. Auffällig ist auch der Übergang mit *δέ* zu dem neuen Berichte selbst. (*γνοῦς δέ τινα τῶν συνόντων ἀκολαστοτέρως ἔχειν πρὸς τὰ τοιαῦτα*.) Statt *δέ* ist hier *γάρ* vermutet worden, das unzweifelhaft dem bestehenden Zusammenhange besser entspricht. Dass vorher die aufgezählten Bedürfnisse hier nicht durch *ταῦτα*, sondern durch *τὰ τοιαῦτα* bezeichnet werden, drückt die Möglichkeit aus, auch noch Weiteres, wie Kleidung, Obdach u. s. w. mit einzubegreifen. Doch hält sich die nachfolgende Unterredung selbst streng an die im ersten Satze aufgezählten sechs Stücke.

Sokrates hat in Erfahrung gebracht, dass einer der Gefährten sich in Bezug auf die genannten Bedürfnisse ziemlich zuchtlos aufführe. Er richtet daher eine zurechtweisende Argumentation an Aristipp, den späteren Stiften der cyrenaischen Schule. Dass dieser verwandte Neigungen hat, tritt im Laufe des Gespräches hinreichend hervor. Wir haben aber keinen Grund, anzunehmen, dass Aristipp selbst der bei Sokrates Übelbeleumundete ist. Wo Sokrates den Betreffenden selbst zur Rede stellt, wie I. 4 den Aristodemus, nimmt Xenophon keinen Anstand, dies zu sagen. Dagegen zeigt das Gespräch

mit Xenophon aus Anlass einer bedenklichen Handlung des Kritobulos I. 3, 8 ff., dass er gerade auf dem etwas peinlichen Gebiete der Zuchtlosigkeit die indirekte Form der Zur-redestellung vorzog. Ein ganz ähnlicher Fall wird uns II 5 begegnen. Selbstverständlich muss auch hier die Anwesenheit des indirekt zu Belehrenden vorausgesetzt werden.

Dies Gespräch ist teilweise mit einer gewissen behaglichen Breite, unter Aufführung nicht nur der wesentlichen Züge, sondern auch der kleinen nebensächlichen Wendungen des wirklichen Gesprächsganges wiedergegeben. Es trägt teilweise die naturalistische Färbung des wirklichen Vorganges. Es zerfällt in drei Abschnitte: 1. § 1—7 Nachweis, dass zur wirksamen Ausübung der Herrscherthätigkeit die aufgezählten Arten der Enthaltbarkeit erforderlich sind; 2. § 8—17 Nachweis, dass man ohne eine bestimmte Stellung in der menschlichen Gesellschaft nicht leben kann; 3. § 17—33 die wahrhaft wertvollen Güter sind der zu ihrem Erwerb erforderlichen Mühwaltung wert.

Der erste Teil verläuft folgendermassen. Sokrates fingiert den Fall, dass von zwei Zöglingen der eine zur Herrscherfähigkeit erzogen werden soll, der andere aber zu einem Zustande, in dem er auch nicht einmal die Neigung zum Herrschen in sich verspürt. Es sollen die einzelnen Gebiete der bei Beiden anzuwendenden Gewöhnung der Reihe nach durchgegangen werden. Er verständigt sich zuerst mit Aristipp über die Reihenfolge, in der die einzelnen Bedürfnisse durchgegangen werden sollen. Das elementarste Bedürfnis ist ja wohl das der Nahrung, was Aristipp mit dem Bemerkens zugibt, dass ohne Nahrung die Erhaltung des Lebens unmöglich. Wenn nun die Essenszeit kommt, macht sich natürlich bei Beiden das Bedürfnis geltend. Den künftigen Herrscher aber muss man gewöhnen, drängende Geschäfte der Befriedigung des Bedürfnisses vorangehen zu lassen. Ebenso ist es hinsichtlich des Durstes und nicht minder hinsichtlich des Schlafbedürfnisses. Der künftige Herrscher muss lernen, im Not-

falle spät zur Ruhe zu gehen, früh aufzustehen, ja sich zeitweise des Schlafes zu enthalten. Ganz ebenso verhält es sich mit der Befriedigung des geschlechtlichen Bedürfnisses und der Scheu vor körperlichen Beschwerden. Letztere auch freiwillig zu übernehmen, muss der künftige Herrscher angeleitet werden.

Hier folgt nun ein Abschnitt, dessen Zugehörigkeit zum Gange der Beweisführung in Folge der etwas mangelhaften Ausdrucksweise nicht gleich deutlich wird. Es ist von der Aneignung solcher Kenntnisse die Rede, die erforderlich sind, um den Gegnern überlegen zu sein. Man wird im ersten Augenblicke verleitet, an die schon I. 5, 5 hervorgehobene und auch in unserem Kapitel § 20 wieder auftretende Bedeutung der Enthaltensamkeit als Vorbedingung der Lernfähigkeit zu denken. Dies ist aber nicht gemeint. Vielmehr denkt Sokrates, wie der weitere Verlauf deutlich zeigt, an die Kenntnis solcher gegnerischen Listen, durch die die sinnlichen Begierden, speziell die drei erstgenannten auf Speise, Trank und Geschlechtsgenuss bezüglichen, als Fallstrick für den zu Bekämpfenden benutzt werden. Die hier eintretende Erörterung bildet eine Ergänzung, einen Anhang zu den Ausführungen über die drei erstgenannten Bedürfnisse. Bei den unvernünftigen Tieren pflegt man ihre Bedürfnisse als Köder auszunutzen, um ihrer habhaft zu werden. Das scheue Wild wird durch die Lockspeise in die Falle gelockt, oder beim Stillen des Durstes belauert. Wachteln und Rebhühner werden durch den Geschlechtstrieb bethört; die Stimme des als Lockvogel benutzten Weibchens lässt sie Befriedigung des Geschlechtsbedürfnisses erwarten, beraubt sie der Vorsicht und des Gedankens an mögliche Gefahr und liefert sie so dem Netze des Jägers aus. Die Anwendung auf den künftigen Herrscher, der natürlich auch gegen solche Fallstricke des Gegners gerüstet sein muss, also nicht nur Kenntnis von der Möglichkeit solcher Listen, sondern auch die Fähigkeit, den gegen ihn angewandten Verlockungen Trotz zu bieten besitzen muss, ist evident.

Hier nun aber findet sich ein Abschnitt (§ 5), der ganz von dem Gedankengange abschweift und daher entweder als eine in den Text geratene Randbemerkung, oder wenn echt, als eine Abschweifung des zwanglos sich ergehenden Gespräches betrachtet werden muss. Möglicherweise jedoch könnte es Xenophon nicht gelungen sein, den Gedankenzusammenhang, der diesen Paragraphen mit dem vorigen in der Unterredung selbst verband, richtig aufzufassen und wiederzugeben. Der Gedanke, dass, was den vernunftlosesten Tieren widerfährt, für den Menschen schimpflich sei, gehört nicht in den Zusammenhang. Noch weniger die Betrachtung über den Ehebrecher, der beim Eindringen in die Frauengemächer der Gefahr vergisst, entweder der gesetzlichen Strafe oder der Selbsthilfe der Geschädigten anheimzufallen und der in seiner Thorheit wie ein von einem feindseligen Dämon Besessener erscheint, da er ja das geschlechtliche Bedürfnis mit der grössten Leichtigkeit und völlig gefahrlos befriedigen könnte. Der Mittelgedanke könnte z. B. darin bestehen, dass gerade ein ehebrecherisches Verhältnis von Gegnern als ein solcher Köder benutzt werden könnte; oder auch darin, dass die Thorheit des Ehebrechers als ein Analogon der Thorheit dessen, der sich durch sonstige Sinnengenüsse verlocken lässt, zur Illustration der Letzteren gebraucht würde.

Mit § 6 lenkt die Unterredung wieder in das frühere Geleise ein. Von den im ersten Satze aufgeführten sechs Punkten ist die Empfindlichkeit gegen die Temperaturgegensätze noch nicht besprochen worden. Die meisten und wichtigsten menschlichen Verrichtungen, wie die des Krieges, des Landbaues, müssen im Freien vorgenommen werden. Dabei gilt es gegen Kälte und Hitze abgehärtet zu sein. Also muss der künftige Herrscher auch darin geübt sein.

Somit sind zwei mit entgegengesetzten Eigenschaften ausgestattete Gruppen von Zöglingen gebildet, die zum Herrschen Befähigten mit der Gabe der Enthaltbarkeit in Bezug auf

alle diese Bedürfnisse, und diejenigen, in denen sich nie ein Herrschergelüst regen soll, die in allen diesen Stücken schwach gegen das Bedürfnis sind. Nun gibt Sokrates der Sache eine persönliche Wendung, indem er Aristipp fragt, zu welcher der beiden Klassen er sich glaube mit Recht rechnen zu dürfen. Es wird hier deutlich, dass Aristipp, auch wenn er nicht selbst der in § 1 bezeichnete Jemand ist, doch auch seinerseits durch seinen Lebenswandel Anlass gegeben hat, die Argumentation auch auf ihn zu münzen. Aristipp aber entgeht der wohlgemeinten Belehrung durch eine überraschende, fast komisch wirkende Wendung, indem er erklärt, dass er ganz und gar nicht gesonnen sei, sich zu der Gruppe der Herrschaftslustigen zu stellen. Es erscheine ihm als eine vollkommene Thorheit, während es schon ein grosses Stück Arbeit sei, für sich selbst das Notwendige zu beschaffen, sich auch noch die Fürsorge für die Bedürfnisse der übrigen Bürger aufhalsen zu lassen. Ob es nicht die reine Unvernunft sei, sich selbst viele Wünsche zu versagen, und dabei noch zur Verantwortlichkeit gezogen werden zu können, wenn man als Staatsleiter nicht alle Wünsche der Bürger befriedigt habe? Pfl egten doch die Bürgerschaften ihre Oberhäupter wie ihre Dienstboten zu behandeln. Auch diese müssten ihrer Herrschaft Alles in Fülle beschaffen, dürften selbst aber nichts anrühren, ebenso pfl egten es die Bürgerschaften mit ihren Leitern zu halten. Er werde also nur diejenigen, die wünschten, sich selbst und Anderen viele Mühe zu machen, in der angeführten Weise erziehen lassen und zu den zum Herrschen Geeigneten rechnen, sich selbst aber rechne er zu denen, die möglichst leicht und angenehm zu leben wünschen.

Durch diese unerwartete Wendung wird nun der zweite Abschnitt des Gesprächs vorbereitet, indem zunächst Sokrates genötigt ist, den Beweis anzutreten, dass die Herrschenden angenehmer leben, als die Beherrschten.

Er verweist zu diesem Ende zunächst auf die zwischen ganzen Völkern obwaltenden Verhältnisse. In Asien herrschen die Perser über die Syrer, Phrygier und Lyder, in Europa die Scythen über die Mäoter, in Afrika die Karthager über Libyer. Auch bei den Griechen kehrt das gleiche Verhältnis wieder.

Hier scheint es nun nicht schwer zu entscheiden, welches die beneidenswertere Rolle ist. Aristipp aber wartet gar nicht ab, bis die Argumentation auch auf den individuellen Zustand des Einzelnen fortgeschritten ist. Er erklärt, er beabsichtige ja auch keineswegs, sich in Knechtschaft zu begeben, sondern einen Mittelweg, den der vollständigen Unabhängigkeit einzuschlagen, der ihn am sichersten zur Glückseligkeit zu führen scheine.

Sokrates erwidert, dieser Ausweg sei nur dann praktikabel, wenn man sich zugleich der menschlichen Gesellschaft überhaupt entschlagen könne. Innerhalb der Gesellschaft aber verfallende, wer weder herrschen, noch freiwillig sich den Herrschenden unterordnen wolle, sowohl in den internationalen Verhältnissen, wie in denen der Individuen zum Staate, unweigerlich dem Zwangsrechte des Stärkeren. In beiden Fällen beuten die Tapferen und Starken die Feigen und Schwachen aus.

Aristipp glaubt doch auch innerhalb der Gesellschaft einen Zustand finden zu können, in dem diese schlimmen Wirkungen der Unabhängigkeit nicht eintreten. Er will sich nicht in einen Staat einschliessen, sondern überall als Fremder leben. Sokrates erklärt diesen Einwand für ein blosses Fechterkunststück. Ernst könne es ihm damit unmöglich sein. Seit Sinis der Fichtenspanner, Skiron, der die Fremdlinge von einem Felsen ins Meer stürzte und Prokrustes mit seinem berüchtigten Bette gestorben sind, thut wohl Niemand mehr den Fremden etwas zu Leide? Müssen doch selbst die Herrschenden zu ihrem eigenen Schutze Gesetze geben, sich ausser ihren Verwandten noch mit Freunden als

Helfern umgeben, sich durch Festungswerke, Waffen und Bündnisse gegen ihre Gegner schützen und haben dennoch Unbilden zu erdulden! Wie viel mehr der Fremdling, der auf den Landstrassen schutzlos ist und in den Städten jedem Bürger nachsteht! Ob er den feierlichen Schutzversprechungen der Staaten, deren Gebiet er betrete, so viel Gewicht beilege? Oder ob er vielleicht glaube, durch seine Untauglichkeit zur Arbeit und seine anspruchsvolle Lebensweise, die ihn als Sklaven nicht begehrenswert erscheinen lasse, vor Sklaverei gesichert zu sein? Aber mit derartigen Sklaven wissen die Herren schon fertig zu werden. Die wollüstigen Neigungen treiben sie ihnen durch Hunger aus, Näscherei verhindern sie durch Schlösser und Riegel, das Entlaufen durch Fesseln, die Trägheit vertreiben sie ihnen durch Schläge. Ob er selbst es etwa anders mit untüchtigen Sklaven mache? Aristipp bestätigt, dass er seine widerspenstigen Sklaven züchtigt, bis sie sich in ihre Sklavenrolle fügen.

Er gibt aber nunmehr der Unterredung eine neue Wendung, die zum dritten Teile des Gesprächs überleitet. Trotz allem vermag er die Identifikation des Herrschervermögens mit der Glückseligkeit, wie sie anscheinend der Anpreisung desselben durch Sokrates zu Grunde liegt, nicht gutzuheissen. Der einzige Unterschied, der zwischen dem von Hunger, Durst, Kälte, Entbehrung des Schlafes und all den anderen Mühseligkeiten heimgesuchten Herrscher und einem gequälten elenden Menschen besteht, ist der der Freiwilligkeit. Er vermag aber keinen anderen Unterschied zwischen der Unfreiwilligkeit und der Freiwilligkeit zu erkennen, wenn es sich darum handelt, sich das Fell gerben oder seinen Körper von allen diesen Unannehmlichkeiten bestürmen zu lassen, als den, dass der Freiwillige ein Narr ist.

Sokrates macht zunächst auf zwei Unterschiede zwischen der freiwilligen und unfreiwilligen Übernahme aufmerksam. Erstens kann der Freiwillige den übernommenen Beschwerden

jederzeit ein Ende machen. Zweitens aber gleicht er darin dem Jäger, der auch allerlei Mühseligkeiten auf sich nimmt, dass ihn dabei die schöne Hoffnung auf einen erfreulichen, der übernommenen Unlust an Bedeutung überlegenen Erfolg beseelt.

Hier nun nimmt die Argumentation in nicht genügend markierter Weise eine allgemeinere Wendung. Der Vorteil des Herrschertums, der bis dahin, auch noch im letzten Einwurfe des Aristipp, den ausschliesslichen Zielpunkt der Betrachtung bildete, tritt auf einmal gegen die allgemeinen Vorteile der Enthaltbarkeit völlig zurück. Dieser Übergang wird sich im Gespräche selbst durch ein nachdrücklich entwickeltes Mittelglied vollzogen haben, doch reicht offenbar hier, wie in § 3 f., die Erinnerung oder das schriftstellerische Vermögen Xenophons nicht ganz hin, um die Erweiterung des Themas deutlich zu markieren. Bei der Aufzählung der mannigfachen Vorteile, die als Lohn der Entbehrungen und Mühen im Dienste der Enthaltbarkeit zu erwarten sind (§ 19 f.), erhalten wir wohl den vollständigsten und bemerkenswertesten Katalog der in den Augen des xenophontischen Sokrates besonders erstrebenswerten Güter, der in der ganzen Schrift anzutreffen ist: Erwerb tüchtiger Freunde, Überwindung der Feinde, Leistungsfähigkeit an Leib und Seele, Fähigkeit das eigene Haus gut zu verwalten und den Freunden und dem Vaterlande Dienste zu erweisen, Selbstschätzung (*ἀγαμένονος μὲν ἑαυτοῦς*), Lob und Bewunderung bei den Anderen. Während ferner Weichlichkeit und die ohne Anstrengung zu erwerbenden Sinnengenüsse nach dem Zeugnisse der Gymnasten den normalen Zustand des Körpers beeinträchtigen und der Seele die Fähigkeit rauben, sich nennenswerte Einsichten zu erwerben, befähigt ausdauerndes Mühen, wie die wackern Männer bezeugen, zu heilsamen und wertvollen Thaten. Der ganze Gedanke der nur durch Mühen zu erwerbenden wahren Befriedigung wird dann auch noch durch drei Dichterstellen bekräftigt, die zugleich einen Commentar zu der Äusserung

von der gemeinsamen Belehrung durch die Schriften der alten Weisen I. 6, 14 bilden.

Endlich dient noch zur Bekräftigung des ganzen Gedankens, dass Weichlichkeit, Üppigkeit und Wohlleben zur Untüchtigkeit, zum Verbrechen, zur Selbstverachtung und Schande, Enthaltbarkeit und Abhärtung aber zum Gegenteil von dem Allen und damit zur wahren Glückseligkeit führt, die eben durch unsrer Stelle der Vergessenheit entrissene allegorische Erzählung des Prodikus von Herkules am Scheidewege. Sokrates nennt Prodikus den Weisen und die Erzählung eine Schrift, die derselbe häufig vorzutragen pflegte. Sokrates will sie wiedergeben, so weit er sie im Gedächtnis hat; Prodikus selbst hat die Gedanken noch durch prächtigere Worte ausgeschmückt, als er selbst es im Stande ist (§ 21—34). Die Erzählung passt genau in den Zusammenhang, weil sie sich durchaus auf den Gegensatz des sinnlichen Wohllebens und der Enthaltbarkeit und der Folgen des beiderseitigen Verhaltens beschränkt, keineswegs aber die übrigen Tugenden direkt in Betracht zieht.

Da Sokrates sich die Allegorie des Prodikus ebenso aneignet, wie die vorhergehenden Dichterstellen, so ist zur Vollständigkeit der Inhaltsangabe auch die Wiedergabe des Gedankenganges derselben erforderlich.

Als Herakles in das Jünglingsalter eintritt, in dem der Mensch nicht mehr durch Andere geleitet wird, sondern die Richtung seines Handelns zur Tugend oder zum Laster fürs Leben selbst bestimmt, zieht er sich, ungewiss, welchen der beiden Wege er einschlagen soll, in die Einsamkeit zurück. Da nähern sich ihm zwei stattliche Frauengestalten, die eine von edlem und züchtigem Wesen, reiner Farbe, schamhaftem Blick, ehrbarer Haltung, in weissem Gewande, die andere üppig und fleischig, geschminkt, von hoch aufgerichteter Haltung, die Augen weit geöffnet, die Kleidung so, dass der üppige Leib möglichst sichtbar wird. Sie besichtigt häufig

sich selbst und ihren Schatten und achtet darauf, ob sie auch von Anderen bemerkt wird. Indem Beide sich nähern, behält die Erstere ihren ruhigen Schritt bei, die Andere aber beschleunigt denselben zum Laufe und kommt Jener zuvor. Sie bietet sich Herakles als Freundin und Führerin auf dem Lebenswege an. Sie will ihn den angenehmsten und leichtesten Weg führen; nichts Lustvolles wird er ungekostet lassen; alles Schwere soll ihm fürs ganze Leben erspart bleiben. Über Kriege und Staatsgeschäfte wird er nicht nachdenken; nur um die erlesensten Genüsse sämtlicher fünf Sinne, um möglichst genussreichen Verkehr mit schönen Knaben, um möglichst sanften Schlaf und möglichst mühelose Erlangung aller dieser Annehmlichkeiten wird er sich kümmern. Nicht wird ihn die Besorgnis eines Mangels an den Hilfsmitteln zu diesen Genüssen zu Anstrengung und Mühsal des Leibes und der Seele führen; von der Arbeit Anderer wird er seinen Unterhalt bestreiten; vor nichts Gewinnbringendem braucht er zurückzuschrecken; ihre Gefährten haben die Vollmacht, jeden Nutzen auszubeuten. Sie selbst nennt sich die Glückseligkeit, die sie Verunglimpfenden heissen sie das Laster.

Inzwischen ist auch die andere Frauengestalt herangekommen. Sie kennt seine Eltern und hat seine Natur, wie sie sich während der Erziehung gezeigt hat, erkundet. Nach Beidem hofft sie, dass er, wenn er den zu ihr führenden Weg einschlägt, ein tüchtiger Vollbringer edler und würdiger Thaten werden wird, was denn auch ihr wieder zu höherem Ruhme gereichen muss. Sie will ihn nicht durch Verheissungen von Lust täuschen. Nichts wahrhaft Gutes verleihen die Götter ohne Anstrengung und eigene Mühwaltung den Menschen; nicht die Gnade der Götter, nicht die Liebe der Freunde, nicht öffentliche Ehren, nicht Ruhm bei der gesamten Nation, nicht Gewinn vom Landbau oder von den Heerden, nicht Macht und Erfolg im Kriege ist ohne eigene Leistung, ohne Lernen und Übung zu erlangen. Will man körperliche

Tüchtigkeit, so muss der Körper an Gehorsam gegen den Willen gewöhnt und mit Mühe und Schweiß geübt werden.

Hier erhebt das Laster den Vorwurf, das sei ein schwerer und langer Weg zum Wohlsein (*ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας*); der ihrige zur Glückseligkeit sei leicht und kurz. Die Tugend erwidert, dass Jene überhaupt kein Gut zu verleihen habe und nichts wirklich Lustvolles kenne, da sie um dieser Dinge willen nichts thun wolle. Sie warte bei den Genüssen nicht das Bedürfnis ab, sondern fülle sich mit Allem vor dem Eintritt desselben. Sie esse ohne Hunger und trinke ohne Durst und suche die Lust durch Leckerbissen und kostbare Weine zu erzwingen. Im Sommer schaffe sie Schnee herbei, den Schlaf suche sie durch weiche Decken und Schaukelbetten zu erzwingen, da sie ihn nicht wegen der Anstrengung, sondern aus Mangel an Beschäftigung erstrebe. Den Geschlechtsgenuss erzwingen sie ohne Bedürfnis durch künstliche Vorkehrungen und indem sie Männer und Weiber gleichmässig gebrauche (so die Handschriften; die Lesart *τοῖς ἀνδράσι* beruht auf einer Konjektur des Stephanus). Während der Nacht würdige sie ihre Freunde herab, am Tage lasse sie sie das Wichtigste verschlafen. Obgleich eine Unsterbliche, sei sie von den Göttern verstossen, von edlen Menschen verachtet; den süssesten Klang, den des gespendeten Lobes, bekomme sie niemals zu hören, der süsseste Anblick, der eines eigenen heilsamen Werkes, werde ihr niemals zu Teil. Niemand traue ihren Reden, niemand helfe ihr im Bedürfnisfalle aus; kein Wohlgesinnter traue sich ihrem Schwarme anzugehören. Ihre Genossen seien in der Jugend leiblich unfähig, im Alter blöden Geistes, in der Jugend mühelos sich weidend, im Alter mühselig und gebrochen, ihrer Thaten sich schämend, durch ihre Obliegenheiten belastet. Die Lust hätten sie in der Jugend durchgekostet, das Schwere dem Alter aufgespart. Sie selbst sei Gefährtin der Götter und der guten Menschen: keine gute That bei Göttern und Menschen geschehe ohne sie. Geehrt

werde sie bei den Göttern und bei solchen Menschen, deren Anerkennung ins Gewicht falle; sie sei eine geschätzte Mitarbeiterin der Künstler, eine treue Hüterin des Hauses, eine gütige Helferin der Sklaven, eine wirksame Genossin der Arbeit in Krieg und Frieden, die beste Teilhaberin in der Freundschaft. Süß und mühelos sei ihren Freunden auch der Genuss von Speise und Trank, weil sie das Bedürfnis abwarten, ebenso der Schlaf, dessen Entbehrung ihnen überdies nicht lästig falle und dessen zwingendes Bedürfnis sie nicht vom Notwendigen abhalte. In der Jugend freuten sie sich der Lobsprüche der Alten, im Alter der Ehrenbezeugungen der Jungen; mit Freude gedächten sie ihrer früheren Thaten, tüchtig und mit Lust vollbrächten sie die gegenwärtigen Obliegenheiten, Freunde der Götter, geliebt von den Freunden, geehrt vom Vaterlande, nach dem Tode nicht vergessen, sondern für alle Zeiten in ehrendem Gedächtnis gehalten. Wenn er, der Sohn wackerer Eltern, solchen Mühsalen sich unterziehe, werde ihm die beseligendste Glückseligkeit (*τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν*) zufallen.

Den Schluss bildet eine kurze Ermahnung an Aristipp, diese Lehren zu beherzigen und zu versuchen, auch für die künftige Zeit seines Lebens Fürsorge zu treffen. Durch das feierliche Pathos, zu dem sich die Rede namentlich in der Wiedergabe der Erzählung des Prodikus gesteigert hat, ist Aristipp zum Schweigen gebracht; dass er aber seine gegensätzliche Haltung gegen Sokrates nicht aufgegeben hat, wird sich III. 8 zeigen.

Zweite Gruppe

Reden über die Erfordernisse zur Bekleidung von Staatsämtern.

I. 7. III. 1–7.

1. Die Ausführungen über Scheintüchtigkeit I. 7. als Übergang zum Abschnitt III. 1–7.

Die verschiedenen in den Eingangssätzen von I. 7 vorkommenden Begriffe bestimmen sich in ihrer Bedeutung gegen-

seitig. Zunächst wird ἀλαζόνεια durch den ihm entgegengesetzten, an sich noch ziemlich unbestimmten Begriff des Strebens nach ἀρετή wenigstens soweit bestimmt, dass es die Sucht bezeichnet, etwas zu scheinen, was man nicht ist. Ferner wird dann die genauere Bedeutung von ἀρετή, die hier vorschwebt, durch den folgenden Satz klar. „Immer pflegte er zu sagen, dass es keinen zweckmässigeren Weg zum Ansehen (εὐδοξία) gäbe, als wenn einer in dem wirklich tüchtig (ἀγαθός) wäre, worin er für tüchtig angesehen zu werden wünscht.“ Hiernach ist ἀρετή hier zunächst nicht die Tugend im ethischen Sinne, sondern die Befähigung zu irgend einer Leistung im weitesten Sinne. Und wenn wir ferner die Beispiele in Betracht ziehen, durch die der allgemeine Satz bewiesen wird und besonders die Bezugnahme auf Staatsämter § 5, so scheint ἀρετή hier insbesondere die Tüchtigkeit zum Wirken in einer bestimmten, berufsmässigen Sonderrichtung zu bedeuten. Auch die Bedeutung von ἀλαζόνεια als das Gegenteil von ἀρετή wird dadurch indirekt genauer bestimmt. Sie entspringt aus dem mit dem Prinzip der Ehrenämter im athenischen Staatswesen enge verbundenen Krebschaden des Dilettantismus im öffentlichen Dienste, gegen den eben auch die Argumentationen in III. 1—7 gerichtet sind, und ist das mit diesem Dilettantismus Hand in Hand gehende ehrgeizige Streben nach äusserer Ehre auf Grund der ohne innere Berechtigung erlangten Ehrenämter, die Ehrsucht ohne inneren Gehalt, die ihre Befriedigung im Glanze einer erlangten Staatswürde sucht.

Seinen Satz vom zweckmässigsten Wege zum Ansehen nun pflegte er in folgender Weise zu begründen. Angenommen, es will Jemand den Schein erwecken, er sei ein Virtuose auf der Flöte, ohne es in Wirklichkeit zu sein. Er wird die äusseren Begleiterscheinungen des Virtuositums copieren: prachtvolle Kleidung, ein Gefolge von Dienern, einen Schwarm von Bewunderern. Dagegen müsste er es durchaus ver-

meiden, mit einer Probe seiner Kunst aufzutreten, weil dann sofort die Lächerlichkeit seines Gebahrens, seine Unfähigkeit als Künstler und sein Streben nach dem blossen Schein an den Tag kommen würde und er also Kosten und Mühe nicht nur verschwendet, sondern im Gegenteil Verachtung und Lächerlichkeit geerntet hätte.

Oder es gäbe sich einer ohne Grund für einen lüchtigen Feldherrn oder Steuermann aus. Er würde dann entweder mit seinem Vorgeben keinen Glauben finden, was unangenehm wäre, oder er fände Glauben, was wegen des entstehenden Schadens noch viel verhängnisvoller wäre und ihm selbst Schaden und Schande bringen würde.

Ebenso pflegte er die Unerspesslichkeit hinsichtlich der Erweckung des Scheines des Reichtums, der Tapferkeit, der Stärke zu zeigen. Man lege dann solchen mehr auf, als sie leisten könnten und verurteile nachher unnachsichtlich den eintretenden Misserfolg.

Wer den Schein erwecke, dass er befähigt sei, eine leitende Stelle im Staate einzunehmen, sei ein schlimmerer Betrüger, als wer Andere durch Vorspiegelungen um seine Habe brächte. Hier tritt die Beziehung auf den Gegenstand der Kapitel III. 1—7 schon deutlich hervor und auf diesen Zielpunkt bezogen gewinnt das Bild von dem Pseudovirtuosen die Bedeutung eines schneidenden Sarkasmus, den freilich die ruhige und trockene Darstellung Xenophons — vielleicht absichtlich — nicht markiert hat. Für den Schlusssatz des Kapitels habe ich im Archiv für Gesch. d. Ph. IV. 1, S. 47 ff. vorgeschlagen, ihn mit Umstellung des *καί* folgendermassen zu lesen: *ἐμοὶ μὲν οὖν ἐδόκει τοῦ ἀλαζονεύεσθαι ἀποτρέπειν τοὺς συνόντας καὶ τοιάδῃ διαλεγόμενος* und ihn als die ursprüngliche, später, vielleicht im Zusammenhange mit den Einschreibungen der zweiten Redaktion, verdrängte Eingangsformel des Abschnittes III. 1—7 zu fassen. Dadurch würde auch die etwas ungewöhnliche Beziehung von *τοιάδῃ* auf das Vorhergehende

beseitigt. Ich möchte dies jedoch nur als einen Vorschlag hinstellen, auf dessen Annahme ich kein entscheidendes Gewicht lege. Empfohlen würde er auch noch dadurch, dass auch I. 5, 1, I. 6, 1, I. 7, 1, II. 1, 1 καί anreihend auf das Thema des nachfolgenden Abschnittes hinweist und dass καί in Verbindung mit ἀλαζονείας ἀποτρέπειν schon am Anfange unsres Kapitels vorgekommen ist.

An der inhaltlichen Zusammengehörigkeit von I. 7 und III. 1—7 wird jedenfalls durch diese textkritischen und exegetischen Fragen nichts geändert. Eine besondere Schwierigkeit aber entsteht der Beziehung des Schlusssatzes von I. 7 auf das Folgende dadurch, dass der Abschnitt III. 1—7 noch eine besondere Eingangsformel besitzt. Der Autor erklärt in derselben, jetzt diejenige heilsame Wirkung der sokratischen Unterredungen darlegen zu wollen, die in der Erweckung eines erhöhten Bildungseifers bei den nach Staatsämtern Begehrenden in Bezug auf die begehrten Ämter bestand.

Dass hier τὰ καλὰ die staatlichen Ehrenämter bedeutet, scheint durch den Inhalt der nachfolgenden Abschnitte genügend sicher gestellt, auch wenn sich Parallelstellen dafür nicht beibringen lassen. Kühner erklärt unter Hinweis auf mehrere ältere Ausleger: munera publica, honores. Auch Seyffert übersetzt honores a civitate collocati. Ebenso scheint die prägnante Bedeutung in ἐπιμελείς ὧν ὀρέγοντο im Sinne von bildungseifrig hinsichtlich der für die betreffenden Ämter erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten durch den Zusammenhang genügend gesichert.

Hinsichtlich dieser neuen Eingangsformel drängt sich nun die Vermutung auf, dass sie vom Autor selbst bei Gelegenheit der zweiten Redaktion, nachdem durch ein Versehen der Abschnitt I. 7 und mit ihm die ursprüngliche Eingangsformel zu III. 1—7 ἐμοὶ μὲν οὖν u. s. w. an die unrichtige Stelle geraten war, neu hinzugefügt worden ist.

Jedenfalls wird, wie schon bemerkt, die Zusammengehörigkeit von I. 7 und III. 1—7 durch diese textkritischen Fragen nicht berührt und so mögen denn Letztere als irrelevant auf sich beruhen.

2. Die Ausbildung zum Feldherrn III. 1.

Sokrates hat gehört, dass Dionysodor in der Stadt angekommen ist und Vorträge über Feldherrnkunst angekündigt hat. Er weiss, dass einer der Seinen wünscht, dereinst das Ehrenamt eines Feldherrn zu bekleiden. Er macht ihn darauf aufmerksam, dass es schimpflich sei, die sich darbietende Gelegenheit des Erwerbs der erforderlichen Vorkenntnisse ungenutzt zu lassen. Ein solcher verdiene mit mehr Recht Strafe, als wer Bildsäulen in Auftrag nehme, ohne die Kunst der Bildnerei erlernt zu haben. Bei der grossen Bedeutung des Amtes für das Gesamtwohl müssten den hohen Auszeichnungen im Falle der Tüchtigkeit auch eben so empfindliche Strafen im Falle der Untüchtigkeit entsprechen. Ja es müsste eigentlich schon die Bewerbung eines Unkundigen strafbar sein.

Der junge Mann wird hierdurch zur Annahme des Cursus bei Dionysodor bewogen. Als er nach Absolvierung desselben wieder erscheint, meint Sokrates scherzend, man merke ihm ordentlich eine gewisse Würde an, wie Homer dem Agamemnon ein würdevolles Wesen beilege. In der That hatte ja auch dem Jünglinge von Stund an der Charakter eines Feldherrn an, auch wenn ihn Niemand dazu wähle, so gut wie, wer das Zitherspiel erlernt habe, ein Zitherspieler sei, auch wenn er nicht spiele, und wer die Heilkunst erlernt habe, ein Arzt, auch wenn er nicht praktiziere. Andernteils sei, wer nichts gelernt hätte, weder Feldherr noch Arzt, auch wenn alle Menschen ihn dazu wählten. „Damit aber auch wir Anderen für den Fall, dass wir etwa unter Deinem Oberbefehl eine Hauptmanns- oder Zugführerstelle bekleiden sollten, uns besser

aufs Kriegswesen verstehen, berichte uns von Anfang an über den empfangenen Kursus“.

Anfang und Ende des Kursus ist dasselbe gewesen; er hat nur die Heeresaufstellung gelehrt. Das ist freilich, meint Sokrates, nur ein ganz kleiner Teil der Feldherrnkunst. Der Feldherr muss sich auf Alles verstehen, was zur Ausrüstung für den Krieg und zur Beschaffung der Lebensmittel gehört; er muss erfinderisch, thätig, sorgsam, ausdauernd, scharfsinnig, freundlich und rauh, offen und hinterlistig, wachsam und diebisch, verschwenderisch und räuberisch, freigebig und habgierig, vorsichtig und verwegen sein und noch viele andere aus Natur und Belehrung stammende Fähigkeiten gehören zur guten Führung eines Feldherrnamts. Auch die Kunst der Heeresaufstellung ist von Wichtigkeit. Wie ein wertvolles Bauwerk sich durch die zweckmässige Anordnung der festen und unvergänglichen und der minder widerstandsfähigen Materialien von einem ungeordneten Haufen von Steinen, Backsteinen, Balken und Dachziegeln unterscheidet, so eine richtig aufgestellte Truppe, in der das schlechteste Material in die Mitte gebracht ist, das beste vorn und hinten, zum Führen und Drängen, von der schlecht geordneten. Leider stellt sich heraus, daß Dionysodor die wichtige Kunst, die Tüchtigen und die Untüchtigen zu unterscheiden, nicht gelehrt hat und Sokrates beeilt sich diese Lücke der Taktik wenigstens teilweise auszufüllen, indem er zeigt, dass, wenn es gelte, Schätze zu rauben, die Habgierigsten an die Spitze zu stellen seien, dagegen, wenn es gelte, Gefahren zu bestehen, die Ehrbegierigsten.*)

Und da ferner der Gebrauch einer richtig aufgestellten Truppe ein mannigfaltiger und in den verschiedenen Fällen nicht nur eine verschiedene Führung, sondern auch eine ver-

*) Die letzte Stelle ist anscheinend verderbt. Nach dem ganzen Gedankengange müsste statt τὸς κινδυνεύειν μέλλοντας erwartet werden: εἰ τίσι κινδυνεύειν.

schiedene Art der Aufstellung geboten ist, Dionysodor aber von Allem dem nichts vorgetragen hat, so kommt Sokrates zu dem Resultate, Jener möge noch einmal hingehen und über diese Dinge Belehrung fordern. Denn wenn Dionysodor über diese Dinge Kenntnisse besitze und Ehrgefühl habe, werde er sich schämen, das Geld eingesteckt und Jenen mit einer so mangelhaften Belehrung entlassen zu haben.

Dieser ganze ironisch und humoristisch gefärbte Vorgang bildet einesteils durch die ernsten und eindringlichen Hinweisungen auf die Notwendigkeit des Fachwissens eine positive Ergänzung zum Tadel des Dilettantismus, andernteils in der Blossstellung der Leistung des Dionysodor eine Verspottung des anmasslichen Dilettantismus selbst.

3. Das letzte Ziel der Feldherrnthätigkeit III. 2.

Sokrates trifft mit einem zum Feldherrn Gewählten zusammen. Warum, fragt er, nennt wohl Homer den Agamemnon einen Hirten der Völker? Doch wohl deshalb, weil der Feldherr dem Hirten gleichen soll, der einzustehen hat für die Sicherheit und die genügende Versorgung der Heerde, sowie für die Erreichung des Zweckes, um dessen willen die Heerde gehalten wird. Genau dieselbe dreifache Pflicht aber liegt dem Feldherrn ob. Der Zweck aber ist hier, dass die zu Felde Liegenden selbst durch Besiegung des Feindes eines höheren Maasses von Glückseligkeit theilhaftig werden.

So preist auch Homer den Agamemnon als „trefflichen König zugleich und wackeren Streiter“. Der „wackere Streiter“ ist aber im Sinne Homers nicht nur persönlich ein tapferer Kämpfer, sondern er versteht auch sein ganzes Heer zu tüchtigen Kämpfern zu machen. Und der treffliche König vollends hat nicht nur sein eigenes Wohlsein, sondern auch die Glückseligkeit der Beherrschten zu schaffen. Der letzte Zweck eines Feldzugs ist stets Erhöhung des Lebensglückes für die zu Felde Ziehenden selbst. Um dies Ziel nach Kräften

zu erreichen, wählen sie sich ihre Feldherrn. Das also muss sich der Feldherr selbst als letztes Ziel setzen. Und in der That kann kein edleres Ziel ausgedacht werden, wie es auch nichts Verwerflicheres gibt, als die Nichtbeachtung desselben.

Um uns nicht in Zweifel zu lassen, dass wir es hier nicht mit einem flüchtigen, haltlosen Einfall, sondern mit einer wohlervogenen Überzeugung des Sokrates zu thun haben, schliesst Xenophon das Kapitel mit folgendem Satze: „So liess Sokrates bei der Erwägung, worin die Tüchtigkeit eines guten Feldherrn bestehe, alles Andere bei Seite und liess als einzigen Zweck übrig, die Befehligen glücklich zu machen“. Das ist nun ja freilich eine etwas paradoxe Kriegsphilosophie und Kriegsethik! Jedenfalls aber stellt ihre Befolgung an den Befehlshaber eines Bürgerheeres die höchsten Anforderungen in Bezug auf Tüchtigkeit und Gewissenhaftigkeit. Wird ja doch auch die Aufopferung des Lebens im Kampfe unendlich erleichtert durch das Vertrauen, unter einem Führer zu stehen, der nicht leichtsinnig und ehrgeizig oder kopf- und erfolglos seine Soldaten auf's Spiel setzt. Eine idealere Auffassung des Feldherrnberufs, als sie hier Sokrates ausspricht, kann kaum gedacht werden.

4. Die Obliegenheiten des Reiteranführers III. 3.

Der zum Reiteranführer Gewählte gibt Sokrates gern zu, dass er nicht dazu da ist, um an der Spitze zu reiten (reiten doch die berittenen Bogenschützen noch vor dem Anführer), oder um bemerkt zu werden (das gelingt auch einem Verrückten), sondern um die Reitertruppe tüchtiger zu machen und im Bedarfsfalle durch ihre Führung dem Staate Vorteil zu bringen. Dazu muss man sich freilich auf die Erfordernisse des Amtes verstehen. Der Reiteranführer hat es mit den Pferden und den Reitern zu thun. Für die Tüchtigkeit der Pferde zu sorgen, meint der neue Befehlshaber, sei doch Sache der einzelnen Reiter selbst. Sokrates überzeugt ihn

durch Aufzählung der zahlreichen möglichen Fehler der Pferde, die ein wirksames Eingreifen der Truppe im Kampfe unmöglich machen würden, dass die Sorge für die Pferde doch auch zu den Obliegenheiten des Anführers gehört.

Es folgen die erforderlichen Eigenschaften der Reiter. Für den Fall des Herunterfallens im Kampfe müssen sie im leichten Aufsitzen geübt sein. Und da man den Feind nicht ersuchen kann, sich auf bequemen Sandboden zu begeben, müssen die Reiter auch zum Operieren auf schwierigem Terrain geübt werden. Auf's Lanzenwerfen vom Pferde müssen sie eingeübt werden, ebenso zum feurigen Draufgehen und endlich zum Gehorsam. Williger Gehorsam wird auf allen Gebieten, wie Sokrates am Beispiele des Arztes, des Schiffskapitäns und des Landwirtes zeigt, am liebsten dem geleistet, den man für durchaus tüchtig in seinem Fache hält. Ausserdem muss freilich den Leuten auch die Überzeugung beigebracht werden, dass strenge Disziplin im Felde zu ihrem eigenen Heile notwendig ist. Diese Überzeugung ihnen beizubringen, ist jedoch erheblich leichter, als wenn man ihnen beweisen wollte, dass das Schädliche nützlicher ist als das Heilsame. Freilich muss, um dies leisten zu können, der Reiteranführer auch zu reden verstehen. Gibt es doch keine heilsame Einsicht, die zum gesetzlich geordneten Zusammenleben, also zum Leben im eigentlichen und höheren Sinne erforderlich ist, keine Erkenntnis auf irgend einem Gebiete, die nicht durch die Rede mitgeteilt würde. Die besten Lehrer und die Inhaber des wertvollsten Wissens verstehen sich auch am besten auf Rede und Zwiesprache. Ein drittes Mittel, Gehorsam und tüchtiges Verhalten überhaupt zu wecken, ist die Erregung der Hoffnung auf Lob und Anerkennung im Falle des guten Verhaltens. Die Athener stehen auch in anderen Stücken den anderen Stämmen voran, übertreffen sie aber am meisten an Ehrliche. Ein zu den delischen Wettkämpfen gesandter athenischer Chor ist allen anderen über-

legen; männliche Schönheit wird nirgends mehr erstrebt, als bei uns. Mehr noch aber zeichnen sich die Athener vor den Anderen durch Ehrliche aus. Somit könnte durch Appellation an die Ehrliche auch das athenische Reiterheer zur grössten Tüchtigkeit in der Beschaffenheit der Waffen und Pferde, in Zucht und Eifer zum Kampfe gebracht werden, wenn Jemand sich der Sache anzunehmen verstünde. Er möge nicht zaudern, seine Leute zu allen diesen Erfordernissen anzufeuern, sich selbst und den übrigen Bürgern zum Gewinn. Der junge Reiterführer ist von Allem überzeugt und verspricht, sein Bestes zu versuchen.

5. Zum Feldherrn gehört nicht sowohl persönliche Tapferkeit, als die Fähigkeit zu leiten und zu organisieren III. 4.

Enttäuscht kommt Nikomachides von der Feldherrnwahl. Nicht ihn, der sich während der ganzen Zeit der Dienstpflicht als Soldat abgequält hat, Zugführer und Hauptmann gewesen ist und vor dem Feinde zahlreiche Wunden, die er sich entblössend vorweist, davongetragen hat, sondern den Antisthenes hat man gewählt, der nie als Fusssoldat gedient und auch als Reiter nie etwas Hervorragendes geleistet hat, der nichts anderes versteht, als Geld zu verdienen. Sokrates meint, es sei doch wichtig, wenn er im Stande sein würde, den Soldaten das Nötige zu verschaffen. Aber aus der Fähigkeit Geld zu verdienen folgt noch nicht die Befähigung zur Heerführung, meint Jener. Aber Antisthenes ist ferner auch siegeslustig; jedesmal hat er mit seinen Chören gesiegt. Obwohl selbst der Musik und der Einübung von Chören unkundig, hat er gleichwohl verstanden, die für diese Verrichtungen Tauglichsten herauszufinden. Die gleiche Eigenschaft, verbunden mit der schon bei den Chören bewährten Bereitwilligkeit, sichs etwas kosten zu lassen, wird ihm auch hier zum Siege verhelfen. Überhaupt ist auf jedem Gebiete derjenige ein tüchtiger Leiter, der erkennt, wessen es bedarf und dies zu beschaffen versteht.

Nikomachides hat nicht erwartet, von Sokrates die Behauptung zu hören, dass ein guter Hauswirt auch ein guter Feldherr sei. Das ist aber Sokrates' ernstliche Meinung, die er nun auch abgesehen von der Persönlichkeit des Antisthenes generell zu begründen sich anschickt. Beiden liegt ob, die unter ihrer Leitung Stehenden zum strengen Gehorsam zu bringen, Beiden, für die einzelnen Verrichtungen die geeigneten Leute herauszufinden, Beiden, die Untüchtigen zu strafen und die Tüchtigen zu ehren, Beiden, die Zuneigung der Untergebenen, ihre willige und ergebene Gesinnung, zu erwerben, Bundesgenossen und Helfer zu beschaffen, und die vorhandenen zu erhalten. Beide müssen in ihrem Beruf eifrig und unverdrossen sein; auch über Feinde sich überlegen zu zeigen liegt Beiden ob.

Nikomachides hat das Alles zugegeben; ungeduldig aber mahnt er schliesslich, dass doch für den Feldherrn die Hauptsache der Kampf sei. Was nütze dazu die Hauswirtschaft? Gerade dazu am meisten! meint Sokrates. Der tüchtige Hauswirt weiss, dass es im Kriege nichtserspriesslicheres und Gewinnreicherer gibt, als den Sieg, nichts Unerspriesslicheres und Verderblicheres als eine Niederlage; er wird daher eifrig alles zum Siege Dienliche beschaffen und vorbereiten, alles Gegenteilige beseitigen und aus dem Wege räumen und wenn Alles gehörig vorbereitet, thatkräftig kämpfen, was aber besonders ins Gewicht fällt, unvorbereitet den Kampf vermeiden. Verachte nicht, mahnt Sokrates, den tüchtigen Hauswirt. Nur quantitativ unterscheidet sich die Fürsorge für das Eigene von der für das Gemeinsame. In beiden Fällen muss durch Menschen gewirkt werden und die Menschen sind in beiden Fällen die gleichen; wer sie zu verwenden versteht, wird in beiden Fällen Erfolg haben, wer nicht, in beiden Misserfolg.

6. Gespräch mit dem jüngeren Perikles über die in der gefährdeten militärischen Lage des Staates zu treffenden Massregeln III. 5.

Es ist nicht leicht, mit Sicherheit den Zeitpunkt dieses Gespräches zu bestimmen. Nach der Bemerkung des Perikles

§ 4, seit der Niederlage bei Delium (424) sei den Böttern gegen die Athener der Kamm geschwollen, so dass sie auch ohne Bundesgenossen sich ihnen entgegenzustellen wagten, könnte es scheinen, als ob die Situation eine bald auf die Schlacht von Delium folgende wäre. Doch ist dies nicht unbedingt notwendig, da ausser Delium auch Lebadea (447) zur Begründung dieser Überhebung genannt wird, also die zeitliche Perspektive eine weitere ist. Nun berichtet aber Xenophon, wie er häufig ausdrücklich versichert und I. 3, 1 generell ausspricht, nur Selbsterlebtes und Selbstgehörtes. Er legt Wert auf dieses Merkmal für die Authentie seiner Mitteilungen. Bei einer Ausnahme von dieser Regel würde er gewiss nicht ermangeln, dies hervorzuheben und seine Quelle anzugeben. Der Verkehr Xenophons mit Sokrates kann aber kaum vor dem Jahre 410 begonnen haben. Andererseits gehörte Perikles zu den Feldherrn, die nach der Schlacht bei den Arginusen 406 hingerichtet wurden. Innerhalb dieses vierjährigen Zeitraumes passt zu der gedrückten Stimmung, in der sich Perikles befindet, sowie zu seiner nach § 9 in Aussicht stehenden Wahl zum Feldherrn, der Moment am besten, als 407 nach der Absetzung und Flucht des Alcibiades die Wahl von zehn Feldherrn im Werke war. In wie weit zu diesem Zeitpunkt die in unserem Gespräch vorausgesetzte böotische Kriegsgefahr passt, kann ich nicht entscheiden; doch läge diese, auch wenn darüber keine Nachrichten sich erhalten hätten, durchaus nicht ausser dem Bereiche des Möglichen und Wahrscheinlichen.

Unser Gespräch trägt oberflächlich betrachtet den Charakter eines Meinungs austausches zwischen zwei patriotisch gesinnten Männern und scheint daher aus dem Rahmen der Gruppe herauszufallen. Dass dies aber keineswegs der Fall, beweist schon die Äusserung des Perikles § 4, er bemerke sehr wohl, dass, wenn Sokrates ihm als künftigen Feldherrn eine besondere Vorbildung und Sachkunde zutraue, dies nur eine höfliche Form der Belehrung sei. In der That redet Sokrates

in unserem Gespräche nicht wie in den vorigen von den Obliegenheiten des Feldherrn im Allgemeinen, sondern er weist unter Voraussetzung einer ganz bestimmten politischen Situation sowohl auf die dem Falle entsprechenden Einzelmassregeln als auch auf die schwierige Gesamtaufgabe hin, ein ganzes demoralisiertes Volk wieder zur Widerstandsfähigkeit zu erheben.

Sokrates eröffnet das Gespräch mit dem Ausdruck der Hoffnung, dass durch die Berufung des Perikles zur Feldherrnwürde die kriegerische Leistungsfähigkeit und das kriegerische Ansehen des Staates sich heben und Überlegenheit über die Feinde herbeigeführt werden würde. Perikles vermag nicht einzusehen, wie das geschehen könnte; Sokrates will versuchen, die Möglichkeit zu zeigen. Voraussetzung bildet die böotische Kriegsgefahr. An Zahl und körperlicher Tüchtigkeit sind die Athener den Böotern gewachsen, an innerem Zusammenhalt sind sie ihnen überlegen; denn in Bötien herrscht Missstimmung gegen die ausbeutenden Thebaner. Ebenso an Ehrliche und hochherziger Gesinnung, die an den Thaten der Vorfahren ihre Nahrung findet (§ 1—3).

Das ist Alles richtig, meint Perikles, aber seit den Niederlagen bei Lebadea und Delium ist das Ansehen der Athener bei den Böotern so sehr gesunken und das Selbstgefühl der Letzteren gegenüber den Athenern so sehr gestiegen, dass sie, die früher nicht einmal im eigenen Lande ohne die peloponnesischen Verbündeten sich den Athenern entgegenzustellen wagten, jetzt auch allein ins athenische Gebiet einzufallen drohen, während die Athener, die früher Bötien verwüsteten, jetzt die Verheerung Attikas fürchten müssen (§ 4).

Sokrates: Um so eher wird sich das Volk einem tüchtigen Feldherrn gefügig zeigen. Wer sich sicher fühlt, ist nachlässig, sorglos und unbotmässig, Furcht erzeugt Eifer, Gehorsam, Disziplin. Das zeigt sich auch bei den Bemannungen

der Flotte; wenn nichts zu fürchten, herrscht Disziplinlosigkeit; sowie Gefahr von Stürmen oder vom Feinde droht, befolgen sie nicht nur pünktlich alle erteilten Befehle, sondern harren schweigend der weiteren Kommandos, wie Chortänzer (§ 5 f.).

Perikles: Wenn dem so ist, so muss der Moment benutzt werden, um das Streben nach dauerndem Wiedererwerb der früheren Stellung anzufachen. — Das ist ganz die Meinung des Sokrates und er weiss auch ein Hilfsmittel dieser Einwirkung anzugeben. Will man Jemand zum Streben nach einem Besitztum, das an Andere übergegangen ist, anfeuern, so muss man ihm zeigen, dass es als Vätererbe vielmehr ihm zukommt. Ebenso ist es mit der auf Tüchtigkeit beruhenden hervorragenden Stellung Athens. Sokrates scheut sich hier nicht, den Plunder der durch den Lokalpatriotismus und den Appell an den Chauvinismus der Massen, zugleich aber auch durch eine Art von paränetischem Bedürfnis zur *fable convenue* zurechtgestutzten Stammesreden als Beweis für die hervorragende Tüchtigkeit der früheren Geschlechter in Anwendung zu bringen. Mit mehr Recht verweist er auf die Rolle Athens in den Perserkriegen (§ 7—12).

Perikles fragt weiter, welche Wege man dem Volke anraten soll, um die alte Tüchtigkeit wiederzuerlangen. Sokrates: Rückkehr zur alten Lebensweise der Vorfahren, oder, wenn dies nicht thunlich, Befolgung des Vorbildes derer, die jetzt den ersten Rang einnehmen. Selbstverständlich sind dies die Spartaner, die zum Überfluss in der nachfolgenden Erwiderung des Perikles gleich zu Anfang (§ 15) als das Mustervolk den Athenern gegenübergestellt werden. Perikles entwirft ein düsteres Bild des in Athen eingerissenen zuchtlosen Sichelgeltendmachens der Individualität und der daran sich anschliessenden verderblichen Folgeerscheinungen (§ 13—17).

Sokrates vertritt eine mildere Auffassung des herrschenden Zustandes. Die Athener kranken nicht an unheilbarer Verderbtheit. Sie zeigen sich diszipliniert auf der Flotte, in den

gymnischen Wettspielen, in den Chören. Aber beim Landheer, klagt Perikles, herrscht Disziplinlosigkeit. Dies hat, bemerkt Sokrates, vielleicht darin seinen Grund, dass den Befehlshabern ein sehr geringes Mass von Sachverständigkeit beiwohnt. Über Chöre von Zitherspielern, Sängern oder Tänzern, über Ringer und Pankratiasten erdreistet sich Niemand, die Oberleitung zu übernehmen, der seine Sache nicht versteht und nachweisen kann, wo er sie gelernt hat; von den Feldherrn aber sind die meisten Dilettanten. Perikles bildet eine Ausnahme; er vermag ebenso gut anzugeben, wann er angefangen hat, die Feldherrnkunst zu lernen, als wann die Ringkunst. Schon bei seinem Vater hat er den Grund gelegt, ist dann stetig auf Erweiterung bedacht gewesen und hat sich keine Mühe verdrissen lassen, von Anderen zu lernen und diese dadurch als seine Helfer und Mitarbeiter zu gewinnen (§ 18—23).

Hier bemerkt nun Perikles (§ 24), es entgehe ihm nicht, dass Sokrates ihn durch dieses Lob nur in feiner Weise auf das aufmerksam machen wolle, worauf es bei dem angehenden Feldherrn vor Allem ankomme und erklärt sich sachlich mit ihm durchaus einverstanden.

Sokrates knüpft nun hieran noch Spezialratschläge in Bezug auf das Verfahren gegenüber dem augenblicklich zu bekämpfenden Feinde, den Böttern. Es gilt, die Grenzgebirge und die Berglandschaften im Norden Attikas durch Leichtbewaffnete in rüstigerem Alter zu besetzen und so dem feindlichen Lande gefährlich zu werden, das eigene aber gegen feindliche Einfälle zu schützen.

Perikles stimmt dem bei und Sokrates ermahnt ihn, darnach zu handeln. Habe er Erfolg, so werde das für ihn ehrenvoll und für den Staat nützlich sein, und auch wenn das Ziel der Massregel nicht erreicht werde, sei damit kein öffentlicher Schade und keine Unehre für ihn selbst verbunden.

Hier bildet nun zunächst der strategische Spezialratschlag der Schlussparagraphen (§ 25—28) einen selbständigen Abschnitt für sich. Die Zusammengehörigkeit mit der ganzen Gruppe, der unser Gespräch angehört, wird vermittelt durch den allgemeiner gehaltenen Hinweis auf die Notwendigkeit der Vorbildung für den Beruf des Feldherrn, des Erwerbes der Sachkenntnis auf diesem Gebiete, die auch der eingerissenen Zuchtlosigkeit Herr zu werden im Stande sein würde (§ 18—24). In diesen Zusammenhang nun greift als ein anscheinend fremdartiger Gedanke die Lobpreisung des Areopags § 20 störend ein. Während sich sonst der Gedanke dahin zuspitzt, dass überall, wo sachkundige Leiter sind, auch die anscheinend so zuchtlosen Athener gehorchen, wird am Areopag die Gesetzlichkeit, Würde und Gerechtigkeit gerühmt. Hier fehlt aber der Zug der willigen Unterordnung unter den Sachkundigen. Den Areopagiten mag Sachkunde nachgerühmt werden, aber es fehlt der Zug der willigen Unterordnung unter eine Autorität. Ich habe in vorstehender Inhaltsangabe diesen Paragraphen stillschweigend bei Seite gelassen. Dadurch wird eine strenge Gedankenfolge hergestellt. Nachdem Sokrates § 18 die Beispiele der in Athen vorhandenen Discipliniertheit (Flotte, gymnische Spiele, Chöre) aufgezählt hat, spricht Perikles § 19 seine Verwunderung aus, dass die dabei in Betracht kommenden, nach seiner offenbar durchaus oligarchischen Taxierung untergeordneten Elemente der Bürgerschaft den Leitern gehorchen, während beim schweren Fussvolk und den Reitern, in denen seiner Ansicht nach der Kern der Bürgerschaft steckt, völlige Disziplinlosigkeit herrscht. Hieran schliesst sich genau die Bemerkung des Sokrates § 21 an: Vielleicht liegt dies daran, dass bei diesen die Befehlshaber ohne Sachkunde sind, nebst der weiteren Ausführung. Es muss dann freilich auch der Satz: οὐ τοίνυν δεῖ ἀθρομεῖν, ὡς οὐκ εὐτάκτων ὄντων Ἀθηναίων als nicht in den Zusammenhang passend beseitigt werden. Wollte man den ganzen

Zusammenhang erhalten, so müsste man annehmen, dass die auf den Areopag bezügliche Bemerkung des Sokrates von Xenophon ungenau wiedergegeben ist und dass auch dieser in Wirklichkeit von ihm als Beispiel einer tüchtigen Disziplin auch in den oberen Schichten der Bevölkerung angeführt wurde. Die entschiedene Forderung der fachmässigen Tüchtigkeit bei den Feldherrn bildet denjenigen Zug unsres Gesprächs, vermöge dessen es mit dem die ganze Gruppe beherrschenden Grundgedanken zusammenhängt.

Ausserdem tritt aber freilich in unsrem Gespräch der viel weiter gehende Gedanke einer reformatorischen Einwirkung auf die Massen hervor. Dieser Gedanke liegt ausser der Sphäre jenes Grundgedankens und eröffnet einen Blick auf den eigentlichen politischen Standpunkt des xenophontischen Sokrates. Nach der Ansicht desselben müssen die Massen, wenn die alte Blüte des Staates wieder erreicht werden soll, entweder zur Lebensweise der Vorfahren wieder zurückkehren, oder die Sitten des gegenwärtig das Übergewicht behauptenden Staates zum Vorbilde nehmen (§ 14). Dass dieser Standpunkt nicht ohne Weiteres mit dem des offenbar oligarchisch gesinnten, lakonisierenden, den gegenwärtigen Zustand in den düstersten Farben malenden, in den Hoplitern und Reitern den Kern der Bürgerschaft erblickenden Perikles identisch ist, ergibt sich schon daraus, dass Sokrates gegen Perikles die vorteilhaften Seiten der durch die Flotte vertretenen eigentlich demokratischen Volkselemente kräftig hervorhebt.

Die eigentliche Reformpolitik des xenophontischen Sokrates ist, wie sich im weiteren Verlaufe noch deutlicher herausstellen wird, durchaus auf die leitenden Kreise gerichtet. Hier ist die einzige Stelle, wo Xenophon uns einen Blick auf die Forderungen thun lässt, die sein Sokrates für die Gesamtheit des Volkes aufstellt. Er verlangt von ihr Rückkehr zur strengeren Sitte und Lebensweise der Vorfahren oder Nachahmung des herrschenden Volkes in dieser Beziehung.

7. Sokrates weist einen jugendlichen Streber auf die unumgänglichen Vorbedingungen der staatsmännischen Laufbahn hin. III. 6.

Diese ganz im Gedankenkreise unserer Gruppe liegende Unterredung ist ein kleines Kabinetstück sokratischer Ironie und sokratischen Humors. Sokrates bewährt hier seine einzig dastehende Gabe, die anspruchsvolle Unwissenheit ad absurdum zu führen, die er sonst (nach I. 4. 1) gegen Draussenstehende und (nach IV. 2) gegen angehende Schüler zu verwenden pflegte, im Dienste des Zweckes, ein unberechtigtes Streben nach einer staatsmännischen Rolle auf den rechten Weg zu verweisen.

Glaukon, der Bruder Platos, hat sich in den Kopf gesetzt, der Leiter des gesamten athenischen Staatswesens werden zu wollen. Noch nicht zwanzigjährig tritt er in Volksversammlungen auf, wird dort ausgelacht und von den Dienern der Prytanen von der Bühne herabgezogen und keiner der Verwandten und Freunde ist im stande, ihn von diesem die Familie kompromittierenden Gebahren abzubringen. Endlich unternimmt Sokrates aus Rücksicht auf seine Freunde Charmides, Glaukons Onkel, und Plato mit glänzendem und durchschlagendem Erfolge den Versuch.

Er beginnt bei einer zufälligen Begegnung damit, Glaukons Vorhaben zu loben und auf die hohen Vorteile einer leitenden Stellung im Staate, insbesondere auf den damit verbundenen Ruhm bis über die Grenzen Griechenlands hinaus hinzuweisen. Glaukon fühlt sich gehoben und leiht nun den weiteren Reden des Sokrates ein offenes Ohr.

Will man im Staate geehrt sein, so muss man dem Staate Dienste erweisen. Womit gedenkst du den Reigen deiner Wohlthaten für das Gemeinwesen zu eröffnen? Glaukon fängt erst jetzt über diesen ihm neuen Gesichtspunkt an nachzudenken und hüllt sich in Schweigen.

Vielleicht wirst du, wie man es mit dem Hauswesen eines Freundes machen würde, das man vorwärts bringen

wollte, zuerst versuchen, den Wohlstand des Staates zu erhöhen? Dies geschieht dadurch, dass man die Einkünfte vermehrt. Aus welchen Quellen fließen die gegenwärtigen Einkünfte des Staates und wie hoch belaufen sie sich? Darüber wirst du ja jedenfalls Untersuchungen angestellt haben, um die unzureichend ausgebeuteten Quellen besser ausnutzen und die ganz übersehenen wirksam machen zu können.

Glaukon hat über diesen Punkt noch keine Untersuchungen angestellt.

Der andere Weg zur Verbesserung des Wohlstandes ist die Verringerung der Ausgaben. Glaukon wird jedenfalls darauf Bedacht nehmen, die überflüssigen zu beseitigen und zu diesem Ende sich über den gegenwärtigen Stand der Staatsausgaben informiert haben. Leider hat er sich auch damit noch nicht beschäftigt und so muss denn dieser erste von Sokrates vorgeschlagene Weg, sich dem Staate nützlich zu erweisen, einstweilen von der Tagesordnung abgesetzt werden.

Da jedoch Glaukon meint, man könne den Staat auch durch Kriege bereichern, so geht die Unterredung auf das Gebiet der auswärtigen Politik und des Kriegswesens über. Zum Kriege darf man nur raten, wenn die Überlegenheit über den Feind gesichert ist. Wie hoch beläuft sich nun wohl unsre gegenwärtige Land- und Seemacht und wie hoch die unserer Gegner? Glaukon kann das nicht so ohne Weiteres aus dem Kopfe sagen. Aber vielleicht, meint Sokrates, besitzt er zu Hause Aufzeichnungen darüber; dann soll er sie holen; denn gar zu gern möchte auch Sokrates darüber etwas hören. Leider besitzt er auch solche Aufzeichnungen nicht und so muss denn die Beratschlagung auch über einen etwaigen Krieg fürs Erste verschoben werden. Voraussichtlich, meint Sokrates, hat er wegen der Schwierigkeit dieser Fragen, da er seine Laufbahn als Staatsleiter eben erst beginnt, darüber noch nicht nachgeforscht.

Dass er sich aber um die Bewachung des Landes schon gekümmert hat, weiss Sokrates; er wird daher anzugeben wissen, wie viele Wachtposten zweckmässig, wie viele unzweckmässig sind und eine wie starke Besatzung für die einzelnen erforderlich ist. Er wird den Rat erteilen, die zweckmässigen Posten zu verstärken, die überflüssigen aber einzuziehen.

Glaukon meint, sie seien alle einzuziehen, denn sie ver sähen ihren Wachtdienst so mangelhaft, dass vom Lande weg Alles geraubt werde. In diesem Falle, wirft Sokrates ein, hätte aber doch vollends jeder Beliebige die Freiheit zu rauben. Ob er aber in der That hingegangen sei und die Sache untersucht habe; oder worauf sich sein Urteil über die schlechte Ausführung des Wachtdienstes gründe?

„Auf Vermutung,“ erwidert Glaukon.

Dann freilich ist es besser, auch diesen Punkt bei Seite zu lassen, bis wir nicht mehr vermuten, sondern zum Wissen durchgedrungen sind.

In die Silbergruben bist du, ich weiss es, noch nicht gekommen, so dass du etwa angeben könntest, aus welchem Grunde sich ihre Erträge gegen früher verringert haben. Als Glaukon auch dies bestätigen muss, meint Sokrates, es solle ja freilich eine ungesunde Gegend sein und das könne ihm als Entschuldigungsgrund dienen, wenn der Punkt zur Sprache komme.

Hier hat Glaukon die Empfindung, dass Sokrates sich über ihn lustig macht: dieser aber bringt mit unerschütterlichem Gleichmut eine neue Frage aufs Tapet. Jedenfalls hast du nachgeforscht, auf wie lange Zeit das vom Lande eingehende Getreide zur Ernährung der Stadt ausreicht und wieviel jährlich noch ausserdem eingeführt werden muss, damit nicht unversehens unter deiner Leitung Nahrungsmangel eintrete, sondern du auf Grund sicheren Wissens für die Verproviantierung der Stadt zweckdienliche Ratschläge erteilen kannst. Nach Glaukons Ansicht wäre es ein unge-

heures Stück Arbeit, wenn man sich auch noch um solche Dinge kümmern sollte. Sokrates erweist die Notwendigkeit durch die Analogie des einzelnen Hausstandes. Da es aber schwierig sei, den Bedarf von mehr als zehntausend Hausständen auf einmal zu übersehen, empfehle es sich, zunächst einmal mit der Hebung eines einzigen Hausstandes, z. B. desjenigen seines Onkels Charmides, einen Versuch zu machen. Derselbe habe es nötig (Charmides, früher sehr reich, war in späteren Jahren verarmt). Sokrates ist mit der Stellung dieses ökonomischen Problems von der Frage der blossen Verproviantierung stillschweigend auf das universellere Gebiet der Verwaltung überhaupt übergegangen. Gelänge dieser Versuch, so möge er es mit einer Mehrzahl versuchen. Könne er aber einem einzigen Hausstande nicht aufhelfen, wie sollte er es für eine Vielheit vermögend sein?

Glaukon wäre schon bereit, den Versuch mit dem Hausstande des Oheims zu machen, wenn dieser ihm nur folgen wollte.

Wie? sagt Sokrates, wenn du den einzigen Oheim nicht überreden kannst, wie glaubst du dann sämtliche Athener einschliesslich des Oheims bestimmen zu können, dir Folge zu leisten? Hüte dich, Glaukon, dass du nicht durch dein Streben nach Ruhm ins Gegenteil gerätst! Siehst du nicht, wie gefährlich es ist, in Dingen, von denen man nichts versteht, zu reden oder zu handeln? Sieh auf die Anderen, die in der gleichen Lage sind, ob sie nicht statt Lob und Bewunderung Tadel und Verachtung ernten! Sieh auch auf die entgegengesetzten Beispiele! Bei allen Thätigkeiten entspringt Ansehen und Anerkennung nur aus der vollen Beherrschung des Gegenstandes, Missachtung und Geringschätzung aus dem Gegenteil. Willst du dein Ziel erreichen, so strebe vor allen Dingen nach Sachverständigkeit auf dem Gebiete, auf dem du etwas erreichen willst. Wenn du dich so ausgerüstet an die öffentlichen Angelegenheiten heranmachst, wirst du ohne Schwierigkeit deinen Wunsch in Erfüllung gehen sehen.

8. Wider die Blödigkeit als Hindernis staatsmännischer Bethätigung
III. 7.

Während Glaukon ausser der edlen Dreistigkeit alle anderen Vorbedingungen zum staatsmännischen Wirken fehlen, befindet sich sein Oheim Charmides im diametral entgegengesetzten Falle. Er ist viel befähigter als die Gesamtheit der damaligen Politiker, wagt aber nicht, in der Volksversammlung aufzutreten und sich an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen. Auch ihm fehlt eine spezifische, für den Staatsmann unumgängliche Befähigung und Sokrates sucht auch ihn zur Ausfüllung dieser Lücke zu bewegen.

Dass ein zum Siege in öffentlichen Wettkämpfen Befähigter, der sich selbst und dem Vaterlande Ehre und Ansehen bereiten könnte, sich aber den Wettkämpfen entzieht, ein Weichling und Feigling ist, gibt Charmides, die Absicht der Frage noch nicht merkend, unbedenklich zu. Bei der Anwendung auf das staatsmännische Gebiet aber merkt er, dass die Spitze sich gegen ihn kehrt und fragt: Warum fragst du mich das? Weil er seiner Bürgerpflicht nicht nachkommt. In privaten Unterredungen mit Staatsmännern weiss er treffliche Ratschläge zu erteilen und begangene Fehler richtig aufzudecken. Ein guter Rechner aber oder ein Meister auf der Zither wird seine Fertigkeit ebenso gut vor der Menge bewähren, als wenn er allein ist.

Aber die natürliche Blödigkeit und Furcht macht sich doch viel mehr vor einer Volksmenge, als im privaten Verkehre geltend!

Er soll doch begreifen, dass er sich vor den Klügsten und Tüchtigsten nicht zu reden scheut, dafür aber vor den Unverständigsten und Schwächsten! Ob er sich vor den Gerbern, den Sattlern, den Zimmerleuten, Schmieden, Bauern, Kaufleuten und vor den nur auf einen möglichst grossen Handelsgewinn sinnenden Markthändlern scheue? Aus diesen zusammengenommen aber bestehe die Volksversammlung. Es

sei gerade, wie wenn ein den geübten Kriegern Überlegener sich vor den Ungeübten fürchte. Während er sich mit den einflussreichsten Männern im Staate, von denen einige ihn überdies über die Achsel ansähen, mit Leichtigkeit unterrede und den Politikern von Profession sich in solchen Unterredungen weit überlegen zeige, fürchte er von denen, die von Politik nichts verständen und dabei überdies keineswegs jene geringschätzig Haltung ihm gegenüber einnahmen, ausgelacht zu werden.

Aber werden nicht oft die richtigsten Ansichten von der Volksversammlung verlacht?

Das geschieht ja aber auch von den Staatsmännern im Privatverkehr, mit denen du doch leicht fertig wirst. Mangelndes Streben nach Selbsterkenntnis führt nicht nur zur Selbstüberschätzung, sondern auch zur Verkennung der eigenen Befähigung. Und wer zur Verbesserung der öffentlichen Verhältnisse etwas beizutragen im stande ist, dient dadurch nicht nur dem Vorteil der anderen Bürger, sondern auch dem der eigenen Freunde und nicht zum wenigsten dem eigenen.

Dritte Gruppe.

Das Verhalten des Sokrates gegenüber den Versuchen, ihn durch verfängliche Fragen in Verlegenheit zu bringen.

III. 8. und 9.

Zur Charakterisierung des bei den Unterredungen im engeren Kreise lediglich auf die Erzielung heilsamer Wirkungen gerichteten Verhaltens des Sokrates, dem er auch dann nicht untreu wurde, wenn aggressiv gegen ihn vorgegangen wurde, bringt Xenophon vier Beispiele: Kap. 8, 1—3 und 4—7, Kap. 9, 1—3, 4—7. In beiden Kapiteln reiht er hieran nach mehr äusserlichen Gesichtspunkten nach dem bereits bekannten Verfahren episodische Abschnitte an.

1. Der Begriff des ἀγαθόν. (8, 1—3).

Aristipp hatte die ernste Art, in der er in der II. 1 berichteten Unterredung über Sinneslust von Sokrates zurechtgewiesen worden war, nicht vergessen. Er fand schliesslich einen vermeintlich schwachen Punkt im Gedankensysteme des Sokrates, von dem aus er glaubte, auch diesem eine Schlappe beibringen, ihn zu Falle bringen zu können. Der griechische Ausdruck hiefür ist ἐλέγχειν.

Bei diesem ersten Beispiele gibt Xenophon den auch für die folgenden geltenden Gesichtspunkt an, von dem Sokrates auch in diesen Fällen eines aggressiven Vorgehens gegen ihn allein sich leiten liess. Er hatte auch in diesen Fällen nur die heilsame Wirkung der Erkenntnisförderung im Schülerkreise im Auge. Dementsprechend war sein Verfahren in solchen Fällen eingerichtet, das Xenophon in etwas gewunderener wunderlicher Weise folgendermassen beschreibt: „Er antwortete nicht wie diejenigen, die auf der Hut sind, dass etwa die Unterredung sich zu ihren Ungunsten wenden möchte, sondern wie einer, der entschlossen ist, durchaus das Gebührende zu thun.“ Ich habe hier ἐπαλλάττεσθαι, das eigentlich nur heisst „sich verändern“, im Sinne einer ungünstigen Wendung genommen und πεπεισμένος durch entschlossen übersetzt. Der Gegensatz ist der des Strebens, unter allen Umständen die Oberhand zu behalten, selbst auf Kosten der Wahrheit, und der allein auf Ermittlung des Wahren und objektiv Heilsamen, selbst unter Einräumung eines schwachen Punktes im eigenen Gedankensystem, zielenden Willensrichtung.

Aristipp fragt, ob er irgend ein Gut kenne. Hiermit ist einer der fundamentalsten Punkte des sokratischen Systems berührt. Voraussetzung ist die durchaus individuelleudämonistische Begründung des religiös-ethischen Wohlverhaltens als Grundeigentümlichkeit der sokratischen Lehre. Wenn das geziemende Verhalten durch seine Glückseligkeitserfolge

empfohlen werden soll, ist es eine fundamentale Frage, ob es Güter im uneingeschränkten Sinne, d. h. Dinge gibt, die unter allen Umständen als glückseligkeitsfördernd, also als erstrebenswert gelten können. Xenophon weiss die ganze Tragweite der Frage nicht ins Licht zu stellen, hat aber wenigstens die insidiatorische Absicht des Aristipp richtig erkannt. „Falls Sokrates irgend eines der herkömmlich als Güter angesehenen Dinge nennen würde, wie Nahrung, Trank, Besitz, Gesundheit, Stärke, Kühnheit, war er darauf vorbereitet zu zeigen, dass das genannte Gut unter Umständen auch ein Übel sein könne“.

Sokrates hätte nun versuchen können, um die in seinem Systeme fehlende Anerkennung eines schlechthin und universell erstrebenswerten Gutes und den daraus sich ergebenden praktischen Opportunismus seiner Motivierung zu verhüllen, mit den ihm reichlich zu Gebote stehenden Mitteln der Eristik irgend ein Gut als schlechthin wertvoll zu verteidigen. Mutmasslich hätte er dabei vermöge seiner dialektischen Gewandtheit die Oberhand behalten, einen augenblicklichen Erfolg erzielt und den durch sein System gebotenen Angriffspunkt verdeckt. Aber er hätte dadurch verwirrend und irreleitend auf das Denken und die Überzeugungen seiner Gefährten gewirkt.

Er gibt daher der Wahrheit die Ehre und bekennt sich offen zur Relativität aller Güter. Xenophon drückt dies so aus: er wusste, dass wenn uns etwas belästigt, wir der Abhilfe bedürfen. Er setzt hier den konkreten Einzelfall, die Beseitigung eines Unlustzustandes, für die generelle Fassung, dass jedes der herkömmlichen Güter nur unter gewissen Vorbedingungen und innerhalb einer bestimmten Wirkungssphäre ein Gut ist. Gemäss diesem von Xenophon nur unzulänglich formulierten Prinzip stellt nun Sokrates eine Reihe von Gegenfragen, in denen der Begriff des Gutes sich in den eines zu einem bestimmtem Zwecke, gegen ein bestimmtes Übel

Guten, d. h. Heilsamen verwandelt. Fragst Du mich, ob ich etwas kenne, das gegen das Fieber gut ist? Nein. Oder gegen schlimme Augen? Nein. Oder gegen den Hunger? Nein. Hierauf folgt die generelle Erklärung: Nun denn, wenn Du mich fragst, ob ich etwas Gutes kenne, das gegen nichts gut ist, so kenne ich ein solches nicht und verlange auch nicht es zu kennen.

Hier liegt das offene Bekenntnis zu einem opportunistischen Universaleudämonismus vor, dem die jedesmal als Wirkung des geziemenden Verhaltens eintretenden Glücksfolgen als berechnete Elemente der Glückseligkeit erscheinen. Der formale Begriff der Eudämonie ist der einzige Einheitspunkt für die Zwecke des Handelns, die als solche immer in einer je nach den Umständen des Falles wechselnden Mehrheit und Mannigfaltigkeit auftreten. Der xenophontische Sokrates kennt axiologisch betrachtet noch kein unbedingt höchstes Gut, sondern ist opportunistischer Universaleudämonist, dem je nach den Umständen bald dieser, bald jener Vorteil erstrebenswert erscheint. Die konkretere Ausführung dieses Satzes durch Darlegung der von Sokrates vornehmlich anerkannten und geschätzten Güter, für die Xenophon genügende Anhaltspunkte bietet, muss dem zweiten systematischen Hauptteile überlassen werden.

2. Der Begriff des καλόν (§ 4—7).

Dass wir uns noch auf dem gleichen Gebiete der verhänglichen Fragen bewegen, beweist der Eingang von § 4: πάλιν δὲ τοῦ Ἀριστίππου ἐρωτῶντος. Diese zweite Frage lautet, ob er ein καλόν kenne. Hier tritt nun infolge des vagen populären Sprachgebrauchs in der Anwendung der Wörter ἀγαθόν und καλόν eine Schwierigkeit auf. Wie es scheint, hat Aristipp sich das begriffliche Verhältnis der beiden Ausdrücke von Haus aus nicht klar gemacht; eine Bestimmung desselben erfolgt erst im Verlaufe der Unterredung durch Sokrates.

Dieser antwortet zunächst auf die einleitende Frage ganz im Sinne seiner wirklichen Grundüberzeugung, er kenne viele *καλά*. Aristipp versucht es nun zunächst mit einem echt sophistischen Fechterstückchen, mit dem er aber keinen Erfolg hat. Ob die vielen *καλά* alle einander gleich seien? Nein, sie seien einander im allerhöchsten Grade ungleich. Wie es denn möglich sei, dass ein dem *καλόν* Unähnliches trotzdem *καλόν* sei? Sokrates lässt sich auf die Begriffsspielerei nicht ein, sondern verlegt die Argumentation auf das concrete Gebiet des Beispiels. Dem Menschen, der zum Laufen *καλός* ist, ist ein Anderer unähnlich, der zum Ringen *καλός* ist; der Schild ist ein *καλόν* zur Verteidigung, der Wurfspiess zum Schleudern; beide sind völlig unähnlich.

Auf die Bemerkung des Aristipp, Sokrates beantworte die vorliegende Frage ganz ebenso, wie die nach dem *ἀγαθόν* (die also wohl nicht lange vorher, mutmasslich unmittelbar vorher gestellt worden war) fragt Sokrates, ob er denn das *καλόν* und das *ἀγαθόν* für etwas Verschiedenes halte. In Wirklichkeit sei doch jedes Objekt zu demselben Zwecke ein *καλόν* und ein *ἀγαθόν*. Dies gelte von der Tugend; und wenn Menschen *καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ* genannt würden, so würden beide Ausdrücke in demselben Sinne und in Beziehung auf dasselbe ihnen beigelegt. Ebenso zeige sich der menschliche Körper in Bezug auf ebendasselbe als ein *καλόν* und *ἀγαθόν* und dieselbe Übereinstimmung der Bedeutung walte ob, wenn menschliche Gebrauchsgegenstände *καλά* oder *ἀγαθά* genannt würden; es handle sich nämlich um die Brauchbarkeit zu bestimmten Zwecken. Also ist auch ein Mistkorb ein *καλόν*? Freilich, sagt Sokrates, und ein goldener Schild ein *ἀισχρόν*, wenn jener für die mit ihm verfolgten Zwecke zweckmässig, dieser aber nicht zweckmässig (*καλῶς-κακῶς*) eingerichtet ist.

Darnach können also dieselben Dinge *καλά* und *ἀισχρά* sein? Gewiss, und dieselben *ἀγαθά* und *κακά*. Was für den Hunger gut, kann für das Fieber schlimm sein und umge-

kehrt. Ebenso verhält sich in Bezug auf Lauf und Ringkampf. Überhaupt ist Alles ein *ἀγαθόν* und *καλόν* in Bezug auf das, wozu es sich gut eignet, und ein *κακόν* und *αἰσχρόν* in Bezug auf das, wozu es sich schlecht eignet.

Auch in diesem zweiten Beispiel also hat Sokrates wie in dem ersten, seine ungeschminkte Wahrhaftigkeit und Offenheit in Darlegung seiner Überzeugungen zu Nutz und Frommen seiner Zuhörer uneingeschränkt hervortreten lassen.

3. Das *καλόν* bei Bauwerken (8, 8—10).

Episodisch reiht sich an diese zweite Erörterung eine als öfter vorgekommen dargestellte Argumentation an, die zwar nicht durch eine verfängliche Frage hervorgerufen wird, aber doch zur weiteren Erläuterung des Begriffs des *καλόν* dient und ausserdem, wie Xenophon ausdrücklich hervorhebt, von lehrhaftem Werte für's praktische Leben ist.

Auch beim Hausbau ist das *καλόν* und das Zweckmässige (*χρήσιμον*) ein und dasselbe und hieraus ergibt sich, wie man die Häuser bauen muss. Man muss darauf Bedacht nehmen, dass das Haus möglichst angenehm zu bewohnen und zugleich möglichst zweckmässig sei. Der Gedanke wird freilich nur in Bezug auf die Annehmlichkeit, und zwar auch in Bezug auf diese fast nur gegenüber den klimatischen Einwirkungen ausgeführt. Das Haus muss im Sommer kühl, im Winter warm sein. Seine Wohnräume müssen also gegen Mittag liegen; dann scheint die Sonne im Winter infolge ihres niedrigen Standes in die vorliegende Halle hinein, im Sommer aber gewährt diese wegen des hohen Standes der Sonne Schatten. Aus demselben Grunde, namentlich wegen der Erwärmung im Winter, muss die Mittagsseite des Hauses hoch sein, dagegen wegen der kalten Nordwinde die Nordseite niedriger. Dadurch wird zugleich der zum *χρήσιμον* gehörige Erfolg erreicht, dass auch manche im Hause aufbewahrte Gegenstände nicht von Hitze oder Kälte leiden. Nur

ganz kurz wird noch darauf hingedeutet, dass Malereien und bunte Verzierungen am Hause mehr Unbequemlichkeiten als Annehmlichkeiten gewähren, wofür aber die Begründung fehlt.

In demselben Sinne wird die beste Lage für Tempel und Altäre ganz vom kultischen Zwecke aus bestimmt. Sie müssen zugleich weithin sichtbar und schwer zugänglich sein, damit der ihnen Nahende einesteils schon von Ferne durch ihren Anblick zur Andacht gestimmt, andernteils aber der Andächtige an Ort und Stelle nicht durch fremdartige Eindrücke in der andächtigen Sammlung gestört werde..

4. Eine versuchende Frage in Betreff der Tapferkeit (9, 1–3).

Schon das *πάλιν δὲ ἐρωτώμενος* am Anfang von Kap. 9 weist darauf hin, dass ein weiteres Beispiel der Behandlung verfänglicher Fragen durch Sokrates folgt. Und in der That trifft die Frage, ob die Tapferkeit etwas Lehrbares oder Angeborenes sei, wieder einen höchst delikaten Punkt in der sokratischen Lehre, wenn gleich Xenophon zum Verständnis dieser Tragweite der Frage, das doch zur Würdigung der auch hier hervortretenden Redlichkeit und Offenheit des Sokrates erforderlich ist, nichts beibringt.

Die Lehre des xenophontischen Sokrates ist vorwiegend moralischer Intellektualismus in dem Sinne, dass in ihr die intellektuelle Triebfeder des Sittlichen, die im erkannten eigenen Vorteil liegt, vornehmlich betont wird. Die tugendhaften Handlungen kommen nach diesem Standpunkte vorwiegend durch die Erkenntnis und Erwägung ihrer Nützlichkeit für das eigene Wohl zu Stande; wird er in strenger Ausschliesslichkeit festgehalten, so muss behauptet werden, dass sie nur auf diesem Wege zu Stande kämen. In diesem Falle aber ist die Tugend lehrbar, d. h. sie kann durch Eröffnung der Erkenntnis von ihrer individuelleudämonistischen Nützlichkeit andemonstriert werden. Nun bot von allen Tugenden keine einen besseren Angriffspunkt auf diesem Standpunkt, als die

Tapferkeit. Die gewöhnlichste Erfahrung lehrte, dass sie zum guten Teil auf physischer Veranlagung beruht. Wer also die Lehrbarkeit der Tugend durch Begriffsbestimmung und Demonstration ihrer Nützlichkeit behauptet, muss sich gerade bei der Tapferkeit entweder mit den evidentesten Lebenserfahrungen oder mit seinen eigenen Prinzipien in Widerspruch setzen. Also ist von der Voraussetzung aus, dass Sokrates den ausschliesslich intellektuellen, also durch Belehrung mitzuteilenden Ursprung der Tugendübung lehre, das Angriffsobjekt gut gewählt.

Sokrates lässt sich aber auch hier durch die Verlockung, einen ihm besonders wichtigen Teil seiner Lehre zu verteidigen, nicht zu einem eristischen Verfahren hinreissen. Wurde doch sein Denken in der That auch der anderen Seite der Sache gerecht. Er gibt von vornherein unumwunden zu, wie ein Körper von Natur zur Ertragung von Beschwerden geeigneter sei, als ein anderer, so sei auch eine Seele von Natur stärker in Bezug auf Gefahren, als die andere. Die Erfahrung zeige, dass unter denselben Gesetzen und Sitten — die hier das Element des *διδασκτόν* im weiteren Sinne des Anerzogenen überhaupt einschliesslich der Gewöhnung vertreten — aufgewachsene Menschen sich hinsichtlich des Wagemutes gar sehr von einander unterscheiden.

Gleichwohl vertritt er die Ansicht, dass für jede Naturveranlagung Erkenntnis und Übung einen Zuwachs an Tapferkeit herbeiführen. Hier werden die beiden Momente, die in dem im weiteren Sinne gebrauchten *διδασκτόν* vereinigt liegen, die *μάθησις* und die *μελέτη*, gesondert aufgeführt und so haben wir hier drei, der aristotelischen Dreiheit *φύσις*, *ἔθος*, *λόγος* genau entsprechende Entstehungsursachen der Tapferkeit beisammen. Im engeren und eigentlichen Sinne freilich würde das *διδασκτόν* nur die *μάθησις* einschliessen, aber Sokrates geht in seinen Zugeständnissen noch über das vom Gegner irgend zu erwartende Mass hinaus; er concediert

ausser der φύσις auch die μελέτη. Als Beweis führt er an, dass weder die Scythen und Thraker wagen würden, mit Schild und Speer gegen die lacedämonischen Schwerebewaffneten zu kämpfen, noch die Lacedämonier mit Tartsche und Wurfspiess gegen die Thraker oder mit Bogen gegen die Scythen. In beiden Fällen würde die φύσις vorhanden sein, die μάθησις und μελέτη aber fehlen.

Das gleiche Zugeständnis, zu dem das Wesen der Tapferkeit am meisten drängte, macht sodann Sokrates ganz spontan auch hinsichtlich der übrigen Tugenden. Auch bei diesen seien einesteils Unterschiede in der natürlichen Veranlagung zwischen den Menschen vorhanden, andernteils würden durch Ausbildung bedeutende Fortschritte erzielt. Somit sei deutlich, dass Alle in denjenigen Tugenden, in denen sie sich auszeichnen wollten, möchten sie von Natur besser oder geringer dafür ausgestattet sein, auch Lernen und Übung anwenden müssten.

Dieser Abschnitt ist wegen der Betonung der Naturausstattung und Übung neben dem intellektuellen Moment von grosser Bedeutung zur richtigen Würdigung solcher Stellen, in denen Letzteres ausschliesslich und noch dazu in der Einschränkung auf das begriffliche Wissen betont wird.

5. Das Verhältnis der Weisheit zur Sophrosyne (9, 4—7).

Dies ist der für die sokratische Ethik wichtigste, aber leider auch der unklarste und schwierigste Abschnitt unsrer Schrift. Zunächst ist an einigen Punkten die Lesart verderbt oder unsicher; es scheint aber auch, als habe Xenophon selbst bei diesen teilweise über seinen Horizont hinausliegenden Fragen keine genügende Herrschaft über den Gedanken gehabt, um ihn in eine völlig verständliche Form bringen zu können.

Auch hier liegt eine für das sokratische Lehrsystem recht verfängliche Frage vor. Xenophon schickt der Mitteilung der-

selben einen einleitenden Satz voraus, der erklären soll, wie man von den sokratischen Lehrsätzen aus zu einer so absurden Consequenz gelangen konnte, wie sie in der nachstehenden Frage in vexatorischer Tendenz formuliert wird. Dieser einleitende Satz lautet: „Sokrates pflegte Weisheit und Sophrosyne nicht zu trennen, sondern setzte in das Vollbringen des Geziemenden (der καλὰ τε κάγαθά) auf Grund der Erkenntnis desselben und in das Vermeiden des Verwerflichen (der αἰσχρά) auf Grund des Wissens desselben das Wesen sowohl des Weisen wie des Sophron.“ Es ist evident, dass in diesem Satze das Wesen der Sophrosyne in das Vollbringen der καλὰ τε κάγαθά und das Vermeiden der αἰσχρά, und das Wesen der Weisheit in das entsprechende Wissen, das Wissen des Geziemenden und des Gegenteils, gesetzt wird. Die Sophrosyne äussert sich im geziemenden Handeln und der entsprechenden Willensrichtung, die Weisheit ist die ethische Erkenntnis als Erkenntnis des nicht nur vermeintlich, sondern wirklich Geziemenden. Beide sind erforderlich, wenn ein nicht nur der Intention nach, sondern wirklich geziemendes Handeln zu Stande kommen soll und daher zwar nicht identisch, aber untrennbar verbunden. Das Neue und Eigenartige der sokratischen Lehre, soweit sie hier formuliert wird, besteht einestheils in der Fassung des Begriffes der Weisheit als des Wissens des Geziemenden und des Verwerflichen, also in der Beschränkung des Erkenntnisinhalts der Weisheit auf das Pflichtgebot oder den Inhalt der sittlichen Forderung, andernteils auf der untrennbaren Verbindung der Weisheit mit der rechtschaffenen Gesinnung, die dem eigentlichen Sinne nach nicht eine blosse Copulation und Verknüpfung, sondern ein Causalnexus ist. Der eigentliche, von Xenophon nur unzulänglich ausgedrückte Sinn unseres Satzes ist, dass Sokrates sich häufig so auszusprechen pflegte, als setze er in die Weisheit im Sinne der Erkenntnis des Inhalts des Pflichtgebots schon allein die zureichende Ursache des Zustande-

kommens der rechtschaffenen Gesinnung und Handlungsweise. Dass dies in Wirklichkeit nicht der volle und ganze Sinn seiner Lehre über das Zustandekommen des Guten war, lehrt schon der vorstehende Abschnitt über die Tapferkeit, wo ausser dem Wissen zum Zustandekommen des Guten auch Naturanlage und Übung gefordert wird und wo überdies das Wissen keineswegs, wie in unsrer Stelle, ausdrücklich auf den Inhalt der sittlichen Forderung eingeschränkt, sondern so unbestimmt gefasst wird, dass auch die eudämonistisch-utilitarischen Gesichtspunkte wenigstens nicht ausgeschlossen sind. Dass aber Sokrates gerade auf das Wissen der sittlichen Vorschrift grossen Wert legte und sich häufig so ausdrückte, als ob er in ihm die alleinige Vorbedingung zum Zustandekommen des Guten sehe, dafür werden wir noch recht eklatante Beweise an späteren Stellen der Schrift antreffen.

Durch diese Einseitigkeit der Ausdrucksweise nun gab Sokrates Anlass zu der hier vorliegenden vexatorischen Frage. Dieselbe wird durch *προσερωτώμενος* deutlich zu den vorstehenden Beispielen gleicher Art in Beziehung gesetzt; *πρός* hat hier dieselbe Funktion, wie *πάλιν* in § 1 und Kap. 8, 4. Die Frage setzt veranschaulichend die Spezialtugend der Enthaltbarkeit an die Stelle des abstrakten farblosen Begriffes der Tugend überhaupt, nimmt beispielsweise ein Besonderes für das Allgemeine. Sie nimmt ferner ihren Ausgangspunkt von der nicht wegzuleugnenden Erfahrungsthat, dass es Menschen gibt, die, speziell auf dem Gebiete dieser Spezialtugend, der Enthaltbarkeit, sehr wohl das Geziemende, die sittliche Forderung wissen, also im Sinne des vorstehend erläuterten Einleitungssatzes weise sind, dennoch aber sich in ganz entgegengesetzter Weise verhalten, d. h. ein unenthaltbares Leben führen. Die Frage selbst lautet, ob er diese für zugleich weise und unenthaltbar halte, d. h. ob er nicht zugestehende, dass der angeblich von ihm behauptete zwingende Causalnexus zwischen der Kenntnis der sittlichen Forderung

und dem entsprechenden Verhalten thatsächlich nicht existiere. Sokrates soll angeblich lehren, wo Kenntnis des Moralcodex, trete als unweigerliche Folgeerscheinung eine entsprechende Lebensführung ein. Hier nun wird ihm die nicht wegzuleugnende Lebenserfahrung entgegengehalten, dass diese Kenntnis allein sehr wohl mit der entgegengesetzten Lebensführung Hand in Hand gehen kann, also der angeblich von ihm behauptete zwingende Causalnexus thatsächlich nicht existiert.

Die sehr bezeichnende und lehrreiche Antwort des Sokrates lautet, er halte diese Menschen ebenso sehr für weise und enthaltsam, wie für unweise und unenthaltsam. Eine Parallelstelle zu οὐδὲν μᾶλλον im Sinne von ebensosehr findet sich IV. 2, 32: τί μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστίν; Das kann doch nur heissen: die ganze Weisheit besteht aus zwei Stücken, die nur beide vereint mit Notwendigkeit die Wirkung des richtigen Wollens und Handelns erzeugen. Wer nur den einen Bestandteil der Weisheit, die Kenntnis der Moralvorschrift, besitzt, bei dem macht sich der zwingende Causalnexus nicht geltend; er ist aber auch nur partiell als Weiser zu bezeichnen, während er wegen des Fehlens des anderen Bestandstückes der Weisheit mit demselben Rechte ein Unweiser genannt werden kann. Der mit Kenntnis der sittlichen Vorschrift hinsichtlich der Enthaltamsamkeit sie nicht Befolgende ist also jedenfalls ein Unenthaltsamer; andernteils aber kann er ebenso gut ein Weiser (dem jedoch das eine Bestandteil der Weisheit fehlt), wie ein Unweiser (eben im Hinblick auf das Fehlen dieses zweiten Bestandstückes) genannt werden.

Nun kommt aber Alles darauf an, festzustellen, welches dieses zweite Bestandteil der Weisheit im Sinne des Sokrates ist. Dies muss sich aus der seiner Antwort angefügten Begründung ergeben. Leider aber ist diese von Xenophon nur unvollständig und lückenhaft aufgezeichnet. Sie besteht aus einem Obersatz und einem Schlusssatz, der Untersatz fehlt.

Obersatz: Alle Menschen bevorzugen unter den ihnen möglichen Handlungsweisen diejenige, die sie für die ihnen selbst zuträglichste halten und führen diese aus. Sokrates spricht hier ein fundamental entscheidendes Princip aus, das Princip der ausschliesslich egoistischen Willensrichtung; er lehrt einen egoistischen Monismus des Wollens.

Schlussatz: Also sind die nicht richtig (im ethischen Sinne) Handelnden weder weise noch rechtschaffen (σώφρονες).

Hier kann die Stringenz des Schlusses nur klargestellt werden, wenn es gelingt, den fehlenden Untersatz zu ermitteln. Nach dem Obersatz thut jeder Mensch das, was er für das ihm selbst Nützlichste hält. Nach dem Schlussatz sind die unsittlich Handelnden nicht weise. Der Untersatz muss lauten: Die Weisheit erkennt das Geziemende als das auch dem Individuum selbst Nützlichste. Daraus folgt dann einerseits, dass der in diesem Sinne Weise notwendig auch sittlich handeln wird, andernteils, dass dem nicht geziemend Handelnden die Weisheit in dem hier in Rede stehenden Sinne abzusprechen ist. Da die Weisheit in diesem specifischen Sinne, als Erkenntnis des Geziemenden als des individuell Nützlichsten, der Realgrund (die Triebfeder) des sittlichen Wollens ist, so ist sowohl das Vorhandensein des sittlichen Verhaltens der Erkenntnisgrund für das der Weisheit, als auch das Fehlen des sittlichen Verhaltens der Erkenntnisgrund für das Fehlen der Weisheit.

Hiermit ist denn auch das Wesen des zweiten Bestandstückes der Weisheit klargestellt und die ganze von Xenophon nur implicate, instinctiv verstandene und lückenhaft aufgezeichnete Argumentation wird völlig verständlich. Das zweite Bestandstück der Weisheit ist die Erkenntnis, dass das geziemende Verhalten, die Sophrosyne, das auch dem Individuum selbst Nützlichste ist. Wenn Sokrates also in Folge seiner oft paradoxen Betonung der Bedeutung des Wissens der sittlichen Forderung für das Zustandekommen des Sittlichen so

missverstanden wurde, als lehre er das unbedingt notwendige Hervorgehen des sittlichen Verhaltens aus dieser einen Seite der Weisheit, der Pflichtenkenntnis, und setze sich dadurch mit dem deutlichsten Zeugnis der Erfahrung in Widerspruch, so konnte er dem nur entgegenhalten, dass er ausser dieser einen Seite der Weisheit noch eine zweite kenne, bestehend in der Erkenntnis der individuellen Nützlichkeit des Sittlichen und dass er nur im Vorhandensein der vollen und ganzen Weisheit nach ihren beiden Bestandteilen die zwingende Ursache für das sittliche Verhalten finde.

Wir haben hier einen überaus wichtigen Abschnitt für die von Xenophon selbst kaum verstandenen Grundgedanken seines Sokrates. Unser Abschnitt steht zum vorigen im Verhältnis wechselseitiger Ergänzung. Wird dort neben der *μᾶθησις*, die der Weisheit in unserem Abschnitt entspricht, auch noch die Bedeutung der Naturanlage und der Gewöhnung für das Zustandekommen des geziemenden Verhaltens anerkannt, also der ganze Umfang der Vorbedingungen des Sittlichen ausgemessen, so erhält hier dagegen das dort noch unbestimmt bleibende intellektualistische Hauptelement seine genauere Analyse: es hat zwei Bestandteile, die Erkenntnis der sittlichen Forderung und die Erkenntnis, dass das Sittliche das individuell Nützlichste ist.

Wir sind jedoch mit der Erläuterung unseres Abschnittes erst bis ans Ende von § 4 gelangt. Die folgenden Partien bieten ebenfalls noch erhebliche Schwierigkeiten.

Zunächst finden wir hier einen Satz, der das zunächst beispielsweise für die Enthaltbarkeit gewonnene Resultat auch auf die übrigen Tugenden ausdehnt. Auch die Gerechtigkeit und die ganze übrige Tugend ist Weisheit, letzterer Begriff natürlich in dem vollständigen Sinne nach seinen beiden Bestandteilen genommen.

Eine Beweisführung dieses Satzes wäre eigentlich nur in dem Sinne erforderlich, dass der Untersatz, die unbedingte

individuelle Nützlichkeit des sittlichen Verhaltens, erwiesen würde. Davon findet sich jedoch nichts, vielmehr leistet das sehr unklare Beweisverfahren, indem es sich auf die Unentbehrlichkeit des Wissens um den Inhalt der sittlichen Forderung richtet, gerade wieder dem Missverständnisse der sokratischen Lehre, von dem die insidiatorische Frage ausgegangen war, Vorschub.

Wir finden hier zunächst einen Satz, der so, wie sich sein Sinn zunächst darstellt, eine reine Tautologie ist und gar nichts leistet. Das Gerechte und jede Art des tugendhaften Verhaltens ist ein *καλὸν καὶ ἀγαθόν*.

Wir finden dann ferner einen Satz, der in unvorsichtiger und unklarer Ausdrucksweise gerade das von Sokrates in § 4 abgelehnte Missverständnis seiner Lehre, die den Willen bestimmende Kraft des blossen Wissens der Moralvorschrift, wieder einführt. Die dieses (nämlich das *καλὸν καὶ ἀγαθόν*, das Geziemende) Wissenden werden im Handeln keiner anderen Möglichkeit den Vorzug geben und andererseits können die es nicht Wissenden nicht sittlich handeln, sondern werden, auch wenn sie den Versuch machen, Fehler begehen, so dass somit die Weisheit in diesem eingeschränkten Sinne als Kenntnis der sittlichen Vorschrift die notwendige Vorbedingung für das Zustandekommen des geziemenden Handelns ist, woraus dann der an die Spitze gestellte Satz folgt, dass auch die Gerechtigkeit und jede andere Art von Tugend Weisheit ist.

An dieser Argumentation ist insofern etwas Richtiges, als auch das Wissen des Geziemenden eine unumgängliche Vorbedingung des entsprechenden Verhaltens ist. Dieser richtige Gedanke findet seinen adäquaten Ausdruck in dem zweimal wiederholten Satze, dass die dieses Wissens Entbehrenden, auch wenn sie versuchten, sittlich zu handeln, notwendig auf Irrwege gerieten. Unrichtig und zu weit greifend ist dagegen der Satz, dass die mit diesem Wissen Ausstatteten ausser Stande wären, eine andere Weise des

Handelns zu bevorzugen. Bevorzugt ja doch der Mensch nach dem entscheidenden Satze in § 4 allgemein dasjenige Handeln, das er für das ihm selbst nützlichste hält. Wenn er also glaubt, dass ein der sittlichen Vorschrift widersprechendes Handeln ihm den grössten Nutzen bringe, so wird er trotz der vorhandenen Kenntnis der sittlichen Vorschrift jenes bevorzugen. Der Satz, dass die das Geziemende Wissenden ein entgegenstehendes Handeln nicht bevorzugen könnten, dürfte vielmehr nur lauten: Die das Geziemende Wissenden sind dadurch allein im Stande, falls sie im Übrigen willens sind, sittlich zu handeln, auch das wirklich Sittliche im Handeln zu treffen. In dieser Fassung reichte der Satz vollständig aus, um zu erweisen, dass auch diese Seite der Weisheit, die Kenntnis der sittlichen Vorschrift, unumgängliche Vorbedingung des tugendhaften Verhaltens ist. In dieser Fassung bildet er auch eine genaue Parallele zur negativen Seite der Alternative: Unkenntnis der sittlichen Vorschrift bewirkt Unmöglichkeit des sittlichen Verhaltens.

Dies allein aber, die Unumgänglichkeit dieser einen Seite der Weisheit für das Zustandekommen des sittlichen Verhaltens auch beim Vorhandensein der normalen Willensrichtung, soll hier erwiesen werden. Sokrates behauptet nicht, dass die inhaltliche Erkenntnis die alleinige und ausschliessliche Ursache zum Zustandekommen des normalen Verhaltens sei; es ist ihm aber darum zu thun, gegenüber der erfahrenen Anzapfung zu erweisen, dass sie wenigstens als *conditio sine qua non* des wahrhaft geziemenden Verhaltens ihre unangreifbare Dignität behauptet. Xenophon freilich scheint sich einesteils, wie der falsch ausgedrückte Satz beweist, die Sache nicht ganz klar gemacht zu haben, andernteils scheint es hier und an anderen Stellen, als ob er selbst zu der von Sokrates in § 4 zurückgewiesenen Missdeutung der Lehre von der Wichtigkeit des Wissens der Vorschrift inkliniere.

Die beiden letzten Paragraphen dieses Abschnittes liefern keinen weiteren Ertrag für den Begriff der Weisheit, sondern beschäftigen sich nur mit den Gradunterschieden des Gegensatzes zur Weisheit. Das diametrale Gegenteil der Weisheit ist die Verrücktheit. Sokrates nannte aber nicht die blosse Unwissenheit an sich schon Verrücktheit. Auch selbst dann, wenn die Unwissenheit sich durch mangelnde Selbsterkenntnis hinsichtlich des wirklich erreichten Wissensstandes zu einer bedenklicheren Höhe steigerte, hielt er sie noch nicht für Verrücktheit, aber doch für der Verrücktheit sehr nahe kommend. Er unterschied sich dadurch in etwa von dem Urteil der Menge, die als einziges Kriterium zwischen Verrücktheit und Nichtverrücktheit das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des allgemein verbreiteten Wissens anerkennt. Wer weiss, was Alle wissen, ist nicht verrückt; wer nicht weiss, was Alle wissen, z. B. dass man, um in ein Stadthor einzupassieren, sich nicht zu bücken braucht, dass man Häuser nicht aufheben kann, ist verrückt. Geringfügigere Abweichungen vom normalen Wissen (wie z. B. die mangelnde Selbsterkenntnis hinsichtlich des eigenen Wissensstandes, die Sokrates für einen der Verrücktheit wenigstens nahekommenden Zustand ansah), halte die Menge nicht für Verrücktheit, sondern wie sie nur die heftige Begierde Verliebtheit nenne, so nenne sie auch nur den grossen Unverstand Verrücktheit.

Diese Neigung, den Mangel an Einsicht als eine stufenweise Annäherung an die seelische Abnormität aufzufassen, ist eine für die vorwiegend intellektualistische Richtung des Sokrates überaus charakteristische Erscheinung. Wenn daher auch diese Auslassungen für den Begriff der Weisheit keinen weiteren Ertrag liefern, so verdienen sie doch schon aus diesem Grunde, ferner aber auch wegen einer Parallelstelle, die uns später noch aufstossen wird, Beachtung. Vergleich er ja doch auch nach I. 1, 13 f. die Naturphilosophen wegen ihrer einander widersprechenden Behauptungen mit Wahnsinnigen.

6. Vier dem Widerspruch ausgesetzte Begriffsbestimmungen (9, 8—15).

Als letzter Teil dieses Abschnittes schliessen sich hier noch § 8—15 vier Begriffserörterungen an, die jedenfalls mit dem unmittelbar Vorhergehenden keinen Zusammenhang haben, auf den ersten Anschein aber auch mit dem zusammenfassenden Prinzip unseres Abschnittes nichts gemein haben. Aber schon der Umstand, dass Xenophon, der doch bis dahin in unseren beiden Kapiteln in ganz bewusster Weise Zusammengehöriges aneinandergereiht hat, diese Stücke mit einem einfachen *δέ* anfügt, scheint darauf hinzuweisen, dass er doch auch wohl hier etwas dem Vorstehenden Verwandtes und Gleichartiges angenommen hat, das ihn bestimmt hat, diese Stücke gerade hier anzureihen. Und in der That finden wir, dass in allen vier Erörterungen eine wenigstens paradoxe und discutabile, in den meisten Fällen daher auch von einem Mitunterredner als bedenklich in Anspruch genommenen Fassung herkömmlicher Begriffe vorliegt. Wir könnten deshalb diesem Teile geradezu die Überschrift geben: Paradoxe Fassung herkömmlicher Begriffe bei Sokrates. Darin liegt aber ferner eine wengleich etwas entfernte Verwandtschaft, immerhin aber doch eine Verwandtschaft mit den vorstehenden Teilen, in denen auch Begriffe des sokratischen Systems in Frage gestellt werden. Es ist mir nicht fraglich, dass das Bewusstsein dieser Verwandtschaft Xenophon zur Anreihung an dieser Stelle bewogen hat.

Den Neid definierte Sokrates als Unlust über das Wohlergehen der Freunde unter ausdrücklicher Ausschliessung der Unlust über das Glück der Feinde. Warum er Letztere vom Begriff des Neides ausschloss, wird nicht erörtert; vielleicht subsumierte er sie unter den der Furcht. Dagegen erhebt sich gegen seine Definition die verwunderte Frage, ob es denn überhaupt eine solche Unlust über das Wohlergehen dessen gebe, den man liebe. Sokrates erinnert an die häufige Erscheinung, dass man zwar das Missgeschick Anderer nicht

mit ansehen könne, sondern sich zur Hilfe getrieben fühle, dagegen über das Glück derselben (also nicht nur der Gleichgültigen, sondern auch der Freunde) Unlust empfinde. Also Mitleid, aber nicht Mitfreude. Dies werde ja freilich dem verständigen Manne (d. h. dem Weisen, der im Glück der Freunde etwas ihm selbst Nützliches erkennt), nicht widerfahren, bei den Thoren aber finde es sich stets. Es findet also auch hier ein gegen eine Lehre des Sokrates erhobenes Bedenken seine Erledigung.

Das Wesen des Müssiggangs fand er nicht im Nichtsthun. Denn die Menschen thäten fast immer etwas, auch die Würfelnden und Possen Treibenden. Der Müssiggang beruhe vielmehr auf der Nutzlosigkeit der Beschäftigung, während die Möglichkeit bestehe, etwas Besseres zu thun. Somit ist die bessere Beschäftigung schon an sich (auch wenn nicht ein äusserer Zwang zu ihr vorhanden ist) das Gegenteil des Müssigganges und der in einer solchen Begriffene ist unmüßig in dem strengeren sokratischen Wortsinne. Er hat also (ebenso wie der durch einen äusseren Zwang bei einer Beschäftigung Festgehaltene) keine Zeit, sich wertloseren Beschäftigungen hinzugeben und versäumt, wenn er dies dennoch thut, seine Pflicht. Den Kernpunkt scheint hier die weitere Fassung des Begriffes des Müssigganges und der Unmüsse im Vergleich mit der landläufigen Vorstellung zu bilden. Nicht nur der zwangsweise zu einer Beschäftigung Gedrängte, sondern auch der freiwillig mit einer nützlichen Thätigkeit Beschäftigte ist unmüßig; nicht nur der eine ihm direkt obliegende Thätigkeit Versäumende, sondern auch der die Möglichkeit einer nützlichen Beschäftigung Vorbeilassende ist ein Müssiggänger. Sokrates knüpft an den Begriff des Müssigganges eine höhere ethische Auffassung der Zeitbenutzung; die Zeit hat einen ethischen Wert.

Die dritte Erörterung betrifft das wahre Wesen des Herrschers. Wie in allen menschlichen Verrichtungen der

Sachverständige der Leiter ist, so ist er auch im Staatswesen der wahre König und Herrscher. Herrscher ist derjenige, der anordnet, was gethan werden soll, Beherrscher, wer die Anordnungen ausführt. Dass in diesem Sinne der Sachverständige Herrscher ist, wird am Beispiele der Schifffahrt, des Landbaues, der Krankheit, der Leibesübungen nachgewiesen. Wenn es sich um Wollarbeiten handelt, werden sogar die Weiber als die Sachverständigen über die Männer herrschen. Dem Einwande, dass es doch dem Tyrannen freistehe, wichtigen Ratschlägen nicht Folge zu leisten, wird entgegnet, dies stehe ihm wegen der darauf gesetzten natürlichen Strafe, die in den üblen Folgen der alsdann unausbleiblichen Fehler bestehe, nicht frei. Wurde dann entgegnet, dem Tyrannen stehe es sogar frei, den kundigen Ratgeber umzubringen, so erwiderte Sokrates, dann erwarte ihn erst recht die schwerste Strafe, indem er sich seiner wirksamsten Helfer beraube und so um so rascher seinem Verderben entgeneile.

Im vierten Beispiel (§ 14 f.) antwortet Sokrates auf die Frage, was er für die beste Beschäftigung halte: die εὐπραξία. Wir müssen hier zunächst das griechische Wort beibehalten, weil es einen im Deutschen nicht vollständig wiederzugebenden Doppelsinn hat. Die gewöhnliche Bedeutung ist Wohlbefinden; Sokrates aber nimmt es im etymologischen Sinne als gutes Handeln. Nur unvollständig und gezwungen kann das deutsche Wort Wohlleben diesen Doppelsinn wiedergeben. Der Fragende nimmt das paradox gebrauchte Wort im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs und fragt überrascht, ob er denn auch das Glück (εὐτυχία) für eine Beschäftigung halte. Er nimmt also εὐτυχία und εὐπραξία als gleichbedeutend. Sokrates erklärt, dass er Schicksal und Handeln für zwei ganz entgegengesetzte Dinge halte. Zugleich bestimmt er εὐτυχία ebenfalls im Sinne des Handelns als ein zufälliges, nicht durch Wissen bestimmtes Treffen des Richtigen (μὴ ζητούντα ἐπιτυχεῖν τι τῶν δεόντων). Die εὐπραξία dagegen

ist ihm eben das Handeln im guten, d. h. nach seiner Auffassung im bewusst sachverständigen und zweckgemässen Sinne, dem schon deshalb und um so mehr, als auch die Gottheit an der εὐπραξία Wohlgefallen habe und sie begünstige, in allen Beschäftigungen der Erfolg nicht ausbleiben könne. Die εὐπραξία ist also keineswegs im ethischen Sinne gemeint, sondern in dem viel allgemeineren des zweckmässigen und darum erfolgreichen Handelns und bildet so den Übergang zum folgenden Abschnitt.

Vierte Gruppe.

Sokrates nützte den Vertretern verschiedener Berufe durch Hinweis auf die richtige Zweckbeziehung ihres Thuns.

(III. 10. u. 11.)

Hier liegen vier Beispiele vor, dargestellt durch die Unterredung mit dem Maler Parrhasius, dem Bildhauer Kleiton, dem Panzerschmied Pistias und der Hetäre Theodote.

In der Unterredung mit Parrhasius geht er von dem Satze aus, dass die Malerei die Aufgabe habe, das Gesehene nachzubilden. Da die Bilder aber auch schön sein sollen, ist es erforderlich, das in der Wirklichkeit, z. B. an menschlichen Körpern, nur unvollständig und unvollkommen vorhandene Schöne von verschiedenen Modellen zusammenzusuchen und zur Einheit zu verschmelzen. Das Schöne ist also hier das Normale, Typische.

Die fernere Frage des Sokrates, ob denn der Maler nicht auch die Seelenstimmung (das ἡθος τῆς ψυχῆς), die doch in ganz besonderem Masse hinreissend und interessierend, süß, Liebe und Sehnsucht erregend, erfreuend sei, nachbilden könne, verneint Parrhasius. Die Seelenstimmung habe weder Symmetrie, noch Farbe, noch irgend etwas, das man durch sinnliche Mittel nachahmen könne; sie sei eben überhaupt nicht sichtbar und also der Malerei unzugänglich.

Sokrates hat hier offenbar den beim Körperlichen zu Grunde gelegten Begriff des Schönen als des Normalen und Typischen, wie die der Seelenstimmung beigelegten Prädikate zeigen, auch auf das Seelische übertragen. Er verlangt auch hier den normalen und darum erfreuenden Habitus durch die Malerei wiedergegeben. Er versucht nun den Parrhasius zu überzeugen, dass diese der Malerei angesonnene Aufgabe doch nicht so ganz ausser dem Bereiche derselben liegt, wie Jener annahm. Man nimmt beim wirklichen Menschen den freundlichen oder feindlichen Blick auf andere wahr; dies muss also auch in den Augen nachzubilden sein. Parrhasius gibt dies zu. Auch die Gesichtszüge bieten nicht den gleichen Anblick, wenn Jemand am Glück oder Unglück eines Anderen teilnimmt oder nicht teilnimmt. Parrhasius macht hier selbst die ergänzende Bemerkung, dass die Züge des Teilnehmenden im einen Falle heiter, im anderen finster seien und gibt zu, dass auch dies nachzubilden sei. Dasselbe gibt er zu hinsichtlich des Würdevollen und Edlen, des Gedrückten und Gemeinen, des Besonnenen und Verständigen, des Übermütigen und Ungebildeten in den Zügen, sowie ferner in der Haltung sowohl beim Stehenden, wie beim sich Bewegenden.

Somit hat Sokrates dem Künstler eine ihm wenigstens bewusst noch nicht erschlossene Darstellungssphäre seiner Kunst zum Bewusstsein gebracht; vielleicht ihm dieselbe überhaupt eröffnet. Entsprechend der von ihm überhaupt zu Grunde gelegten Anschauung vom Wesen des Schönen lässt er sich schliesslich vom Maler noch zugeben, dass die Erscheinung der edlen und lebenswerten Seelenstimmungen anziehender (also schöner) sei, als die der unedlen, schlechten und hassenswerten, womit dann freilich der Schönheitsbegriff des Parrhasius eine Erweiterung nach der seelischen Seite erfahren hat, immerhin aber noch in einer recht verhängnisvollen Einseitigkeit belassen wird.

Diese Einseitigkeit des Schönheitsbegriffes zeigt sich in der Unterredung mit dem Bildhauer Kleiton in überraschender Weise überwunden. Er erkundigt sich bei diesem zunächst, wodurch er seinen im Übrigen schönen Bildwerken (schön hier offenbar im vorstehenden Sinne des körperlich Typischen) den Schein des Lebens zu verleihen wisse, der sie besonders anziehend (also in einem höheren Sinne ästhetisch wirkend, als durch die blosse Normalität der Formen) erscheinen lasse. Kleiton weiss hierüber nicht gleich Rechenschaft zu geben. Sokrates gibt daher selbst die Erklärung, dass dieser Schein des Lebens hervorgebracht werde durch Nachbildung derjenigen Formveränderungen, die auch am lebenden Körper durch die Lebensfunktionen (z. B. das Atmen) bewirkt werden, womit Kleiton einverstanden ist.

Eine besondere Art von Genuss gewähre aber den Anschauenden die Nachbildung der mit bestimmten Thätigkeiten verbundenen Affekte. So sei am Kämpfenden der drohende Blick des Auges, am Sieger das freudestrahlende Antlitz nachzubilden. Es müsse also der Bildner die Wirkungen der seelischen Zustände (d. h. eben den Ausdruck der Affekte) nachzubilden bemüht sein.

Hier tritt die Restriktion auf die normalen Seelenvorgänge nicht auf; die Nachbildung der Affekte überhaupt und ohne Einschränkung erscheint als der Gegenstand einer besonderen, anscheinend höheren Stufe des ästhetischen Genusses und als eine Hauptaufgabe der Kunst. Der xenophontische Sokrates tritt hier geradezu als Vorläufer der aristotelischen Sollicitationstheorie auf, nach der ja auch in der bildenden Kunst, wie in der Musik, die Nachbildung der Affekte, und zwar wegen der sympathisch erregenden Übertragung auf den Geniessenden, als Hauptursache des ästhetischen Genusses und als die eigentlich wesentliche Aufgabe der Kunst erscheint. Von dieser psychologischen Vermittelung des Genusses durch die übertragene Erregung hat freilich unsere Stelle noch

keine Spur; vielmehr scheint der Genuss aus der Nachbildung der Affekte lediglich aus der Freude an der gelungenen Nachbildung selbst abgeleitet zu werden. Immerhin ist aber durch die Bezeichnung der Affekte ohne Einschränkung als ästhetisch anziehend der Sollicitationstheorie der Boden bereitet.

Die Unterredung mit dem Panzerschmiede zeigt den Sokrates als in hohem Grade sachverständig, aber eine eigentliche Belehrung des Panzerschmiedes findet nicht statt, da dieser schon selbst über die Erfordernisse seiner Kunst durchaus im Klaren ist. Eher wird Sokrates selbst von diesem noch belehrt. Über die Gesichtspunkte der höchstmöglichen Zweckmässigkeit und Brauchbarkeit beim Panzer sind Beide von vornherein vollständig einverstanden. Da nun überdies der Gegenstand doch nur von untergeordnetem Interesse ist, und die Unterredung noch dazu mehrere nicht ganz verständliche Punkte enthält, lohnt es nicht, im Detail auf sie einzugehen.

Eine erstaunliche Ausdehnung der Hochschätzung der εὐπραξία bei Sokrates zeigt das Gespräch mit der Hetäre Theodote Kap. 11. Dass er die Befriedigung des Geschlechtstriebes innerhalb der Grenzen des wirklichen Bedürfnisses für berechtigt und den damit verbundenen Sinnengenuss für eine nicht zu verachtende Annehmlichkeit des Lebens hielt, zeigt der Abschnitt I. 3. 8 ff., wo dies Gebiet vollständig parallel der Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses behandelt wird. Fand er doch sogar I. 4. 12 im chronischen Vorhandensein dieses Bedürfnisses beim Menschen einen besonderen Beweis der Güte der Gottheit gegen dies ihr bevorzugtes Geschöpf. Dem gegenüber mussten ihm von zwei Seiten her doch Bedenken gegen das Gewerbe der Theodote kommen. Eines-teils erscheint in dem Abschnitt I. 3. 8 ff. der Schöne (also wohl auch die Schöne) wegen der depravierenden Wirkungen der Leidenschaft als höchst bedenkliches Objekt der geschlechtlichen Befriedigung und er rät daher dem nicht völlig seiner

selbst Mächtigen, wie beim Essen und Trinken, so auch hier zur äussersten Frugalität in der Wahl des Objektes. Anderntheils erscheint ihm I. 6, 13 der Verkauf der Körperreize, wie der der Weisheit, um Geld schimpflich und verächtlich.

In diesen Bedenken liegt jedoch noch keine absolute Verwerfung des Gewerbes der Theodote und die Ratschläge, die er ihr für einen zweckmässigen und erfolgreichen Betrieb desselben erteilt, wenden sich zugleich in überraschendem Einklange gegen die beiden Schädlichkeiten, die ihm anhaften, die Habsucht und die Anfachung einer verderblichen sinnlichen Leidenschaft. Ihr eigenes richtig verstandenes Interesse geht dahin, gerade diese beiden Schädigungen zu vermeiden.

Zugleich ist unser Kapitel auch noch dadurch von Bedeutung für die Charakterisierung des xenophontischen Sokrates, dass es glänzende Proben einer überaus anziehenden und lebenswürdigen Eigenschaft zeigt, nämlich des ihm eigenen frischen, satirischen, aber doch auch wieder harmlosen und gutmütigen und darum nicht eigentlich verletzenden Humors.

Theodote war, wie Xenophon im Eingang sich ausdrückt, ein Weib der Art, dass sie dem, der sie dazu willig zu machen wusste, den Verkehr mit ihr gestattete. Welcher Art die Grundvoraussetzung ihrer Willigkeit war, darüber werden wir im Verlauf des Gesprächs nicht in Zweifel gelassen. Sie war eine Prostituierte, freilich höherer Gattung, wo dann auch das Geldgeschäft sich in feinere und anständigere Formen kleidet. Nach Athenäus S. 574 E war sie dem Alcibiades nach seiner Flucht aus Athen 407 nach Phrygien gefolgt und war dort Zeugin seines gewaltsamen Todes 404. Auch Corn. Nepos (Alcibiades c. 10) berichtet von der ihn bestattenden Geliebten, doch ohne Nennung des Namens. Hieraus ergibt sich auch, dass der Vorgang entweder vor das Jahr 407, oder, falls sie nach dem Tode des Alcibiades nach Athen zurückkehrte, nach 404 anzusetzen ist.

Einer der Freunde des Sokrates berichtet eines Tages im Freundeskreise über ihre jeder Beschreibung spottende Schönheit und dass sie Malern Modell stehe und dabei von ihren Reizen soviel enthülle, wie der Anstand zulasse. Sokrates meint, das müsse man sich ansehen, wenn es denn doch durch Worte nicht zu beschreiben sei. Sie treffen Theodote, wie sie gerade einem Maler steht und erreichen somit ihren Zweck.

Als der Maler fertig ist, wirft Sokrates die Frage auf: Wer von Beiden ist nun jetzt dem Anderen mehr zu danken verpflichtet, wir der Theodote, dass sie uns ihre Schönheit hat sehen lassen, oder Theodote uns, dass wir sie angeschaut haben? Wer von Beiden hat den grössten Nutzen davon? Jedenfalls erntete Theodote schon das Lob der Anwesenden; dadurch werde aber zugleich der Ruf ihrer Schönheit in weiteren Kreisen verbreitet und auch bei den Anwesenden sei der lebhafteste Wunsch nach einer engeren Gemeinschaft mit ihr erregt. Wahrscheinlich sind wir die Dienste Leistenden, sie die Empfangende. Theodote: Nun, dann bin ich es wohl, die euch für die Schau zu Danke verpflichtet ist!

Sokrates bemerkt jetzt die prachtvolle Kleidung der Theodote, ihrer bei ihr wohnenden Mutter und der zahlreichen, ebenfalls durch Schönheit ausgezeichneten Dienerinnen und die reiche Ausstattung ihrer Wohnung. Er fragt: Hast du Landbesitz? Nein. Oder Häuser, die Einkünfte gewähren? Nein. Aber wohl eine Anzahl von Arbeitssklaven? Auch diese nicht. Woher beziehst du denn deinen Lebensunterhalt? Wenn Jemand, der mein Freund geworden, mir etwas zu Gute thut, das ist mein Einkommen. — Ein ausgezeichneter Besitz, besser als Schaf-, Ziegen- oder Rinderherden, solch eine Herde von „Freunden“ sich zu halten!

Sokrates erkundigt sich weiter, ob sie das Sichheranfinden der Freunde dem Zufall überlasse, oder dafür, wie die Spinnen ihre Netze, besondere Hilfsmittel anwende. Denn man könne

doch nicht glauben, dass der Fang eines so überaus wertvollen Wildes, wie der Freunde, sich so ganz von selbst mache. Was für Listen, Veranstaltungen und Hilfsmittel seien nicht erforderlich, um ein so ärmliches Wild, wie einen Hasen, zu erjagen! Hier gibt nun Sokrates einen vollständigen, von der detailliertesten Sachkenntnis zeugenden Exkurs über die Hasenjagd zum Besten, dessen Details vielleicht eher dem Verfasser des *Κονηγητικός* selbst, als dem sesshaften Stadtmenschen Sokrates zugeschrieben werden könnten. Denn obwohl wir beim Fehlen aller Nachrichten über das frühere Leben des wirklichen Sokrates auch diesem den Besitz solcher Kenntnisse nicht absprechen dürfen, so bringt doch diese Ausführung über die Hasenjagd ein im Verhältnis zur Bedeutung des Bildes im Zusammenhange so übermässiges und im Hinblick auf die Unterrednerin so geradezu pedantisches Detail, dass doch hier, wenn irgendwo, der Eindruck entsteht, Xenophon habe, froh, auf ein ihm ganz vertrautes und ans Herz gewachsenes Thema zu stossen, sich des philosophischen Zwanges erledigt und seinem Sokrates mehr in den Mund gelegt, als er verantworten konnte, oder als der Zweck erforderte.

Wie der Jäger der Spürhunde und der jagenden Hunde, so bedarf nun auch sie der Helfer, die die reichen Liebhaber schöner Frauen ihr aufspüren und in ihre Garne treiben. Ihre Jagdnetze selbst sind ihr Leib, der sich gar eng um den Fang herumschliesst und ihre Seele, die ihr die tausend Mittel eingibt, durch Blick und Wort zu fesseln, den aufmerksamen, galanten Liebhaber fest- und den anmassenden Protzen fernzuhalten, durch Aufmerksamkeiten und Anteilnahme dem aufrichtigen Verehrer ihre Ergebenheit zu bezeugen. Der Kuss kann bloss wollüstig, er kann aber auch liebevoll sein; wirkliche Zuneigung erweist sich besser durch Thaten, als durch Worte. Sokrates ist hier schon mitten in seiner Unterweisung zur *ἐμπραξία* des Hetärentums, der Theodote gehen

lauter neue Gesichtspunkte auf. Weiter ist, um ein so edles Wild, wie Freunde, zu erjagen und festzuhalten, ein taktvolles Entgegentreten, ein wohlthuendes und angenehmes Verhalten erforderlich. Keine unverschämten und verstimmenen Forderungen, dankbares Vergelten, das sind die Mittel, um innige und langdauernde Freundschaft und die grössten Spenden zu erlangen. Andernteils ist hier, wie beim Essen, der ohne Bedürfnis aufgedrungene Genuss ohne Reiz; die Übersättigung bewirkt sogar Widerwillen gegen das Beste; das wirkliche Bedürfnis ist die beste Würze. Selbst wo das Bedürfnis schon rege ist, wird durch das decenteste und zurückhaltendste Verhalten die höchste Steigerung desselben und damit der höchste Wert der Gewährung erzielt.

Wir finden hier die beiden vorerwähnten Punkte, anständiges Verhalten in Bezug auf die Bezahlung und Abwarten des wirklichen Bedürfnisses vor der gewährten Befriedigung, als im eigensten Interesse der Hetäre liegende Hilfsmittel eines erfolgreichen Geschäftsbetriebes verwertet.

Der Schluss schildert in der drolligsten Weise, wie die gutmütige und im Raffinement ihres Metiers noch wenig ausgebildete Hetäre von Sokrates ganz hingerissen ist. Sie macht ihm den Antrag, ihr Helfer bei der Jagd auf Freunde zu sein. Ja, wenn du mich dazu überreden kannst, erwidert Sokrates. Wie sie das anfangen soll, das wird sie schon selbst herausfinden, wenn sie seiner wirklich bedarf. Sie fordert ihn auf, sie doch häufiger zu besuchen. Sokrates, der doch den ganzen Tag zu freier Verfügung hat, entschuldigt sich ironisch und doch mit tieferem Hintersinn mit der Fülle seiner privaten und öffentlichen Geschäfte. Insbesondere lassen ihm die Freundinnen, die Liebestränke und Zaubermittel von ihm lernen wollen, Tag und Nacht keine Ruhe. Ob er sich denn sogar auf derartiges verstehe, fragt sie erregt und freudig überrascht. Freilich! wie würde es denn sonst kommen, dass Apollodor und Antisthenes ihm nicht von der Seite weichen

und dass Kebes und Simmins sogar von Theben zu ihm herübergekommen sind! Sie will nun sein Zauberrad ihm abborgen, um es gegen ihn selbst in Bewegung zu setzen. Hier folgt nun eine sokratische Antwort von tiefstem Doppelsinn: Nicht ich will zu Dir gezogen werden, sondern Du sollst zu mir kommen! Theodote versteht den tieferen Hintersinn nicht; sie sieht in dieser Äusserung nur eine Aufforderung, ihn zu besuchen und verspricht, derselben nachzukommen; nur möge er sie auch aufnehmen. Sokrates weiss dieser naiven Zudringlichkeit nicht anders zu entgehen, als dass er das Versprechen leistet, aber mit der Einschränkung, dass er das ἔνδοον ἑταῖρος der den anklopfenden Liebhaber abweisenden Buhlerin scherzhaft ummodellt: wenn nicht schon eine Liebere drinnen ist. Diese Liebere ist, wie die Freundinnen, die ihm Tag und Nacht keine Ruhe lassen, um Zauberslieder zu erlernen, die treue Schülersgemeinde, der sein ganzes Trachten gewidmet ist.

Hier haben wir in der That die ganze geistvolle Liebenswürdigkeit des echten Sokrates vor uns, die einem Plato das Herz gestohlen hatte und in dessen Dialogen ein unvergängliches Spiegelbild gefunden hat! So etwas konnte wenigstens ein Xenophon nicht erfinden!

Fünfte Gruppe.

Allerlei Einzelzüge für die heilsame Wirkung der sokratischen Reden.

(III. 12—14.)

Hier findet sich zunächst eine höchst eindringliche Ermahnung zum Betriebe der Gymnastik, deren vielfache Vorteile ins Licht gesetzt werden. Kap. 12.

Sokrates bemerkt, dass einer der Gefährten, der junge Epigenes, eine schlechte Körperhaltung hat und sagt, er halte sich wie ein Mensch, der keine Gymnastik treibe. Er treibe

auch keine Gymnastik, erwidert Epigenes. Nun folgt sofort eine äusserst warme Darlegung der Nachteile dieses Verhaltens und der Vorteile der körperlichen Übung.

Diese ist ebenso notwendig für jeden Athener, wie für diejenigen, die an den olympischen Wettkämpfen teilnehmen wollen. Denn der athenische Staat wird bei erster Gelegenheit einem Wettkampf auf Leben und Tod gegen die Feinde ausgesetzt sein. Hier haben wir die gespannten Verhältnisse der Zeit des peloponesischen Krieges. Im Kriege aber führt schlechte Ausbildung des Körpers zum Verlust des Lebens oder zur Rettung mit Schande, oder zur Kriegsgefangenschaft, die wieder entweder lebenslängliche Sklaverei oder nach harten Beschwerden einen das Vermögen aufzehrenden und deshalb lebenslängliche Dürftigkeit nach sich ziehenden Loskauf im Gefolge hat. Auch wird die körperliche Unfähigkeit im Kriege leicht als Feigheit ausgelegt und führt so zu dauernder Schande.

Ob Epigenes etwa die Beschwerden der körperlichen Übung für grösser halte, als die Nachteile der schlechten Ausbildung des Körpers? Der Geübte ist gesund und stark, vermag sich im Kriege ehrenvoll aus allen Gefahren zu ziehen, auch den Freunden noch Beistand und dem Vaterlande Dienste zu leisten. So erwirbt er Dank, Ruhm und Ehren, steht lebenslang in Ansehen und verschafft seinen Kindern einen angeseheneren Eintritt ins öffentliche Leben.

Dass die zum Kriege erforderlichen Leibesübungen nicht von Staatswegen veranstaltet werden, kann nicht die private Vernachlässigung der Leibesübung rechtfertigen. Denn bei jedem Wettbewerb, bei jeder Thätigkeit ist der körperlich Ausgebildete im Vorteil. Gibt es ja doch keine menschliche Thätigkeit ohne den Körper. Selbst wo dieser die geringste Rolle zu spielen scheint, beim Denken, bereitet ein ungeübter Körper die grössten Hemmnisse. Gedächtnisschwäche, Missmut, Übellaunigkeit, ja Wahnsinn treten als Folgen eines

schlechten Körperzustandes auf, so dass auch die erworbenen Kenntnisse verloren gehen.

Ein weiterer Nachteil ist, dass der Mensch altert, ehe er den schönsten und kräftigsten Zustand, dessen sein Körper fähig ist, erlebt. Dieser Zustand tritt nicht von selbst ein und wird daher dem sich Vernachlässigenden nicht zu Teil.

Diese Empfehlung der Leibesübungen reiht sich wenigstens teilweise, durch den Gedanken der erhöhten Befähigung zu allen Verrichtungen, den Argumentationen für Enthaltbarkeit und Abhärtung an, nimmt aber doch auch wieder dadurch, dass es sich um Ausbildung nicht eines passiven, sondern eines aktiven Vermögens handelt, eine besondere Stellung ein, von der erst im zweiten Hauptteil die Rede sein kann.

Das dreizehnte Kapitel bringt sechs kürzere, zum Teil geradezu apophthegmatisch zugespitzte Auslassungen des Sokrates, die mit einer Ausnahme das gemeinsam haben, dass sie Zurechtweisungen oder Ratschläge an Solche sind, die kleine Unbequemlichkeiten ungebührlich schwer finden. Frugalität und Abhärtung steht auch hier im Vordergrund des sokratischen Denkens.

Es erobst sich Jemand, dass Einer seinen Gruss nicht erwidert hat. Sokrates: Lächerlich, sich über eine bürgerliche Haltung der Seele zu erobsen, während man sich über die entsprechende Körperhaltung nicht erobst!

Ein Anderer klagt, dass ihm das Essen nicht schmecke. Sokrates: Dafür empfiehlt mein Freund Akumenos (Arzt) ein treffliches Mittel. — Was für eins? — Man soll das Essen sein lassen: dann werde man angenehmer, billiger und gesünder leben.

Ein Anderer beklagt sich, sein Trinkwasser sei zu warm. Sokrates: Dann hast Du ja jederzeit ein warmes Bad bereit. — Dazu ist es wieder zu kühl. — Sind denn auch Deine Sklaven damit unzufrieden, es trinken und darin baden zu müssen? — Im Gegenteil, ich habe mich oft gewundert, wie

gern sie es zu beiden Zwecken benutzen. Sokrates hält ihm dann noch das Beispiel der Kranken vor, die an der Quelle beim Asklepiostempel in Athen wärmeres Wasser trinken und an der beim Amphiaraustempel in Böotien in noch kälterem baden, als das seinige. Es scheine ihm also wohl etwas zu genau zu halten.

Einer züchtigt einen Sklaven heftig. Sokrates fragt nach dem Grunde. „Er verbindet die grösste Gefrässigkeit mit der grössten Dummheit und die grösste Geldgier mit der grössten Trägheit!“ Hast du auch wohl schon darüber nachgedacht, wer von euch Beiden mehr Schläge verdient, du oder der Diener?

Jemand fürchtet sich vor der weiten Fusswanderung nach Olympia. Sokrates macht ihn darauf aufmerksam, dass er doch auch zu Hause täglich erhebliche Wegstrecken zurücklege. Die von ihm in 5–6 Tagen zurückgelegte Strecke komme dem Wege nach Olympia ungefähr gleich und wenn er ganz sicher der Unannehmlichkeit entgehen wolle, grössere als die gewohnten Tagesstrecken machen zu müssen oder zu spät anzukommen, solle er lieber einen Tag eher aufbrechen.

Ein Anderer ist von einer weiten Wanderung ganz erschöpft. Sokrates fragt, ob er auch etwas getragen habe. Nichts als den Mantel; die Decken und das übrige Gepäck trug ein Sklave. Wie ist denn dem die Reise bekommen? — Wie mir scheint, besser als mir. — Auf die Frage des Sokrates, wie es ihm dann wohl ergangen wäre, wenn er auch noch die Last hätte tragen müssen, erklärte er, dazu wäre er einfach nicht im Stande gewesen. Sokrates fragt, ob es sich denn wohl für einen gymnastisch ausgebildeten Mann zieme, sich in solchem Masse von einem Sklaven übertreffen zu lassen.

Die vier kurzen Erzählungen des 14. Kapitels schildern die Art, wie Sokrates bei den gemeinsamen Mahlzeiten des Schülerkreises auf Mässigkeit und Genügsamkeit hinzuwirken pflegte.

Die erste zeigt, wie er bei Mahlzeiten, zu denen Jeder seinen Anteil selbst mitbrachte, diejenigen, die viel mitgebracht hatten, moralisch nötigte, sich von der gleichmässigen Verteilung nicht auszuschliessen und sie davon abbrachte, überflüssige Ausgaben für das Essen zu machen.

In der zweiten bringt er Einen zurecht, der zu viel Fleisch und zu wenig Brod isst. Fleisch ohne Brod zu essen ist bei athletischen Übungen gerechtfertigt, nicht aber aus Leckerhaftigkeit.

Ein Anderer geniesst die verschiedenen Gerichte gleichzeitig und durcheinander. Sokrates setzt auseinander, dass dadurch entweder, falls so ein feinerer Geschmack erzielt wird, ein übermässiger Tafelluxus befördert, oder, falls die einzelnen Speisen nicht zu einander passen, die Kunst der Küche zu nichte gemacht wird. Ausserdem entbehre ein Solcher, wenn er an eine Mannigfaltigkeit von Gerichten gewöhnt sei und nur wenige vorhanden seien, etwas, indem er die verschiedenen Gerichte nicht nach einander, sondern zugleich verspeise. Endlich legte er das Wort εὐωχέισθα: so aus, dass es nur da seine Wahrheit habe, wo man durch das Essen weder seinen Leib, noch seine Seele, noch seinen Geldbeutel schädige, also eine mässige Lebensweise führe.

Sechste Gruppe.

Das pädagogische Verfahren des Sokrates.

(IV. 1—7.)

1. Übergang und erste Stufe des pädagogischen Verfahrens :

Die Auswahl der Tauglichen. Kap. 1, 1 u. 2.

Der erste Satz bringt einen resümierenden Rückblick auf das bis dahin Berichtete. Nach dem Gesagten muss das Wirken des Sokrates als ein in jeder Hinsicht und auf jede Weise heilsames betrachtet werden. Wenn Einer auch bei nur mässiger Einsicht recht überlegte, musste ihm klar werden, dass es nichts heilsameres gebe, als mit Sokrates wo auch

immer und bei welchen Anlässen auch immer zusammen zu sein und zu verkehren. Wer an diesen Verkehr gewöhnt war und sich mit ihm eins wusste, für den war schon der blosser Gedanke an ihn, auch wenn er nicht zugegen war, vom grössten Segen. Dieser einleitende Satz lässt die früheren Einteilungsgesichtspunkte, einesteils den zwischen Handeln und Demonstrieren (I. 3), andernteils innerhalb des letzteren Gebietes den zwischen religiöser Einwirkung und sonstiger heilsamer Einwirkung auf die Jugend (I. 4), der ja ohnedies nur ein relativer und fließender ist, ganz bei Seite; es hat den Anschein, als ob mit vorstehendem Satze der ganze I 3 beginnende Hauptabschnitt zum Abschluss gebracht und zu einem ganz neuen Hauptabschnitt übergeleitet werde. Das ist aber doch wohl unrichtig. Wenigstens tritt in den nachfolgenden Kapiteln das Wirken durch das Lehrgespräch (*διαλέγεσθαι*) so entschieden in den Vordergrund und das Wirken durch Beispiel wird so sehr nur nebenbei betont, dass die Subsumtion unter den mit I. 4 beginnenden Abschnitt gerechtfertigt erscheint. Ferner aber erscheint es auch gerechtfertigt, wie oben geschehen, unseren Abschnitt auch der I. 5 beginnenden positiven Rechtfertigung gegenüber der Anklage auf Jugendverderb zuzuordnen. Kommt doch Xenophon gerade in unserem Abschnitt erst direkt und ex officio auf dies Thema zu sprechen und dürfte unser Abschnitt gerade in diesem Teile der Apologie durchaus nicht fehlen.

Dagegen kann nicht ins Gewicht fallen, dass in dem hier dargestellten Systeme seines Erziehungsplans auch die religiöse Einwirkung wieder als ein wesentlicher Bestandteil auftritt (IV. 3). Das religiöse Verhalten fällt ebenso sehr unter den zweiten, wie unter den ersten Anklagepunkt. So gut wie daher I. 2, 1 bei der Abwehr der Anklage auf Jugendverderb auch auf die Ausführung von I. 1 über seine Gottesfurcht wieder mit verwiesen wird, ebenso wird auch bei der positiven Rechtfertigung in Bezug auf diesen Anklagepunkt das religiöse Ver-

halten wieder seine Stelle finden. Dass dies bei den Ausführungen über die heilsame Wirkung seines Beispiels auf die Jugend I. 3, 5—14 nicht auch schon geschah, hat nur seinen Grund in der unvollständigen Ausführung, die diesem Abschnitt überhaupt zu Teil geworden ist.

Somit erscheint die oben gegebene Subsumption von IV. 1—7 unter das heilsame Wirken durch Unterredungen gegenüber der Anklage auf Jugendverderb durchaus gerechtfertigt.

Von diesem resümierenden Satze zu seinem neuen Thema nun macht Xenophon in etwas gewundener Weise den Übergang. „Nämlich nicht nur durch Ernst, sondern auch durch Scherz nutzte er den Seinen.“ Wenn er nämlich einen Jüngling von vielversprechenden Eigenschaften gefunden zu haben glaubte, so geberdete er sich wie ein um die Gunst desselben verbender Liebhaber, obgleich offenkundig nicht auf den Reiz der körperlichen Jugendblüte, sondern auf die gute Naturveranlagung der Seele zur Tugend seine Begierde gerichtet war. Als Kennzeichen der guten Naturveranlagung aber betrachtete er schnelles Erfassen, dauerndes Festhalten und ein lebhaftes Interesse für diejenigen Einsichten, durch die man in Stand gesetzt wird, sein Haus und den Staat gut zu verwalten und überhaupt menschliche Angelegenheiten in gemeinnütziger Weise zu regeln. Von so gearteten Naturen nahm er an, dass sie ausgebildet nicht nur selbst glücklich werden und ihr Hauswesen gut verwalten, sondern auch ihren Nebenmenschen und den Staaten zum Wohlsein verhelfen würden.

Wir erkennen hier zunächst, dass sich das Wirken des Sokrates nicht auf die breiten Massen richtete, sondern dass er grundsätzlich und mit vollem Bewusstsein nur eine Aristokratie der geistigen Veranlagung zum Gegenstande seiner Fürsorge machte. Für die Massen dachte er sich, wie wenigstens das Gespräch mit Perikles (III. 5) durchblicken lässt, als den gesundesten Zustand eine Rückkehr zur Strenge der altväterlichen Sitte oder die Annahme einer der spartanischen

verwandten Lebensweise. Die Regelung des Lebens durch intellektuell gestützte Maximen ist nicht für die Menge, sondern nur für eine durch besondere Naturausstattung bevorzugte Minderheit, die als Herrschernaturen geeignet sind, den gesamten Gesellschaftszustand heilsam zu beeinflussen und ein Salz der Gesellschaft zu werden. Nur auf Solche richtet er seine pädagogische Thätigkeit. Es kann daher von einer Pädagogik des Sokrates nur im Sinne einer vorwiegend praktisch-intellektualistischen Ausbildung bevorzugter, zu einem gewissen Masse von Herrschaft berufener Naturen die Rede sein.

Die drei Kennzeichen aber, durch die er das Vorhandensein dieser bevorzugten Naturausstattung konstatierte, sind schnelles Erfassen, dauerndes Festhalten und die Anlage zu einer gemeinnützigen Gesinnung, die sich in dem Interesse für die zu einer gemeinnützigen Lebensführung erforderlichen Einsichten kundgab. Die erste Stufe seines pädagogischen Wirkens war also das Ausfindigmachen dieser Aristokratie der Naturveranlagung nach diesen Kriterien.

2. Zweite Stufe des pädagogischen Verfahrens: Die protreptische Behandlung der Ausgewählten. Kap. 1, 3 bis Kap. 2 zu Ende.

Die nach ihren natürlichen Eigenschaften für tauglich Befundenen waren nun aber noch keineswegs für das zur Überleitung in die richtige Geistesverfassung erforderliche pädagogische Verfahren empfänglich. Um diese Empfänglichkeit zu erzeugen, bedurfte es gewöhnlich erst einer negativen Protreptik, um die der positiven Einwirkung im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen.

Diese Hindernisse waren je nach der Beschaffenheit der ins Auge Gefassten von dreifacher Natur. Einige glaubten schon von Natur tüchtig zu sein und des Lernens nicht zu bedürfen (1, 3). Andere glaubten in ihrem Reichtum ein genügendes Hülfsmittel zu besitzen, um ihre Pläne durchzusetzen und Ehre zu erlangen und deshalb der Ausbildung

erübrigen zu können (1, 5). Eine dritte Gruppe endlich glaubte schon eine vortreffliche Ausbildung erlangt zu haben und bildete sich viel auf ihre Weisheit ein (2, 1).

Den zur ersten Gruppe Gehörigen pflegte er vorzuhalten, dass die tüchtigsten Naturen am meisten der Ausbildung bedürften. Zur Veranschaulichung dieses Satzes verwies er auf die Pferde von edler Rasse, die feurig und ungestüm seien; dieselben würden, wenn von Jugend auf dressiert, vorzüglich brauchbar und tüchtig, ohne Dressur blieben sie ganz störrisch und unlenksam. Ferner auf die feinen Hunderassen. Diese Tiere seien von Natur beweglich und jagdlustig; bei richtiger Zucht würden sie vorzügliche und sehr brauchbare Jagdhunde, ohne Anleitung aber läppisch, bissig und unfolgsam. So sei es auch bei den edler veranlagten Menschen. Sie besäßen Seelenstärke und vorzügliche Thatkraft im Durchsetzen ihrer Absichten. Ohne Ausbildung und Lehre würden sie höchst schädliche und verderbliche Mitglieder der Gesellschaft, weil sie das Geziemende nicht zu beurteilen vermöchten und so verderblichen Bestrebungen anheimfielen. Dabei seien sie hochfahrend und ungestüm, nicht im Zaume zu halten und von ihren Absichten abzubringen und so gingen von ihnen die meisten und schlimmsten Übel aus. Wären sie ausgebildet und zur Erkenntnis der geziemenden Bestrebungen angeleitet, so wären sie zum tüchtigsten und heilsamsten Wirken ausgezeichnet befähigt.

Den Vertretern der zweiten Gruppe, den auf den Reichtum Pochenden, pflegte er vorzuhalten, es sei doch eine Thorheit zu glauben, dass man ohne erworbene Einsicht in das Heilsame und Verderbliche über die zu ergreifenden Bestrebungen richtig entscheiden könne und dass man ohne dies Unterscheidungsvermögen, bloss weil man mit seinem Reichtum alles Gewünschte durchsetzen könne, Heilsames zu wirken vermöge. Eine Abgeschmacktheit aber sei es ferner, zu glauben,

dass man ohne heilsames Wirken glücklich werden und die wirklichen Erfordernisse des eigenen Lebens erlangen könne oder dass man ohne Wissen bloss um des Reichtums willen für tüchtig gehalten werden oder gar, ohne zu irgend etwas für tüchtig gehalten zu werden, in Ansehen stehen würde.

Das Verfahren gegenüber der dritten Gruppe, den auf schon erlangte Bildung Pochenden, wird sehr ausführlich am Beispiel des jungen Euthydemos veranschaulicht, der auch bei den meisten der nachfolgenden Berichte über die eigentliche Pädagogie des Sokrates im Vordergrund steht. Er war schön und hatte sich eine Bibliothek von Schriften der berühmtesten Dichter und Denker (*σοφιστῶν* hier wie I. 1, 11 in dem älteren Sinne des gelehrten Forschers, des Philosophen im pythagoreischen Sinne) angelegt. Er glaubte auf Grund dessen bereits seine Altersgenossen an Einsicht überflügelt zu haben und hegte die grössten Hoffnungen, dass er im Vermögen zu reden und zu handeln, also in den spezifisch staatsmännischen Fertigkeiten, bald Alle übertreffen werde.

Er hatte das zum Besuche der Volksversammlung erforderliche Alter von 18 Jahren noch nicht erreicht, suchte aber trotzdem schon allerlei Einflüsse auf die Verhandlungen geltend zu machen und pflegte sich zu diesem Zwecke in einer Sattlerwerkstätte in der Nähe des Marktes aufzuhalten. Auf diesen Umstand gründete Sokrates seinen förmlich strategischen Anschlag, um an den infolge seines Wissensdünkels völlig unnahbaren Jüngling heranzukommen. Xenophon unterscheidet mit der grössten Genauigkeit die einzelnen Stadien dieses Vorganges, wiewohl er freilich durch die stilistische Ungeschicklichkeit des zweimaligen *πρώτον μὲν* § 1 und 2 seine Disposition wieder etwas undurchsichtig gemacht hat.

Das erste *πρώτον μὲν* bezeichnet nämlich das erste Hauptstadium der Annäherung. Dasselbe ist dadurch charakterisiert, dass Sokrates, der zunächst gar nicht erwarten konnte, von dem aufgeblasenen jungen Manne zu einer Unter-

redung zugelassen zu werden, mit einem Teile seiner Nachfolger wiederholt wie zufällig in die Werkstätte eintritt und dort auf Euthydemos gemünzte Gespräche führt. Die Schilderung dieser Phase reicht bis zu Ende von § 7. Dieses erste Hauptstadium verläuft nun wieder in drei Unterstadien. Auf das erste derselben bezieht sich das zweite *πρώτον μὲν* § 2.

Einer der Gefährten muss verabredetermassen die Frage aufwerfen, ob Themistokles wohl infolge des Verkehrs mit einem der Staatskundigen oder rein durch Naturanlage das hohe Mass von Überlegenheit über seine Mitbürger erlangt habe, dass man, wo ein ausgezeichnete Mann von Nöten war, sofort an ihn gedacht habe. Sokrates benutzt dies Thema zu der Bemerkung, es sei doch einfältig, zu meinen, in untergeordneten Künsten könne ausgezeichnete Tüchtigkeit nur durch geeignete Lehrer erlangt werden, die so überaus schwierige Kunst der Staatsleitung dagegen fliege den Menschen ganz von selbst an.

Als es zum zweitenmale gelingt, Euthydemos in der Werkstätte zu treffen, rückt dieser, der offenbar die indirekte Anspielung sehr wohl verstanden hat, sofort von der Gruppe weg und vermeidet sichtlich den Schein, als hege er irgend eine Beachtung für die Einsicht des Sokrates. Dieser wird jetzt sehr viel deutlicher. „Wenn dieser Euthydemos da dereinst das Alter zum Besuche der Volksversammlung erreicht haben wird und es wird ein Gegenstand zur Beratung vorgelegt, so wird er nach dem, wie er es jetzt schon treibt, nicht ermangeln, seinen Rat zum Besten zu geben. Da er aber durchaus nicht dafür wird gelten wollen, als habe er irgend etwas von irgend Jemandem gelernt, so hat er mutmasslich schon folgenden Eingang zu seinen Volksreden ausgesonnen: „Von Niemandem, ihr Athener, habe ich je irgend etwas gelernt; nie habe ich, wenn ich hörte, dass Jemand tüchtig sei im Reden und Handeln, dessen Verkehr auf-

gesucht; nie habe ich darnach gestrebt, dass irgend einer der Sachverständigen mein Lehrer würde. Ganz im Gegenteil! Beharrlich habe ich vermieden, nicht nur von Jemand zu lernen, sondern auch nur den Schein zu erwecken, dies gethan zu haben. Gleichwohl erteile ich folgenden Rat, der mir ganz aus meinen eigenen Mitteln in den Sinn kommt.“
„Ein solcher Eingang,“ fährt Sokrates fort, „würde sich aber auch vortrefflich eignen, wenn Einer sich bei der Volksversammlung um eine Stelle als Arzt bewürbe. Ein Solcher würde zweckmässig seine Rede folgendermassen beginnen: „Von Niemandem je, ihr Athener, habe ich die ärztliche Kunst erlernt; nie habe ich gesucht, Schüler irgend eines der Ärzte zu werden; standhaft habe ich mich gehütet, nicht nur irgend etwas von den Ärzten zu lernen, sondern auch nur den Schein zu erwecken, als habe ich diese Kunst erlernt. Gleichwohl fordere ich euch auf, mir die Stelle als Arzt zu verleihen, denn ich werde versuchen, durch Experimente an euren Körpern zu lernen.““

Ein herzhaftes Gelächter seitens aller Anwesenden war die Wirkung dieses drastischen Fechterstreiches.

Auch auf Euthydemos selbst hat diese Lektion nicht ganz ihre Wirkung verfehlt. Das nächstemal bemerkt man schon, dass er auf die Reden des Sokrates acht hat. Noch aber hütet er sich sorgfältig, sich selbst ins Gespräch zu mischen, sucht vielmehr durch Schweigen den Schein der gereiften und überlegenen Verständigkeit (diesen Sinn scheint hier *σωφροσύνη* zu haben), um sich zu verbreiten. Sokrates gibt nun folgende Betrachtung zum Besten: Merkwürdig, wenn Einer die Zither oder die Flöte oder Reiten oder dergleichen lernen will, so stellt er in der betreffenden Kunst die andauerndsten Übungen an und zwar nicht für sich allein in der Einsamkeit, sondern in Gegenwart derer, die darin für Meister gelten und lässt sich Alles gefallen, um nur nichts gegen deren Anweisung zu thun. Niemand glaubt, dass er

es in diesen Künsten auf andere Weise zu etwas bringen könne. Dagegen unter denen, die sich auf die staatsmännische Laufbahn vorbereiten, sind einige in dem Glauben befangen, sie würden ganz ohne Vorbereitung und Übung ganz aus sich selbst plötzlich der erforderlichen Fähigkeiten teilhaftig werden. Und doch ist die im Verhältnis zu anderen Künsten so überaus geringe Zahl derer, die auf diesem Gebiete Erfolg haben, ein deutlicher Massstab für die weit überwiegende Schwierigkeit derselben.

Die zweite Hauptstufe der Annäherung beginnt mit der Wahrnehmung, dass Euthydemos anfängt, den Reden des Sokrates bereitwillig und aufmerksam zuzuhören. Jetzt geht Sokrates eines Tages allein zu ihm in die Werkstätte und in der That! Euthydemos setzt sich bereitwillig neben ihn. Sokrates fasst ihn vorsichtig bei seiner Liebhaberei, um ihn zutraulich zu machen. Ist es wahr, beginnt er die Unterredung, dass du viele Schriften der Weisen zusammengebracht hast? Freilich, und ich sammle noch immer. Ich bewundere dich, dass du lieber Schätze der Weisheit, als Gold und Silber sammelst. Offenbar bist du überzeugt, dass die Gedanken der Weisen, was Gold und Silber nicht vermögen, im Stande sind, den, der sich ihrer bemächtigt, tüchtiger zu machen.

Euthydemos freut sich dieser Rede in der Meinung, Sokrates halte seine Weise des Strebens nach Weisheit für die richtige. Dieser erkundigt sich nun, worin er beabsichtige sich auszubilden. Etwa als Arzt? Oder als Baumeister? Oder als Geometer oder Astronom? Oder gar als Rhapsode? Oder ob er es etwa auf die Kunst der Staats- und Hauswirtschaft, auf die Herrscherkunst abgesehen habe, um ein den Anderen und sich selbst heilsames Wirken zu entfalten? In der That strebt Euthydemos nach dieser Kunst, die Sokrates die königliche nennt. Glaubst du nicht, dass Gerechtigkeit eine unumgängliche Vorbedingung derselben ist? Jawohl, und ich glaube

in dieser Tugend Niemandem nachzustehen. Gibt es denn bestimmte Verrichtungen der Gerechten, wie etwa der Zimmerleute? Dann muss man die Verrichtungen des Gerechten auch ebenso aufzählen können, wie die des Zimmermanns. Das hält Euthydemos nicht für schwierig. Kann man doch täglich genug gerechte und ungerechte Handlungen wahrnehmen. Es wird nun ein Delta (*δικαιοσύνη*) und ein Alpha (*ἀδικία*) hingeschrieben und die Aufzählung kann beginnen. Lüge, Betrug, Diebstahl, Menschenraub wird unter Ungerechtigkeit rubriziert; zur Gerechtigkeit gehört nach Euthydemos' Meinung keine dieser Handlungsweisen. Wie aber, wenn ein Feldherr im Kampfe gegen einen ungerechten Feind Menschenraub, Trug, Diebstahl und Raub übt? Ja, dann sind solche Handlungen gerecht; ungerecht sind sie nur gegen Befreundete.

Es müssen also, meint Sokrates, die Subsumtionen unter den beiden Rubriken insoweit eine veränderte Fassung erhalten, dass den zur Ungerechtigkeit gerechneten Handlungsweisen die Einschränkung auf die Befreundeten beigelegt wird, Feinden gegenüber aber sie zur Gerechtigkeit gerechnet werden. Leider aber erweist sich auch diese Umgestaltung noch als unzulänglich.

Dass auch Befreundeten gegenüber die Lüge unter Umständen zur Gerechtigkeit gehören kann, zeigt das Beispiel des Feldherrn, der durch die Vorspiegelung des Anrückens von Bundesgenossen seiner entmutigten Truppe neuen Mut einflösst. Ebenso ist es aber auch mit dem Betruge in dem Falle z. B. wenn ein Vater dem kranken Kinde, das die Arznei nicht nehmen will, diese unter die Speise mischt, und mit Diebstahl oder Raub, wenn z. B. ein Freund dem in Trübsinn verfallenen Freunde die Waffe wegnimmt, mit der er sich sonst ein Leid anthun würde.

Es muss also eine weitere Korrektur in der Rubrizierung angebracht werden. Die in Rede stehenden Handlungen gehören auch Freunden gegenüber nur dann zur Ungerechtig-

keit, wenn sie in der Absicht, diesen zu schaden, unternommen werden.

Hieran schliesst sich nun noch eine Frage, die für den unkundigen Jüngling unvermeidlich zum Fallstrick werden muss, die Frage, ob der absichtlich oder der unabsichtlich ungerecht Handelnde der Ungerechtere ist. Er leitet seine Beantwortung durch das Geständnis ein, dass durch die eben gemachten Erfahrungen sein Selbstvertrauen schon erheblich erschüttert sei; gleichwohl will er es wagen, seine Ansicht zu sagen und er entscheidet sich für den absichtlich Fehlenden als den Ungerechteren. Sokrates fragt nun, ob es eine Kenntnis des Gerechten gebe, wie es eine solche des Lesens und der Rechtschreibung gibt. Euthydemos giebt diese Analogie zwischen zwei normativen Vorschriften ohne Einschränkung zu. Selbstverständlich ist nun der der auf dem grammatischen Gebiete Kundigere, der absichtlich falsch schreibt oder liest, als der es unabsichtlich thut; ja der Letztere ist überhaupt kein im strengen Sinne Schriftkundiger. Da nun Euthydemos die volle Analogie zwischen den beiden Arten normativer Vorschriften zugegeben hat, muss er auch die Konsequenz zugeben, dass der mit Wissen der Vorschrift ungerecht Handelnde der Gerechtere ist. Er thut dies allerdings nur zaghaft und im immer deutlicher aufdämmernden Bewusstsein seiner völligen Hülfslosigkeit im Denken. „So glaube ich sagen zu müssen; ich weiss aber auch in diesem Punkte nicht recht, wie ich dazu komme.“

Sokrates zeigt nun weiter noch an dem Beispiel dessen, der einen Weg beschreiben will, aber einmal behauptet, er gehe gegen Osten, ein andermal, er gehe gegen Westen, und des Rechners, der bald einen grösseren, bald einen kleineren Betrag herausbringt, dass es auf den guten Willen durchaus nicht ankommt, sondern allein auf das Wissen des Richtigen.

Nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle können wir nicht annehmen, hier die ganze und volle Meinung des

Sokrates vor uns zu haben. Es kommt ihm hier nur darauf an, den jungen Mann seines Nichtwissens zu überführen. Im Übrigen haben wir schon bei der Erörterung der Stelle III. 9, 4 ff. erkannt, dass der im Begriff der Weisheit sich concentrierende Intellektualismus des Sokrates eine doppelte Richtung hat, die eine auf den Inhalt der Vorschrift gehend, die andere auf das individuelle Nützlichkeitsmotiv des Handelns bezüglich. Der das Gute Wissende, aber es nicht Ausführende ist in ersterer Beziehung ein Weiser, in letzterer ein Unweiser. Dass freilich der xenophontische Sokrates die Bedeutung der Kenntnis der ethischen Vorschrift häufig in paradoxer und missverständlicher Weise betont, war auch an der genannten Stelle ersichtlich. So liegt denn auch hier eine einseitige und missverständliche Betonung der *conditio sine qua non* des sittlichen Handelns vor, als wäre sie das ganze zum Zustandekommen desselben benötigte Erfordernis. Mit demselben Rechte und mit denselben Argumenten könnte im Sinne des Sokrates der Beweis angetreten werden, dass das Wissen der Forderung ohne die Erkenntnis des individuellen Nützlichkeitsertrages ihrer Erfüllung zum Zustandekommen des sittlichen Handelns nicht ausreiche, dass also der die Nützlichkeit Erkennende, aber beim Handeln nicht Berücksichtigende gerechter sei, als der sie nicht Erkennende. Der sokratische Intellektualismus zeigt eben ein Doppelantlitz, über dessen Natur sich Xenophon nicht klar geworden ist, so dass durch die einseitige Betonung der einen Seite notwendig Verwirrung entstehen muss. An unserer Stelle freilich ist die Verwirrung eine absichtliche; Sokrates will verwirren, um den Jüngling von der Unzulänglichkeit seiner Einsicht zu überzeugen.

Übrigens ist auch noch darauf aufmerksam zu machen, dass die vorliegende Argumentation ein nicht unerhebliches *quid pro quo* in sich schliesst. Zunächst tritt uns der absichtlich ungerecht Handelnde, d. h. der mit einer Willensrichtung auf die Ungerechtigkeit, die nach den sokratischen

Voraussetzungen wiederum auf der Überzeugung von der individuellen Nützlichkeit derselben beruhen muss, Behaftete entgegen. Im weiteren Verlaufe verwandelt sich derselbe in den das Gerechte (die sittliche Vorschrift) Wissenden. Bei dem das quid pro quo vermittelnden Beispiel der Schriftkenntnis fielen diese beiden Gesichtspunkte in der That völlig zusammen. Da ein individuelles Interesse für das Falschschreiben oder Falschlesen nicht besteht, kann hier die absichtliche Übung desselben nur aus einer übermütigen Willkür entspringen, die in der That in jedem Momente zu Gunsten des Richtigen abgelegt werden kann. Hier ist die Absichtlichkeit eindeutig und fällt ganz mit dem Wissen des Richtigen zusammen. Bei der absichtlichen Ungerechtigkeit aber ist die falsche Willensrichtung nach den sokratischen Voraussetzungen die Folge eines falschen Urteils über die Nützlichkeit; sie kann also nur nach Korrektur dieser Form des Nichtwissens abgelegt werden. Das inhaltliche Wissen deckt sich hier durchaus nicht mit der absichtlichen Vollbringung des Gegenteils, vielmehr tritt hier noch das Moment der ebenfalls intellektualistischen Willensbestimmung hinzu.

Die Argumentation schreitet nun zur Anerkennung des Satzes durch Euthydemos fort, dass der das Geziemende und Gerechte nicht Wissende ein Sklavenmässiger ist. Euthydemos knüpft an dieses Zugeständnis die Klage an, dass ihm ganz verzagt zu Mute sei. Er erkennt, dass das von ihm verfolgte Ziel, die für einen nach Kalokagathie Strebenden erforderliche Einsicht, auf dem bisher von ihm verfolgten Wege des Erkenntnisstrebens nicht erreicht worden ist. Hat er es ja nicht einmal soweit gebracht, die gestellten Fragen in Bezug auf Dinge, die ein Solcher durchaus wissen muss, beantworten zu können! Einen anderen Weg aber zu dem von ihm verfolgten Ziele der Tüchtigkeit vermag er nicht zu erkennen.

Sokrates verweist ihn auf das Streben nach Selbsterkenntnis als den Anfang des richtigen Weges zur Tüchtigkeit. Wie

man beim Kaufe eines Pferdes es zuvor auf seine Brauchbarkeit als Pferd nach allen einschlagenden Richtungen und Eigenschaften untersucht, so muss man sich selbst nach allen in Betracht kommenden Eigenschaften und Fähigkeiten hinsichtlich seiner Brauchbarkeit als Mensch untersuchen. So hat man den grossen Vorteil, sich nicht an Aufgaben zu machen, denen man nicht gewachsen ist und in dem, was man unternimmt, des Erfolges sicher zu sein. In weitläufiger Ausführung werden als weitere Vorteile der Selbsterkenntnis noch aufgezählt, dass man dadurch die Befähigung erlangt, auch die Leistungsfähigkeit Anderer, deren Beihilfe man sich zu bedienen genötigt ist, richtig taxieren zu können; ferner das Ansehen und Vertrauen in den weitesten Kreisen, das aus der sicheren Lösung der in Angriff genommenen Aufgaben entspringt.

Euthydemos wünscht nun zu erfahren, an welchem Punkte er mit der Selbsterforschung beginnen soll. Sokrates ist aber noch nicht Willens, in der positiven Belehrung weiter voranzugehen und spielt daher die Unterredung auf ein ganz anderes Gebiet hinüber, um ihn zunächst noch weitere Proben seiner Unwissenheit und seines unbegründeten Vertrauens auf die eigene Einsicht ablegen zu lassen. Der elenchtische Kursus ist noch nicht beendet; die erhaltenen Lektionen sind noch nicht nachdrücklich und umfassend genug gewesen.

„Ohne Zweifel weisst Du ganz genau, was für Güter und Übel es gibt?“ Euthydemos, durch den zuversichtlichen Ton der Frage allen vorhergehenden Erfahrungen zum Trotz doch wieder in Sicherheit gewiegt, bejaht dies emphatisch; hatte er vorher zugegeben, dass das Nichtwissen des Geziemenden und Gerechten sklavenmässig sei (§ 22), so meint er jetzt, eine Unwissenheit auf dem Gebiete der Güter und Übel sei ja schlimmer als sklavenmässig. Von Sokrates aufgefordert, die Güter und Übel aufzuzählen, nennt er unter der Versicherung, das sei ja nicht schwer, als erstes Gut die Ge-

sundheit, als erstes Übel die Krankheit. Daran schlossen sich weiter auf beiden Seiten alle diejenigen Dinge, die zur Gesundheit, beziehungsweise zur Krankheit im Verhältnis der Verursachung ständen.

Wie, wenn nun aber die Gesundheit selbst Ursache eines Übels, die Krankheit Ursache eines Gutes wird? Dies ist aber z. B. der Fall, wenn die Gesundheit zur Teilnahme an einem unglücklichen Feldzuge oder einer unglücklichen Seefahrt und dadurch zum Untergange, die Krankheit aber zum Zuhausebleiben und dadurch zur Erhaltung des Lebens führt. Was bald nützt, bald schadet, kann mit demselben Rechte ein Übel, wie ein Gut genannt werden.

Aber die Weisheit ist doch unbestreitbar ein Gut? — Dass Euthydemos hier die Weisheit nach dem hergebrachten Sprachgebrauche als Geschicklichkeit, Kunstfertigkeit fasst, beweist der Zusatz: „Welche Sache wird der Weise nicht besser ausführen, als der Ungelernte (ἀμαθής)? Sokrates acceptiert diese Bedeutung und verweist auf das Beispiel des Dädalos, der wegen seiner Weisheit von Minos des Vaterlandes und der Freiheit beraubt wurde und bei dem Versuche mit seinem Sohne zu entfliehen den Sohn verlor, selbst aber bei den Barbaren in neue Knechtschaft geriet. Ebenso kam Palamedes wegen seiner Weisheit durch den Neid des Odysseus um; desgleichen viele Andere, die aus demselben Grunde vor den Perserkönig geschleppt wurden und dort in Sklaverei schmachten.

Aber ein ganz unbedingt unbestreitbares Gut ist doch die Glückseligkeit? Freilich, sagt Sokrates, falls sie nicht Jemand aus bestreitbaren Gütern zusammensetzt. — Aber was kann denn an dem die Glückseligkeit Ausmachenden zweifelhaft sein? — Nichts, falls wir nicht Schönheit, oder Stärke, oder Reichtum, oder Ansehen, oder sonst etwas hinzusetzen! Hier ist in feiner Weise auf den an sich ganz leeren und bloss formalen Begriff der Glückseligkeit hingewiesen und dadurch indirekt gezeigt, dass auch diese, so-

bald sie konkret interpretiert wird, in die Klasse der zweifelhaften Güter übergehen muss. Euthydemos aber durchschaut diese Sachlage nicht, er findet kein Bedenken in solchen interpretierenden Zusätzen. Denn wie könnte ohne solche Dinge Jemand glücklich sein? Sokrates ist es nun ein Leichtes, zu zeigen, dass alle die genannten Dinge häufig genug Quellen von Übeln werden und so ist es denn auch mit der Glückseligkeit nichts und Euthydemos weiss nicht mehr, was er sich noch von den Göttern erbitten soll.

Sokrates geht mit der Bemerkung, er habe wohl auch über diese Fragen wegen des übermässigen Vertrauens auf sein Wissen noch nicht nachgedacht, zu einem neuen Gegenstande über. „Da du darauf ausgehst, in einem demokratischen Staate eine leitende Stellung einzunehmen, so weisst du ohne Zweifel, was eine Demokratie ist. Sokrates hat den tiefgewurzelten, nicht zu warnenden Wissensdünkel des jungen Mannes richtig veranschlagt: er weiss es ganz genau. Um zu wissen, was Demokratie ist, bemerkt nun Sokrates, muss man zunächst wissen, was Demos ist. Auch dies weiss er: es sind die Armen unter den Bürgern. Arme aber sind diejenigen, die nicht genug besitzen zur Bestreitung der Lebensbedürfnisse, Reiche diejenigen, die mehr als genug besitzen. Sokrates macht darauf aufmerksam, dass es unter den sehr wenig Besitzenden solche gibt, die noch davon erübrigen, während Andere mit sehr Vielem nicht auskommen. Das leuchtet Euthydemos wieder ein; hat er doch selbst von Tyrannen gehört, die durch die Masslosigkeit ihres Bedarfs gleich den Mittellosesten zu ungerechten Handlungen getrieben werden. Folglich, meint Sokrates, müssen wir diese Tyrannen zum Demos rechnen und die Leute mit geringem Einkommen, falls sie sparsam sind, zu den Reichen.

Euthydemos sieht, dass offenbar nur seine Ungeübtheit (*φαυλότης*) ihn nötigt, selbst eine so absurde Konsequenz zuzugestehen und er sinnt darüber nach, ob es für ihn nicht

das Beste ist, ganz zu schweigen, da er offenbar einfach gar nichts weiss. Ganz verzagt, sich selbst verachtend, überzeugt, in Wirklichkeit ein Sklave zu sein, geht er ab.

Viele nun, berichtet Xenophon weiter, der durch die protreptische oder propädeutische Elenchtik des Sokrates in diesen Zustand Gebrachten liessen sich nicht wieder bei ihm sehen. Er hielt diese für allzu weichliche Naturen; sie hatten den empfindlichen Eingriff in ihren Wissensdünkel und ihre Eigenliebe nicht überstanden, die Probe nicht bestanden. Für den hohen Beruf, zu dem Sokrates sie heranbilden wollte, war ein besonders hoher Grad von Bedürfnis nach wirklichem, stichhaltigem Wissen erforderlich. Dieser Grad des Bedürfnisses konnte bei ihnen nicht vorhanden sein; die Eigenliebe war mächtiger. Der Zug, der vielleicht anfangs Sokrates zu ihnen hingeführt hatte, war eine Täuschung gewesen. Euthydemos aber hatte die Überzeugung gewonnen, dass er auf keine andere Weise ein schätzenswerter Mensch werden könnte, als wenn er möglichst viel mit Sokrates verkehrte und wich von jetzt ab nicht mehr von ihm, wenn nicht eine zwingende Notwendigkeit vorlag, nahm auch einen Teil der Lebensgewohnheiten des Sokrates an. Dieser aber ging, nachdem er diese seine Gesinnung erkannt hatte, durchaus nicht mehr darauf aus, ihn verwirrt zu machen, sondern unterwies ihn auf das Schlichteste (*ἀπλοῦστατα*) und Deutlichste über Alles, dessen Wissen oder Übung erforderlich schien. Die Schlichtheit der Unterweisung ist hier die Freiheit von jener elenchtischen Nebenabsicht, wie sie nach I. 4, 1 bei dem exoterischen Sokrates mehr in den Vordergrund trat und wie sie nach dem so eben Dargestellten auch dem Wissensdünkel der angehenden Schüler gegenüber angewandt zu werden pflegte. Wir haben in diesem Ausdruck ein indirektes Zeugnis, dass der eben berichteten Unterredung diese Schlichtheit nicht zukam, vielmehr die Tendenz, durch elenchtische Mittel zu verwirren und so den Wissensdünkel zu erschüttern.

3. Der Grundplan des sokratischen Erziehungswerks (IV, 3, 1).

In den beiden ersten Kapiteln des vierten Buches haben wir die beiden unumgänglichen Vorbedingungen kennen gelernt, unter denen allein Sokrates seine erziehliche Einwirkung eintreten liess. Es sind einestheils die natürliche Veranlagung und der Trieb zum Wirken in höheren leitenden Stellungen, andernteils das lebhafteste Bewusstsein der Notwendigkeit einer durchgreifenden Ausbildung für ein solches Wirken.

In dem nun folgenden Paragraphen gibt Xenophon eine vorläufige systematische Übersicht über die Gesichtspunkte und Ziele, von denen Sokrates bei dem Verfahren dieser Ausbildung geleitet wurde. Es ist der Grundplan seines Erziehungswerks, dessen genauere Darlegung ganz nach den hier aufgestellten Gesichtspunkten sodann in den Kapiteln 3—7 durchgeführt wird.

Die hier aufgeführten fünf Eigenschaften des zu einer leitenden Stellung im sokratischen Sinne Befähigten zerfallen deutlich in zwei Gruppen. Die eine derselben besteht aus denjenigen drei Eigenschaften, die zu jedem Wirken in einem höheren und umfassenderen Sinne, gleichviel ob in der von Sokrates gewünschten oder in einer anderen Richtung unumgänglich waren. Schon Kap. 2, 1 und 6 sind das Reden und das Handeln als die beiden unentbehrlichsten Eigenschaften des leitenden Mannes zur Erwähnung gekommen. Demgemäss wird auch hier die Befähigung zum Reden (*λεκτικός*) und zum erfolgreichen Handeln (*πρακτικός*) vorangestellt. Diesen reiht sich als dritte die Beherrschung der Hilfsmittel, Kenntnisse und Fertigkeiten an, die zu jeder Art eines bedeutungsvolleren Wirkens im Allgemeinen und ohne Ausnahme erforderlich sind (*μηχανικός*).

Wir haben schon in dem Abschnitt III. 1—7 die besonderen Anforderungen kennen gelernt, die zu besonderen Arten leitender Stellungen, den verschiedenen militärischen Befehls-

haberstellen, der Leitung eines grossen Hauswesens, der staatsmännischen Wirksamkeit im Speciellen erforderlich sind. Diese Kapitel stellen das μηχανικὸν εἶναι in seinen verschiedenen Spezialisierungen dar; hier aber handelt es sich um die zur Leistungsfähigkeit in bedeutenderen Wirkungskreisen überhaupt erforderlichen Befähigungen (αὐταρκεῖς ἐν ταῖς προσήκουσais πράξεσιν), um das, was daher auch der im richtigen Sinne an hervorragender Stelle Wirkende, der καλὸς καὶ ἀγαθός, wissen und verstehen muss (Kap. 7, 1). Wenn der πρακτικός der durch Elastizität, Frische und Willensenergie Handlungsfähige ist, so ist der μηχανικός der durch Ausrüstung mit den erforderlichen Kenntnissen und Fertigkeiten Handlungstüchtige. Der λεκτικός dagegen ist vornehmlich der zur Leitung durch Unterredung und Überzeugung Befähigte.

Diese drei Eigenschaften sind aber in gewissem Sinne nur formeller Natur; sie machen nicht das eigentliche Wesen des leitenden Mannes im sokratischen Sinne aus; sie können in heilsamer und verderblicher Richtung geltend gemacht werden. Ja, Sokrates war, wie Xenophon ausdrücklich hinzufügt, der Ansicht, dass durch sie ohne die richtige Gesinnung ihre Besitzer nur ungerechter und zum Üblesthum befähigter gemacht würden. Sokrates pflegte sich daher auch gar nicht mit der Ausbildung seiner Gefährten in diesen Eigenschaften zu beeilen, sondern betrachtete es als die vorher zu lösende Aufgabe, die richtige Gesinnung in ihnen zu befestigen.

Diese richtige Gesinnung wird hier zunächst einheitlich als σωφροσύνη, als die gesunde, d. h. geziemende und normale Gesinnungsrichtung bezeichnet. Das Wort Sophrosyne spielt im Sprachgebrauch in allen möglichen Bedeutungsnuancen, wie schon die im platonischen Charmides vorliegenden Definitionsversuche lehren können. Ein Beispiel dieser Vieldeutigkeit im gemeinen Gebrauche lieferte auch die Stelle im vorigen Kapitel § 6, wo Euthydemos sich in Schweigen hüllt, um den Anschein der Sophrosyne um sich zu verbreiten. Alle diese

Nüancen aber entspringen aus der gemeinsamen, etymologischen Grundbedeutung der Gesundheit der Denkweise, bei der es ja nur darauf ankommt, was man darunter versteht und wo von verschiedenen Standpunkten aus sehr Verschiedenes hineingelegt werden kann. Bei Sokrates nun besteht, wie schon III. 9, 4 zu Tage trat, die Gesundheit der Denkweise, die Sophrosyne, in der Willensrichtung auf das geziemende, der sittlichen Anforderung gemässe Handeln.

In dieser einheitlichen Beziehung aber steckt, wie sofort zu Tage tritt, eine Mehrheit von spezialisierten Willensrichtungen. Zuerst, heisst es, pflegte Sokrates die Sophrosyne in Bezug auf die Götter (§ 2), also die Frömmigkeit, bei seinen Gefährten zu befestigen. Welche anderen Arten der Sophrosyne ausserdem noch für seinen Erziehungsplan in Betracht kamen, das wird an unserer Stelle noch nicht angegeben und muss sich später herausstellen.

Jedenfalls gibt es wohl keinen Teil unserer Schrift, in dem die Grundzüge der sokratischen Lehre in ihrem systematischen Zusammenhange so deutlich zu Tage treten, wie in der Darstellung seines Erziehungsverfahrens in den ersten sieben Kapiteln des vierten Buches, und in diesen wiederum gibt es wohl keinen einzelnen Punkt, an dem sich eine so deutliche und umfassende Übersicht über dieses Ganze eröffnet, wie in dem so eben besprochenen Grundplan des positiven Erziehungswerkes des Sokrates.

4. Die Anleitung zur Frömmigkeit. (IV. 3, 2—18)

Wie schon Kapitel 2 das protreptische Verfahren des Sokrates gegenüber dem Wissensdünkel an dem konkreten Einzelfalle seiner Behandlung des Euthydemos veranschaulicht wird, so verfährt auch hier Xenophon hinsichtlich seiner Anleitung zur Frömmigkeit, und auch hier ist es die betreffende Unterredung mit Euthydemos, die als Veranschaulichungsmittel benutzt wird. „Andere, die bei der Behandlung dieses Themas

im Verkehr mit Anderen zugegen waren, haben über diese Fälle Bericht erstattet; ich meinstenfalls war gegenwärtig, als er es in einer Unterredung mit Euthydemos folgendermassen behandelte.“

In diesem Satze ist schon Dindorf zweierlei aufgefallen. Zunächst das *πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι*. *Ὅμιλεῖν* bedeutet verkehren, *οὕτως ὁμιλεῖν* also in diesem Sinne, in Bezug auf diesen Gegenstand verkehren oder sich unterhalten. Das Auffallende und Singuläre der Ausdrucksweise verschwindet, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Xenophon gegenüber dem häufig gebrauchten *διαλέγεσθαι*, das auch unmittelbar darauf in Bezug auf die zu berichtende Unterredung mit Euthydemos wieder gebraucht wird (*τοιᾶδς διελέγετο*), das Bedürfnis empfand, mit dem Ausdruck zu wechseln, dass aber andernteils dabei die im sokratischen Kreise obligatorische Fiction, dass es sich nicht um eigentliche, absichtliche Belehrung, sondern um gelegentliche Gespräche handelte, streng festgehalten werden musste. Xenophon musste jeden Ausdruck vermeiden, der an eine eigentliche Lehrthätigkeit erinnerte und so verfiel er im Suchen nach Variierung des Ausdrucks auf das etwas ungewöhnliche *ὁμιλεῖν*.

Der andere auffällige Punkt ist das Imperfektum *διηγῶντο*. Sollte hier von einer schriftstellerischen Berichterstattung die Rede sein, so wäre nur das Perfektum oder das Präsens am Platze, wie auch I. 4, 1 von derartiger Berichterstattung *γράφουσι τε καὶ λέγουσι* gesagt wird. Xenophon aber versetzt sich vielmehr in die Zeit seines eigenen Zusammenseins mit Sokrates zurück. Nicht alle die zeitweiligen Nachfolger des Sokrates waren jederzeit und fortwährend um ihn versammelt; jedenfalls aber bestand in diesem Kreise der Anhänger und Bewunderer das auch durch Plato in einem Teile seiner Dialoge nachgebildete Verfahren, bemerkenswerte Gespräche des Sokrates auch den zeitweilig nicht anwesenden Genossen durch eingehendes Wiedererzählen zugänglich zu machen.

Jedenfalls war in diesem Kreise ein lebhaftes Interesse nicht nur für den allgemeinen Lehrgehalt dieser Gespräche, sondern auch für die wechselnde Einkleidung und Anordnung, sowie für die durch das besondere Verhalten des jeweiligen Mitunterredners bedingten Zwischenfälle, und so mag sich in diesem Kreise eine Virtuosität der Auffassung und Wiedergabe solcher Gespräche mit allen Wendungen und Zwischenfällen herausgebildet haben, die wieder für die Möglichkeit der getreuen Aufzeichnung und Überlieferung durch Xenophon und für die Entstehung der schriftstellerischen Form des λόγος Σωκρατικός, speziell auch in ihrer Verwendung bei Plato, den Erklärungsgrund abgibt. Xenophon will mit seinem Imperfektum nur sagen, dass zur Zeit, als er mit Sokrates verkehrte, mehrfach von Sokrates geführte Gespräche über das Thema der Sophrosyne gegen die Götter im Schülerkreise von Ohrenzeugen berichtet zu werden pflegten. Auch ihm sind damals solche Wiedererzählungen zu Ohren gekommen und er mag sich ihrer wohl auch noch teilweise entsinnen, vielleicht auch das Eine oder Andere davon aufgezeichnet haben, da er sich gerade für die religiöse Frage besonders interessierte. Er zieht es aber im Interesse der grösseren Authentie, Ursprünglichkeit und Lebendigkeit vor, ein Gespräch mitzuteilen, dem er selbst als Ohrenzeuge beigewohnt hat.

Der Zweck dieses Gesprächs, von dem auch sein Gesamtcharakter abhängt, ist nun ein wesentlich verschiedener von dem des I. 4 mitgeteilten ähnlichen Gesprächs mit Aristodemus. Letzterer war zur Zeit des Gesprächs ein schon etwas älterer, der Sphäre der ersten Ausbildung entwachsener, mit selbständigeren Überzeugungen dem Sokrates gegenüber tretender Teilnehmer des sokratischen Kreises; Euthydemos ist der noch ganz jugendliche, eben eintretende, durch die in Kap. 2 geschilderte Procedur ganz bildsam und empfänglich gemachte Schüler. Aristodemus ferner lässt wenigstens durch sein Verhalten auf eine bei ihm zur Entwicklung gelangte

religiös skeptische oder indifferentistische Denkweise schliessen, während bei Euthydemos nur die vage, durchaus nicht feindselige, aber unklare und der Festigung zu bestimmten, begründeten Überzeugungen bedürftige Vorstellungsweise des jugendlichen Alters die Voraussetzung bildet. Entsprechend hat denn auch das Gespräch mit Aristodemus seine Stelle da gefunden, wo von den positiven Verdiensten der sokratischen Unterredungskunst in religiöser Beziehung die Rede ist, das mit Euthydemos da, wo das planvoll bildende Verfahren des Sokrates bei seinen angehenden Schülern den Gegenstand bildet.

Sokrates eröffnet das Gespräch mit der Frage, ob Euthydemos wohl schon darüber nachgedacht hat, wie fürsorglich die Götter Alles, dessen der Mensch bedarf, beschafft haben. Euthydemos ist auf diese Erwägung noch nicht verfallen; er steht eben in diesem Punkte auf dem völlig naiven, reflexionslosen Standpunkte des Herkommens. So folgt denn nun zunächst § 2—12 ein Abschnitt, in dem durch Aufzählung einer Anzahl von wohlthätigen Zügen der Welteinrichtung die Macht und Güte der Götter veranschaulicht wird. Zuerst das Licht, ohne das wir trotz unserer Augen den Blinden gleich wären. Da wir aber auch des Ausruhens bedürfen, gewähren sie uns auch die Nacht als eine herrliche Einrichtung zum Ausruhen. Zu diesem Gedanken bildet einen guten Kommentar die schöne Strophe aus dem Abendliede von Matthias Claudius:

Wie ist die Welt so stille
 Und in der Dämmerung Hülle
 So traulich und so hold,
 Wie eine stille Kammer,
 Wo ihr des Tages Jammer
 Verschlafen und vergessen sollt.

An Tag und Nacht schliessen sich die leuchtenden Himmelskörper an, die Sonne nicht nur als die Lichtquelle, sondern auch als die Norm für die Zeiteinteilung des Tages, die vier Tageszeiten, die Gestirne, die die in der sonst völlig finsternen Nacht erforderlichen Arbeiten und ausserdem die Zeiteinteilung

der Nacht ermöglichen, insbesondere der Mond, von dem ausserdem auch die Einteilung des Monats (freilich nur, wenn der Monat mit dem Mondlaufe zusammenfällt!) abhängig ist.

So ist für Licht und Zeiteinteilung gesorgt; wir bedürfen aber vor allem der Nahrung. Dieser Punkt wird hauptsächlich im Anschluss an die vier Elemente abgehandelt, obgleich deren mannigfache Bedeutung für das Menschenleben mehrfach zum Hinausgreifen über den Gesichtspunkt der Ernährung veranlasst.

Die Nahrung lassen die Götter aus der Erde herauswachsen und spenden die dazu passenden Jahreszeiten; so wird uns nicht nur die Fülle und Mannigfaltigkeit des Notwendigen zu teil, sondern auch, was das Herz erfreut (z. B. der Wein). Eine unentbehrliche Mithilfe hierbei gewährt der Erde und den Jahreszeiten das Wasser, das ausserdem auch unmittelbar bei unserer Ernährung beteiligt ist und durch Beimischung die Nahrungsstoffe verdaulicher, gesünder und schmackhafter macht, und das, entsprechend dem starken Bedarf, in reichlicher Fülle gespendet wird. Das Feuer ferner hilft uns gegen Kälte und Finsternis und ist Mitarbeiter bei jeder Kunst und bei allem, was wir zu unserem Nutzen bereiten, so dass wir ohne Feuer nichts von dem zum Leben Nützlichen bereiten könnten. Hier ist nun freilich der ursprünglich leitende Gesichtspunkt der Ernährung nur noch implicite vorhanden, obwohl es ja durch den Gebrauch bei der Zubereitung der Speisen auch nach dieser Seite verwertet werden konnte. Es muss nun, da die Betrachtung bis dahin offenbar am Faden der Elemente weiter gegangen ist, auch eine Erwähnung der Luft erwartet werden. In der That findet sich (vergl. Kühners grössere Ausgabe) in einer einzigen Handschrift von untergeordnetem Werte (Codex Meermannianus) eine Ausführung über die Bedeutung der Luft für das Leben, während sieben der besten Handschriften an dieser Stelle eine Lücke zeigen. Nach der Stelle in der Meermannschen Handschrift ist die Luft allenthalben in reicher Fülle ver-

breitet als Hüterin und Mitnährerin des Lebens (durch das Atmen); ferner aber ermöglicht sie auch die Seefahrt und damit die Zufuhr der Lebensmittel aus den verschiedensten Ländern.

Diese Stelle ist, sowie sie dasteht, nach Ausweis der ganzen Ausdrucksweise unzweifelhaft unächt. Trotzdem ist es nicht gerechtfertigt, wie die meisten Ausgaben, und auch die grössere Gilbertsche von 1888, thun, sie ohne jede Andeutung ihres Vorhandenseins, ja selbst ohne Hinweis auf die in den Handschriften vorhandene Lücke, einfach wegzulassen. Schon die Aufeinanderfolge der Elemente und die Lücke in den Handschriften macht es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass Xenophon auch der Luft Erwähnung gethan hat und dass dieser Passus in der zu Grunde liegenden Handschrift unleserlich geworden ist. Und haben wir in der Stelle, wie sie vorliegt, auch nur den Lückenbüsser eines Ergänzers vor uns, so trifft derselbe wenigstens inhaltlich das hier zu Erwartende nicht übel. Jedenfalls darf die Lücke nicht einfach totgeschwiegen werden.

Sokrates geht nun zur Betrachtung des Jahreslaufes der Sonne über. Von der Wintersonnenwende an kommt sie uns näher, bringt die Früchte zur Reife und lässt das verdorren, dessen Zeit vorüber ist. Nach diesen Verrichtungen aber nähert sie sich uns nicht weiter, sondern geht zurück, wodurch übermässige, schädliche Hitze vermieden wird; ebenso verhält es sich hinsichtlich des Punktes der grössten Entfernung im Winter, wo bei weiterem Zurückgehen alles vor Kälte erstarren würde. Überhaupt vollzieht sie diesen Jahreslauf an demjenigen Teile des Himmels, wo er uns den grössten Vorteil bringt. Dazu aber kommt noch als weiterer günstiger Umstand, dass sie diesen Wechsel der Stellungen nicht plötzlich vollzieht, in welchem Falle uns der jähe Wechsel von Hitze und Kälte unerträglich sein würde, sondern ganz allmählich, so dass wir durch die unmerkliche Steigerung vor

den unangenehmen Eindrücken der Temperaturextreme bewahrt werden.

Bis dahin hat nun Euthydemos ungleich dem Aristodemos sich nicht nur die Argumente des Sokrates widerstandslos angeeignet, sondern er hat ganz von selbst jedesmal in emphatischer Weise die entsprechenden Folgerungen hinsichtlich der Güte, Menschenfreundlichkeit und Weisheit der Götter gezogen. War Aristodemos ein nicht ganz gefügiger Gegner, so ist Euthydemos ein empfänglicher und lenksamer Schüler. Auch das vereinzelte Bedenken, das er jetzt (§ 9) erhebt, dient mehr den Übergang zu einem neuen Gesichtspunkte anzubahnen, als der Argumentation des Sokrates Schwierigkeiten zu bereiten. Er ist, wie er sagt, schon soweit gelangt, zu erwägen, ob es überhaupt eine andere Thätigkeit der Götter gibt, als die Fürsorge für die Menschen; nur das macht ihn bedenklich, dass ja doch auch die anderen lebenden Wesen an diesen Segnungen Anteil haben. Sokrates erwidert, dass ja doch die Tiere um des Menschen willen vorhanden sind. Kein anderes lebendes Wesen hat von Ziegen, Schafen, Rindern, Pferden und Eseln solchen Gewinn wie der Mensch. Gibt es ja doch viele Völker, die ganz ohne Pflanzenkost ausschliesslich von der Milch und dem Fleische ihrer Heerden leben und ausserdem die gezähmten Tiere als Helfer im Kriege und bei vielen anderen Geschäften gebrauchen.

Nach dieser Unterbrechung durch den Einwurf des Schülers geht die Argumentation auf die weise und zweckvolle Ausstattung des Menschen über. Seine Sinne sind der grossen Mannigfaltigkeit des Nützlichen und Angenehmen, das die Welt bietet, angepasst, so dass er alles Gute geniessen kann; durch die Vernunft in Verbindung mit dem Gedächtnis vermag er zu ermitteln, wozu ein Jedes nützlich ist und Mittel zur Erlangung des Guten und zur Abwehr der Übel zu ersinnen; die Sprache ermöglicht die Mitteilung solcher Erkenntnisse an Andere, sowie ferner die Entstehung geord-

neter rechtlicher und staatlicher Zustände. Endlich leisten uns die Götter eine wichtige Beihülfe da, wo wir den Ausgang geplanter Unternehmungen oder die beste Art sie anzugreifen nicht zu erkennen vermögen, durch die Weissagekunst. Euthydemos weist hier darauf hin, dass Sokrates in dieser Hinsicht ein besonderer Liebling der Götter zu sein scheine, da sie ihm (durch sein Daimonion) auch ungefragt vorausbezeichneten, was er thun und lassen solle.

Hiermit ist der erste Abschnitt der Argumentation beendet. Sokrates erweitert nun sein Thema noch dadurch, dass er das aus der Unsichtbarkeit der Götter möglicherweise erwachsende Bedenken im Voraus abschneidet (§ 13 f.). Für die Bestätigung der Wahrheit des Gesagten soll Euthydemos nicht etwa warten bis er die Gestalten der Götter zu Gesicht bekommt; die Betrachtung der vorgenannten Werke der Götter muss ihm genügen, um in die Stimmung der Verehrung und Anbetung versetzt zu werden. Dieser Hinweis auf die Werke als Erkenntnisgrund wird dann aber noch durch zwei weitere Gedanken zu Gunsten der Unsichtbarkeit verstärkt.

Erstens weisen uns die Götter selbst darauf hin, nicht ihr sichtbares Erscheinen zu erwarten, indem sie eben in unsichtbarem Walten ihre Gaben spenden. Insbesondere bleibt auch der die ganze Welt Ord nende und Zusammenhaltende, obschon sein Wirken in den trotz allen Gebrauches keiner Abnutzung, keinem Verderb unterliegenden, mit Gedankenschnelle stets fehlerlos zu unseren Diensten bereiten Gütern der Welteinrichtung deutlich zu Tage tritt, selbst unsichtbar.

Diese Ausführung kann aus einem doppelten Grunde Bedenken erregen. Einesteils hat das ganze Argument einen tautologischen Charakter; es stellt eine Art von *circulus in demonstrando* dar. Es soll trotz der Unsichtbarkeit aus den Werken auf das Dasein der Götter geschlossen werden. Dann aber soll wieder aus der Unsichtbarkeit auf ihre Absicht, un-

sichtbar bleiben zu wollen, geschlossen werden. Die Unsichtbarkeit ist zuerst ein Hindernis der Überzeugung vom Dasein der Götter, dann rückt sie zum Beweisgrund ihrer eigenen Absichtlichkeit auf. Was erst ein zu überwindendes Bedenken ist, kann aber nicht wohl unmittelbar darauf selbst Grund des zu Beweisenden, nämlich des Vorhandenseins der Götter werden.

Andernteils ist es auffällig, dass in diesem Zusammenhange so ganz nebenher ein ganz neuer und noch dazu für die elementare Belehrung des angehenden Schülers wenig geeigneter Gedanke, der eines einheitlichen höchsten Weltlenkers, eingeführt wird. Während in der Unterredung mit dem weit gereiften und älteren Aristodemos dieser Einheitsgedanke völlig in der Schwebelage bleibt und nicht durch eine ausdrückliche Erörterung zum Austrag gebracht wird, vielmehr nur in dem mehrfachen Wechsel zwischen Einzahl und Mehrzahl zu Tage tritt, wird hier dem jungen Anfänger gegenüber und zwar so ganz im Vorbeigehen und wie etwas Selbstverständliches der einheitliche Weltherrscher in Gegensatz gegen die übrigen Götter gesetzt.

Andernteils freilich sind wir durchaus nicht berechtigt, den Einheitsgedanken, der gerade in dieser Verbindung mit dem Polytheismus seit Xenophanes und Pindar in der Luft lag und gerade in dieser Form auch bei Plato wiederkehrt, Sokrates abzusprechen und für stoisch zu erklären. Der Monotheismus der Stoiker scheint doch auch ein strengerer und exklusiverer zu sein, die Untergötter werden in ihm zu blossen Symbolen. Die Ausführung ferner über die Unabnutzbarkeit der Weltgüter trotz alles Gebrauches hat ein echt sokratisches Gepräge.

Somit scheint trotz der obigen Verdachtgründe doch kein genügender Grund vorhanden zu sein, den Passus für eingeschoben zu erklären. Bei unserer unvollständigen Kenntnis der einschlagenden Gedankenkreise müssen wir uns wohl mit einem Non liquet begnügen. Auch kann ein Teil des Auf-

fälligen wohl hier, wie an anderen Stellen (z. B. II. 1, 3 und 5; III. 5, 20), auf das Compendiarische und Ungeschickte der Darstellung geschoben werden.

Die zweite Gruppe der Argumente sucht die Unsichtbarkeit der göttlichen Wesen durch eine Reihe von Naturanalogien zu erklären. Die Sonne, die doch sichtbar ist, gestattet uns wenigstens nicht eine genaue Betrachtung; andernfalls laufen wir Gefahr, das Augenlicht einzubüßen. Das folgende Beispiel, der Blitz, ist als der Gipfel der Abgeschmacktheit verhöhnt und als Grund der Athetese für das ganze Kapitel verwandt worden. Die in Wirklichkeit hier gebrauchten Ausdrücke entsprechen aber ganz genau dem Naturvorgange. Dass der Blitz von oben niederfährt und alles zerschmettert, was ihm in den Weg kommt, ist erkennbar (*δηλον*); gesehen wird er aber weder beim Herankommen, noch beim Einschlagen, noch beim Entweichen (*ἀπιών*). Das Seltsame liegt hier nur in der primitiven Vorstellung von der Natur des Blitzes als eines nach dem Einschlagen sich wieder entfernenden, vielleicht zu seiner Ursprungsstelle, zu den Göttern, als deren Diener (*ὑπηρέτης* § 14) er ja bezeichnet wird, zurückzukehrenden Dinges. Im Übrigen wird hier nichts behauptet, das nicht genau ebenso dem wirklichen Vorgange entspräche, wie das von der Sonne Gesagte. Beim dritten Beispiel, dem Winde, tritt die nur partielle Übereinstimmung dieser Analogien mit dem Walten der Götter am deutlichsten hervor. Ein gewisses Mass von direkter und unmittelbarer Wahrnehmbarkeit ist nämlich in allen drei Fällen vorhanden. So werden auch beim Winde drei Punkte unterschieden. Die Wirkungen sind sichtbar, das Herankommen wird wahrgenommen (durch den Hautsinn, bei stärkeren Winden auch durch das Ohr); gesehen aber wird er nicht.

Eine vollkommene Analogie des Göttlichen dagegen bildet die Seele, die ja auch in der That, wenn irgend etwas am

Menschen, am göttlichen Wesen Anteil hat. Sie ist an sich vollkommen unwahrnehmbar, ihren Wirkungen in uns nach aber deutlich erkennbar. Hier hätte für das zu Beweisende die Betonung der Ähnlichkeit vollkommen genügt. Auch die menschliche Seele ist ein Wirksames (*βασιλεύει ἐν ἡμῖν*), dabei aber unsichtbar. Dass jedoch das hier behauptete Anteilhaben am göttlichen Wesen (*μετέχειν τοῦ θεοῦ*) nicht in eine bloße Ähnlichkeit verflüchtigt werden darf, beweist schon die I. 4, 8 behauptete Herkunft der menschlichen Vernunft aus der göttlichen. Es tritt hier unzweifelhaft eine der späteren stoischen Lehre verwandte Vorstellungsweise hervor, die um so bestimmter als ein eigenartiger Zug betrachtet werden muss, als ja eben für den Zweck der blossen Veranschaulichung eines Unsichtbaren und doch Wirkenden schon die Betonung der Unwahrnehmbarkeit, der Ähnlichkeit mit dem Göttlichen in diesem einen Punkte, genügt haben würde.

Nach allem diesem soll man also das Unsichtbare nicht geringachten, sondern die Gottheit ehren, indem man aus den Wirkungen ihre Kraft erkennt.

Euthydemos erkennt diese Argumentation vollständig an; er wird nur dadurch in Verlegenheit gesetzt, dass er nicht einzusehen vermag, wie der Mensch im stande sein könnte, den Göttern (die ja unserer Dienste nicht bedürfen) eine Gegenleistung zu bieten. Sokrates tritt dem durch Hinweis auf den Bescheid des delphischen Orakels entgegen, man erweise sich den Göttern wohlgefällig durch Verehrung nach der Satzung des Staates. Diese Satzung fordere aber überall nur, nach Vermögen Opfer zu spenden. Wer dies thue, dürfe sich getrösten, nach der Anweisung der Götter selbst zu verfahren. Freilich dürfe man dabei nicht hinter dem Vermögen zurückbleiben, was unfromm sei. Die Konsequenz dieser Lehre ist, dass Jeder einen bestimmten Prozentsatz seines Einkommens zu Spenden an die Götter bestimmen

müsste. Wir finden hier dieselbe aufgeklärte Auslegung des delphischen Bescheides und ihrer Anwendung auf den Opferkultus in den staatlichen Satzungen, die schon I. 3 hervor- trat. Den Göttern kommt es nicht auf das absolute Quantum der Spende an, sondern nur auf die durch Hingabe eines pro- portionalen Teiles des Einkommens dokumentierte Gesinnung.

Wer so verfährt, darf nicht nur hinsichtlich der den Göttern zu bietenden Vergeltung getrost, sondern auch hin- sichtlich besonderer von ihnen zu erlangender Gnaden voll Hoffnung sein. Durch diesen letzteren Punkt erweist sich der Fromme nicht nur im Sinne des geziemenden Handelns als ein Sophron, sondern auch im Sinne des mit praktischem Verstande seinen eigenen Vorteil Suchenden. Denn von wem könnte man grössere Vorteile erhoffen, als von denen, die uns die grössten Dienste zu erweisen im stande sind? Solcher Dienste aber versichert man sich, indem man das Wohlgefallen der Götter erwirkt. Das Wohlgefallen aber erwirkt man auf keinem Wege sicherer, als auf dem durch ihre eigenen Weisungen, nämlich eben durch die delphische Vorschrift, vorgezeichneten.

Es wird also in unserem Kapitel ein doppelter Beweg- grund zur Frömmigkeit geltend gemacht, einmal das bei richtiger Einsicht in die Sachlage sich unmittelbar einstellende Gefühl der Verehrung und Dankbarkeit, andernteils aber auch die Klugheitsrücksicht auf die von der Gunst der Götter zu erwartenden Vorteile. Letzterer ist offenbar im Sinne des Sokrates der umfassendere, auch den ersteren mit einschliessend. Es wird also bewiesen, dass man die Götter verehren muss, ausserdem aber, wenigstens in Kürze, auch die Art und Weise angeben, wie man sie verehren soll.

Xenophon bemerkt hier, die Wirkung dieser ganzen, von ihm nur an einem einzelnen Beispiel veranschaulichten, Gruppe von Argumentationen zur Frömmigkeit zusammenfassend, dass Sokrates durch derartige Reden, denen auch sein eigenes

Handeln entsprach, den Seinen in der Frömmigkeit und in der Sophrosyne eine Förderung zu Teil werden liess. Bemerkenswert ist hier zweierlei; einesteils die Betonung des mit der Lehre übereinstimmenden eigenen Handelns, anderntheils die freiere Koordination der Frömmigkeit und Sophrosyne, während doch eigentlich die Frömmigkeit nur eine Spezies der Sophrosyne, nämlich die Sophrosyne in Bezug auf die Götter ist.

Wir haben hier eine lehrreiche Probe von der schwankenden Beschaffenheit des xenophontischen Sprachgebrauchs vor uns.

5. Die Anleitung zur Gerechtigkeit (IV. 4).

Dem *πρῶτον μὲν περὶ θεοῦς ἐπειράτο σώφρονας ποιεῖν τ.συνόντας* IV. 3, 2 entspricht hier offenbar das nachdrückliche *ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ δικαίου* (ὅκ ἀπεκρύπτετο ἦν εἶχε γνώμην). Wir dürfen aus dieser nachdrücklichen Anreihung schliessen, dass Xenophon hier auch die Gerechtigkeit der Sophrosyne als Gattungsbegriff untergeordnet denkt. Die Gerechtigkeit ist nach dem ganzen Zusammenhange eine zweite Art von Sophrosyne, die Sophrosyne oder geziemende Willensrichtung in Bezug auf den Menschen.

Mit besonderem Nachdruck und grosser Ausführlichkeit wird hier der Belehrung die vorbildliche Bedeutung des eigenen Handelns vorangestellt. Xenophon hat dieser schon zu Anfang der positiven Rechtfertigung einen besonderen Abschnitt gewidmet (I. 3). Da aber der Natur der Sache nach gerade bei der Bildung der Jünglinge dieser Punkt besonders ins Gewicht fallen musste, so darf es nicht Wunder nehmen, dass er gerade im vierten Buche wiederholt auf die Übereinstimmung von Lehre und Leben, auf die Bedeutung des Sokrates als philosophischen Charakters, hinweist. So schon im Schlusspassus des vorigen Kapitels, so hinsichtlich der Enthaltbarkeit wieder zu Anfang des folgenden Kapitels.

Eine besondere Veranlassung zu dieser Verweisung auf das eigene Handeln des Sokrates lag aber gerade bei der Gerechtigkeit vor. Sein religiöses Verhalten und seine mustergültige Übung der Enthaltbarkeit war schon I. 3 behandelt worden. Hinsichtlich der übrigen Tugenden aber war jenes Kapitel unvollständig und so war Grund genug vorhanden, hier hinsichtlich der Gerechtigkeit Versäumtes nachzuholen. Solche nachträgliche Verweisungen auf das ἔργον des Sokrates finden sich auch I. 5, 6; IV. 3, 18 und IV. 5, 1.

Sokrates offenbarte seine Ansicht über das Gerechte zunächst durch die That (§ 1—4). In dem allgemeinen Ausdruck οὐκ ἀπεκρόπτετο u. s. w. ist die doppelte Weise der Darlegung durch die That und durch das διαλέγεσθαι (§ 5) zur Einheit zusammengefasst. Die Darlegung durch die That nun trat sowohl in seinem generellen Verhalten, als auch in einer Anzahl von ganz besonders signifikanten, weil unter den erschwerendsten Umständen verlaufenden, Spezialfällen, zu Tage.

Generell zeigt er sich gerecht sowohl in seinem Privatleben, wie in seinem Verhalten als Bürger. Im Privatleben, indem er sich gegen Jedermann gesetzmässig und dienstfertig (ὠφελίμως) verhielt, als Bürger, indem er den Leitenden sowohl in der Stadt unter friedlichen Verhältnissen, als auch in den Feldzügen innerhalb des Rahmens der Gesetze in einem solchen Masse Gehorsam leistete, dass er als Muster korrekter Gesetzestreue hervorleuchtete.

Als hervorragende Spezialfälle werden folgende drei aufgezählt: 1. Der Fall des Arginusenprozesses. Als Leiter der Volksversammlung (hier ist die Mehrzahl ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ein offener Verderb des Textes) liess er dem Volke nicht zu, die Abstimmung gegen das Gesetz vorzunehmen, sondern hielt sich im Einklang mit den Gesetzen, trotzdem er dadurch eine solche Aufregung der Massen entfesselte, wie sie nach der Meinung des Xenophon nicht leicht irgend ein anderer Mensch

bestanden haben würde. Xenophon ist sich hier offenbar bewusst, dass er diesen Vorfall schon einmal (I. 1. 17 f.) zur Sprache gebracht hat, denn er befreit sich hier einer Kürze, die jeden konkreten Spezialzug bei Seite lässt und nur das Verhalten des Sokrates ganz in abstracto hervortreten lässt. Namentlich fehlt ganz die Angabe, worin das ihm angesonnene ungesetzliche Verhalten bestand. Dass er an der früheren Stelle den Vorfall als Beweis von Gottesfurcht in Bezug auf den zur Beobachtung der Gesetze noch besonders verpflichtenden Buleuteneid angeführt hat, kann keine Schwierigkeit bereiten; diente ja doch bei diesem Vorgange die religiöse Gewissenhaftigkeit in Bezug auf den geleisteten Eid nur als verstärkendes Moment für die allgemeine, übrigens auch schon durch den Bürgereid (s. § 16) religiös sanktionierte Gesetzestreue.

2. Als die dreissig Tyrannen ihm in Widerspruch mit den Gesetzen Befehle erteilten, gehorchte er nicht. Dies geschah in zwei Fällen. Sie verboten ihm, sich mit den Jünglingen zu unterreden und sie befahlen ihm zusammen mit einigen anderen Bürgern, in Ausübung einer sonst nur von Staatsklaven geübten Funktion einen von den Tyrannen zur Hinrichtung Verurteilten zu verhaften und herbeizuschaffen. In letzterem Falle war er der Einzige, der den Gehorsam verweigerte, weil der Befehl widergesetzlich war. Hier erweist sich also die Gesetzestreue in der Nichtbefolgung zweier durch die Gesetze nicht gerechtfertigter Weisungen der Gewalthaber. Im Unterschiede von dem Falle unter Nr. 1 werden hier für beide Vorgänge zwar in grösster Knappheit, aber mit genügender Deutlichkeit die konkreten Spezialzüge, nämlich der Punkt, worin die Ungesetzlichkeit bestand, bezeichnet.

Über das Verbot der Unterredung mit den Jünglingen macht Xenophon in dem von mir der zweiten Redaktion zugewiesenen Abschnitt von I. 2, nämlich § 31—38, ausführliche Mitteilung. Dass auch für diesen Vorgang hier im Unterschiede von dem Vorgang in der Volksversammlung der

massgebende Punkt ausdrücklich bezeichnet wird, könnte als eine, wenn auch nicht durchschlagende Bestätigung meiner Annahme hinsichtlich der zweiten Redaktion gelten.

Der ihm angesonnene Schergendienst findet sich sonst in unserer Schrift nicht erwähnt. Genauer wird die Sache berichtet Plato Apolog. p. 32 C (cf. Xenoph. Hellen. II. 3, 29). Es handelte sich um den wohlhabenden Bürger Leon, gegen den die Tyrannen ein Todesurteil gefällt hatten, um sich seiner Güter zu bemächtigen und der sich nach Salamis geflüchtet hatte. Die Weisung ihn herbeizuschaffen, war ausser an Sokrates noch an vier andere Bürger ergangen.

Schon vor langen Jahren habe ich in Fleckeisens Jahrbüchern (Bd. 119 S. 15 f.) nachgewiesen, dass eine Anspielung auf die beiden hier zusammengestellten Bezeugungen der Gesetzestreue in der ersten Strophe der berühmten Horazischen Ode III. 3 vorliegt:

Justum ac tenacem propositi virum
Non civium ardor prava iubentium
Non voltus instantis tyranni
Mente quatit solida.

In der obigen kleinen Abhandlung hatte ich angenommen, dass Horaz die Stelle in der platonischen Apologie p. 32 B-D vorgeschwebt habe, wo auch der Vorgang in der Volksversammlung und der Befehl in Betreff des Leon unmittelbar hintereinander vorkommen. Gegenwärtig ist es mir wahrscheinlicher, dass Horaz an unsere Stelle gedacht hat, die ebenfalls ihrem ganzen Tenor nach dem Horazischen Gedanken entspricht, dabei aber dem Ausdruck *ὄρμη τοῦ δήμου* nach in *civium ardor* wiederzuklingen scheint. Ist dies aber der Fall, so hätten wir an der Horazischen Strophe das immerhin beachtenswerte Zeugnis, dass Horaz unser mehrfach angefochtenes Kapitel in den Memorabilien gelesen hat.

3. Der dritte Fall von Gesetzestreue betrifft seine Verteidigung in seinem letzten Prozess. Es war zwar gesetzlich

verboten, aber allgemein üblich, dass der Angeklagte in seiner Verteidigungsrede den Volksrichtern zu Gefallen redete, ihnen schmeichelte, sie anflehte. In der platonischen Apologie wird diesem Verfahren geradezu ein besonderer Teil der Verteidigungsrede zugewiesen, den aber Sokrates ausfallen lässt, und Xenophon bemerkt an unserer Stelle, dass gerade dadurch die Angeklagten häufig die Freisprechung erlangten und dass auch Sokrates sie erlangt haben würde, wenn er nur einigermaßen diese gesetzwidrige, aber von den Heliasten offenbar erwartete und beanspruchte Selbsterniedrigung angewandt hätte. Sokrates aber unterliess dies, nicht aus Stolz und Hartnäckigkeit, sondern aus Gesetzestreue; er wollte lieber dem Gesetze gehorsam in den Tod gehen, als durch eine Gesetzwidrigkeit sein Leben erkaufen. Zu bemerken ist hier, dass Xenophon, der nach seinem ausdrücklichen Zeugnis über die Begründung der Anklage nicht unterrichtet war, wenigstens von diesem besonders hervorstechenden Zuge aus der Verteidigung des Sokrates und der Wirkung desselben auf die Richter schon bei der ersten Redaktion unserer Schrift Kunde erhalten hatte.

In allen diesen Fällen praktischer Bethätigung der Gerechtigkeit mit Ausnahme des privaten Verhaltens gegen Alle, wo auch das *ὀφελίμως χρεῖσθαι* zur Gerechtigkeit gerechnet wird, erscheint dieselbe als identisch mit Gesetzestreue. Wir werden sehen, dass auch die nachfolgende theoretische Erörterung diese Begriffsbestimmung festhält. Die zweite Art der Darlegung seiner Ansicht über die Gerechtigkeit ist nämlich die durch das *διαλέγεσθαι* (§ 5 bis zu Ende).

Xenophon bezeugt hier zunächst, dass auch die Lehrgespräche des Sokrates häufig das Thema der Gerechtigkeit behandelten. Ihm selbst ist am besten eine hierher gehörige Unterredung mit dem Sophisten Hippias von Elis in Erinnerung, die er daher zur Veranschaulichung des Verfahrens

berichten will. Es ist nun ja freilich etwas auffällig, dass er in dem hier vorliegenden Zusammenhange nicht ein Gespräch mit einem der Jünglinge berichtet, aber offenbar schien Xenophon auch das mit Hippias, das ja natürlich in Gegenwart der Schüler geführt wurde und auf diese wirkte, dasselbe elementare Gepräge an sich zu tragen, wie die Schülergespräche. Und in der That ist dies der Fall.

Hippias kommt nach längerer Abwesenheit einmal wieder nach Athen und sucht Sokrates auf. Er trifft ihn bei der Auseinandersetzung, dass man zwar, wenn man Jemand zum Zimmermann, Schmied oder Reiter ausbilden lassen wolle, leicht geeignete Lehrmeister finden könne. Auch wenn man ein Pferd oder einen Ochsen gerecht machen lassen wolle, sei Alles voll von Lehrmeistern. Wenn es sich dagegen um die Ausbildung eines menschlichen Wesens zur Gerechtigkeit handle, wisse man nicht, wohin sich wenden. Die sarkastische Entgegensetzung der Gerechtigkeit der Haustiere und der Menschen ist an sich sokratisch, bringt aber freilich einen etwas anderen Begriff der Gerechtigkeit hinein, als den sonst das ganze Kapitel beherrschenden der Gesetzlichkeit. Die Gerechtigkeit der Haustiere kann nur ihre Angemessenheit an die von ihnen erwarteten Dienste, ihre Brauchbarkeit und Nützlichkeit, bedeuten. Dadurch kommt in das Ganze eine etwas fremdartige Beziehung hinein. Zu streichen ist aber nur das sinnlose *φασὶ δὲ τινες*, das offenbar ursprünglich nur eine rechtfertigende Randbemerkung eines Lesers in Bezug auf den etwas singulären Gebrauch von *δικαιος* bei Tieren war. Auch Seyffert streicht diese Worte.

Hippias lacht, dass Sokrates immer noch dieselben alten bekannten Reden führe. Ja, und was noch schlimmer, meint Sokrates, dieselben Reden über dieselben Themata, während Hippias wegen seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit im stande sei, über dieselben Dinge immer Neues vorzubringen. Hier ist eine unrichtige Reihenfolge und Steigerung. Die Gleichheit

der Themata ist das Grundlegende und das weniger Schlimme, die Gleichheit der Ausführung das nur auf jener Grundlage Mögliche und zugleich das Schlimmere.

Nach einigen weiteren Scherzen des Sokrates meint Hippias, in Betreff des Gerechten sei er jetzt im Stande, eine völlig unwidersprechbare Auskunft zu erteilen. Sokrates: Eine Entdeckung von unübersehbarer Tragweite! Forthin werden also aufhören die zwiespältigen Abstimmungen der Gerichtshöfe, die Prozesse und Streitigkeiten der Bürger und die Entzweigungen der Staaten über Rechtsfragen! Hier blickt die Lehre von der entscheidenden Bedeutung der richtigen ethischen Erkenntnis durch. Hippias will aber mit seiner Entdeckung nicht herausrücken, bis er die Ansicht des Sokrates über das Wesen des Gerechten vernommen hat. Er will nicht, wie die Anderen, sich immer nur von Sokrates ausfragen lassen, um dann seine Antworten verlacht und elenchtisch zu Nichte gemacht zu sehen. Selbst wolle Sokrates nie Rede stehen und über Nichts seine eigene Meinung offenbaren. Sokrates beruft sich darauf, dass er ja fortwährend seine Meinung über das Gerechte an den Tag lege, wenn auch nicht in Worten, so doch in Handlungen, die ja doch ein viel glaubwürdigeres Zeugnis für die Überzeugungen Jemandes bildeten, als jene. Nie sei er als falscher Zeuge, als Erpresser, als Anstifter von Streit zwischen Freunden oder in der Bürgerschaft, überhaupt nie als Verüber von Ungerechtem erfunden worden. Hippias sieht auch hierin ein Ausweichen; er will ja nicht wissen, was die Gerechten nicht thun, sondern was sie thun. Schon durch diese Betonung des unter den Begriff gehörigen Einzelnen spitzt sich die Frage auf eine Umfangsbestimmung, nicht auf eine inhaltliche Definition zu. Sokrates sieht sich genötigt, und darin liegt ja eben die Brauchbarkeit dieser Unterredung als Beispiel der auch den Schülern gegenüber üblichen Belehrungen, aus seiner negativen, ausweichenden Haltung herauszutreten und eine positive Bestimmung zu geben,

wobei natürlich das Elementarste zuerst zur Sprache kommen muss. Das Gerechte ist ihm identisch mit dem Gesetzmässigen und zwar zunächst im Sinne der staatlichen, auf dem ordnungsmässigen Wege der Gesetzgebung zu Stande gekommenen Gesetze. Die Identification in diesem nächsten und primitivsten Sinne wird nun zunächst dadurch begründet, dass Alles, was in den Umfang des Gesetzmässigen fällt, also das gesetzmässige Verhalten, auch in den Umfang des Gerechten fällt. Jede gesetzmässige Handlung ist auch eine gerechte, woraus natürlich noch nicht folgt, dass damit der Umfang des Gerechten erschöpft wäre.

Wie kann man aber, wirft hier Hippias ein, die bürgerlichen Gesetze für etwas so Wertvolles halten, da sie ja häufig von denselben, die sie gegeben, wieder aufgehoben oder geändert werden? Sokrates erwidert, dann müsste man auch den tapferen Krieger tadeln, da im Frieden andere Vorschriften gelten, als im Kriege. Eine weitere Begründung der Identification des Gerechten mit dem Gesetzmässigen liegt in dem Nachweis, ein wie hohes und wertvolles Gut schon die blosse Gesetzmässigkeit ist. Sie ist dies zunächst für die Staaten im Ganzen, sodann aber auch für die einzelnen Bürger (§ 15-18). In der vielseitigen Bedeutung für das Wohl der Staaten und der Einzelnen tritt zugleich hervor, dass in der scheinbar so dürftigen Begriffsbestimmung mehr liegt, als auf den ersten Augenblick scheint. Hat ja doch Lykurg Sparta dadurch so gross gemacht, dass er den Bürgern die strengste Gesetzes-treue einflösst hat, und diejenigen sind die besten Staatsleiter, die die Bürger am besten zum Gehorsam gegen die Gesetze zu bestimmen wissen, derjenige Staat der glücklichste im Frieden und der unüberwindlichste im Kriege, dessen Bürger die gesetzeshorsamsten sind. Und was anders bedeutet die bürgerliche Eintracht, zu der die Ratsversammlungen und die edelsten Männer zu ermahnen pflegen, die überall in Hellas den Gegenstand des Bürgereides bildet, als Einhelligkeit in der

Befolgung der Gesetze? Die Bürger verpflichten sich doch wohl nicht durch ihren Bürgereid, dieselben Chöre, Flötenspieler oder Dichter für die besten halten oder an den gleichen Vergnügungen Geschmack finden zu wollen, sondern zu dem, ohne das kein Staat und kein Hauswesen gedeihen kann, zur gemeinsamen Unterordnung unter die einmal bestehenden Satzungen, Normen und Regeln.

Aber nicht nur für die Staaten selbst, sondern auch für die Lage der Einzelnen im Staate ist schon die blosse Gesetzmässigkeit von der weittragendsten Bedeutung. Der Gesetzmässige verfällt am wenigsten in Strafen; er hat die meiste Aussicht, in Prozessen obzusiegen; ihn wird man am ersten durch Vertrauen ehren, wo es sich um Vermögensverwaltung oder Vormundschaft handelt; der Staat als Ganzes wird ihm Vertrauen schenken, Eltern, Verwandte, Sklaven, Freunde, Mitbürger und Fremde werden ihre Rechtsansprüche in seiner Hand sicher glauben; selbst die Feinde werden bei Waffenstillständen, Verträgen oder Friedensverhandlungen auf seine Zuverlässigkeit bauen; die Mitwirkung seiner Persönlichkeit wird ausschlaggebend sein für die Schliessung von Bundesgenossenschaften und für die Bereitwilligkeit der Bundesgenossen, dem anderen Teile die Heerführung oder die Besetzung ihrer Festungen und Städte zuzugestehen. Mit einem Worte, er ist überall da, wo es sich ums Recht handelt, der Mann des allgemeinen Vertrauens und dadurch vom unbegrenztesten Einfluss in privaten, öffentlichen und völkerrechtlichen Angelegenheiten. Und da ferner auch die Erweisung von Wohlthaten oder Diensten und nicht minder die Freundschaft durch die stillschweigende Voraussetzung der Gegenseitigkeit ein Rechtsverhältnis begründet, so ist der Rechtliche auch hinsichtlich solcher Dienste und Verhältnisse im Vorteil. Niemand will sein Feind sein, Jeder sucht ihn als Freund und Bundesgenossen.

Alle diese Ausführungen sollen eigentlich nur beweisen, einen wie weiten Umfang der Begriff der blossen Gesetzlich-

keit umschliesst. Von der gewissenhaften Befolgung der bestehenden Staatsgesetze aus erstreckt er sich über das strenge Innehalten der übernommenen Verpflichtungen im privaten wie im öffentlichen Leben, auch da, wo das Zwangsmittel der gesetzlichen Strafen im eigentlichen Sinne nicht zur Verfügung steht bis zur Gewissenhaftigkeit auch gegenüber rein moralischen Verpflichtungen, wie sie empfangene Wohlthat oder Freundschaft auferlegen. Unsere Stelle zeigt aber so recht, wie leicht und unmerklich die Gedanken des xenophontischen Sokrates von der blossen begrifflichen Umfangsbestimmung zur Ausmalung der nützlichen und heilsamen Wirkungen hinübergleiten. Während eigentlich nur der Begriff des Gesetzlichen seinem ganzen Umfange nach ausgemessen und dadurch gezeigt werden sollte, welchen bedeutenden Teil im Umfange des Gerechten er schon ausfüllt, wird fortwährend schon zugleich auf die Vorteile der Gesetzlichkeit für die Staaten, wie für die Einzelnen hingewiesen, wodurch eine gewisse Zwierspältigkeit und Unklarheit in die ganze Argumentation hineinkommt.

Mit einem gewissen Rechte kann Sokrates am Schlusse dieser Argumentation (§ 18) als die Grundtendenz derselben den Erweis der völligen Identität des Gerechten mit dem Gesetzmässigen bezeichnen, und es ist nicht befremdlich, dass Hippias, der nach der ersten Formulierung dieser Identifikation vorsichtig bemerkt hat, er wisse ja ebenso wenig, was Sokrates unter dem Gesetzlichen, wie was er unter dem Gerechten verstehe (§ 13), jetzt nach der überraschenden Ausweitung des Begriffs des Gesetzlichen nachdrücklich sein volles Einverständnis zu erkennen gibt und dass von seiner eigenen neuen Erkenntnis auf dem in Frage stehenden Gebiete gar nicht mehr die Rede ist.

Sokrates aber ist mit der Umfangsausmessung des Begriffes des Gesetzlichen noch nicht fertig. Ausser den Staatsgesetzen und den Gesetzen der Billigkeit, die ja im Grunde

auch schon ungeschriebene Gesetze sind, kennt er noch eine Gruppe von ungeschriebenen Gesetzen in einem spezifischen, auch von denen der Zuverlässigkeit, Dankbarkeit und Freundschaft noch verschiedenen Sinne, deren besondere Merkmale im Verlaufe successive hervortreten.

Das erste dieser Merkmale, die übereinstimmende Gültigkeit bei allen Menschen, weiss gleich Hippias selbst anzugeben. Sokrates gibt diesem Merkmal noch eine schärfere Formulierung. Da nicht angenommen werden kann, dass alle Menschen einmal zusammengetreten sind, um diese Gesetze zu vereinbaren, so müssen sie auf Gott als Urheber zurückgeführt werden. Hier tritt, wenn auch nicht das Wort, so doch der Begriff des Gewissens auf und zwar in dem ganz bestimmt ausgeprägten Sinne einer unmittelbar göttlichen, der Menschenatur eingprägten Gesetzgebung.

Das erste dieser Gesetze ist das der Verehrung der Götter. Hier wird also sogar die Frömmigkeit, die Sophrosyne in Bezug auf die Götter, dem Begriffe des Gesetzlichen subsumiert. Das zweite ist die Ehrfurcht gegen die Eltern.

Als drittes führt Sokrates an die Unterlassung der Geschlechtsgemeinschaft in direkter aufsteigender und absteigender Linie der Verwandtschaft. Hippias will dies nicht als göttliches Gesetz gelten lassen, weil es zuweilen (er denkt wohl hauptsächlich an irgend welche unzivilisierte Völker) übertreten werde. Offenbar hat er das Merkmal der Allgemeingültigkeit im Sinne der Unverbrüchlichkeit gefasst, Sokrates gibt demselben daher eine andere Deutung. Auch bei den übrigen Gesetzen ist die Übertretung nicht ausgeschlossen; der Charakter der Allgemeingültigkeit der göttlichen Gesetze aber wird nicht durch die Unübertretbarkeit gewährleistet, sondern dadurch, dass sich an ihre Übertretung unentrinnbare, durch den unverbrüchlichen Kausalnexus selbstthätig sich vollziehende natürliche Strafen knüpfen. Im vorliegenden Falle besteht diese natürliche Strafe in der

unvermeidlich eintretenden Depravation der Nachkommenschaft. Eine tüchtige Nachkommenschaft kann nur erwachsen aus dem Samen der auf dem Höhepunkte der körperlichen Entwicklung Stehenden; weder die Alten, die diesen Höhepunkt überschritten haben, noch die Jungen, die ihn noch nicht erreicht haben, entsprechen dieser Anforderung. Hippias acceptiert dies Argument; es ist jedoch leicht ersichtlich, dass durch dasselbe, auch die physiologischen Voraussetzungen zugegeben, worüber ja gestritten werden kann, der Punkt, gegen den es gerichtet ist, der Punkt des Incestes, gar nicht getroffen wird. Zunächst fällt es auf, dass bei den beiden Extremen des zu Alten und zu Jungen nicht zwischen dem männlichen und weiblichen Teile unterschieden wird, während doch Letzterer höchstens nach der Seite der zu grossen Jugend in Betracht kommen könnte. Vornehmlich aber ist ganz übersehen, dass die Tragweite des Argumentes sich nur auf ein zu frühes oder zu spätes Alter der Zeugenden, keineswegs aber auf das Verhältnis der direkten Ascendenz und Descendenz erstreckt. Sollte dies getroffen werden, so musste mindestens mit dem Begriffe der Inzucht operiert werden, der z. B. mutmasslich den verbotenen Verwandtschaftsgraden in der mosaischen Gesetzgebung (3. Mose 18) zu Grunde liegt. Das Argument ist also unzulänglich.

Als viertes ungeschriebenes Gebot wird die Vergeltung empfangener Wohlthaten aufgeführt. Auch bei diesem macht Hippias die thatsächlich stattfindende Übertretung als Gegeninstanz geltend. Sokrates zeigt auch hier das Eintreten der natürlichen Strafe. Der Undankbare wird freundlos; er muss, um nicht völlig vereinsamt dazustehen, Anschluss bei denen suchen, deren Umgang ihm zwar wegen ihrer Neigung zum Wohlthun als erstrebenswert erscheint, die aber ihrerseits von ihm nichts wissen wollen, sondern ihn verabscheuen.

Auch hier ist Hippias nicht nur einverstanden, sondern er erklärt generell, dass in diesen selbstthätig eintretenden

Strafen das Merkmal eines jeder menschlichen Gesetzgebung weit überlegenen, also eines göttlichen Gesetzgebers liege. Und da, wie Sokrates hervorhebt, dem göttlichen Gesetze doch wohl auch das Prädikat der Gerechtigkeit zuerkannt werden müsse, so macht Hippias schliesslich für das göttliche Gesetz dasselbe Zugeständnis, das er vorher für das menschliche gemacht hat, nämlich, dass auch hier das Gesetzliche mit dem Gerechten zusammenfalle und so ist die sokratische Begriffsbestimmung im vollsten Umfange gerechtfertigt.

Thatsächlich freilich zeigt die Argumentation vielfach Mangel an Klarheit, Schärfe und Stringenz. In die Erweiterung des Begriffes des Gesetzlichen auf dem menschlichen Gebiete mischt sich trübend die Empfehlung durch die Nützlichkeit ein, die Grenze zwischen den geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen ist nicht scharf gezogen, da schon auf der ersteren Seite ungeschriebene Gesetze selbst im Sinne der sich anschliessenden natürlichen Strafen vorkommen; sie wird auch thatsächlich nicht innegehalten, da die Dankbarkeit auf beiden Seiten vorkommt; die Götterverehrung erscheint unter dem Begriff der Gerechtigkeit; endlich ist der Nachweis der natürlichen Strafen bei den Vermischungen zwischen Eltern und Kindern misslungen.

Auffällig ist auch das so ziemlich auf dem jugendlichen Standpunkt stehengebliebene Denkvermögen des Hippias, der obschon annähernd gleichaltrig mit Sokrates (geboren etwa 365) an enthusiastischer Bestimmbarkeit durch die sokratischen Argumente ganz Ausserordentliches leistet.

Trotz dieser auffälligen Züge aber sind wir nicht berechtigt, das Kapitel, das genau in den planvollen Zusammenhang des vierten Buches passt und seinem Inhalte nach überwiegend gediegenes sokratisches Gepräge trägt, als unecht zu verwerfen. Wir können eben nicht ausmachen, wie das hier berichtete Gespräch originaliter gelautet haben mag und in wie weit die

zu Tage tretenden Mängel etwa der unzulänglichen Auffassungsgabe des Berichterstatters zur Last fallen. Auch bezeichnet sich Xenophon hier durch das οἶδ'α nicht einmal bestimmt, wie durch das παρεγερνόμεην IV. 3, 2, als Ohrenzeugen.

Die resumierende Schlussformel des Kapitels „durch derartige Reden und Handlungen pflegte Sokrates seine Gefährten gerechter zu machen“ hat etwas Plattes und Ungeschicktes, aber sie verläuft ganz ebenso, wie die des dritten. Auch dort wird, obschon nicht einmal, wie in unserem Kapitel, ein direkter Anlass dazu vorlag, neben dem Reden das Thun hervorgehoben; auch dort das τοιούτω, der Comparativ und das Imperfektum. So liegt auch hier ein zwingender Grund zur Athetese nicht vor.

Generell betrachtet, sehen wir in diesem Kapitel so recht den Einfluss des zufälligen Anlasses der Erörterung auf die Behandlung des Themas. Während im vorigen Kapitel die Begründung des betreffenden Handelns im Vordergrund stand und nur nebenher die Beschaffenheit des Handelns selbst bezeichnet wurde, ist hier das Umgekehrte der Fall. Das Hauptinteresse ist auf die Umfangsbestimmung des gerechten Handelns gerichtet, die noch dazu nicht vom Zwecke aus, sondern von dem mehr formalen Gesichtspunkte einer etwas künstlichen Subsumtion unter das νομιμόν getroffen wird. Dagegen kommt die Motivierung hier nur nebenher und implicite zum Ausdruck.

Die Anleitung zur praktischen Leistungsfähigkeit. (IV. 5.)

Dieses Kapitel reiht sich zunächst genau in den Kap. 3, 1 skizzierten elementaren Lehrgang ein. Nachdem Xenophon in Kap. 3 und 4 von den beiden an jener Stelle wenigstens andeutend unterschiedenen Haupttugenden, der Sophrosyne in Bezug auf die Götter und der in Bezug auf die Menschen, gehandelt hat, erklärt er ausdrücklich jetzt die Art, wie Sokrates zur praktischen Leistungsfähigkeit anleitete, darlegen zu wollen.

Nun müsste aber nach der Bemerkung Kap. 3, 1, dass die formale Tüchtigkeit auch in verderblicher Richtung wirksam werden könnte, an unserer Stelle die Anleitung zur ersten Art dieser formalen Tüchtigkeit, der Handlungsfähigkeit, in dem indifferentistischen Sinne des in bonam wie in malam partem zu Gebrauchenden erwartet werden. Dies ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr wird der *πρακτικός* hier ganz in dem durch die idealen Anforderungen der vorhergehenden Kapitel bestimmten Sinne beschrieben und so erscheint sofort als die eigentliche Grundeigenschaft desselben die Enthaltbarkeit.

Nun hätte sich ja auch bei dieser Einschränkung immer noch der Gedanke durchführen lassen, dass der Enthaltbare und Abgehärtete zu jeder Art des Handelns, gleichviel welches dessen sittliche Qualität sei, vorzüglich geeignet ist, dass er auch als Bösewicht besonders wirksam, erfolgreich und gefährlich ist. Dies geschieht aber nicht. Wie vielmehr das Handeln hier durchweg als gleichbedeutend mit heilsamem Handeln gesetzt ist, so wird auch die Enthaltbarkeit nur nach ihrer Eigenschaft als Hilfsmittel zu heilsamem Handeln geschildert, ja sie erscheint, wie gezeigt werden wird, § 7, geradezu selbst und direkt als Umfangbestandteil der Sophrosyne.

So erhält unser Kapitel eine mehrfache Funktion und Bedeutung. Es schildert erstens die Anleitung zum *πρακτικόν*, aber in der Einschränkung auf das heilsame Handeln. Es schildert zweitens den Wert der Enthaltbarkeit vornehmlich auf Grund ihrer Bedeutung für das Handeln in diesem ethisch und sozialeudämonistisch positiven Sinne, also als Hülftugend. Es betont drittens wenigstens gelegentlich (§ 7) die Zugehörigkeit der Enthaltbarkeit zu den unter dem Namen der Sophrosyne zusammengefassten direkt ethischen Willensrichtungen.

Dieser Sachverhalt tritt schon in den einleitenden Sätzen hervor. Sokrates hielt die Enthaltbarkeit für ein Gut für den,

der zu heilsamen Handlungen (*καλόν τι πράξειν*) befähigt zu werden wünschte. Als die nächste Wirkung dieser Überzeugung zeigte sich seinen Gefährten das eigene Verhalten, darin bestehend, dass er weit mehr als alle Menschen sich geübt hatte (*ἰσχυρῶς αὐτόν* absolut). Hier erscheint die Askese, die Übung in der Überwindung der animalischen Neigungen, als notwendiges Hülfsmittel zur Enthaltbarkeit und dieser Gedanke wird nicht als ein neuer eingeführt, sondern als bekannt und geläufig nur im Vorbeigehen berührt. Was durch diesen Satz betont werden soll, ist nicht die Bedeutung der Askese für die Enthaltbarkeit, sondern das Vorhandensein vorbildlichen Verhaltens bei Sokrates auch in diesem Punkte. Ebenso aber wusste er durch seine Unterredungen besser als irgend ein Anderer die Seinen zur Enthaltbarkeit anzuregen. Immer war er darüber aus, sowohl selbst des zur Tugend Dienlichen (nämlich hier eben der Übung der Enthaltbarkeit) zu gedenken, als auch dasselbe bei allen den Seinen in Erinnerung zu halten. Schon hier wird zweimal die Bedeutung der Enthaltbarkeit nicht nur für das Handeln überhaupt, sondern speziell für das sittlich positive Handeln betont. Das Praktische hat in unserem Kapitel (im Unterschiede von IV. 3, 1) genau die gleiche engere, ausschliesslich auf das sittliche Handeln bezügliche Bedeutung, die ihm im Sprachgebrauche Kants zukommt.

Dasselbe aber zeigt sich auch in dem auch hier zur Veranschaulichung seines Wirkens in dieser Richtung mitgeteilten bestimmten Einzelgespräche. Dasselbe ist hier wieder ein mit Euthydemos geführtes; Xenophon betont auch hier, wenn auch nicht gerade seine Ohrenzeugenschaft, so doch (ebenso wie 4, 5) sein Wissen (*οἶδεν*) um den Vorgang. Und zwar sind es sechs Punkte, die Sokrates hier zur Empfehlung der Enthaltbarkeit geltend macht.

Der erste Punkt ist die Förderung der Freiheit durch dieselbe. Dieser Gedanke liesse sich nun sehr wohl im in-

differentistischen Sinne der Aktionsfähigkeit zu jeder Art von Wirken durchführen. Sokrates aber gibt ihm sofort eine ethische Wendung. Wer von den körperlichen Bedürfnissen beherrscht wird und so ausser Stande ist, das Beste zu vollbringen, ist nicht frei. Denn das dem Freien Geziemende (das ἐλευθέριον, das Liberale) ist das Vollbringen des Besten; Hemmnisse solchen Thuns an sich in Wirksamkeit zu haben, ist dem Freien ungeziemend (ἀνελεύθερον). Dieser Begriff des dem Freien Geziemenden bildet das Mittelglied zur Fassung der Freiheit im ideal-ethischen Sinne. Sie tritt in dieser Fassung als Parallelbegriff neben den Begriff der Kalokagathie. Die Unenthaltbarkeit aber ist nicht nur ein solches Hemmnis des Guten, sondern in ihr liegt sogar ein direkter Zwang zum Schlechten (z. B. zu Vertrauensbruch, Betrug etc. etc.). Die Knechtschaft der Begierden ist also wegen ihres Gegensatzes gegen die Freiheit nicht im indifferentistischen Sinne des Wortes, sondern im idealen Sinne als Freiheit zum Guten die schmachlichste und elendeste Knechtschaft.

Nachdem nun die Freiheit in diesem positiven Sinne als Freiheit zum Guten gefasst ist, bilden die folgenden beiden Punkte, betreffend die Förderung der Weisheit und Sophrosyne durch die Enthaltbarkeit, eigentlich eine genauere Spezifizierung der Förderung der Freiheit in diesem Sinne. Wäre die Freiheit indifferentistisch gefasst, so würde ein viel bestimmteres Fortschreiten des Gedankens stattfinden. Die Weisheit erscheint hier ausdrücklich nicht sowohl als das Wissen des Geziemenden, als vielmehr als die Fähigkeit, auf das dem Individuum wahrhaft Nützliche zu denken und dies zu erkennen (προσέχειν — sc. τὸν νοῦν — τοῖς ὠφελούσι). Deutlicher als in der Stelle III. 9, 4 tritt hier diese Seite am Begriff der Weisheit, das Erkennen der Nützlichkeitsmotive zum Geziemenden, hervor; ja die Ausdrucksweise ist hier so, als ob das ganze Wesen der Weisheit darin aufginge; vom Wissen des Geziemenden ist gar keine Rede. Die Unenthalt-

samkeit nun steht der Weisheit in diesem Sinne feindlich gegenüber. Sie lenkt den Sinn zum sinnlich Angenehmen ab, wirkt verwirrend und betäubend (*ἐκπλήξασα*), so dass der Mensch bei voller Erkenntnis von Gut und Übel sich für das Schlimmere statt für das Bessere (d. h. für das ihm Verderbliche statt für das ihm Heilsame) entscheidet.

Auch das Wesen der Sophrosyne im spezifisch sokratischen Sinne wird an unserer Stelle deutlich formuliert. Sie ist das Streben nach dem Geziemenden (*ἐπιμελεῖσθαι ὧν προσήκει*), also die eigentliche Grundtugend, sofern es nur auf die Willensrichtung ankommt. Während also eben die Weisheit nur die Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen, der Güter und Übel war, ist die Sophrosyne das Wollen des ethisch Richtigen. War die Weisheit axiologisch bestimmt, so wird die Sophrosyne rein ethisch bestimmt. Wie sehr aber diese beiden Gesichtspunkte beim xenophontischen Sokrates in einander übergehen, dafür liefert einen überraschenden Beweis die gleich folgende Bezeichnung des Gegenteils der Sophrosyne. Diese ist die Entscheidung für das Schädliche statt des Nützlichen. Wir sehen hier, dass das Geziemende und das individuell Nützliche Wechselbegriffe von unlösbarer Zusammengehörigkeit sind.

Dass nun auch der Sophrosyne die Unenthaltbarkeit feindlich gegenübersteht, dafür werden zwei Argumente beigebracht. Einesteils sind die Handlungen der Unenthaltbarkeit denen der Sophrosyne direkt und an sich entgegengesetzt.*)

*) Hier schleppt sich ein ganz offenkundiger Textfehler unbenutzt durch alle Ausgaben. Wie ich schon Archiv f. Gesch. der Phil. V. 2 S. 194 angemerkt habe, ist statt τὰ ἐναντία zu lesen ἐναντία τὰ. Zwar erklärt Kühner (gröss. Ausgabe): „Die Werke der Sophrosyne und der Unenthaltbarkeit sind gerade (ἀντά) die entgegengesetzten.“ Aber einesteils wird dadurch zuviel behauptet; andernteils kann ἀντά nicht gerade heissen, sondern bildet in der Bedeutung „an sich“ den Gegensatz zur nachfolgend hervorgehobenen hemmenden Wirkung auf das Streben nach dem Geziemenden.

Das heisst also mit anderen Worten: das massvolle Verhalten in Bezug auf Sinnengenüsse, Bequemlichkeit, Weichlichkeit u. dgl. gehört an sich zum Geziemenden, bildet schon an sich und unabhängig von seinen zur Förderung des Geziemenden dienenden Wirkungen auf den Gesamtzustand einen Umfangbestandteil der Sophrosyne und umgekehrt gehört die Unenthaltbarkeit schon an und für sich in die Sphäre des Unziemlichen; Unmässigkeit, Weichlichkeit u. dgl. sind schon an sich und abgesehen von ihren tugendhemmenden Wirkungen ebenso gut verwerflich, wie Unfrömmigkeit und Ungerechtigkeit. Unsere Stelle beweist, dass die Enthaltbarkeit zu den sokratischen Kardinaltugenden gehört.

Sodann aber bildet die Unenthaltbarkeit auch das grösste Hemmnis der Sophrosyne und die grösste Förderung ihres Gegenteils, indem sie durchweg das Streben vom Geziemenden und Heilsamen weg auf das Unziemliche und Schädliche lenkt. Hier Beförderung der Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, dort der Unfrömmigkeit, Ungerechtigkeit, Feigheit.

Somit steht in doppeltem Sinne, direkt und indirekt, die Unenthaltbarkeit im Gegensatze gegen die Sophrosyne.

Den vierten Gesichtspunkt zur Empfehlung der Enthaltbarkeit bildet der Umstand, dass sie sogar ein grösseres Mass des vom Unenthaltbaren ausschliesslich erstrebten Sinnengenusses gewährleistet, als die Unenthaltbarkeit. Die Unenthaltbarkeit vermag das Einzige, was sie zu bieten scheint und verspricht, die Sinnenlust, in Wirklichkeit nicht zu gewähren, während auch diese Annehmlichkeiten dem Enthaltbaren im höchsten Masse zu Teil werden. Der Unenthaltbare lässt es gar nicht zum wirklichen Erstarren der Bedürfnisse kommen, auf deren Befriedigung allein die wahre Sinnenlust beruht, des Hungers, des Durstes, des geschlechtlichen Bedürfnisses, des Schlafbedürfnisses. Indem er nicht abwartet und sich geduldet, bis die Befriedigung dieser Bedürfnisse mit dem grössten erreichbaren Masse von

Lust verbunden ist, beraubt er sich der Möglichkeit, aus der Befriedigung der dringendsten und am konstantesten wiederkehrenden Bedürfnisse einen nennenswerten Genuss zu haben. Nur die Enthaltbarkeit gewinnt, indem sie die entsprechenden Triebe beherrscht, aus der Befriedigung der genannten Bedürfnisse einen erwähnenswerten Genuss (§ 9).

Dieser vierte Punkt nun hat freilich mit dem an die Spitze gestellten Begriffe des *πρακτικός* direkt so wenig zu thun und ordnet sich so ausschliesslich der Empfehlung der Enthaltbarkeit unter, dass die Annahme nahe liegt, unser Kapitel sei überhaupt ursprünglich nur unter diesem Gesichtspunkte zusammengestellt worden und die ohnedies ziemlich gezwungene Beziehung auf den *πρακτικός* sei erst nachträglich an diesen Stoff herangebracht worden.

Der fünfte Empfehlungsgrund der Enthaltbarkeit (§ 10) beruht, wie die genauere Vergegenwärtigung des Gedankenganges im Vergleich mit dem zu IV. 7 zu Bemerkenden beweist, darauf, dass sie erforderlich ist zum Erwerb derjenigen Kenntnisse und Fertigkeiten, die den Begriff des *μηχανικός* ausmachen und von denen eben in Kap. 7 gehandelt wird. Offenbar hat nun deshalb, weil die genauere Erörterung dieser Eigenschaft noch nicht stattgefunden hat, also darauf nicht als auf etwas schon Bekanntes Bezug genommen werden konnte, an unserer Stelle der Ausdruck etwas Gewundenes und Unklares bekommen, so dass zur vollen Erfassung des Sinnes eine genaue Auseinanderlegung des Gesagten erforderlich ist.

Nehmen wir zunächst aus dem langen und gewundenen Satze, der den grössten Teil von § 10 ausmacht, den wesentlichen Kern heraus. Von der Aneignung gewisser heilsamer Kenntnisse und der Einübung gewisser Fertigkeiten haben die Enthaltbaren den Gewinn, die Unenthaltbaren aber nicht (*τοῦ μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ τοῦ ἐπιμελεῖσθαι*) (das Objekt des *ἐπιμελεῖσθαι* muss hier einstweilen bei Seite gelassen

werden) οἱ μὲν ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι . . . οἱ δὲ ἀκρατεῖς οὐδένος μετέχουσιν). Hier sind zwei Fragen zu beantworten: 1. Welche Kenntnisse und Fertigkeiten sind gemeint? 2. Worin besteht der aus denselben resultierende Gewinn?

Die erste Frage anlangend, so ist das Objekt des μαθεῖν nur unbestimmt bezeichnet; wenn es jedoch erlaubt ist, vorzugreifen, so werden IV. 7, 1 die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammengefassten Fähigkeiten als ὧν προσήκει ἀνδρὶ καλῶ καὶ ἀγαθῶ εἰδέσθαι bezeichnet. Diese Bezeichnung stimmt mit der hier vorliegenden: μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθόν überein, also werden auch hier dieselben Objekte gemeint sein. Bei ἐπιμελεῖσθαι wird das Objekt durch Aufzählung gewisser Leistungen bestimmt, zu deren Erzielung die betreffenden Fertigkeiten unumgänglich sind. Diese Leistungen sind folgende: seinen Körper in einen guten Zustand bringen, sein Hauswesen gut verwalten, den Freunden und dem Staate sich nützlich erweisen und der Feinde Herr werden. Nun finden wir hinsichtlich der ersten dieser Leistungen, dass auch IV. 7, 9 zur Fürsorge für die Gesundheit gewisse am besten durch konstante Selbstbeobachtung zu erwerbende Erfahrungen und die Ausnutzung derselben zur Regelung der Lebensweise erforderlich erachtet werden.

Ebenso wird IV. 7, 2 ff. zur Führung der Geschäfte eines praktisch Thätigen, damit er unabhängig von fremder Hülfe seine Geschäfte versehen könne (ἀντάρκης ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν § 1) eine gewisse Geübtheit im Landvermessen, in der Beobachtung des Laufes der Gestirne zu geschäftlichen Zwecken und im Rechnen gefordert.

Wir werden also annehmen dürfen, dass auch hier unter dem zur Führung des Haushalts, zu Diensten an die Freunde und den Staat und zum Herrwerden über die Feinde Erforderlichen nicht etwa die dazu ebenfalls unumgänglichen sittlichen Eigenschaften (von denen ja schon vorher die Rede war), sondern eben die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammen-

gefassten Fähigkeiten zu verstehen sind. Es scheint, dass unter den als Objekt des μαθεῖν bezeichneten καλὰ καὶ ἀγαθὰ und unter den als Objekt des ἐπιμεληθῆναι bezeichneten, zu den genannten Leistungen erforderlichen Fertigkeiten im Wesentlichen das Gleiche zu verstehen ist, nämlich eben die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammengefassten Fähigkeiten.

Worin nun besteht der aus dem Besitze dieser Fähigkeiten resultierende Gewinn? Diese Frage wird durch Hinweis auf die aus der Erzielung jener Leistungen (Gesundheit des Körpers, gute Ordnung des Hauswesens, Dienste an die Freunde und den Staat, Überlegenheit über die Feinde) entspringenden individuellen Vorteile beantwortet. Aus diesen Leistungen entspringen teils sehr erhebliche ὠφέλειαι, teils sehr grosse ἡδοναί, also teils dauernde, natürlich auch mit Annehmlichkeiten verbundene Vorteile, teils auch sofort eintretende Lustgefühle. Dass bei den Letzteren nicht ausschliesslich an sinnliche Lust gedacht zu werden braucht, beweist schon die Steile II. 1, 18: ὁ ἐκουσίως ταλαιπωρῶν ἐπὶ ἀγαθῇ ἐλπίδι πονῶν εὐφραίνεται. Näher lässt sich unsere Stelle über diese beiden Arten individueller Vorteile nicht aus, doch zeigen die Worte οἱ ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι (τούτων τῶν ὠφελειῶν καὶ ἡδονῶν) πράττοντες αὐτὰ und nachher: ὃ ἧμιστὰ ἔξῃσαι ταῦτα πράττειν, dass die in Rede stehenden individuellen Vorteile direkt und unmittelbar aus der Vollbringung jener Leistungen und also nur indirekt aus dem Erwerb der dazu erforderlichen Fähigkeiten resultierend gedacht werden. Es liessen sich ja nun leicht im Einzelnen die nützlichen und angenehmen Folgen der aufgezählten Leistungen aufführen. Körperliche Gesundheit z. B. hat den Nutzen der erhöhten Leistungsfähigkeit und die Annehmlichkeit des Bewusstseins derselben und des körperlichen Wohlgefühls u. s. w. Es ist aber nicht erforderlich, diesen Nachweis, zu dem der Text keinen Anhalt bietet, ins Einzelne zu verfolgen. Wir

sehen jedenfalls, dass der Gewinn aus dem Besitze der in Rede stehenden Fähigkeiten durch das Vermögen, die genannten Erfolge zu erzielen, vermittelt ist.

Der letzte Satz von § 10 nun hat die Bestimmung, diesen Gewinn an die Enthaltbarkeit als unumgängliche Vorbedingung zu knüpfen. „Wem wird wohl weniger von diesen Vorteilen zufallen, als dem, der am wenigsten fähig ist, diese Erfolge zu erzielen, weil er vom Streben nach den nächstliegenden Annehmlichkeiten (τὰς ἐγγυτάτω ἡδονάς d. h. den sinnlichen) in Anspruch genommen ist? Es könnte hier scheinen, als ob doch nicht sowohl von der Bedeutung der Enthaltbarkeit für den Erwerb der betreffenden Fähigkeiten, als vielmehr für die Erzielung der betreffenden Erfolge selbst die Rede wäre, aber das ist nur ein durch die Unvollkommenheit der Ausdrucksweise hervorgebrachter Schein, der durch die vorhergehende ausdrückliche Beziehung der Enthaltbarkeit auf das Lernen und die Übung widerlegt wird. Die Meinung unseres Satzes ist: Wessen Interesse ganz von den Genüssen des Augenblicks in Anspruch genommen wird, der ist nicht fähig, Übungen seine Kraft zu widmen, deren Nutzen in fernerer Zukunft liegt und die zunächst und für den gegenwärtigen Moment Anstrengung und Überwindung erfordern. Er ist auch gar nicht in der leiblichen und seelischen Verfassung, um mit gesammelter Kraft lernen und sich üben zu können.

Der Gesamtsinn ist also kurz folgender: Die Enthaltbarkeit ist erforderlich zum Erwerb gewisser Kenntnisse und Fertigkeiten. Diese Kenntnisse und Fertigkeiten sind unumgänglich zur Erzielung gewisser Leistungen. Aus diesen Leistungen entspringen gewisse individuelle Vorteile. Also ist die Enthaltbarkeit unumgänglich, um sich diese Vorteile zu sichern. Oder mit anderen Worten: die Enthaltbarkeit ist unumgänglich, um ein μηχανικός zu werden.

Hieran schliesst sich nun § 11 eine Bemerkung des Euthydemos, die das gewonnene Spezialresultat wieder mehr

verallgemeinert und in eine unbestimmtere Sphäre rückt, so dass seine Bemerkung fast klingt, als solle sie das Gesamtergebnis der ganzen bisherigen Erörterung ziehen. Dies braucht aber darum noch nicht angenommen zu werden. „Du scheinst mir zu lehren, dass ein von den körperlichen Genüssen Beherrscher schlechterdings an gar keiner Tüchtigkeit (*ἀρετή*) Anteil hat.“ Nämlich nicht nur nicht an den höheren Tüchtigkeiten, von denen vorher die Rede war, sondern nicht einmal an den niederen Hülftüchtigkeiten, die unter den Begriff des *μηχανικός* fallen. Euthydemos hat also die Meinung des Sokrates ganz richtig erfasst. Er drückt seine Überraschung über die gewonnene Einsicht aus, dass selbst für den Erwerb der untergeordneten Hülftüchtigkeiten die Enthaltbarkeit unumgängliche Vorbedingung ist. Sokrates verstärkt und erweitert diese verallgemeinernde Bemerkung noch dahin, dass er auf die vollständigste Ähnlichkeit mit den vernunftlosesten und denkunfähigsten Tieren aufmerksam macht, die der ausschliesslichen Bevorzugung des momentan Genussbringenden und in der Ausserachtlassung des dem eigenen Vorteil wahrhaft und dauernd Entsprechenden liegt.

Dass wir es auch noch mit einem sechsten Empfehlungsgrunde der Enthaltbarkeit zu thun haben, beweist das den Übergang vermittelnde *ἀλλά* in der Mitte von § 11. Hier kommt die Bedeutung der Enthaltbarkeit für denjenigen Teil der Weisheit zur Geltung, dessen Erwähnung vorher beim Erweise ihrer Bedeutung für die Weisheit (§ 6) vermisst wurde, nämlich für die Weisheit als Wissen und Erkennen des wahrhaft Geziemenden. Dies ist aber zugleich auch ihre Bedeutung für den Erwerb der Eigenschaft eines *διαλεκτικός*.

Dass von der Weisheit in diesem Sinne die Rede ist, zeigen die hier gebrauchten Wendungen. Der Enthaltbare allein ist im Stande, die besten Handlungen zu erkennen, indem er zunächst in Gedanke und Wort, folgeweise natürlich auch durch die That (*καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ*) die guten und

die schlechten Handlungen nach Klassen von einander sondert (*διαλέγοντας κατὰ γέννη*). Wir befinden uns hier in einer gewissen Unsicherheit, ob wir die Ausdrücke *τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων* und nachher *τὰ μὲν ἀγαθὰ* und *τὰ κακὰ* im ethischen Sinne oder im Sinne der individuellen Heilsamkeit zu nehmen haben. Im unmittelbar vorhergehenden Satze bedeutete *σκοπεῖν τὰ κράτιστα* wegen des Gegensatzes gegen das nur momentan Lustvolle unzweifelhaft das wahrhaft individuell Heilsame. Nun sind zwar bei dem xenophontischen Sokrates die beiden Bedeutungen des *ἀγαθόν*, die axiologische und die ethische, nicht immer vollkommen deutlich geschieden, sondern gehen bisweilen unklar in einander über; immer aber wird doch die eine oder andere Bedeutungsrichtung mehr oder weniger entschieden prävalieren. Welche, darüber kann nur der Zusammenhang entscheiden. Wenn wir uns nun des Beispiels der Scheidung zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit bei der negativ protreptischen Behandlung des Euthydemos (IV. 2) erinnern, so wird es wahrscheinlich, dass auch hier nicht der axiologische, sondern der ethische Sinn der genannten Ausdrücke vorliegt, und dass also von der Weisheit als Wissen der sittlichen Vorschrift die Rede ist.

Zugleich tritt schon hier in dem *διαλέγοντας κατὰ γέννη* der mit der Weisheit in diesem Sinne zusammengehörige Begriff der Dialektik im engeren Sinne als der nicht von *διαλέγεσθαι*, sondern von *διαλέγειν* abgeleiteten Kunst der richtigen Umfangsbestimmung der sittlichen Begriffe hervor. Es handelt sich dabei, wie schon der hier vorliegende Satz zeigt, darum, zwischen den um einen Tugendbegriff sich gruppierenden nützlichen Handlungsweisen eine solche Scheidung hervorzubringen, dass zwei Sphären entstehen, eine der wahrhaft der betreffenden Tugend zuzuzählenden Handlungsweisen, eine andere der entgegengesetzten Verkehrtheit angehörigen. Genauer spricht sich hierüber noch einer der nachfolgenden Sätze aus.

Bis zum Schlusse von § 11 wird das Gespräch in direkter Rede wiedergegeben. Es folgen nun noch drei Sätze in indirekter Rede, von denen die beiden ersten noch zu dem zuletzt ausgeführten Gedanken gehören, der dritte aber den resümierenden Abschluss zum ganzen Gespräche bildet. Man könnte bei den beiden ersten Sätzen in Zweifel sein, ob sie noch zur Unterredung mit Euthydemos zu rechnen sind oder etwa bei anderen Gelegenheiten vorgekommene Aussprüche ergänzend anreihen. Da aber der letzte Satz den Abschluss der ganzen Gedankenreihe des Kapitels bildet, so muss auch für jene die Zugehörigkeit angenommen werden. Es findet also ein Übergang der Berichterstattung aus der direkten in die indirekte Rede statt.

Der erste Satz ist wieder sehr unbestimmt gehalten. „Und so werde man im höchsten Masse tüchtig und glücklich und im höchsten Masse befähigt zum *διαλέγεσθαι*.“ Hier könnte das *καὶ οὕτως* an sich ebenso gut auf das unmittelbar vorher beschriebene *διαλέγειν*, wie auf die Enthaltbarkeit bezogen werden; da sich aber im ersteren Falle die reine Tautologie ergeben würde, muss die zweite Alternative gewählt werden. Der Satz besagt also, dass man durch die Enthaltbarkeit, insofern dieselbe die dialektische Tüchtigkeit ermöglicht, zugleich zur sittlichen Tüchtigkeit und dadurch zur Glückseligkeit geführt wird. Es wird also auch hier wie beim fünften Punkt auch auf den Glückseligkeitsertrag der vermittelt der Enthaltbarkeit erreichten Fertigkeit hingewiesen.

Der zweite Satz gibt noch eine genauere etymologische Erläuterung zum Begriffe des *διαλέγεσθαι*, hinsichtlich dessen es auffallen musste, dass seine Funktion in dem noch in direkter Rede wiedergegebenen Satze als ein *διαλέγειν κατὰ γένη* bezeichnet worden war. Wir erhalten aber hier nicht den ganzen Gang der Erörterung, sondern nur noch die wesentlichsten Züge.

Das *διαλέγεσθαι* habe nämlich seinen Namen davon, dass man in gemeinsamer Beratschlagung die Hand-

lungen nach Klassen sondere (*διαλέγειν κατὰ γένη*). Es wird also hier ein etymologisches Spiel mit den beiden in *διαλέγεσθαι* und *διαλέγειν* vorliegenden Bedeutungen von *λέγειν* (reden und legen) getrieben. Die in *διαλέγεσθαι* zu Grunde liegende Bedeutung, durch *συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι* umschrieben, ist ihm nur nebensächlich; das Hauptgewicht legt er auf die spezifische Thätigkeit des *διαλέγειν κατὰ γένη*, wie sie schon IV. 2 durch das Verfahren mit den beiden Anfangsbuchstaben aufs Vollständigste veranschaulicht wurde. Wir haben hier die deutlichste Stelle vor uns in Betreff der engeren und spezifischen Bedeutung, die Sokrates der Dialektik beilegt (vergl. meinen Aufsatz: Der Begriff der Dialektik in den Memorabilien, Arch. f. Gesch. d. Phil. V. 2).

Der Satzsatz ist universell resümierend, den wesentlichen Inhalt des ganzen Kapitels, die Wichtigkeit der Enthaltbarkeit, zusammenfassend. An sich könnten ja freilich die Ausdrücke *πρὸς τοῦτο*, *τούτου*, *ἐκ τούτου* ebenso wohl auf die dialektische Fertigkeit, wie auf die Enthaltbarkeit bezogen werden. Da aber Xenophon unmöglich gesagt haben kann, durch Übung in der Dialektik werde man im höchsten Masse dialektisch, so ist nur die Beziehung auf die Enthaltbarkeit möglich. Der Sinn des Satzes ist also: somit müsse man sich möglichst zur Enthaltbarkeit fähig machen, sich in ihr vornehmlich üben; dadurch werde man ein vollkommen tüchtiger, ein zum Herrschen im höchsten Masse befähigter und ein in der Dialektik hervorragend gewandter Mann.

Der erste dieser drei Ausdrücke (*ἀρίστους*) bezieht sich auf die drei ersten Empfehlungsgründe der Enthaltbarkeit, der zweite (*ἡγεμονικωτάτους*) auf den fünften, der dritte (*διαλεκτικωτάτους*) auf den sechsten und letzten Empfehlungsgrund. Dadurch ist dann auch zugleich der Übergang zum folgenden Kapitel angebahnt.

7. Die Anleitung zur dialektischen Tüchtigkeit (IV. 6.)

Dieses Kapitel bringt nicht eine einzelne Unterredung, die zur Veranschaulichung der ganzen Verfahrungsweise des Sokrates in der hier in Betracht kommenden Richtung dienen könnte. Zwar ist Xenophon auch hier bemüht, durch ausgewählte Proben die bildende Thätigkeit des Sokrates auf dem Gebiete der Dialektik zu veranschaulichen, aber statt einer einzigen Probe bringt er hier eine grosse Mannigfaltigkeit. Das Kapitel besteht aus einer allgemein charakterisierenden Einleitung (§ 1), aus den Einzelproben, sieben an der Zahl, die sämtlich, mit Ausnahme der letzten, in der Form von Gesprächen mit Euthydemos auftreten (§ 2—12) und aus einigen, das eigene dialektische Verfahren des Sokrates nach bestimmten Richtungen hin charakterisierenden Bemerkungen (§ 13—15). Den grössten Teil des Kapitels habe ich bereits in dem Aufsatz: Der Begriff der Dialektik in den Memorabilien, Archiv f. Gesch. d. Phil. V. 2 erläutert.

Generell bemerkt Xenophon zunächst, dass Sokrates dafür hielt, wer wisse, was ein Jedes des Seienden sei, sei auch im Stande, es den Andern zu erläutern, wer es aber nicht wisse, müsse notwendig sowohl sich selbst, als auch Andere täuschen. Die Dialektik wird also hier zunächst bestimmt als die Kunst zu erkennen, was ein Jedes des Seienden sei ($\tau\acute{\iota}$ ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων). Hier ist erstens bemerkenswert die universelle Ausdehnung, die der Anwendung der Dialektik gegeben wird; sie bezieht sich auf alles Seiende, nicht nur, wie in den Schlusssätzen des vorigen Kapitels, auf die guten und bösen Handlungen.

Ferner haben wir hier zur Bedeutung des $\tau\acute{\iota}$ εἶη Stellung zu nehmen. An sich kann dies ebenso wohl auf die logische Umfangbestimmung und Subsumtion, das $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ κατὰ γένη, bezogen werden, wie auf die inhaltliche Bestimmung durch Merkmale und die Definition. Wir haben aber schon wieder-

holt (I. 1, 16; IV. 2, 12 ff.; IV. 4) das Überwiegen des Interesses am Umfange bei Sokrates wahrgenommen, während auf die Pflege der eigentlichen Definition durch ihn bei Xenophon kaum einige Spuren hinweisen. Insbesondere aber lässt die Erörterung der Dialektik im vorigen Kapitel die Fassung im Sinne des Umfangs scharf hervortreten. Endlich finden wir auch hier im folgenden Satze synonym mit der Formel $\tau\acute{\iota}$ ἕκαστον εἴη τ. ὄντων den Ausdruck: ἧ διωρίζετο, die Weise, wie er zu sondern pflegte. Alles dies darf uns bestimmen, die Formel im Sinne der Subsumtion zu fassen; die Dialektik ist ihm die Kunst des Ordnen und Unterbringens aller Dinge in die sachgemässen Klassen und Kategorien.

Es wird aber ferner in diesem Eingangssatz der Nutzen bezeichnet, den Sokrates der Dialektik beilegte. Wer die Zugehörigkeit der Dinge nicht versteht, täuscht sich selbst und Andere; wer sie versteht, kann sie auch Anderen erklären. Hier drängt sich als nächste Beziehung doch wieder die auf das Handeln auf; wer das Geziemende und Unziemliche nicht zu unterscheiden vermag, irrt auch bei guter Absicht im Handeln. Auch die Bedeutung für die leitenden Männer tritt hervor. Der zum Herrschen Befähigte muss nicht nur für sein eigenes Handeln das wirklich Richtige zu erkennen vermögen; er übernimmt auch die Verantwortung für die Handlungen derer, die ihm folgen. Ja noch mehr, er muss im Stande sein, diesen die in Betracht kommenden Unterschiede zu verdeutlichen und sie zu überzeugen.

In Anbetracht nun dieser grundlegenden Bedeutung der Dialektik hörte Sokrates niemals auf, im Kreise der Seinen zu untersuchen, was ein Jedes des Seienden sei. Alle diese Bemühungen des Sonderns der Dinge freilich zu berichten, meint Xenophon, wäre ein grosses Stück Arbeit. Wir würden ihm freilich in hohem Masse dankbar sein, wenn ihm seine Abneigung gegen dies Gebiet und seine geringe Befähigung

auf demselben eine ausgiebigere Berichterstattung erlaubt hätten. Er will daher nur solche Beispiele anführen, von denen er annimmt, dass sie in besonderem Masse geeignet sind, die Weise des von Sokrates eingeschlagenen Verfahrens zu verdeutlichen. Damit ist denn der Weg zum zweiten Abschnitte des Kapitels gebahnt.

Diese Proben nun sind, wie ich bereits an der angeführten Stelle nachgewiesen habe, als Veranschaulichungen für das vorstehend bezeichnete Wesen der Dialektik der überwiegenden Mehrzahl nach im höchsten Grade ungeeignet. Selbst wenn wir das $\tau\acute{\iota}$ $\xi\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\eta$ im Sinne der eigentlichen Definition fassen wollten, würden wir uns nach Beispielen für methodische Definitionsbildung fast vergeblich umsehen. Nur die letzte, siebente Beispielsgruppe (§ 12) hält in gewisser Weise die Mitte zwischen Division und Subsumption einerseits und Definition andererseits inne. Die übrigen sechs Beispiele dagegen sind, wie ich a. a. O. bereits gezeigt habe, Argumentationen, die in Wirklichkeit einem ganz anderen Zwecke dienen, als der Begriffsbestimmung. Es tritt hier in auffälliger Weise die völlige Verständnislosigkeit Xenophons für wesentliche Teile der sokratischen Lehrthätigkeit hervor und es wird so das beredte Schweigen verständlich, mit dem ein Plato über die Berichte Xenophons zur Tagesordnung übergeht.

Da die Anordnung auch bei Xenophon teilweise willkürlich ist, so beginne ich mit der letzten Beispielsgruppe. Königtum und Tyrannis subsumierte er beide unter den übergeordneten Begriff der Herrschaft, sonderte sie aber nach unterscheidenden Merkmalen. Dem Königtum kommen zwei spezifische Merkmale zu; es ist eine Herrschaft, der einesteils freiwillig Gehorsam geleistet wird und die andernteils nach staatlich sanktionierten Gesetzen geführt wird. Umgekehrt ist die Tyrannis eine sich an Gesetze nicht bindende Willkürherrschaft über Widerstrebende. Drei andere Herrschaftsformen, in denen nicht ein Einzelner (dies ist ein dem König-

tum und der Tyrannis gemeinsames Merkmal) sondern eine Mehrheit herrscht, unterscheidet er nach dem Grunde des Anteils an der Herrschaft. Aristokratie ist diejenige Staatsverfassung, in der die Herrschenden aus den die vollen bürgerlichen Verpflichtungen Erfüllenden genommen werden. Τὰ νόμιμα ἐπιτελεῖν heisst nämlich nicht die Gesetze erfüllen, was sinnlos wäre, sondern ist nach de rep. Lac. X. 7 zu erklären. Nach dieser Stelle legte Lykurg den Bürgern die unverbrüchliche Verpflichtung auf, jede politische Tugend zu üben; denn den τὰ νόμιμα ἐκτελοῦσιν gab er Allen insgemein den Staat zu eigen. Hiernach ist der Ausdruck synonym mit ἀσκεῖν ἅπασαν πολιτικὴν ἀρετήν und bezeichnet den vollen oder höchsten Anteil an den Staatslasten und -obliegenheiten. Plutokratie ist diejenige, in der die Herrschenden aus den am höchsten Eingeschätzten, Demokratie, in der sie aus Allen ohne Unterschied genommen werden.

Die übrigen sechs angeführten Beispiele dienen offenkundig einem ganz anderen Zwecke, als dem, dessentwegen sie von Xenophon angeführt werden. Da er den wahren Zweck der Argumentation nicht erkennt, darf es auch nicht Wunder nehmen, dass Xenophon das nach der wirklichen Absicht Zusammengehörige und Gleichartige nur teilweise zusammengestellt hat. Nach der wirklichen Tendenz sind es zwei Gruppen von je drei Argumentationen. Ich lasse hier den betreffenden Passus aus der mehrerwähnten Abhandlung über den Begriff der Diakletik in den Memorabilien a. a. O. S. 190 ff. im Wesentlichen unverändert folgen.

Die erste Gruppe umfasst die Erörterungen über Frömmigkeit (§ 2—4), Gerechtigkeit (§ 5 f.) und Tapferkeit (§ 10 f.). In allen dreien geht die Tendenz auf den Nachweis, dass das Wissen des Richtigen ein ganz hervorstechendes Element im Wesen der betreffenden Tugend, eine unentbehrliche Bedingung zu ihrem Zustandekommen bildet. Die zweite Gruppe umfasst die Erörterungen über Weisheit und über das ἀγαθόν

und *καλόν* § 7—9. Hier ist die Argumentation auf die Relativität der betreffenden Begriffe, die Unmöglichkeit, hinsichtlich ihrer eine absolute Bestimmung zu geben, gerichtet.

Weisen wir dies zunächst für die erste Gruppe nach.

Fromm ist, wer die Götter ehrt. Aber nicht jede beliebige Weise sie zu ehren, ist berechtigt. Es gibt Satzungen darüber. Wer diese weiss, weiss, wie man die Götter ehren muss. Wenn aber Jemand weiss, wie die Verehrung stattfinden muss, so wird er nicht meinen, sich anders verhalten zu müssen (natürlich die Grundtendenz des guten Willens vorausgesetzt). Wie er aber meint, sich verhalten zu müssen, so verhält er sich. Wer also die Satzung weiss, wird satzungsgemäss verehren. Wer satzungsgemäss verehrt, verehrt geziemend (*ὡς δεῖ*). Wer geziemend verehrt, ist fromm. Also ist der die Satzung Wissende fromm. Es ist evident, dass hier nur die eine Bedingung der Frömmigkeit, das Wissen, gleichsam tendenziös in künstlicher Isolierung betrachtet, die andere, die dafür an anderen Stellen nachdrücklich hervortritt, ganz ausser Acht gelassen wird.

Die Gerechtigkeit ist ein gewisses Verhalten gegen die Menschen; den zweiten Satz lese ich: *οὐκ ἀλλὰ καὶ περὶ τούτους ἐστὶ νόμιμα, καθ' ἃ δεῖ πως ἀλλήλοις χρῆσθαι*. Es gibt auch hinsichtlich dieses Verhaltens Satzungen. Wer sich nach diesen Satzungen verhält, verhält sich geziemend, richtig, seiner Aufgabe in der Gesellschaft gemäss, gerecht. Das Gerechte ist nämlich (so muss das *δεῖ* am Anfange von § 6 übersetzt werden) das Satzungsgemässe. Ferner: Wer gerecht handelt, ist gerecht. Wer nun die Satzungen nicht weiss, kann nicht ihnen gemäss handeln. Wer dagegen das Geziemende weiss, meint nicht, dass er anders handeln müsse (auch hier die normale Grundrichtung des Willens vorausgesetzt). Niemand handelt anders, als er meint handeln zu müssen. Wer also die Satzungen weiss, handelt und ist gerecht. Also ist Gerechtigkeit — natürlich unter denselben

Restrictionen, wie bei der Frömmigkeit — = Wissen der Satzungen in Betreff der Menschen.

Bei der Tapferkeit kommt sogar eine doppelte Art des Wissens in Betracht. Die Tapferkeit ist das richtige Verhalten zu Übeln und Gefahren. Man muss also erstens wissen, was ein Übel oder eine Gefahr ist. Wer aus Unkenntnis der Gefahr sich nicht fürchtet, ist nicht tapfer; er mag rasend sein, ja auch ein Feiger meidet die Gefahr nicht, deren Vorhandensein er nicht ahnt. Wer auch das nicht Gefährliche (indem er es irrtümlich für eine Gefahr hält) fürchtet, ist gewiss nicht tapfer. Also ist erste Bedingung Wissen, was Übel oder Gefahr. Nun besteht aber zweitens die Tapferkeit im geziemenden Verhalten zu solchen Lagen. Jedenfalls wird Jeder sich so verhalten, wie er es für geziemend hält. (Auch hier ist die richtige Willensdisposition stillschweigende Voraussetzung.) Wenn Einer sich nicht richtig verhält, so ist auf fehlendes Wissen hinsichtlich der Norm des Verhaltens zu schliessen; das unrichtige Verhalten ist Erkenntnisgrund des fehlenden Wissens. Wer dies Wissen besitzt, hat damit eine unumgängliche Bedingung des Könnens und umgekehrt. Also ist das Wissen hinsichtlich des richtigen Verhaltens (gemäss der isolierenden, paradoxen Zuspitzung der ganzen Argumentation) Tapferkeit, das Nichtwissen Feigheit.

Dass die hier stets eingeschalteten Restrictionen berechtigt sind, beweisen unzählige Stellen, an denen Sokrates die Klugheitsmotive des sittlichen Handelns darlegt. Dass in Wirklichkeit Sokrates nicht nur über das begriffliche Wissen, sondern sogar auch über das Wissen um die Folgen der Handlungen in der Erklärung des Zustandekommens der Tugend weit hinausgeht, beweist die Erörterung über die Tapferkeit III. 9, 1—3, wo zunächst für die Tapferkeit, sodann aber auch für die übrigen Tugenden *φύσις*, *μάθησις* und *μελέτη* als Bedingungen des Zustandekommens aufgezählt werden. Es ist allerdings begreiflich, wie aus solchen

Stellen, in denen Sokrates in paradoxer Einseitigkeit die Bedeutung des Wissens des geziemenden Verhaltens betont, die Meinung entstehen konnte, er setze in unbegreiflicher Verblendung das Wesen der Tugend ausschliesslich in dieses Wissen.

Ich komme zur zweiten Gruppe der Argumentationen. Weisheit ist Wissen. Niemand kann weise sein hinsichtlich eines Objekts, das er nicht weiss. Nun kann kein Mensch Alles wissen. Also ist Weisheit ein relativer Begriff, der immer nur mit der Einschränkung auf das gewusste Objekt gilt. Es ist klar, dass hier die Weisheit nicht im engeren ethischen Sinne, sondern in ganz universeller Bedeutung genommen ist.

Hinsichtlich des Begriffes des ἀγαθόν (nicht im Sinne der sittlichen Vorschrift, sondern der Güterlehre, als Gut, nicht als das Gute) gilt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, dieselbe Untersuchungsmethode, wie bei der Weisheit. Es gibt kein Nützliches, das Allen nützlich ist. Was dem Einen nützt, schadet dem Andern. Das Nützliche ist aber identisch mit dem ἀγαθόν, also ist auch das ἀγαθόν relativ.

Beim καλόν kann man kein Objekt aufweisen, das zu allen Zwecken ein καλόν wäre. Jedes ist ein καλόν nur zu solchen Zwecken, zu denen es brauchbar (χρήσιμον) ist. Also ist auch das καλόν (im Sinne des für Zwecke Brauchbaren) ein relatives.

In etwas anderer Wendung und ausführlicher sind diese Argumentationen hinsichtlich des ἀγαθόν und καλόν schon III. 8 vorgekommen.

Der dritte Teil des Kapitels (§ 13—15) besteht aus zwei das eigene dialektische Verfahren des Sokrates charakterisierenden Ausführungen. Hier nun tritt die engere Bedeutung von Dialektik, die sich an das διαλέγειν κατὰ γένη anlehnt, ganz zurück; die Dialektik ist einfach die Kunst des διαλέγεσθαι, der Argumentation in Gesprächsform.

Die erste Verfahrensweise ist die Benutzung der Begriffsbestimmung zur Schlichtung von Meinungsverschiedenheiten

über konkrete Einzelfälle. Wenn Jemand ihm in einem bestimmten Einzelpunkte widersprach und z. B. Einem einen höheren Grad von Weisheit oder politischer Befähigung oder Tapferkeit u. s. w. zuerkennen wollte, als Sokrates zuzugestehen geneigt war, ohne jedoch dafür einleuchtende Beweisgründe beibringen zu können, pflegte er die Frage auf die begriffliche Grundlage zurückzuführen. Z. B. in folgender Weise. Der Gegner behauptet, A sei ein besserer Bürger, als B, für den Sokrates den Vorzug in Anspruch nimmt. Somit muss zunächst untersucht werden, worin das Thun des guten Bürgers besteht. Hinsichtlich der Finanzverwaltung ist der der Tüchtigere, der die Staatseinkünfte vermehrt. Hinsichtlich des Krieges derjenige, der den Staat den Feinden überlegen macht. Hinsichtlich des Verkehrs mit anderen Staaten derjenige, der Feinde in Freunde verwandelt. Hinsichtlich des Wirkens in Volksversammlungen derjenige, der Parteiungen beilegt und Eintracht stiftet. Durch diese Zurückführung der Einzelfrage auf den allgemeinen Begriff wurden die Widersprechenden in Stand gesetzt, selbst die Wahrheit zu erkennen. Hier also tritt uns die inhaltliche Begriffsbestimmung durch Angabe der Merkmale entgegen. Das Verfahren ist Inhaltsanalyse eines empirisch gegebenen Begriffes.

Die zweite Verfahrungsweise liess er eintreten, wenn er selbst argumentierte. In diesem Falle schritt er nur durch solche Stadien vor, über die das allgemeinste Einverständnis herrschte. Er glaubte, dass darauf die Sicherheit der Argumentation beruhe und brachte denn auch in der That, wie Xenophon hinzufügt, in bei weitem den meisten Fällen die Hörer zum vollen Zugeständnis. Auf dieses Verfahren bezog er auch das Lob des Odysseus bei Homer als eines sicheren Redners, weil derselbe die Geschicklichkeit besitze, nur das allgemein Einleuchtende als Argument zu benutzen. Es scheint hier die Stelle *Odys.* 8, 171 vorzuschweben, wo zwar nicht Homer, aber Odysseus selbst vom Redegewandten, der den

Gegner wirksam zurechtzuweisen versteht, sagt: ὁ δ' ἀσφάλως ἀγορεύει.

Der wirkliche Ertrag unseres Kapitels für das sokratische Verfahren der dialektischen Ausbildung ist somit nicht so gross, als Xenophon in Aussicht stellt. Die von ihm beigebrachten Beispiele zeigen der überwiegenden Mehrzahl nach nichts Anderes, als was auch aus den sonstigen Lehrgesprächen sich ergibt, dass Sokrates die Form des Lehrgesprächs in vorbildlicher Weise handhabte und dabei je nach Bedarf die mannigfachsten Weisen des Argumentierens anwandte. Für die Dialektik im engeren, hauptsächlich auf ethische Begriffe angewandten Sinne, für den die richtige Abgrenzung der Umfänge massgebend ist, liefert das Kapitel keinen Ertrag.

8. Die Anleitung zur Handelstüchtigkeit. (IV. 7.)

Durch das vorhergehende Kapitel glaubt Xenophon bewiesen zu haben, dass die sokratische Anleitung zur Dialektik nicht etwa in der Vorführung sophistischer Kunststücke, sondern in der schlichten und unzweideutigen Begründung seiner eigenen Meinung bestand. Er geht nun dazu über, seine Fürsorge für Erzielung selbständiger Leistungsfähigkeit in den obliegenden Geschäften (ἀντάρξεις ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν) zu schildern. Dass diese Selbständigkeit als Unabhängigkeit von fremder Hülfe auf dem Besitze der bei allen höheren Obliegenheiten der Leitenden überhaupt erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten beruht, ergibt sich schon hier und wird durch die folgende Ausführung vollends klar.

Die III. 1—7 behandelten Vorbedingungen für spezielle Ämter und Verrichtungen sind hier ausgeschlossen. Es ist unzweifelhaft, dass wir hier die versprochene Anleitung zum μηχανικὸν γίγνεσθαι, zur Beherrschung der Hilfsmittel des leitenden Handelns im Allgemeinen, vor uns haben. Dass Xenophon dies hier nicht ausdrücklich hervorhebt, entspricht seiner auch sonst (z. B. I. 4, 1) hervortretenden Eigentüm-

lichkeit, beim Beginn eines neuen Abschnittes nicht den für die Disposition massgebenden Gesichtspunkt hervorzukehren, sondern mit einem neuen einzusetzen.

Der Bericht ist streng sachlich angeordnet und gegliedert. Seine erste Sorge liess Sokrates sein, in Erfahrung zu bringen, worauf der in Betracht kommende Schüler sich bereits verstand. Keiner der Jugendbildner, von denen Xenophon weiss, hat auf diesen Punkt auch nur entfernt die gleiche Aufmerksamkeit verwandt, wie Sokrates. Seine zweite Sorge war, dass seine Schüler in den Besitz der einem tüchtigen Manne (*ἀνδρὶ καλῷ καγαθῷ*) erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten gelangten. Es handelt sich also nicht um den Heerführer oder Verwalter eines bestimmten Amtes, sondern um den zu einem höheren, leitenden Wirken überhaupt Tüchtigen. Besass Sokrates diese Kenntnisse selbst, so lehrte er sie auf das Allerbereitwilligste, andernfalls wies er die Jünglinge kundigen Lehrern zu.

Eine besondere Anleitung erteilte er drittens in Betreff des Masses, in dem die Aneignung dieser Hülfsmittel zu einer richtigen Vorbildung erforderlich sei. Wie die weitere Ausführung zeigt, suchte er hierbei vornehmlich dem vielleicht durch theoretische Interessen empfohlenen, für den Bedarf des praktischen Wirkens aber überflüssigen und darum nur eine unnütze Kraftvergeudung darstellenden Übermasse auf den einzelnen Gebieten zu steuern. Der Gesichtspunkt der formal bildenden Wirkung bleibt dabei seiner durchaus auf die materiale Nutzbarkeit für bestimmt begrenzte Zwecke gerichteten rein utilitarischen Denkweise ebenso fern, wie der Gedanke an den dekorativen Wert einer allgemeinen Bildung. Schwerlich hatte in seinem Erziehungsplan die Musik und die anderen schönen Künste einen Platz, obgleich er hinsichtlich der Letzteren einigen bildenden Künstlern III. 10 wohlwollende Ratschläge erteilt. Mutmasslich fielen ihm diese Dinge unter den III. 9, 9 behandelten Begriff des Müssiggangs, der überall

da zu konstatieren ist, wo man etwas Nützlicheres thun könnte. Schade, dass Xenophon sich über diesen Punkt nicht ausspricht! Aber sein Schweigen scheint ein beredtes zu sein.

Die Warnung vor dem Zuviel wird an drei Hülfskünsten veranschaulicht. Die Geometrie ist ihm nur das, was ihr Name buchstäblich besagt, die Kunst der Landvermessung. Man muss im Stande sein nach dem Masse Land zu kaufen oder zu verkaufen, zu teilen oder in Bearbeitung zu geben (der Ausdruck ἔργον ἀποδείξασθαι ist in der Deutung zweifelhaft; ich folge der Kühnerschen Erklärung). Diese Messung ist aber so leicht zu lernen, dass man nur beim Vermessen aufmerksam auf das Verfahren zu achten braucht, um sie sich anzueignen. Der Betrieb der Geometrie bis zu den komplizierten, schwerverständlichen Figuren ist unnütz, eine Vergeudung der Zeit, die man dem Erwerb vieler nützlicher Kenntnisse entzieht. Damit nicht Jemand auf den Gedanken komme, diese geringschätzigte Beurteilung der wissenschaftlichen Geometrie beruhe bei Sokrates auf eigener Unwissenheit, unterlässt es Xenophon nicht hervorzuheben, dass Sokrates selbst derselben sehr wohl kundig gewesen sei.

In demselben Sinne, wie auf die Geometrie, muss man sich auch auf die Himmelskunde (ἀστρολογία) verstehen, nämlich nur soweit, dass man im Stande ist, aus dem Stande der Gestirne die Zeiten der Nacht, aus den Phasen des Mondes (der Monat fing mit dem Neumond an), die des Monats und aus dem Stande der Sonne die des Jahres zu erkennen. Solcher Kenntnisse bedarf man auf Reisen, bei Seefahrten, beim Wachtdienst und den sonstigen von den Zeiten der Nacht, des Monats und des Jahres abhängigen Verrichtungen. Diese Kenntnisse kann man sich aber leicht von Nachtjägern, Steuerleuten und vielen Anderen, die ihrer benötigt sind, aneignen. Eines eigentlichen Lehrkurses in der Himmelskunde bedarf es also so wenig, wie in der Geometrie. Vielmehr muss auch hier vor dem eigentlich theoretischen Betrieb, der

auf Kenntniss der in besonderen Bahnen sich bewegenden Gestirne, der Planeten und der unregelmässig erscheinenden Sterne (also der Kometen), ferner der Umlaufzeiten der Planeten und ihrer Abstände von der Erde und der Ursachen dieser Erscheinungen ausgeht, aufs Ernstlichste gewarnt werden. Diese Kenntnisse sind nutzlos, verzehren die Zeit und hindern die Beschäftigung mit dem vielen Nützlichen, das es gibt. Auch hier hebt Xenophon hervor, dass diese Warnung nicht aus eigener Ignoranz entsprang. In diesem Zusammenhange kommt Xenophon noch einmal auf das Verhältnis des Sokrates zur Naturphilosophie überhaupt, von der die Astronomie ja ein Teil war, zur Naturphilosophie, mit der ihn ja schon 423 Aristophanus in den Wolken identifiziert hatte, zu sprechen. Er warnte davor, sich auf Grübeleien einzulassen über die Art und Weise, wie die Gottheit im Weltgebäude Alles zu Wege bringt. Und zwar aus drei Gründen. Zunächst seien diese Dinge für den Menschen unerforschbar, sodann müsse das Streben zu erforschen, was die Götter nicht hätten offenbaren wollen, diesen missfällig sein, endlich drittens laufe man dabei Gefahr, auf völlige Verrücktheiten zu geraten. Als Beispiel für das Sinnlose dieser Theorien pflegte Sokrates den Anaxagoras anzuführen, der damals, schon in Folge seiner Anklage in Athen ums Jahr 434 und des Nachwirkens seiner Lehre durch Schüler, wie Archelaos und Euripides, als Vertreter dieser Richtung im Vordergrunde des Interesses stand. Während dieser sich doch am meisten von Allen darauf zu Gute thue, die Einrichtungen der Götter erklären zu können, behaupte er z. B., das Feuer und die Sonne sei dasselbe, während doch 1. das Feuer mit Leichtigkeit betrachtet werden, in die Sonne aber Niemand blicken könne, 2. die von der Sonne Bestrahlten gebräunt würden, was doch beim Feuer keineswegs eintrete, endlich 3. nichts aus der Erde Hervorwachsenendes sich ohne das Sonnenlicht richtig entwickeln könne, vom Feuer erhitzt aber alle Pflanzen zu Grunde gingen.

Ferner behaupte Anaxagoras, die Sonne sei ein glühender Stein, während doch ein Stein im Feuer weder leuchte noch lange bestehen bleibe, die Sonne aber seit urdenklicher Zeit als das Leuchtendste, das es gebe, Bestand habe.

Ein drittes Gebiet, auf dem ein gewisses Mass von Fertigkeit erforderlich ist, ist das Rechnen. Sokrates selbst ist bemüht, die Seinigen innerhalb der Grenzen des praktisch Erforderlichen in diese Kunst einzuführen, pflegt aber auch hier vor der Beschäftigung mit dem Überflüssigen und Entbehrlichen zu warnen.

Ein wichtiger Punkt ferner ist ihm die Pflege der Gesundheit. Hier gibt es zwei Wege, sich die erforderliche Einsicht zu verschaffen. Einesteils soll man möglichst bei den Fachmännern, also den Ärzten, Belehrung suchen, andernteils ist ein besonders sicherer Weg zur Einsicht die eigene durch das ganze Leben fortgesetzte Beobachtung über die Wirkung von Speisen, Getränken, Anstrengungen u. s. w. auf den eigenen Gesundheitszustand. Werde diese in der rechten Weise durchgeführt, so könne wohl kaum ein Arzt gefunden werden, der den Einzelnen hinsichtlich des ihm zur Gesundheit Dienlichen besser beraten könne, als dieser selbst.

Hinsichtlich der Dinge endlich, die menschliches Wissen übersteigen (worüber schon I. 1 ausführlich gehandelt worden ist), verwies er auf die Kenntniss der Mantik. Wer die Wege kenne, auf denen die Götter den Menschen für ihre Angelegenheiten Mitteilungen zukommen liessen, werde niemals des Rates der Götter ermangeln.

Hier wird also eine Gruppe von Hilfsmitteln eines gedeihlichen Wirkens vorgeführt, die zwar auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen kann, aber doch durch die übereinstimmende Zweckbeziehung zur Einheit zusammengeschlossen wird. Die Vollständigkeit anlangend, so wird nicht die prinzipielle Frage erhoben, welche Kenntnisse und Fertigkeiten aus dem Zwecke des tüchtigen Wirkens im Allgemeinen als notwendig

abgeleitet werden können. Manches, wie die Kenntnis des Lesens und Schreibens, wird wohl als selbstverständlich vorausgesetzt; Anderes, wie die III. 6 dem jungen Glaukon gegenüber als notwendig erwiesene Kenntnis der thatsächlichen Zustände auf den verschiedenen Gebieten des Staatslebens, gehört wohl schon der Tüchtigkeit für einen bestimmten Sonderberuf an. Jedenfalls aber sollen die fünf besonders besprochenen Einzelgebiete, Geometrie, Himmelskunde, Rechnen, Gesundheitspflege, Mantik, nicht als erschöpfende Aufzählung gelten. Ihre Erwähnung geschieht zunächst im Interesse der Warnung vor dem Zuviel, welcher Gesichtspunkt freilich bei den beiden letzten Gebieten wieder aus den Augen verloren wird, andernteils behufs Hinweises auf die Leichtigkeit des Erwerbes, zu dem es kaum einer fachmännischen Beihülfe bedarf. Dieser Punkt tritt auch bei der Gesundheitspflege noch in der Empfehlung der Selbstbeobachtung hervor. Für die Zweckbeziehung ist einesteils die Notwendigkeit für jede über die mechanisch gedankenlose Arbeit des Sklaven oder Tagelöhners hinausgehende Verrichtung, andernteils der Gedanke der Autarkie, der Unabhängigkeit von fremder Beihülfe, massgebend.

9. Die sokratischen Kardinaltugenden.

In der grundlegenden Stelle IV. 3, 1 f. erfahren wir, was auch schon III. 9, 4 durchblickte, dass Sokrates die Gesamtheit der eigentlich ethischen Tugenden unter dem Ausdruck Sophrosyne zusammenfasste und dass er als die erste dieser Tugenden die Frömmigkeit als Sophrosyne in Bezug auf die Götter betrachtete.

Im weiteren Verlaufe aber wird die zu erwartende Durchführung des Erziehungssystems durch die Reihe der ethischen Tugenden nur sehr unvollständig ausgeführt. Von der Gerechtigkeit handelt Kap. 4, doch wird ihre Zugehörigkeit zur Sophrosyne nur versteckt durch die energische Anreihung

§ 1: ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ δικαίου u. s. w. angedeutet. Für etwaige sonstige Bestandteile der Sophrosyne findet sich keine ähnliche ausdrückliche Anleitung; mit Kap. 5 geht die Darstellung formell und ostensibel auf das πρακτικόν, διαλεκτικόν und μηχανικόν über.

Doch handelt Kap. 5, wie wir gesehen haben, thatsächlich ganz von der Enthaltbarkeit, und zwar in der Art, dass sie einesteils § 7 gelegentlich und ohne Begründung direkt der Sophrosyne zugerechnet wird, andernteils ihre Bedeutung für den Sinnengenuss hervorgehoben wird, vornehmlich aber ihre Unentbehrlichkeit als Hülftugend für die Weisheit in doppelter Bedeutung, für die Sophrosyne und für die Eigenschaften des μηχανικός gezeigt wird. Wir haben also für die Enthaltbarkeit wenigstens eine flüchtige Andeutung, dass sie auch direkt zu den Bestandteilen der Sophrosyne gerechnet wird.

Für die Tapferkeit sind die Andeutungen in dieser Beziehung noch viel unbestimmter. Kap. 6, 10 wird Euthydemos gefragt, er rechne sie ja doch wohl zu den καλά, worauf er antwortet: κάλλιστον μὲν οὖν ἔγωγε. Und ferner tritt sie in diesem Kapitel in eine gewisse Parallele zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit, indem ihr, wie der Gerechtigkeit das ὡς δεῖ χρῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις und der Frömmigkeit das ὡς δεῖ τιμᾶν τοὺς θεούς, so das ὡς δεῖ χρῆσθαι τοῖς δεινοῖς beigelegt wird.

Diese schwachen Spuren genügen aber doch, um die Zusammengehörigkeit dieser vier Eigenschaften als der Bestandteile der Sophrosyne oder als die sokratischen Kardinaltugenden zu konstatieren. Die Frömmigkeit ist die Sophrosyne in Bezug auf die Götter, die Gerechtigkeit die in Bezug auf die Menschen; die Tapferkeit wird ausdrücklich auf die δεινά bezogen und die Enthaltbarkeit bezieht sich der Natur der Sache nach auf die ἡδέα.

10. Euthydemos.

Schon in der Abhandlung über die Disposition der Memorabilien (Arch. f. Gesch. der Ph. IV. 1. S. 55 f.) habe ich die Frage zu lösen versucht, wer der in diesem Abschnitt so charakteristisch hervortretende Euthydemos ist. Im gegenwärtigen Zusammenhange habe ich ihre erneute Inangriffnahme absichtlich bis zum Ende des Abschnittes verschoben, in dem Euthydemos eine so hervorragende Rolle spielt. In Kap. 2 wird mit der grössten Genauigkeit erzählt, wie Sokrates ihn als empfänglichen Schüler zu gewinnen wusste; in Kap. 3 wird an einem mit ihm geführten Gespräche, dessen Ohrenzeuge Xenophon gewesen zu sein behauptet, die erste Anleitung desselben zur Frömmigkeit dargestellt, desgleichen Kap. 5 in einem solchen, hinsichtlich dessen Xenophon sein Wissen betont, seine Anleitung zur Enthaltbarkeit. Ebenso ist Euthydemos in Kap. 6 bei den meisten der kleineren Proben, die Xenophon zur angeblichen Illustration des dialektisch bildenden Verfahrens des Sokrates beibringt, der Unterredner.

Es ist zunächst unzweifelhaft, dass keiner der unter diesem Namen im sokratischen Kreise Vorkommenden der hier gemeinte sein kann. Da ist zunächst der im gleichnamigen platonischen Dialoge verhöhnte Sophist dieses Namens. Gegen diesen spricht zunächst, dass er doch nach der platonischen Schilderung annähernd gleichaltrig mit seinem Bruder Dionysodor gedacht werden muss, dieser aber zur Zeit des Verkehrs Xenophons mit Sokrates (III. 1) schon als Lehrer der Taktik in Thätigkeit ist. Auch wäre es ja ein ganz ungeheuerliches Ausderartschlagen, wenn der fähige und gelehrige Schüler des Sokrates später zu einem so völlig abgeschmackten eristischen Klopffechter und Wortklauber geworden sein sollte. Endlich wäre es doch ein zu harter Anachronismus von Plato, denselben, der im letzten Decennium der Wirksamkeit des Sokrates gleichzeitig mit Xenophon die ersten

Stadien des Schülertums durchmachte, Sokrates als ausgebildeten Vertreter der entartetsten Eristik entgegenzustellen.

Ein zweiter Euthydemos ist der I. 2, 29 als Geliebter des jungen Kritias Erwähnte. Dass Kritias, geboren um 450, etwa um 430 mit Sokrates verkehrte, wird bei Besprechung dieses der zweiten Redaktion angehörigen Abschnitts genauer zu erwähnen sein. Schon dadurch ist die Anwesenheit des Xenophon bei etwaigen mit diesem geführten protreptischen Gesprächen des Sokrates völlig ausgeschlossen, da Xenophon erst um 427 geboren war. Dieser zweite Euthydemos ist gänzlich unbekannt; aus der Stelle ergibt sich gar nicht, dass er überhaupt zum Schülerkreise des Sokrates gehört hat; chronologisch könnte er mit dem Sophisten identisch sein.

Einen dritten Euthydemos finden wir in der Rede des Alcibiades im platonischen Symposion (p. 222 B) erwähnt. Alcibiades nennt ihn in dieser Rede, deren fingierte Zeit ins Jahr 416 fällt, neben Charmides und vielen Anderen als Beispiel Solcher, denen es wie ihm selber ergangen, dass nämlich Sokrates sie aus der Rolle der Geliebten aller Natur zuwider in die seiner Liebhaber hinübergeführt habe. Die elementare Unterweisung dieses Euthydemos liegt wegen dieses Zeitpunktes der Scene und weil dem Alicibades, mit Kritias gleichaltrig, in den letzten unruhigen Zeiten seines Lebens (er starb 404) kaum eine detaillierte Kenntnis von den im letzten Decennium mit Sokrates verkehrenden Jünglingen von Plato beigelegt werden konnte, wohl weiter zurück, als die Anwesenheit Xenophons bei Sokrates und so ist eine Ohrenzeugenschaft Xenophons bei etwaigen mit diesem geführten Gesprächen desselben ausgeschlossen.

Nehmen wir aber auch an, Xenophon hätte die Ohrenzeugenschaft in diesem Falle ohne Grund behauptet und verdankte in Wirklichkeit seine Kunde von diesen Vorgängen etwa dem letztgenannten Euthydemos, oder es habe einen vierten, mit Xenophon gleichzeitig bei Sokrates verkehrenden

Euthydemos gegeben, so stossen auch diese beiden Annahmen auf die erheblichsten Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten. Bei der ersten Annahme ist schon die Betonung der eigenen Anwesenheit unwahrscheinlich, da ja den Näherstehenden die nicht unerhebliche Zeitdifferenz sehr wohl bekannt sein musste, und er also durch solches Vorgeben seine sämtlichen Berichte diskreditierte. Ferner aber wäre nicht zu begreifen, wie eine solche Fülle und Mannigfaltigkeit von Detailzügen aus zweiter Hand mit irgend einer Masse von Genauigkeit hätte wiedergegeben werden können. Bei der zweiten Annahme hätte allerdings bei der Mehrzahl der Gespräche Xenophon gegenwärtig sein können, nicht aber bei dem Kap. 2, 8—39 berichteten, das unter vier Augen geführt wurde. Es müsste also wenigstens hinsichtlich dieses Gesprächs einerseits ein sehr hoher Grad von Intimität zwischen Xenophon und dem problematischen Euthydemos angenommen werden, da dieser bei der Unterredung nicht gerade eine sehr glänzende Rolle spielt, andererseits aber müsste auch hier die sehr genaue und lebendige Wiedergabe des nur indirekt Empfangenen durch Xenophon in Erstaunen setzen.

Die wahrscheinlichste Annahme ist immer noch die der Identität Xenophons mit Euthydemos. Welche Vorgänge mit einem angehenden Schüler konnten ein tieferes Interesse für ihn haben, als die bei ihm selbst sich abspielenden und welche konnten sich tiefer in sein Gedächtnis einprägen? Konnte ihm das Verfahren des Sokrates bei einem Fremden eher als ein einheitliches, planvolles Ganzes entgegentreten, als bei ihm selbst? Auffällig ist schon immer der Umstand erschienen, dass Xenophon mit der einen Ausnahme I. 3, 9 ff. niemals mit ihm selbst geführte Gespräche berichtet, was doch bei seiner Betonung der Authentie des Berichteten sehr ins Gewicht gefallen wäre. Über den Grund des Verschweigens seines Namens habe ich a. a. O. mehrere Vermutungen aufgestellt, die ich hier nicht wiederholen will. Auch auf das

möglicherweise absichtlich Sinnvolle im gewählten Pseudonym (Euthydemos = der vorschnell zum Demos Hindrängende mit Bezug auf den Eifer des noch Unmündigen, sich in die öffentlichen Angelegenheiten zu mischen) habe ich dort schon hingewiesen. Auch ist in dem Bilde des jungen Euthydemos kein Zug, der nicht auf Xenophon übertragbar wäre. Die Schönheit, der Drang zur politischen Bethätigung, der unverständige Bildungseifer, die naive Ungeschicklichkeit in allem Logischen, die sich in der prüfenden Unterredung Kap. 2 und in der Missdeutung der Tendenz der dialektischen Proben Kap. 5 zeigt, die warme Empfänglichkeit, die er Kap. 3 der Argumentation über die religiöse Frage und das volle Verständnis, das er Kap. 5 der Empfehlung der Enthaltensamkeit entgegenbringt, Alles passt auf Xenophon. Ebenso stimmt auch das Lebensalter im Zeitpunkte der Annäherung. Euthydemos ist nach IV. 2, 1 noch nicht 18 Jahre alt, Xenophon, geboren etwa 427, kann sehr wohl um 410, also siebzehnjährig, Schüler des Sokrates geworden sein. Endlich könnte auch noch die bekannte, von Diog. Laert. II. 48 ohne bestimmten Gewährsmann als überlieferte Anekdote (*παροιμία*) berichtete Erzählung von der Gewinnung Xenophons durch Sokrates für die Identität angeführt werden. Sie klingt wie ein Nachhall und wie eine unbestimmte Reminiscenz an die besonderen Umstände des IV. 2 geschilderten Werbeaktes. In beiden Fällen stellt sich die Annäherung von Seiten des Sokrates als etwas nicht durch die Umstände ungezwungen Herbeigeführtes, sondern von Sokrates absichtlich und mit einer gewissen Forciertheit Betriebenes dar. Von keinem der übrigen Schüler wird etwas Ähnliches berichtet. Die enge Gasse, in der bei Diog. L. Sokrates den Xenophon stellt und anspricht, hat hinsichtlich der Unausweichbarkeit eine entfernte Ähnlichkeit mit der Sattlerwerkstätte, in der Sokrates den jungen Euthydemos überrumpelt und zum Reden bringt. Hätte aber diese Vermutung, wie sie einen gewissen bestechenden Reiz

hat, so auch einen genügenden Wahrscheinlichkeitsgrund, so hätten wir in unseren Kapiteln eine wertvolle Quelle zur Jugend- und Bildungsgeschichte Xenophons, die ihn in einer höchst charakteristischen Beleuchtung vor Augen stellt.

Das Schlusskapitel der Memorabilien IV. 8.

Das Schlusskapitel ist ein selbständiger, mit dem vorigen nicht zusammenhängender Abschnitt. Es besteht aus zwei Teilen. In dem einen derselben (§ 1—10) unternimmt Xenophon, indem sich sein Blick wieder der Katastrophe der Verurteilung des Sokrates zuwendet, die Verteidigung gegen den naheliegenden Vorwurf, der von Sokrates nicht vorausgesehene Ausgang seines Prozesses sei ein Beweis, dass seine Behauptung hinsichtlich des Daimonion ein lügnerisches Vorgeben gewesen sei. Der zweite Teil (§ 11) ist der eigentliche Epilog der Schrift.

Der erste Teil besteht wieder aus zwei Abschnitten. Im ersten (§ 1—3) tritt Xenophon von sich aus der vorausgesetzten Beschuldigung entgegen, im zweiten (§ 4—10) erweist er nach mündlichen Mitteilungen über Äusserungen des Sokrates aus dessen letzter Lebenszeit, die er von Hermogenes empfangen hat, dass auch Sokrates selbst diejenige Auffassung seines Todes teilte, die er selbst seiner Ablehnung der Beschuldigung hinsichtlich des Daimonion zu Grunde gelegt hat.

Die Beschuldigung des lügnerischen Vorgebens hinsichtlich des Daimonion konnte in folgender Weise begründet werden. Sokrates behauptete, das Daimonion erteile ihm im Voraus Ratschläge, was er zu thun und was er nicht zu thun habe (nämlich im Interesse seines eigenen Wohlseins). Es sei eine unfehlbare ermutigende und warnende Götterstimme, die ihn das wirklich Vorteilhafte mit voller Zuversicht ergreifen, das wirklich Gefährliche meiden lasse. Diese Doppelseitigkeit der inneren Stimme als zuratende und abratende tritt in unserer Schrift konstant hervor, wo das Daimonion erwähnt

wird. Nach I. 1, 4 pflegte er den Freunden auf Grund der Götterstimme bald zu-, bald abzuraten; I. 4, 15 bemerkt Aristodemos, Sokrates behaupte, die Götter sendeten ihm Berater, was zu thun und was nicht zu thun sei, und IV. 3, 12 bezeichnet es Euthydemos als eine von ihm nicht angezweifelte Thatsache, dass die Götter dem Sokrates auch ungefragt Ratschläge erteilten, was zu thun sei und was nicht. Die Übereinstimmung der ersten und dritten dieser Stellen mit der unsrigen erstreckt sich sogar auf die Bezeichnung der göttlichen Thätigkeit durch dasselbe Verbum (*προσημαίνειν*). Dass bei Plato das Daimonion durchweg nur als abmahnende und warnende Stimme erscheint, ist bekannt, die Differenz ist jedoch keine so fundamentale. Wenn die Abmahnung nicht in seltenen Fällen, sondern regelmässig in Fällen des Zweifels eintrat, musste ihr Ausbleiben als Zustimmung gedeutet werden. Qui tacet, consentire videtur. In unserem Falle vollends kommt diese Differenz nicht in Betracht, da es sich ja nur um eine von leichtfertiger Sicherheit abmahnende, warnende Stimme hätte handeln können.

Diese Behauptung des Sokrates nun soll sich bei seinem Prozesse nicht bewährt haben. Es ist nichts darüber bekannt geworden, dass ihn das Daimonion auf die Gefährlichkeit der Situation hingewiesen habe und leichten Herzens ist er in die Gerichtsverhandlung eingetreten. Daraus konnte gefolgert werden, dass Sokrates eine dünnelhafte und abergläubische Selbsttäuschung genährt habe, oder dass die ganze Sache ein lügnerisches Vorgeben gewesen sei. Xenophon wählt die letztere, den Charakter kompromittierende Annahme zum Ausgangspunkt.

Seine Verteidigung gründet sich auf den Erweis, dass der thatsächliche Ausgang des Prozesses kein irgend erhebliches Missgeschick, ja vielmehr in vielen Beziehungen ein Glück und ein Vorteil für Sokrates gewesen sei, also ein Anlass zum Hervortreten der warnenden Stimme nicht vorhanden war.

Erstens war Sokrates schon weit vorgerückt in Jahren und hatte aller Voraussicht nach nicht mehr lange zu leben. Daraus folgt, dass der Schade kein irgend erheblicher war. Zweitens entging er dem beschwerlichsten Teile des Lebens, in dem namentlich ausnahmslos die Denkkraft schwächer wird. Darin liegt also schon ein Gewinn. Drittens erhöhte er durch die bei dem Vorgange gegebenen Beweise von Seelenstärke seinen Ruhm; ein weiterer Vorteil.

Bei diesem dritten Punkte verweilt Xenophon etwas ausführlicher; er führt dafür zwei Belege an. Dem Schwächling ist in der Gefahr jedes Rettungsmittel recht; nie aber hat sich ein Mensch bei der gerichtlichen Verteidigung wahrhafter, anständiger (ἐλευθεριώτατα) und gerechter gezeigt, als Sokrates. Bei der Anständigkeit und Gerechtigkeit denkt wohl Xenophon vornehmlich an die Verschmähung des schmeichlerischen und kläglichen Gebahrens vor den Richtern, das einesteils eine eines freien Mannes unwürdige Selbsterniedrigung in sich schloss, andernteils als direkt ungesetzlich wider die Gerechtigkeit verstieß. Dass Xenophon über diesen Punkt im Benehmen des Sokrates unterrichtet war, hat er schon IV. 4, 4 an den Tag gelegt. Dass er dieser Verteidigung auch das Prädikat der höchsten Wahrhaftigkeit beilegt, beweist, dass er über das Verhalten des Sokrates vor Gericht auch noch einige weitere Kunde erhalten hatte. Wir werden schwerlich irren, wenn wir auch diese Mitteilungen, wie die nachher angeführten, auf den Bericht des Hermogenes zurückführen. Auffallend bleibt dabei, dass er bei diesem sich nicht nach der Begründung der Anklage erkundigt haben sollte. Lag doch beim ersten Zusammentreffen zweier begeisterter Sokratesjünger nach der Verurteilung des Meisters wohl kaum eine Frage näher, als die nach den Gründen, mit denen die Ankläger ihre beiden ungeheuerlichen Anschuldigungen gestützt haben könnten. Er hat, wie die betreffenden Stellen in I. 1 und 2 zeigen, solche Aufschlüsse von Her-

mogenes nicht erhalten; die nachträgliche Spezifikation des zweiten Anklagepunktes I. 2, 8 ff. stammt, wie gezeigt, aus der Schrift des Polykrates. Wir müssen also bei der befremdlichen und für uns unerklärlichen Thatsache stehen bleiben, dass Xenophon von Hermogenes eine Anzahl den Prozess und die letzten Lebenstage des Sokrates betreffende Umstände erkundet, dabei aber eine genauere Information über das Verfahren der Anklage nicht erhalten hat.

Ferner aber zeigte Sokrates (zweiter Beleg!) hohe Seelenstärke dadurch, dass er die Verurteilung zum Tode in der ruhigsten und männlichsten Weise hinnahm. Es ist allgemein anerkannt, dass in der ganzen Geschichte sich kein Beispiel findet, wo Einer den Tod edler (*καλλίον*) ertragen hätte. Dreissig Tage musste er aus dem bekannten Grunde nach der Verurteilung noch auf die Hinrichtung warten. Nun war Sokrates von jeher mehr als alle Menschen wegen seiner freudigen und heiteren Seelenstimmung bewundert worden. Während dieses dreissigtägigen Zeitraums aber trat, wie allen seinen Freunden offenkundig vor Augen lag, in dieser Seelenstimmung auch nicht die geringste Veränderung ein. Das ist es, was Xenophon ein edles Ertragen des Todes nennt. Dass hierbei die Gewaltsamkeit des Todes und der dreissigtägige Zwischenraum entscheidend ins Gewicht fallen, ist Xenophon nicht entgangen, wenn er es auch hier nicht verstanden hat, seinen Gedanken in voller Ausführlichkeit auseinanderzulegen. Durch diese beiden Umstände erhält eben die Situation ihre Eigenartigkeit. Der von schweren körperlichen Leiden Gequälte sehnt den Tod als Erlöser herbei; auch der gewaltsame Tod wird, wenn er rasch eintritt, in einer gewissen enthusiastischen Erregung eher mit Freudigkeit ertragen. Beides war hier nicht der Fall. Ein edler Tod in diesem Sinne ist aber nicht nur ein ruhmvoller, er ist auch — und damit tritt ein neuer Gesichtspunkt auf — ein unmittelbar glücklicher und damit ein Zeichen der Gottbegnadung, ein Zeichen besonderer

Götterhuld. Es ist eine merkwürdige Verkennung des Gedanken-zusammenhanges, dass man diese letzten Schlussfolgerungen als unecht hat beseitigen wollen. Liegt doch in ihnen gerade das Entscheidende der Argumentation! Vor einem Glücke warnen die Götter nicht, um so weniger, wo sie selbst es als eine Erweisung ihrer besonderen Gnade und Gunst verliehen haben.

Eine sehr ausgiebige Bestätigung erhält nun diese Auffassung Xenophons durch die von Hermogenes berichteten eigenen Äusserungen des Sokrates. Hermogenes, dem Sokrates nach II. 10 einen wichtigen Dienst erwiesen hatte, ist Ohrenzeuge gewesen, wie Sokrates nach Einreichung der Klage über alles Andere redet, nur nicht über den Prozess. Er hat ihn ermahnt, auf seine Verteidigung zu denken. Sokrates hat sich dieser Mahnung gegenüber zunächst auf einen Standpunkt gestellt, der nicht als der definitive gelten kann. Sein ganzes Leben sei eine Vorbereitung seiner Verteidigung gewesen. Mit nichts Anderem habe er sich alle seine Tage beschäftigt, als mit dem Aufsuchen der richtigen Scheidelinie zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten (*διασκοπῶν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα*, das dialektische Verfahren im spezifisch sokratischen Sinne und an dem spezifisch sokratischen Objekt!), sowie ferner damit, das erkannte Gerechte zu thun und des Ungerechten sich zu enthalten. Darin liegt die Betonung seiner völligen Unschuld gegenüber der Anklage. Hermogenes hat hiergegen dann geltend gemacht, dass, wie die Erfahrung genugsam lehre, bei der Beschaffenheit der athenischen Richter, die sich leicht durch Reden irreleiten liessen, die Unschuld eine höchst unzulängliche Gewähr gegen die Verurteilung bilde. Jetzt erst ist Sokrates mit der wahren Sachlage herausgerückt. Er hat sich ja daran gemacht, auf seine Verteidigung zu sinnern, aber das Daimonion hat Einspruch erhoben. Es hat also nicht nur nicht unterlassen, ihn vor der Verurteilung als einer

Gefahr zu warnen; es hat sogar im Gegenteil vor Gegenmassregeln gewarnt. Die Gefahr lag nicht in der Verurteilung, sondern in der Nichtverurteilung. Auch weiss er sich dies Widerstreben der Götterstimme sehr wohl zu deuten. Er ist überzeugt, dass es der Gottheit heilsamer (für ihn selbst) erscheint, wenn er jetzt aus dem Leben scheidet. Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte hat seine Lebensführung der keines andern Menschen an Wert und an Annehmlichkeit nachgestanden. Den höchsten Wert des Lebens findet er nämlich im Streben nach möglicher Vervollkommnung, die grösste Annehmlichkeit in der Wahrnehmung, dass dies Streben von Erfolg begleitet ist. Hier haben wir in schärfster Formulierung einen schon früher (I. 6, 9) aufgetretenen Gedanken, der für die Motivierung des Handelns beim xenophontischen Sokrates und damit für die systematische Darstellung seiner Gedanken von Bedeutung ist. Es gibt einen Wert an sich, der in der Vollkommenheit an sich besteht. Wir haben aber diesen Gedanken hier noch nicht weiter zu verfolgen. Sokrates hat nun bis dahin, so fährt er fort, stets die Wahrnehmung machen können, dass ihm dieser doppelte Vorzug zu Teil wurde. Auch wenn er sich mit anderen Menschen verglichen hat, hat er diese seine Überzeugung immer bestätigt gefunden. Ebenso hat sich auch das Urteil der Freunde über ihn immer in dieser Richtung bewegt, und zwar nicht etwa bloss aus Freundschaft, denn sonst würden ja auch Andere über ihre Freunde ebenso urteilen, sondern wohl deshalb, weil sie glaubten, durch den Verkehr mit ihm selbst im höchsten Masse tüchtig zu werden. Bei längerem Leben nun würde er voraussichtlich genötigt sein, dem Alter seinen Tribut zu bezahlen und damit einen Rückgang von der erreichten Vollkommenheitsstufe eintreten zu lassen. Das Gesicht und das Gehör nimmt ab, die Denkkraft und das Erinnerungsvermögen wird schwächer. Auch wenn er selbst diesen Rückgang nicht wahrnehmen würde, würde doch das Leben aufhören lebens-

wert zu sein; bei hinzutretender eigener Wahrnehmung aber würde auch noch die jener Lust aus der Wahrnehmung der fortschreitenden Vervollkommnung entgegenstehende Unlust aus der Wahrnehmung des Rückganges hinzutreten. Auch hier wird genau zwischen dem Zustande an sich, unabhängig von seinem Bewusstwerden und dem Hinzutreten des Bewusstseins unterschieden. Schon das Abnehmen des Wertes an sich lässt das Leben nicht mehr lebenswert erscheinen; tritt das Bewusstsein der Abnahme hinzu, so tritt auch das begleitende Unlustgefühl hinzu.

Nun könnte aber ferner gegen das Urteil der Götterstimme aus der Art des zu erwartenden Scheidens aus dem Leben ein Einwand erhoben werden. Mag es auch an sich für Sokrates wünschenswerter gewesen sein, jetzt aus dem Leben zu scheiden, so liegt doch im Scheiden aus dem Leben als zum Tode verurteilter Verbrecher etwas Schimpfliches. Dieser Einwand wird nicht ausdrücklich formuliert, liegt aber der ganzen weiteren Argumentation zu Grunde. Was die Schimpflichkeit anlangt, sagt Sokrates, so fällt diese wegen der Ungerechtigkeit der Verurteilung ganz auf die Seite der Richter; für mich kann es unmöglich schimpflich sein, dass Andere nicht im Stande sind, in meiner Sache das Gerechte zu erkennen und zu thun (die Worte εἰ-ποιεῖν § 9 sind unächt, einesteils wegen ihrer völligen Abgeschmacktheit, anderntheils auch weil sie den Zusammenhang unterbrechen). Dies findet auch seine Bestätigung, wenn man sich das Urteil über die schon der Geschichte angehörigen Fälle vergegenwärtigt. Dasselbe fällt sehr verschieden aus über diejenigen, die ungerecht gehandelt haben und diejenigen, die ungerecht behandelt worden sind. Er weiss, dass, wenn er jetzt zum Tode verurteilt werden wird, auch über ihn und seine Richter diese Verschiedenheit im Urteile der Nachwelt eintreten wird. Man wird ihm immer bezeugen, dass er nie Jemandem Unrecht gethan habe, nie Jemanden schlechter gemacht habe, sondern

immer bemüht gewesen ist, die mit ihm Verkehrenden besser zu machen. So kann denn auch dieses Bedenken ihn nicht abhalten, der Götterstimme beizupflichten.

Es wird hier evident, dass das Daimonion, insofern es ihn abhielt, auf eine wirksame Verteidigung zu denken, die eigentlich ausschlaggebende Ursache zur Katastrophe des Sokrates geworden ist. Allerdings hat ja nach IV. 4, 4 auch seine strenge Gesetzlichkeit (und, dürfen wir hinzufügen, sein Selbstgefühl), wndurch er abgehalten wurde, an die Eitelkeit und das Mitgefühl der Richter zu appellieren, wesentlich zu seiner Verurteilung beigetragen. Sagt ja doch Xenophon dort ausdrücklich, dass er, wenn er dies nicht unterlassen hätte, leicht seine Freisprechung hätte erlangen können. Rationalisieren wir das Daimonion zu einem sehr lebhaft auftretenden, aber instinktiven, d. h. des bewussten Hervortretens der Bestimmungsgründe ermangelnden Sinne für das Zweckmässige, so hat also Sokrates selbst seinen Tod im vorliegenden Zeitpunkte opportun und wünschenswert gefunden. Dies beweist auch die Rechtfertigung, die er im bewussten Denken der Götterstimme zu Teil werden lässt. Von hier bis zur Selbstmordtheorie und -praxis der älteren Stoiker ist nur noch ein kleiner Schritt. Diese sowohl, wie das Verfahren des Sokrates sind die unbedingte Konsequenz des Vollkommenheitsprinzips. Nur hat Sokrates diese Konsequenz noch nicht zur allgemeinen Maxime generalisiert, sondern nur, und zwar zunächst in der Form des unbewussten Denkens, im gegebenen Einzelfalle zur Anwendung gebracht.

Jedenfalls wird durch diese Mitteilungen des Hermogenes die xenophontische Verteidigung gegen den Vorwurf lügnerischen Vorgebens hinsichtlich des Daimonion aufs Nachdrücklichste bestätigt. Ausschlaggebend ist in dieser Beziehung vornehmlich, dass das Daimonion geradezu von der Vorbereitung der Verteidigung abgemahnt, also direkt auf das schliessliche Resultat hingearbeitet hat.

Das Schlusswort Xenophons zur ganzen Schrift ist von einer einfachen Grossartigkeit, die eigentlich hätte die Hand der athetierenden Philologen lahmlegen müssen. Von der blossen Abwehr der Anklage ist hier mit keinem Worte mehr die Rede; er hält sich für berechtigt, einen zuversichtlicheren Ton anzuschlagen. „Von Allen, die Sokrates gekannt haben, trauern die nach Tugend Strebenden ausnahmslos und andauernd mehr als irgend einem andern Menschen ihm nach, weil er von der grössten Wirksamkeit und Heilsamkeit für das Streben nach Tugend war.“ Hier findet das allgemeine Urteil der Anhänger über den positiven Wert des sokratischen Wirkens seinen Ausdruck. Indem Xenophon sich sodann der resümierenden Wiedergabe der wesentlichen Züge zuwendet, bezeugt er zunächst die streng geschichtliche Intention seines Berichtes: er war so, wie er ihn geschildert hat. Nach dieser Schilderung kommen ihm folgende Eigenschaften zu. Er war so fromm, dass er nie etwas ohne das Urteil (den Rat) der Götter unternahm. Hier erscheint also Xenophon die Treue gegen die Götterstimme als die hauptsächlichste Erweisung der Frömmigkeit. Er war so gerecht, dass er nie Jemanden auch nur im Geringsten geschädigt hat, denen aber, die mit ihm verkehrten, die grössten Dienste erwiesen hat (*ὠφελεῖν τὰ μέγιστα*). Hier erscheint die Gerechtigkeit nicht als blosser Gesetzlichkeit, auch in der weitesten Ausdehnung dieses Begriffes, sondern als hülfsbereites Wuchern mit dem verliehenen Pfunde. Er war so enthaltsam, dass er nie das Angenehmere dem Besseren vorzog. Er war so weise (hier erscheint *φρόνιμος* offenbar in demselben Sinne, der sonst die Grundfunktion der Weisheit ausmacht), dass er mit untrüglicher Sicherheit das Bessere und das Schlechtere zu unterscheiden wusste und dazu keines Anderen bedurfte, sondern zu dieser Erkenntnis sich selbst genug war. Er war aber auch geschickt, derartige Fragen in der Rede zu behandeln und die Sonderung zu begründen (*διορίσασθαι*; auch

hier der spezifische Sinn der sokratischen Dialektik!). Geschickt war er auch, Andere zu prüfen und wenn sie fehlten, zu überführen und zur Tugend und Kalokagathie anzuregen. Hiernach ist er ihm als ein Solcher erschienen, wie man sich den Besten und zugleich den glücklichsten Menschen vorstellen müsste. Wer dies letzte Urteil nicht billigt, der soll den Charakter Anderer neben den des Sokrates halten und dann entscheiden.

Wir vermissen in dieser Zusammenfassung die ausdrückliche Hervorhebung derjenigen Seite des sokratischen Intellektualismus, nach der ihm das Gute und Tüchtige zugleich das im höchsten Masse individuell Vorteilhafte und Beglückende ist. Das kann aber nicht auffallen, da Xenophon über diese Seite des sokratischen Weisheitsbegriffes nirgends einen besonderen Grad von Klarheit verrät und es nach seiner Darstellung sogar zweifelhaft bleiben muss, ob bei Sokrates selbst in Bezug auf die Sonderung dieser beiden Seiten seines Intellektualismus volle Klarheit geherrscht hat. Jedenfalls unterlässt es Xenophon nicht, Sokrates persönlich, sofern er der beste Mensch war, zugleich für den Glückseligsten zu erklären. Es geschieht dies vielleicht vornehmlich in Hinblick auf den kurz vorher hervorgetretenen Gedanken, dass das Bewusstsein des Aufsteigens zu einem höheren Vollkommenheitsgrade von einem besonders intensiven Lustgefühl begleitet sei. Doch liegt ja im Begriffe der Eudaimonie etwas Universelleres, als nur diese einzige Art der Lust und so haben wir darin doch ein Zeugnis für das Vorhandensein des Glückseligkeitsmotivs im Gedankenkreise des Sokrates.

Die endgültige Entscheidung dieser, wie aller anderen Fragen über den systematischen Zusammenhang der im xenophontischen Berichte auftretenden Gedanken aber müssen wir dem zweiten Hauptteil überlassen.

B.

Die Zusätze der zweiten Redaktion.

I. 2, § 9—61; II. 2—10.

1. Die neu auftretenden Begründungen des zweiten Anklagepunktes.

Die ganze Aussonderung dieser Abschnitte beruht auf dem nach den früheren Äusserungen Xenophons unerwarteten Hervortreten einer Anzahl bestimmter Einzelbegründungen der Anklage auf Jugendverderb. Dass Xenophon diese Spezialgründe, und zwar mutmasslich auf Grund eines Missverständnisses der von Polykrates für seine Stilübung gewählten Form, auf den Wortführer der gerichtlichen Anklage, als welcher ihm nach dem früher Ausgeführten Anytos erscheinen musste, zurückführt, ist an der früheren Stelle gezeigt worden. Dass er IV. 4, 4 und 8, 3 als Verfasser der Anklageschrift (*γραφική*) den Meletos bezeichnet, steht hierzu nicht in Widerspruch. Er nahm wahrscheinlich an, dass der in der Rede des Polykrates redend eingeführte Anytos in der That mündlich die Anklage als *κατήγορος* vertreten habe. Da nun jetzt zu zeigen sein wird, dass nicht nur die neuen Punkte der Abwehr in I. 2, 9—61, sondern auch die der zweiten Redaktion zugewiesenen Teile der positiven Rechtfertigung II. 2—10 sich auf diese neuen Spezialpunkte beziehen, wird es nötig sein, zunächst diese selbst übersichtlich zusammenzustellen. Es sind ihrer fünf, die sämtlich mit stark betonter Regelmässigkeit durch die Formel *ἔφη ὁ κατήγορος* eingeführt werden.

1. Sokrates verleitete seine Gefährten zur Geringschätzung der bestehenden Gesetze, indem er die Bestimmung der Archonten durchs Loos mittelst schwarzer und weisser Bohnen für thöricht erklärte. Sei doch Niemand geneigt, sich eines aus solchem Verfahren hervorgegangenen Steuermanns, Zim-

mermanns, Flötenspielers oder dergl. zu bedienen, also bei Verrichtungen, bei denen doch ein Fehlgriff einen weit geringeren Schaden anstifte, als ein Fehlgriff bei den Leitern des Staates. Durch solche Reden reize er die Jünglinge zur Verachtung der bestehenden Verfassung und flösse ihnen gewaltthätige, revolutionäre Gesinnungen ein.

2. Zwei ehemalige Anhänger (ὀμιλητά) des Sokrates, Kritias und Alcibiades, haben dem Staate den grössten Schaden zugefügt. Kritias war unter den Oligarchen (d. h. den 30 Tyrannen) der habgierigste und gewaltthätigste, Alcibiades aber unter der Demokratie der massloseste und übermütigste. Es ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, dass der Verkehr dieser Beiden mit Sokrates keineswegs in die von Xenophon aus eigenem Erleben geschilderte Zeit seines Wirkens, das letzte Decennium seines Lebens, fällt, sondern um mehr als zwanzig Jahre früher. Beide waren um 450 vor Chr. geboren und ihr regelmässiges Zusammensein mit Sokrates muss daher in die letzten dreissiger Jahre des Jahrhunderts verlegt werden.

3. Sokrates lehrte die Verachtung der Väter, indem er seinen Gefährten die Meinung beibrachte, er mache sie weiser als ihre Väter und gestützt auf die gesetzliche Bestimmung, nach der es erlaubt war, im Falle des gerichtlich erwiesenen Wahnsinns selbst den Vater zu binden, es für gesetzlich erklärte, dass der Weisere den Unwissenderen gebunden halte. Es wird hier nicht recht klar, ob Sokrates selbst nach der Meinung des Anklägers die angedeutete Zusammenstellung der Prämissen vornahm, aus der die Bindung des minder einsichtsvollen Vaters durch den Sohn gefolgert werden konnte, oder ob diese Zusammenstellung verschiedener von Sokrates gesondert geäussert Gedanken lediglich der kombinierenden Thätigkeit des Anklägers entspringt. Jedenfalls wird in der dem Sokrates beigelegten Conclusio die Anwendung auf den Vater selbst vom Ankläger nicht direkt als sokratische Lehre

behauptet; er lässt sie nur als Konsequenz durchblicken. Sokrates mochte in folgender Weise argumentiert haben: Den überführten Wahnsinnigen zu binden, ist gesetzlich erlaubt, selbst wenn es der eigene Vater wäre. Nun ist aber der Unwissende speziell im Falle hinzutretender hartnäckiger Selbstverblendung (III. 9, 6) fast dem Wahnsinnigen gleichzuachten. Also muss es auch beim hartnäckig Unwissenden, um dem von ihm zu befürchtenden Schaden vorzubeugen, gestattet sein, ihn gebunden zu halten. Hier lag nun schon in der Ausdehnung der Befugnis auch auf den Vater im Falle des Wahnsinns indirekt die Ausdehnung auf den Vater auch für den von Sokrates dem Wahnsinn gleichgestellten Fall der extremen Unwissenheit. Doch wird nicht behauptet, dass Sokrates diese Ausdehnung auf den Vater ausdrücklich ausgesprochen habe. Vielmehr wird zur Begründung dieses gehässigsten Teiles der Anklage die offenbar mit dem vorstehenden Argument an sich ausser Zusammenhang stehende Angabe verwandt, Sokrates habe seinen Nachfolgern die Meinung beigebracht, sie seien einsichtsvoller als ihre Väter. Erst durch diese Hilfskonstruktion macht der Ankläger es wahrscheinlich, dass die Schüler die Anwendung der Befugnis des Einsichtsvolleren auch auf die Väter eintreten lassen würden (§ 49).

4. Auch hinsichtlich der übrigen Verwandten verleitete er seine Zöglinge zur Geringschätzung, indem er sagte, dass sie weder im Falle einer Krankheit, noch in dem eines Rechts Handels von Nutzen wären. Im ersteren Falle bedürfe es eines Arztes, im letzteren Jemandes, der sich auf den Rechtsbeistand verstehe. Er lehrte ferner in Bezug auf die Freundschaft, dass das Wohlwollen von gar keinem Werte sei, wenn sich nicht damit auch die Fähigkeit zu nützlichen Diensten verbinde. Schätzenswert seien allein diejenigen, die das Geziemende wüssten und es lehren könnten. Indem er so den Jünglingen die Überzeugung beibrachte, dass er allein die höchste Einsicht und die grösste Befähigung, sie Anderen

mitzuteilen, besässe, brächte er seine Anhänger dahin, die Andern im Vergleich zu ihm für nichts zu achten.

Dass Xenophon diese beiden Punkte einheitlich zusammenfasst, zeigt schon das Fehlen der vollen Formel ἔφη ὁ κατήγορος bei Einführung des zweiten, wofür nur ἔφη δὲ καὶ steht, ferner dass die auf beide gemeinsam bezügliche Entgegnung sich erst hinter dem zweiten findet.

5. Er bediente sich einer Auswahl anstössiger Stellen aus den angesehensten Dichtern als Zeugnissen, um seinen Anhängern schändliche und tyrannische Gesinnungen einzuflössen. So behauptete er auf Grund des hesiodeischen Verses: Schande bringt dir kein Thun, Unthätigkeit nur bringt Schande, der Dichter fordere auf, sich keines wenn auch ungerichten und schändlichen Thuns zu enthalten, wenn es nur Gewinn brächte. Ebenso legte er häufig die Schilderung der zurückhaltenden Thätigkeit des Odysseus bei der Flucht zu den Schiffen Jl. II. 188 f., der die Könige und Edlen mit sanften Worten ermahnt, die Geringen aber mit dem Scepter schlägt und mit Scheltworten traktiert, dahin aus, der Dichter heisse es gut, die Geringen und Armen zu schlagen (§ 56, 58). Es ist klar, dass sich die Schändlichkeit auf die erste, das Tyrannische auf die zweite der beiden Dichterstellen bezieht.

2. Xenophons Entgegnung auf den ersten Anklagegrund (I. 2, 10 f.).

Xenophon umgeht in seiner Antwort auf den ersten Anklagepunkt die Hauptsache, nämlich die durch Sokrates geübte Kritik der bestehenden Verfassung, völlig und wendet sich nur gegen den Nebenpunkt, dass dadurch den Jünglingen eine gewalthätige Gesinnung eingeflösst worden sei. Er scheint also den Hauptpunkt stillschweigend einzuräumen oder doch ein näheres Eingehen auf denselben für nicht im Interesse seiner Apologie liegend zu halten. Aber auch auf jenen Nebenpunkt entgegnet er eigentümlicher Weise nicht durch Data

aus der Lehrthätigkeit des Sokrates, sondern durch Darlegung seiner eigenen Ansichten in Bezug auf diesen Punkt. Dies ist ja freilich auffällig, doch diese Ansichten kennzeichnen sich inhaltlich so bestimmt als echt sokratische, dass er es vielleicht für überflüssig hielt, auf diese Übereinstimmung noch besonders aufmerksam zu machen.

Wer selbst Einsicht besitzt und ausserdem die Fähigkeit zu besitzen glaubt, die Bürger von der Erspriesslichkeit des Erstrebten durch Belehrung zu überzeugen, der wird, so meint Xenophon, schon in richtiger Erwägung des eigenen Vorteils, nicht leicht in Versuchung kommen, Gewalt anzuwenden. Denn erstens entspringt aus Gewaltthat Feindschaft und Gefahr, während durch Überzeugung gefahrlos und sogar unter Erweckung freundschaftlicher Gesinnungen dieselben Wirkungen erzielt werden. Nur der einsichtslose Machthaber wird zur Gewaltthätigkeit geneigt sein. Zweitens bedarf es zur gewaltsamen Durchführung des Erstrebten zahlreicher Helfer, während es zur Überredung gar keiner Beihülfe bedarf. Drittens führt die Gewaltthat konsequenterweise zur Tötung; es ist aber vorteilhafter, Jemanden zum überzeugten Anhänger zu gewinnen, als ihn durch Gewaltthat zu vernichten.

Dass Sokrates nach der Auffassung Xenophons entschiedener Gegner des Systems der durch ehrgeizige Dilettanten verwalteten Ehrenämter war und dass sein ganzes Reformwerk auf der Idee der Herrschaft der durch Naturanlage dazu Prädestinierten und entsprechend Ausgebildeten beruhte, das hat Xenophon schon in der ursprünglichen Schutzschrift verschiedentlich durchblicken lassen. So z. B. in den Reden über *ἀλαζόνεια* I. 7; ferner im Gespräch mit Perikles III. 5; endlich auch IV. 1. Eine Verteidigung, die ihn zum unbedingten Verehrer der bestehenden Zustände zu stempeln versucht hätte, wäre aussichtslos und unwahr gewesen, wie sie auch den eigenen Überzeugungen Xenophons widersprochen hätte. Zu bedauern bleibt, dass er in Bezug auf diesen Punkt nicht

offen mit der Sprache herausrückte; wir würden dadurch mit einem Schlage ein volles Licht über den Gesamtstandpunkt des Sokrates, wie Xenophon ihn auffasste, erhalten haben.

Dass Xenophon aber auch die Ablehnung des gewaltsamen Vorgehens nur in seinem eigenen Namen rechtfertigt, ist schon auffälliger. Ein einleuchtender Grund dafür lässt sich nicht angeben, ausser dass ihm etwa eine entsprechende Äusserung des Sokrates nicht rememberlich war. Inhaltlich entspricht seine Auslassung über diesen Punkt unzweifelhaft der Ansicht des Sokrates.

3. Entgegnung auf den zweiten Anklagepunkt I. 2. 13—48.

Xenophon will die beiden ehemaligen Anhänger des Sokrates in Bezug auf das Unheil, das sie etwa dem Staate zugefügt haben, nicht in Schutz nehmen; er will aber einen getreuen Bericht liefern, wie es sich mit ihrer Nachfolgerschaft bei Sokrates verhalten hat. Er schickt diesem tatsächlichen Bericht jedoch § 14 ff. zunächst folgende gewissermassen apriorische Wahrscheinlichkeitsargumentation voraus. Beide waren von Natur im höchsten Grade ehrgeizig; sie strebten nach einer allbeherrschenden Machtstellung und entsprechendem Ansehen. Andernteils kannten sie die Eigenheiten des Sokrates, seine staunenswerte Genügsamkeit in Bezug auf materielle Güter, seine Enthaltbarkeit in Bezug auf alle Sinnengenüsse, sowie ferner die Freiheit der ernststen Zurechtweisung, die er sich in seinen Unterredungen Keinem gegenüber verkümmern liess. Schon nach diesen beiden Voraussetzungen ist es Xenophon im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die beiden Jünglinge aus Verlangen nach der Aneignung der Lebensweise des Sokrates und der in ihm verkörperten Sophrosyne und nicht vielmehr in dem Gedanken, durch den Verkehr mit ihm vorzügliche Tüchtigkeit im Reden und Handeln (d. h., wie der Gebrauch der gleichen Formel IV. 2, 1 und 6 zeigt, eine staatsmännische Ausbildung im

gewöhnlichen Sinne) zu erlangen, seinen Umgang gesucht haben sollten. Er ist überzeugt, dass, wenn ihnen damals die Wahl gelassen worden wäre, entweder ihr ganzes Leben hindurch an der Lebensführung des Sokrates festzuhalten oder tot zu sein, sie den Tod vorgezogen haben würden (§ 14—16).

Xenophon bezeichnet hier den obwaltenden Gegensatz in einseitiger und unzureichender Weise, die in der That, wie man ja mehrfach in unserer Schrift cynisierende Neigungen gefunden hat, einen cynischen Geist atmet. Nach Xenophons eigener Darstellung, namentlich IV. 1, ging ja auch das eigene Absehen des Sokrates auf die Ausbildung höher begabter, zu einer herrschenden Stellung befähigter Jünglinge zu wahrhaften, im Sinne eines verbesserten Staatswesens zu wirken befähigten Staatslenkern. Als die wesentlichste Eigenschaft dazu erscheint die Sophrosyne, als die verschiedenen sittlichen Tugenden umfassende Willensrichtung, sowie ferner als Hilfsvermögen dazu die dialektische Fertigkeit und der Besitz der zu einem tüchtigen Wirken überhaupt erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten. Hätte Xenophon hier diesen Reformgedanken des Sokrates in seiner Totalität als die eine Seite des Gegensatzes hingestellt, so würde sich als die andere ergeben haben das Streben nach Macht und Einfluss im gewöhnlichen Sinne unter den öffentlichen Zuständen, wie sie eben waren, ohne jede Beziehung auf eine ideale Reform, lediglich aus Ehrgeiz und Herrschsucht, wo also die höheren von Sokrates erstrebten Eigenschaften nicht erforderlich waren und nur die nach der gemeinen Vorstellung den Staatsmann ausmachenden Eigenschaften als erstrebenswert galten.

Statt aber den Gegensatz in dieser seiner ganzen Tiefe erscheinen zu lassen, stellt Xenophon hier Sokrates lediglich als praktisch-philosophisches Sektenhaupt, als Begründer einer Lebensform, eines βίος, hin, in dem Enthaltbarkeit und Genügsamkeit die hervorstechendsten Züge bilden, der Besitz

dieser Tugenden aber nicht nach ihrer Bedeutung für die Staatsleitung, sondern nur als individuelle Eigenschaft in Betracht kam. Er scheint sogar, wenn er hier von βίος καὶ σωφροσύνη in einem ἐν διὰ δυοῖν redet, die Sophrosyne ganz in dem engeren Sinne der Enthaltbarkeit zu fassen. Das erinnert eher an einen Antisthenes, als an Sokrates. Hier kommt, besonders wenn wir uns der später ausgebildeten Bedeutung von βίος im Sinne einer auf individuelle Glückseligkeit abzielenden Lebensführung erinnern, eine verengerte Auffassung des sokratischen Wirkens zum Ausdruck. In diesem Sinne redet auch schon Plato Republ. X. 3, 600 B von Pythagoras als dem Begründer eines βίος. Die Sache wird hier so hingestellt, als ob Sokrates nur darauf ausgegangen wäre, seine Nachfolger für eine bestimmte individuelle Lebensführung zu gewinnen. Dazu passt auch die letzte Bemerkung, dass die Beiden lieber hätten tot sein, als das ganze Leben hindurch die sokratische Lebensregel befolgen wollen. Um diesen Sachverhalt zu erklären, bedarf es aber nicht der Annahme, dass Xenophon persönliche Überzeugungen und Neigungen seinem Sokrates untergeschoben habe; es genügt dazu die Erinnerung, dass Xenophon absichtlich den politischen Hintergedanken des sokratischen Wirkens zurücktreten lässt.

Mit der Wendung, dass die Richtigkeit dieser apriorischen Annahme sich durch das Verhalten der Beiden als richtig erwiesen habe, geht sodann Xenophon zu der historischen Mitteilung über. Sobald sie ihren Mitschülern überlegen zu sein glaubten (nämlich in den von ihnen allein bei Sokrates gesuchten Befähigungen), seien sie sofort von Sokrates abgesprungen und hätten angefangen, sich mit Politik zu beschäftigen (§ 16).

Hier erhebt sich nun ein Vorwurf gegen das Verfahren des Sokrates seinen Zöglingen gegenüber. Wenn er dieselben eher zur Sophrosyne wirksam angeleitet hätte, ehe er ihnen die zur staatsmännischen Thätigkeit erforderlichen Hilfs-

kenntnisse und Fertigkeiten beibrachte, so wäre eine solche einseitige Ausnutzung seines Umganges unmöglich gewesen.

Hier treten nun zwei Züge hervor, in denen eine Spur des späteren Ursprungs unseres Abschnittes gefunden werden kann. Erstens wird für den Verkehr des Sokrates mit seinen Zöglingen ohne Umschweife der Ausdruck *διδάσκειν* gebraucht, während doch gerade in den ersten Paragraphen unseres Kapitels aufs Nachdrücklichste hervorgehoben wird, dass Sokrates selbst sich nicht für einen Lehrer der zur Kalokagathie gehörigen Eigenschaften, der Frömmigkeit, Gerechtigkeit u. s. w., ausgab (§ 3, vergl. § 2) und gleich darauf in dem besonderen Exkurs über die Unentgeltlichkeit (§ 6 ff.) nochmals sehr bestimmt versichert wird, Sokrates habe in Bezug auf eben dieselben Eigenschaften sich nie als Lehrer angeboten (*ἐπηγγείλατο οὐδενὶ πόποτε τῶν τοιοῦτων οὐδέν* § 8). Nun lässt ja freilich Xenophon I. 6, 14 Sokrates selbst von seiner Thätigkeit das Wort *διδάσκω* brauchen, doch stellt er sich da in Parallele mit anderen Lehrern, die „das zur Tugend Nützliche“, also die Hilfskenntnisse überliefern, während in unserer Stelle ausdrücklich die Sophrosyne zum Gegenstande der Lehrthätigkeit gemacht wird.

Die zweite Besonderheit besteht darin, dass IV. 3, 1 dem Sokrates gerade diejenige Vorsicht in der Reihenfolge seiner erzieherischen Einwirkungen beigelegt wird, die an unserer Stelle bei ihm vermisst wird, nämlich dass er vor den Hilfskenntnissen die Sophrosyne fest zu begründen bemüht war. Freilich schildert das vierte Buch das Verfahren des Sokrates in der gereiftesten Zeit seines Wirkens, während hier von einer weiter zurückliegenden Zeit die Rede ist, doch hätte Xenophon, wenn das Ganze in einem Zuge geschrieben wäre, entweder schon an unserer Stelle oder doch an der späteren auf den Zeitunterschied und die dadurch mutmasslich bedingte Differenz des Verfahrens hinweisen müssen, zumal er an unserer Stelle den Vorwurf für begründet erklärt, also sich auch hier des korrekten Verfahrens bewusst ist.

Er lässt also den Vorwurf als berechtigt gelten; Sokrates hatte einen Fehler gemacht. Doch wurde dieser Fehler durch zwei Umstände in seiner schädlichen Wirkung abgeschwächt. Erstens liess es, wie alle Lehrer einesteils durch Selbstdarstellung in ihrem eigenen Verhalten, andernteils durch eigentliche Lehre jederzeit bei ihren Schülern für das von ihnen vertretene Prinzip wirken, so auch Sokrates nie weder an der Selbstdarstellung als Muster der Kalokagathie, noch auch an den trefflichsten Lehrgesprächen über die Tugend und die anderen das menschliche Leben angehenden Dinge (im Gegensatz gegen die naturphilosophischen Fragen I. 1, 12 u. 16) fehlen. Zweitens aber verleugnete sich die Macht dieser beiden Mittel auch an jenen Beiden in der Zeit ihres Zusammenseins mit Sokrates nicht. Xenophon weiss, dass ihnen damals die Sophrosyne eigen war, und zwar nicht etwa aus Furcht vor Strafe oder Schlägen (wozu Sokrates ja gar nicht befugt war), sondern aus Überzeugung, dass dies Verhalten das beste sei. Es ist dies ein um so grösserer Triumph der sokratischen Erziehungskunst, als Beide von vornherein mit einseitiger Ausnutzungstendenz ihm nahegetreten waren und, wie § 39 wieder hervorgehoben wird, auf die Dauer das in ihrem ganzen Wesen begründete Missfallen gegen seine Richtung ein Wirksamwerden seines Einflusses vereitelte.

Gegen die Möglichkeit dieses bloss zeitweiligen Überwiegens des sokratischen Einflusses nun erhebt sich von philosophischer Seite ein Gegenargument, das Argument der Unverlierbarkeit der auf Erkenntnis begründeten Tugend. Was man einmal wirklich gelernt hat, kann man nicht wieder vergessen. Beruht die Tugend auf dem rein intellektualistischen Grunde der Erkenntnis und Überzeugung, so ist ein nachheriger Abfall nicht möglich. Somit kann wirkliche Sophrosyne bei jenen Beiden niemals vorhanden gewesen sein. Das Argument, das wohl hauptsächlich auf der Lehre des Antisthenes beruht, hat seine Berechtigung für die völlig deutliche, scharf ausge-

prägte, zu einem beständig gegenwärtigen Elemente des Geisteslebens gewordene und darum auch das Handeln dauernd als Norm bestimmende philosophische Erkenntnis und Überzeugung, der bei beständiger Verwendung als Norm der Lebensführung in der That die behauptete Unverlierbarkeit beigelegt werden kann.

Xenophon hätte seine Widerlegung auf den Unterschied zwischen der Erkenntnis und Überzeugung in diesem prägnanten philosophischen Sinne und im vagen populären Sinne des Alltagslebens stützen können. Er thut dies nicht, sondern argumentiert als Praktiker in deutlichem Gegensatz gegen die prinzipielle Auffassung der Philosophen lediglich unter Zugrundelegung des populären Begriffes vom Standpunkte der alltäglichen Erfahrung aus. Auf diesem erscheint einestheils nicht sowohl die Erkenntnis, als vielmehr die Übung des Richtigen als das Ausschlaggebende, andertheils bedarf auch die bei der Richtung des Handelns etwa in Betracht kommende Erkenntnis und Überzeugung, um nicht in Vergessenheit zu geraten, der beständigen Auffrischung durch Einübung.

Das erste dieser beiden Argumente verläuft dreitheilig. Es steht erstens mit den Bethätigungen der Seele ebenso, wie mit denen des Körpers; ohne beständige Übung tritt Unvermögen ein. Dies gilt auch für das Thun des Rechten. Dies beweist zweitens auch das Verfahren der Väter bei ihren zur Sophrosyne gelangten Söhnen. In der Überzeugung, dass der Umgang mit Guten eine beständige Übung in der Tugend bewirkt, über mit den Schlechten aber das Gegenteil, halten sie die Söhne vom Verkehr mit den Schlechten fern. Dies beweisen drittens auch zwei Dichterstellen, deren eine, aus Theognis entlehnt, die entgegengesetzte Wirkung des Verkehrs mit den Guten und Schlechten, die Schädlichkeit des Verkehrs mit den Letzteren, auch wenn schon eine gute Gesinnung vorhanden ist, bezeugt, während die zweite, einem uns unbekanntem Dichter entlehnt, nur den erfahrungsmässigen Wandel der Gesinnung auch beim Guten betont.

Der zweite Punkt betrifft die Verlierbarkeit der vorhandenen Erkenntnis und Überzeugung direkt. Wie man auswendig gelernte Dichterstellen ohne Übung wieder vergisst, so geht es auch mit den Sätzen der Lehrer, wenn man sie ausser Acht lässt. Insbesondere entschwindet auf dem ethischen Gebiete mit den ermahnenden Worten auch der durch sie bewirkte Eindruck auf die Seele, aus dem das Streben nach Sophrosyne entsprang und damit schwindet die Sophrosyne selbst. Treten aber gar Einwirkungen auf, die der Sophrosyne positiv entgegenwirken, wie Trunksucht, Liebesleidenschaft, so wird das Vermögen, das Geziemende zu thun, noch weiter abgeschwächt. Der von der Liebesleidenschaft Ergriffene wird, wenn vorher sparsam, zum Verschwender und wenn er sein Gut aufgezehrt hat, verläugnet er auch die früheren Grundsätze der Gerechtigkeit und strebt nach schändlichem Gewinne. Alles zur Kalokagathie Gehörige bedarf der Übung, nicht zum Wenigsten die Sophrosyne, die also der Kalokagathie als ein Teil oder eine Spezie untergeordnet wird, ebenso wie der Sophrosyne unmittelbar vorher die Gerechtigkeit coordiniert wurde. Zur Begründung dieser Behauptung gibt Xenophon ein sehr primitives Stück Psychologie zum Besten. Im Körper wohnen ausser der Seele auch die Begierden, die jene verlocken, sich der Sophrosyne zu entschlagen und je eher je lieber ihnen und dem Körper zu Willen zu sein. Die Begierden, die sich in körperlichen Regungen manifestieren, sind ihm geradezu etwas Körperliches, dem Seelischen Entgegengesetztes. Ferner erscheint hier die Sophrosyne fast identisch mit der Enthaltbarkeit, wobei jedoch nicht vergessen werden darf, dass soeben auf den trübenden und unter Umständen auch zur Ungerechtigkeit verleitenden Einfluss der Leidenschaften hingewiesen worden ist. Jedenfalls ist seine Fassung des Begriffes sehr populär und wenig scharf.

Dies Raisonement wird nun (§ 24 f.) auf den Fall des Kritias und Alcibiades angewandt. Hier kommt nebenher

noch ein besonderer Erklärungsgrund für ihr normales Verhalten während ihres Zusammenseins mit Sokrates zur Erwähnung. Während dieser Zeit hatten sie an dem mächtigen Vorbilde des Sokrates einen Halt gegen die unedlen Begierden. Der Verlauf nach der Lösung des Verhältnisses zu Sokrates wird für Beide gesondert betrachtet.

Bei Kritias wird dieser Verlauf in besonders unvollständiger und sprunghafter Weise dargestellt. Kein Wort von seinem Lebensalter bei der Trennung von Sokrates und seinem politischen Wirken bis zur Verbannung, die ins Jahr 411, also in eine Zeit fällt, da er bereits hoch in den Dreissigen war. Wollte man Xenophon beim Wort nehmen, so hätte erst der an die Verbannung sich anschliessende Aufenthalt in Thessalien und der dortige Verkehr mit ungesetzlich und ungerecht denkenden Menschen depravierend auf ihn gewirkt; er müsste also bis zum Eintreten dieser Verführung den sokratischen Prinzipien treu geblieben sein. Hier ist also eine grosse Unbestimmtheit der Aussage.

Genauer wird der Hergang bei Alcibiades geschildert. Wegen seiner Schönheit wurde er von den Frauen, wegen seines Einflusses von den Politikern verdorben; das Volk schätzte ihn hoch; leicht schwang er sich zu einer führenden Stellung auf. So ging es ihm, wie den Athleten, denen in den gymnischen Wettkämpfen die Überlegenheit leicht geworden ist. Wie diese die Übung unterlassen, so vernachlässigte er sich selbst.

Für Beide gleichmässig traf es zu, dass sie stolz waren auf ihre Geburt, aufgeblasen wegen ihres Reichtums, verwöhnt von Vielen. Und da sie zu allem diesem auch schon längere Zeit dem Einflusse des Sokrates entzogen waren, kann es nicht Wunder nehmen, dass sie übermütig wurden.

Hier folgt nun die Abwehr gegen die Anschuldigung, dass ihre Verderbtheit durch Sokrates verschuldet gewesen sei. Sokrates kommt das Verdienst zu, dass er im unver-

ständigsten und am Meisten zur Unenthaltbarkeit neigenden Lebensalter sie zur Sophrosyne gebracht hatte. Nun pflegt man doch in anderen Fällen den, der einen Menschen in günstigem Sinne beeinflusst hat, nicht für seine nachherige Depravation unter entgegengesetzt wirkenden Einflüssen verantwortlich zu machen. Dies geschieht nicht beim Flötenbläser oder Zitherspieler; jeder Vater wird den, durch dessen Einfluss sein Sohn zeitweilig mit Erfolg zur Sophrosyne angeleitet worden ist, wenn dieser Sohn nachher durch anderen Umgang schlecht wird, gerade um so höher schätzen; ja die selbst durch Sophrosyne ausgezeichneten Väter, die ihre Söhne selbst erzogen haben, macht Niemand für die nachherigen Fehltritte der Söhne verantwortlich. Die gleiche Gerechtigkeit der Beurteilung müsste doch auch Sokrates zu Gute kommen: nur die bei ihm selbst zu Tage tretende Schlechtigkeit könnte ihm zur Last gelegt werden, in Bezug auf den pädagogischen Einfluss nur die Guttheissung zu Tage tretender Verkehrtheiten der Zöglinge. Dass aber Sokrates vielmehr in solchen Fällen selbst auf die Gefahr eigener Unannehmlichkeiten hin mit der grössten Entschiedenheit rügend einschritt, beweist Xenophon durch folgenden, den Kritias betreffenden Vorgang.

Sokrates hatte in Erfahrung gebracht, dass Kritias in Euthydemos (über diesen Euthydemos ist sonst nichts bekannt; s. den Abschnitt über den Euthydemos des vierten Buches) verliebt war und ihn verführen wollte. Er machte ihm zunächst, anscheinend unter vier Augen, Vorstellungen; es sei eines Freien unwürdig und für einen *καλὸς καγαθός* unziemlich, den Geliebten, dem er überdies besonders achtungswert zu erscheinen wünsche, wie ein Bettler um ein Almosen anzuflehen und noch dazu um nichts Gutes. Erst als Kritias diesen Vorstellungen kein Gehör schenkte, sagt Sokrates in Gegenwart vieler Anderen und des Euthydemos selbst, Kritias scheine schweinische Anwandlungen zu haben, da er

begehre, sich an Euthydemos zu reiben, wie die Schweine an den Steinen.

Für diese scharfe und durch die Öffentlichkeit und die Gegenwart des Geliebten noch besonders demütigende Zurechtweisung gegenüber einem offenbar nicht mehr ganz jungen Anhänger vornehmsten Geschlechts hatte Sokrates noch lange nachher empfindlich zu büßen. Kritias hasste ihn von da an und fand noch lange Jahre nachher (um 405) als einer der dreissig Tyrannen Gelegenheit sich zu rächen. Er war zusammen mit Charikles mit der Gesetzgebung betraut. Er nahm daher mit einer bestimmten gegen Sokrates gerichteten Absicht unter diese Gesetze das Verbot auf, die Kunst des Redens zu lehren. Dass hier unter der Kunst des Redens nicht sowohl die Rhetorik im gewöhnlichen Sinne gemeint ist, als vielmehr die eristische Dialektik, die durch Kunstgriffe den Gegner in Verwirrung bringt, seine Sätze und Beweisgründe zu nichte macht und so auch eine bedenkliche Praxis der gerichtlichen Verteidigung anbahnt, beweist die Bemerkung, dass das Verbot gegen das von der Menge den Philosophen im Allgemeinen vorgeworfene Verfahren gerichtet gewesen sei. Dies kann aber wohl nur die den Gegner verwirrende und wehrlos machende Diakletik sein, für die Xenophon den Ausdruck ἐλέγγειν gebraucht (III. 8. 1) und deren Verwendung durch Sokrates bei bestimmten Anlässen ja Xenophon stets bezeugt und schildert (I. 4, 1; III. 8, 1, IV. 2). Xenophon behauptet nun hinsichtlich dieses Gesetzes, Kritias habe dadurch, weil er gegen Sokrates direkt nichts habe vorbringen können, ihn bei der Menge verdächtigen wollen, indem das Gesetz als gegen Sokrates persönlich gerichtet erschienen sei. Mit Recht behauptet Xenophon, dass von einer Unterweisung in der Eristik bei Sokrates nie die Rede gewesen sei. Es ist eben ein grosser Unterschied zwischen der eigenen gelegentlichen Verwendung eines Verfahrens und der methodischen Unterweisung Anderer darin.

Dass nun das Gesetz speziell gegen Sokrates gemünzt war, wurde, so meint Xenophon, offenbar, als die Tyrannen, durch die Freimütigkeit seiner Reden aufgebracht, es direkt gegen ihn in Anwendung brachten, d. h. seine Weise des Verkehrs mit jungen Leuten unter dasselbe subsumierten. Gegen die willkürlichen Hinrichtungen und den moralisch depravierenden Einfluss der Gewaltherrscher hatte nämlich Sokrates den Vergleich vom Rinderhirten gerichtet. Wer die Heerde dem Bestande nach verringert und der Qualität nach verschlechtert, ist ein schlechter Hirte. Jetzt wird Sokrates vorgeladen, aber nicht etwa wegen dieser Äusserungen zur Verantwortung gezogen, sondern auf Grund des Gesetzes ihm die Unterredung mit den Jünglingen untersagt. Hier hätte nun Sokrates geltend machen können, dass seine ethisch fördernden Unterredungen durchaus nicht unter das gegen Unterweisungen in der Rabulistik gerichtete Gesetz fielen und in der That scheint er nach der kurzen Darstellung des Vorfalles IV. 4, 3 sich schliesslich auf diesen Standpunkt gestellt zu haben. Er betrachtete nach dieser Stelle das gegen ihn gerichtete Verbot als ein ungesetzliches, ungesetzlich auch gegenüber dem von den Tyrannen selbst erlassenen Gesetze, das er als solches als zu Recht bestehend betrachtete, dessen Anwendung auf seinen Fall er aber nicht als berechtigt anerkennt und daher unbeachtet lässt.

An unserer Stelle wird nun sein sofortiges Verhalten bei jener Vorladung, nicht aber sein nachheriges dauerndes Verhalten gegenüber dem Verbote dargestellt. Er erkundigt sich in sarkastischer Weise nach der Tragweite des Gesetzes, dessen Anwendung auf seinen Fall ihm ja eine genaue Einsicht in den Sinn desselben notwendig mache. Er fragt zunächst, ob das Verbot der Redekunst gegen die Anleitung zum Reden des Richtigen oder gegen die zum Reden des nicht Richtigen gerichtet sei. Im ersteren Falle müsse man sich folgerichtiger Weise überhaupt des Redens des Richtigen enthalten, im

letzteren aber erscheine das Reden des Richtigen (also wohl folgerichtig auch die Anleitung dazu) als das zu Erstrebende. In dieser Frage liegt offenbar ein indirekter Protest gegen die Anwendung des Gesetzes, das als gegen die Anleitung zu trügerischen Kunstgriffen gerichtet, sein Verfahren nicht traf. Charikles aber geht auf die Distinction zwischen der Anleitung zu richtigem und unrichtigem Reden nicht ein, sondern verbietet ihm barsch und summarisch die Unterredungen mit Jünglingen überhaupt. Hier wird also die widerrechtliche Anwendung des Gesetzes ganz offenbar. Die Unterredungen des Sokrates werden implicite zu eristischen Anleitungen gestempelt; die ursprünglich im Gesetze liegende Einschränkung auf falsche Wortkünste (vermöge welcher Einschränkung ja eben Sokrates beim Volke als Rabulist in Misskredit gebracht werden sollte) wird willkürlich ausser Acht gelassen.

Trotzdem aber schreitet Sokrates nicht zum offenen Protest fort, sondern begnügt sich mit weiteren sarkastischen Fragen. Bis zu welchem Alter die Menschen als junge Leute zu betrachten seien? Bis zum vollendeten dreissigsten Jahre. Ob er sich bei einem unterhalb dieser Altersgrenze Befindlichen nicht nach dem Preise einer von ihm feilgehaltenen Ware erkundigen oder einem Solchen nicht auf die Frage nach der Wohnung Jemandes Bescheid erteilen dürfe? Hier auf erwidert Kritias, zu enthalten habe er sich seiner ewigen Exemplificationen auf Sattler, Zimmerleute und Schmiede, die ohnedies durch sein beständiges Immundeführen völlig abgenutzt seien. Also auch dessen, was sich daran anschliesst, des Gerechten und des Frommen und der verwandten Punkte? Sokrates deutet immer wieder darauf hin, dass seine Lehrthätigkeit in Wirklichkeit vom Sinne des Gesetzes nicht getroffen wird. Hier nun kommt aber der Unmut über die freie Kritik des Tyrannentums durch Sokrates, der bis dahin verschwiegene Anlass der ganzen Szene, bei Charikles zum Ausbruch. Auch der Rinderhirten habe er sich zu enthalten,

andernfalls möge er sich in Acht nehmen, dass nicht auch durch ihn der Bestand der Heerde vermindert werde.

Damit bricht unser Bericht ab, der ja nur den Zweck verfolgte, zu zeigen, dass Sokrates sich durch das gewissenhafte und furchtlose Vorgehen gegen die Ungehörigkeiten der Zöglinge sogar den grössten Unannehmlichkeiten und Gefahren aussetzte. Dass er, wie IV. 4, 3 berichtet wird, nun den Beschluss fasste, der nicht gerechtfertigten Anwendung des Gesetzes auf ihn nicht Folge zu leisten, widerspricht unserem Berichte nicht, sondern bildet nur eine Ergänzung desselben.

Xenophon nun kehrt nach dieser Abschweifung zu seinem Thema zurück (§ 39). Er betont aufs Neue, dass nicht innere Übereinstimmung mit seinen Prinzipien, sondern nur die ehrgeizige Absicht Beide zu Sokrates hingeführt habe und dass demgemäss ein eigentlicher dauernder erzieherischer Einfluss auf sie unmöglich gewesen sei. Zum Beweise für ihr beständiges Schielen nach der künftigen politischen Laufbahn schon zur Zeit ihrer Zöglingschaft bei Sokrates führt er ihre Sucht an, schon damals möglichst mit den Leitern des Staates sich in Unterredungen einzulassen, wofür ein ergötzliches Beispiel aus dem Leben des noch nicht zwanzigjährigen Alcibiades, also aus dem Ende der dreissiger Jahre des Jahrhunderts, nicht lange vor dem 429 erfolgten Tode des Perikles, beigebracht wird.

Perikles, damals Leiter des Staates, war zugleich Vormund des Alcibiades. Dieser verlangt von Perikles eine Definition, was ein Gesetz ist. Perikles, als praktischer Staatsmann ganz von den konkreten athenischen Verhältnissen ausgehend, gibt die Definition, ein Gesetz sei eine Bestimmung über das, was zu thun und zu lassen sei, die vom versammelten Volke nach geschehener Beratschlagung getroffen werde. Durch die Frage, wie es mit dem Zustandekommen der Gesetze in der Oligarchie sei, wird er sodann genötigt, diese Definition dahin zu erweitern, dass die Gesetze überall von

der jeweiligen Staatsgewalt erlassen werden. Dies trifft, wie er auf die weitere Frage des Alcibiades bestätigt, auch für die Tyrannis zu. Er wird nun genötigt, zuzugestehen, dass die nicht durch Überzeugung der Bürger, sondern durch blossen Zwang zu Stande gekommenen Bestimmungen nicht als Gesetze, sondern als Ungesetzlichkeit zu betrachten seien, und schränkt in diesem Sinne bereitwillig sein Zugeständnis zunächst hinsichtlich der Verfügungen eines Tyrannen ein. Dieselbe Einschränkung muss er aber dann auch hinsichtlich der Erlasse einer Oligarchie und schliesslich auch der demokratischen Volksbeschlüsse, sofern durch dieselben die begüterte Minderheit vergewaltigt wird, zugestehen. Indem nun Perikles hieran die gutmütig geringschätzigte Bemerkung anschliesst, auch er sei in seinen jungen Jahren auf solche Spitzfindigkeiten sehr erpicht gewesen, zieht er sich von Seiten seines jugendlichen Gegners eine überaus boshafte Entgegnung zu. „Hätte ich dich doch damals kennen gelernt, als du dich selbst in diesen Dingen übertrafst“ (genauer: als deine Geschicklichkeit in solchen Dingen im Vergleich zur Gegenwart ihren Höhepunkt erreicht hatte)!

Dass Beider Verhältnis zu Sokrates sich löste, sobald sie glaubten, in politischer Befähigung eine gewisse Überlegenheit erlangt zu haben, dafür wird schliesslich ausser den schon angeführten Gründen auch noch der geltend gemacht, dass sie in diesem Übergangsstadium beim Zusammentreffen mit Sokrates auch noch direkte Zurechtweisungen wegen ihrer Fehler erfuhren. Nicht nach ihnen, so resümiert Xenophon schliesslich, darf die Wirkung des sokratischen Umganges beurteilt werden, sondern nur nach seinen ächten Anhängern (ὀμιληταίς), einem Kriton, Chairephon, Xairekrates, Hermogenes, Simmias, Kebes, Phaidondas und Anderen, die nicht um geschickte Volks- und Gerichtsredner zu werden den Verkehr des Sokrates suchten, sondern um als wahre Edle (καλοὶ κἀγαθοί) sich zu ihrem Hauswesen, ihren Sklaven, ihren An-

gehörigen und Freunden, zum Staat und zu ihren Mitbürgern in das richtige Verhältnis setzen zu können (*καλῶς χρῆσθαι*). Von diesen hat Keiner weder in jüngeren noch in späteren Jahren je etwas Böses gethan oder ist auch nur dessen beschuldigt worden. Der etwas vage Ausdruck *καλῶς χρῆσθαι* bezeichnet, wie IV. 1, 2; IV. 6, 5 und 11, das geziemende, der sittlichen Forderung gemässe Verhalten auf dem betreffenden Gebiete. Hier, wo die Verhältnisse zu den Menschen dieses Gebiet bilden, ist es, wie schon der letzte Satz zeigt, unzweifelhaft eine Bezeichnung für die Gerechtigkeit als die Sophrosyne in Bezug auf die Menschen. Übrigens liegt in der Exemplification auf diese ganze Reihe dunkler Ehrenmänner, die zwar nie etwas Böses gethan, aber auch nie etwas hervorragend Heilsames geleistet haben, im Grunde etwas Wehmütiges. Der Gedanke des Sokrates, durch Gewinnung der Kapazitäten für seine Prinzipien einen idealen Zustand für das öffentliche Leben herbeizuführen, hat wohl nie wieder eine solche Chance der Verwirklichung gehabt, als zur Zeit, da zwei politische Talente ersten Ranges, ein Alcibiades und ein Kritias, in den Kreis seines Einflusses geraten waren. Unzweifelhaft hat Xenophon mit seiner Behauptung Recht, dass Sokrates sie nicht verdorben hat; er brauchte sich damit nicht so viele Mühe zu geben; die gegenteilige Behauptung ist ein einfaches *post hoc, ergo propter hoc*. Bestehen aber bleibt der Misserfolg der sokratischen Erziehungskunst an Beiden; sie wurden nicht die Verwirklicher seiner Gedanken in der Gesellschaft. Wehmütig ist aber auch das beredete Schweigen Xenophons in der Nichterwähnung aller der grossen Schüler, die zwar nicht als Staatsmänner auftraten, aber in der Welt des Gedankens eine nachwirkende Bedeutung erlangten, eines Plato, Antisthenes, Euklid und Aristipp. Auch sie sind über den sokratischen Gedankenkreis und über die von Sokrates empfangenen Anregungen hinausgeschritten und so kann sie Xenophon schon aus diesem

Grunde, ganz abgesehen von etwaigen bei ihm vorhandenen persönlichen Misstimmungen, als Mustersokratiker nicht nennen. Auch diese in einer anderen Richtung, als jene Beiden, hervorragenden Geister hat Sokrates zu halten nicht die Kraft gehabt.

Schliesslich noch eine Bemerkung über die anscheinenden Widersprüche in dem Bericht über das Verhältnis des Alciades und Kritias zu Sokrates. Dass der Bericht in Folge seiner Kürze, Unbestimmtheit und Unvollständigkeit leicht als ein sich selbst widersprechender erscheinen kann, ist zuzugeben. Die beiden Jünglinge erscheinen drei, viermal als berechnende Schlauköpfe, die Sokrates nur seine Diakletik ablernen wollen und sich dann widerwillig von ihm abwenden, Kritias sogar mit einem geheimen Groll im Herzen, der noch nach Decennien zu einem Handeln berechnender Bosheit gegen Sokrates führt. Xenophon muss selbst zugeben, dass es unklug war, ihnen die politisch auszunützensden Belehrungen zu Teil werden zu lassen, ehe ihre Charakterrichtung unzweifelhaft befestigt war. Andererseits treibt er seinen apologetischen Eifer so weit, dass er Beiden zur Zeit ihres Zusammenseins mit Sokrates eine überzeugte Hinwendung zur Sophrosyne zuerkennt und philosophisch und historisch die Möglichkeit des Zurücksinkens von dieser erreichten Höhe nachweist (§ 18—25). Xenophon hat uns keinen Schlüssel zur unzweifelhaften Lösung dieses anscheinenden Widerspruches gegeben. Aber selbst wenn es ein wirklicher Widerspruch wäre, läge doch noch kein Grund zur Annahme einer fremden Einschlebung vor. Ein Fälscher hütet sich ebenso sehr, ja noch mehr als der im guten Glauben schreibende Autor vor Widersprüchen.

In Wirklichkeit aber liegt ein unzweifelhafter Selbstwiderspruch nicht vor. Ein zeitweiliges wirkliches Ergriffensein von der sittlichen Macht der Persönlichkeit des Sokrates trotz der ungünstigen Vorbedingungen ist bei der edel gearteten Natur der Beiden und der Empfänglichkeit des Jünglingsalters nicht

ausgeschlossen und wird hinsichtlich des Alcibiades auch von Plato im Gastmahl sogar als noch später nachwirkend vorausgesetzt. Authentische Daten über die innere Stellung und den Entwicklungsgang der Beiden liegen nicht vor. Übrigens könnte man, wenn sich Xenophon nicht soviel Mühe gäbe, die Möglichkeit eines späteren Abfalles begreiflich zu machen, aus dem Wortlaut der Stelle selbst (§ 18) sogar den Gedanken einer nur äusserlichen Accommodation aus Klugheitsgründen als die Meinung Xenophons herauslesen. Sie wandten sich der Sophrosyne zu, weil sie damals meinten, es sei das Beste (also vielleicht das Zweckmässigste), so zu verfahren, sagt Xenophon. Jedenfalls hat er selbst, wie die ganze Erörterung über den nachherigen Abfall zeigt, keine besonders hohe Meinung von der Tiefe ihrer damaligen Tugendhaftigkeit, so dass kein eigentlicher Widerspruch vorliegt, sondern nur die ausdrückliche Ausgleichung zwischen den verschiedenen Aussagen fehlt.

4. Entgegnung auf den dritten Anklagepunkt I. 2. 50.

Xenophon leugnet, dass Sokrates die Berechtigung den Unwissenden gebunden zu halten, behauptet habe. Sokrates hat sogar die absurde Konsequenz hervorgehoben, dass dann der einen Andern wegen Unwissenheit Bindende von Rechtswegen wieder von denjenigen gebunden werden dürfe, die wissen, was er selbst nicht weiss, was also offenbar zu einem progressus in infinitum der Bindeberechtigung führen würde.

Eben im Zusammenhange mit diesem Thema habe er häufig (wie wir ja III. 9, 6 ein Beispiel fanden) über den Unterschied zwischen Wahnsinn und Unwissenheit Untersuchungen angestellt. Die Notwendigkeit des Gebundenhaltens habe er ausdrücklich auf die Wahnsinnigen beschränkt; sie liege in deren eigenem Interesse (damit sie sich nicht Schaden thun), wie in dem ihrer Angehörigen. Für die in Bezug auf das Geziemende Unwissenden aber bestehe die Verpflichtung.

sich durch die Wissenden belehren zu lassen. Die Verteidigung behauptet also, Sokrates habe einen durchgreifenden Unterschied zwischen Unwissenheit und Wahnsinn angenommen. Damit fällt denn die vom Ankläger insinuierte Konsequenz weg, dass es dem durch die sokratische Belehrung wissend gewordenen Sohne gesetzlich gestattet sei, den unwissenden Vater zu binden.

Ob die Auslassungen des Sokrates über diesen Punkt ganz so harmlos lauteten, wie Xenophon es hier darstellt, ist doch zu bezweifeln. Dass Sokrates Wahnsinn und Unwissenheit in Vergleich stellte, bezeugt doch sogar unsere Stelle selbst. Nach III. 9, 6 aber erschien ihm die durch hartnäckige Verblendung über den eigenen Zustand verschärfte Unwissenheit fast dem Wahnsinn gleich. Diese hartnäckige Unwissenheit erscheint also Sokrates nach Xenophons eigenem Zeugnis als ein Übergangszustand zum Wahnsinn und es besteht überhaupt nach seinen Aussprüchen nicht der hier von Xenophon behauptete vollständige Gegensatz zwischen Wahnsinn und Unwissenheit. Doch bleibt immerhin auch nach III. 9, 8 ein gradueller Unterschied bestehen und so ist jedenfalls die Ausdehnung der Bindebefugnis auch auf den extrem Unwissenden, vollends wenn es der eigene Vater ist, auch wenn Xenophons apologetischer Eifer an unserer Stelle zu weit gegangen ist, als sokratische Lehre unerwiesen.

5. Entgegnung auf den vierten Anklagepunkt. I. 2, 53—55.

Hier räumt Xenophon hinsichtlich der Verwandten und Freunde unumwunden die behaupteten Gemütlosigkeiten in den Äusserungen des Sokrates ein. Wert hat nur, was zu etwas nützlich ist. Er hat dies Prinzip der Wertmessung, wenn auch nicht die Erlaubnis des Bindens, ausdrücklich sogar auf die Väter ausgedehnt. Ja er hat den Gedanken dieses Wertmassstabes auch noch durch andere, zum Teil ebenfalls das herkömmliche Pietätsgefühl verletzende, Beispiele erläutert.

Wenn im Tode die Seele, in der allein die Nutzen gewährende Einsicht ist, den Körper verlassen hat, so beseitigen wir den Körper so schnell als möglich, mag auch der Verstorbene uns noch so nahe gestanden haben. Ebenso entfernen wir von unserem eigenen lebendigen Leibe, obgleich wir uns selbst doch noch mehr lieben, als die Verwandten und Freunde, alles Nutzlose und Unbrauchbare, wie Nägel, Haare, Schwielen, oder lassen es durch Ärzte entfernen und setzen uns dabei noch Beschwerlichkeiten, Schmerzen und Unkosten aus. Ebenso verhält es sich mit dem Schleim.

Diese Beispiele der Beseitigung des Nutzlosen sollten aber, wie Xenophon weiter darlegt, nicht im wörtlichen Sinne auf die in Rede stehenden menschlichen Personen übertragen werden, so dass man etwa daraus folgern sollte, der altersschwach gewordene Vater dürfe lebendig begraben werden oder man solle gar sich selbst durch Beseitigung unbrauchbar gewordener Glieder verstümmeln. Sie sollten nur vergleichsweise zur Veranschaulichung dienen. Beim Menschen liege der Wert in der Einsicht; hier gelte das Prinzip: das Vernunftlose ist das Wertlose. Und ferner: Der Zweck derartiger Betrachtungen sei nicht Ertötung natürlicher Gefühlsregungen, sondern lediglich der gewesen, in paränetischem Sinne zum Streben nach möglichst hoher eigener Nutzbarkeit durch möglichst gesteigerte Einsicht anzufeuern. Wer von den Angehörigen geschätzt zu sein wünsche, solle sich dafür nicht auf das blosse verwandtschaftliche Gefühl verlassen, sondern versuchen, die Schätzung auch von Seiten der Angehörigen durch die Befähigung zu wertvollen Diensten zu erwerben.

So zerrinnt auch dieser Anklagepunkt, wie nach Xenophons Ansicht der vorige, völlig in Nichts, indem die betreffenden Ausführungen des Sokrates keineswegs stattgefunden haben, um die Bedeutung der verwandtschaftlichen und Freundschaftsbande herabzusetzen und zur Verachtung der Ange-

hörigen und Freunde zu verleiten, sondern um die Jünglinge zum Streben nach Fähigkeiten und Leistungen anzufeuern, durch die sie ihrerseits eine begründete Wertschätzung von Seiten der Andern finden könnten.

6. Entgegnung auf den fünften Anklagepunkt. I. 2, 57 u. 59—61.

Hier kommt zuerst die seltsame Anwendung in Betracht, die Sokrates von dem hesiodeischen Spruche zur Empfehlung der Arbeit gemacht haben sollte. Xenophon führt dem gegenüber aus, dass Sokrates vom allgemeinen Sprachgebrauche aus, der unter Arbeit etwas dem Arbeitenden Nützliches, überhaupt etwas Gutes verstehe, den Begriff der Arbeit auf die Ausführung von etwas Gutem (d. h. also doch wohl bei aller Vagheit des Sprachgebrauchs, von etwas Nützlichem, als heilsam Anerkannten) eingeschränkt, das nutzlose Spiel, und vollends gar das schlechte und schändliche Thun zur Unthätigkeit gerechnet habe. Für diesen Gedanken hätte sich Xenophon, wenn die Annahme richtig ist, dass wir hier einen Teil der zweiten Redaktion vor uns haben, auf die genau übereinstimmende Ausführung III. 9, 9 berufen können. Andernteils beweist die Ausführung des gleichen Gedankens III. 9, 9, dass wir es hier mit einer nachträglichen Ergänzung der Schrift zu thun haben. Denn wenn unser Paragraph schon dastand, hätte die Stelle III. 9, 9 wohl kaum geschrieben werden können. Es wird übrigens durch die Verteidigung des Xenophon erst verständlich, wie die Anschuldigung entstehen konnte. Aus dem vagen Begriffe des Guten, der fast ganz mit dem des individuell Nützlichen zusammenfällt, wurde durch eine geringe Modifikation das Gewinnbringende, zu dem sich dann der übertreibende Zusatz, dass dabei Ungerechtigkeit und Schimpflichkeit nicht in Betracht komme, leicht hinzufand. In der That kann aus dem individuell Nützlichen die moralische Restriktion nicht abgeleitet werden. Die Konsequenzmacherei, die in der Anklage hervor-

tritt, hat einen berechtigten Anhalt an dem hausbackenen Utilismus und dem vagen Gebrauch der Epitheta gut und schlecht bei Sokrates.

Bei der Iliasstelle, die als zweites Beispiel einer der Jugend schädlichen Verwendung von Dichterstellen angeführt wird, leugnet Xenophon geradezu, dass Sokrates den Dichter das zwiespältige Verfahren des Odysseus gegen die Edlen und gegen das Volk habe gutheissen lassen. Nicht als ihm bekanntes Faktum, sondern wegen der aus dieser Annahme entspringenden Absurdität, dass Sokrates, weil selbst von niederer Herkunft, dann sein eigenes Geschlagenwerden befürwortet habe, hält er die dem Sokrates zur Last gelegte Auslegung für unmöglich. Er habe durch die Dichterstelle nur den Gedanken veranschaulichen wollen, dass die weder durch Wort noch Werk Nützlichen, die weder dem Heere noch dem Staate, ja nicht einmal dem Demos selbst zu etwas dienen könnten, zumal wenn sie überdies auch noch frech und anmassend wären, auf jede Weise in ihre Schranken gewiesen werden müssten, auch wenn sie zu den Steinreichen gehörten. Mit anderen Worten: auch Sokrates erkannte einen Unterschied der Behandlungsweise als berechtigt an, aber die Aristokratie war ihm nicht die der Geburt, sondern die der Befähigung und Tüchtigkeit und die ihr gegenüberstehende niedere Masse ist ihm nach Xenophons Deutung nicht die der niedrig Geborenen, sondern die der untüchtigen und wertlosen, aber ehrgeizigen und anmassenden Führer der Demokratie.

Dafür, dass Sokrates ganz entgegen dem ihm schuldgegebenen falschen Aristokratismus vielmehr von volks- und menschenfreundlicher Gesinnung erfüllt war, verweist Xenophon auch hier noch auf die hohe Uneigennützigkeit, mit der er seine Fähigkeiten Einheimischen wie Auswärtigen unentgeltlich zur Verfügung stellte. Dass er nichts Wertloses darbot, dafür zeuge schon, dass es Schüler von ihm gebe, die kleine Teile seines geistigen Eigentums, die sie umsonst

empfangen, nur gegen hohes Honorar wieder mitteilten. Damit scheint vornehmlich Aristipp gemeint zu sein, möglicherweise auch Antisthenes. In Bezug auf Ersteren berichtet Diog. Laert. II. 65 nach guter Quelle, dass er zuerst von allen Sokratesschülern Honorar gefordert habe. Freilich auch, dass er Sokrates wiederholt erhebliche Beträge davon übersandt habe, die jedoch von diesem auf Grund der Stimme des Daimonion abgelehnt worden seien.

Nur noch lose hängt mit der Anklage zusammen die begeisterte Lobpreisung der Ehre, die durch diese uneigennützigte Darbietung geistiger Gaben während seines ganzen Lebens auch nach auswärts dem gesamten Staate bereitet wurde, indem er die Zöglinge aus seinem Verkehre als bessere Menschen entliess. Das war ein höherer Ruhm für Athen, als der, den Lichas durch Bewirtung der zuströmenden Fremden am Feste der Gymnopädien seiner Vaterstadt Sparta bereitete, höher durch den höheren Wert der Leistung an sich, wie dadurch, dass sie nicht nur von Zeit zu Zeit eintrat, sondern ein ganzes Leben hindurch ohne Unterbrechung geübt wurde.

Halten wir diese Abschweifung der Schülerpietät Xenophons zu Gute, so hat er abgesehen von derselben durch Hervorhebung der scharfen Grenzlinie zwischen dem in der Homerstelle vorliegenden Gegensatz der Geburt und dem von Sokrates befürworteten der Befähigung und erworbenen Tüchtigkeit die Verteidigung wirksam geführt. In der That herrscht im Idealstaat des Sokrates nicht eine Geburtsaristokratie oder eine Plutokratie, sondern die wahre Aristokratie des Talents, der erworbenen Tüchtigkeit und des Gemeinsinns.

7. Der den neuen Anklagepunkten entsprechende Teil der positiven Rechtfertigung im Allgemeinen (II. 2—16)

Auf die Übereinstimmung der Anordnung dieses Abschnittes mit den vorstehend behandelten Anklagepunkten habe ich

schon in dem Aufsatz im Archiv für Gesch. der Phil. IV. 1 S. 48 ff. aufmerksam gemacht. Ich werde in den nachstehenden Abschnitten versuchen, diese Abhängigkeit von den neuen Anklagepunkten bis zur Evidenz zu beweisen.

Was zunächst die ersten dieser Anklagen, die Verleitung zur Verachtung der Verfassung und zur Gewaltthätigkeit betrifft, so kann nach der offenbaren Absichtlichkeit, mit der Xenophon in der Abwehr das Verhältnis zur Verfassung gar nicht berührte und sogar auch die Entgegnung hinsichtlich der Gewaltthätigkeit nur durch ein eigenes Raisonement führte, ein nochmaliges Eingehen auf diesen Anklagepunkt nicht erwartet werden. Die Sache macht in der That den Eindruck, als ob Xenophon hier etwas zu verschweigen und zu verbergen hätte.

Die zweite Anklage führte als thatsächlichen Beweis, dass Sokrates die Jünglinge verderbe, den Alcibiades und Kritias an. Es liegt schon im Wesen dieses Singulären, historisch Thatsächlichen, dass hier die Trennung nach den beiden Gesichtspunkten nicht stattfinden kann. Ausserdem hat Xenophon auch thatsächlich an der früheren Stelle alles ihm zu Gebote stehende Material über diesen Punkt beigebracht.

Der dritte Vorwurf lautete auf Verleitung zur Verachtung und Verhöhnung der Väter. Wenn nun II. 2 sich die höchst eindringliche und wirksame Argumentation findet, nicht nur den Eltern im Allgemeinen sondern selbst einer Xanthippe als Mutter dankbare Pietät entgegen zu bringen, so wurde dadurch unzweifelhaft positiv gezeigt, wie ernst Sokrates es mit der Heiligkeit des Elternverhältnisses nahm. Nicht nur dem Vater, sondern auch der Mutter und dieser gegenüber selbst unter den erschwerendsten Umständen ist die kindliche Pietät zu wahren.

Der vierte Punkt betraf die Wertschätzung der Verwandten und Freunde. Angeblich sollte Sokrates gelehrt

haben, dass das Gefühlsmoment der Anhänglichkeit dabei ohne Wert sei und nur die Befähigung zu bestimmten Leistungen für die Schätzung in Betracht kommen könne. In der betreffenden Entgegnung in I. 2 hatte Xenophon nur die in der Anklage liegende Verdrehung richtig gestellt; an unserer Stelle aber finden wir zunächst Kap. 3 eine Ausführung, in der auf das brüderliche Verhältnis rein als solches der grösste Wert gelegt wird; ferner im Kap. 4—6 eine Anzahl von Erörterungen über die Freundschaft. In diesen Letzteren freilich tritt der Wert der rein gefühlsmässigen Anhänglichkeit weniger deutlich hervor.

Die letzte Anklage bezog sich auf die Verwendung von Dichterstellen zur angeblichen Empfehlung unmoralischer und verderblicher Grundsätze. Hier sollte er zuerst an das hesiodeische „Schande bringt dir kein Thun“ die Deutung geknüpft haben, jedes dem Handelnden selbst Gewinn bringende Thun sei gerechtfertigt. Die Entgegnung hatte auch hier nur die wirkliche sokratische Deutung gegen die Verdrehung in Schutz genommen. An unserer Stelle aber werden Kap. 7—10 vier Fälle berichtet, in denen Sokrates, wenn auch nicht in allen mit gleicher Deutlichkeit, die Berechtigung der erwerbenden Arbeit gegenüber dem Vorurteil der sklavenhaltenden Gesellschaft Athens, das dieselbe für schimpflich und entwürdigend hielt, zur Geltung bringt. Das ist offenbar die positive Ergänzung zur Abwehr hinsichtlich seiner Auffassung und Verwendung des hesiodeischen Spruches, in der Sokrates sich weit über die Vorurteile seiner Zeit und seines Volkes erhebt. — In Beziehung auf die Iliasstelle findet sich hier keine Ausführung.

Auch die Stelle im Verlaufe der positiven Rechtfertigung, an der dieser Abschnitt eingefügt ist, entspricht genau der Stelle der Abwehr, an der die neuen Anklagepunkte eingeschoben waren. Die ursprüngliche Gliederung beider Abschnitte beruhte auf den beiden Hauptpunkten der gerichtlichen An-

klage, Religionsneuerung und Jugendverderb, wozu in der positiven Rechtfertigung die Subdivision: heilsamer Einfluss seines Thuns (I. 3) und seiner Argumentationen hinzukam. Dem ersten Punkte war in der Abwehr I. 1, in der Rechtfertigung auf Grund seiner Lehrreden I. 4 gewidmet, dem zweiten war in der Abwehr zunächst der Hinweis auf die enthaltsame und bedürfnislose Lebensführung des Sokrates I. 2, 1—8 entgegengestellt worden, welchem Abschnitt in der Rechtfertigung durch die Lehrreden die Kapitel I. 5 und 6, II. 1 entsprechen. An die Abwehr in Bezug auf Jugendverderb I. 2, 1—8 schliesst sich die neue Verteidigung an; ebenso folgt auf den entsprechenden Punkt der positiven Rechtfertigung I. 5 und 6, II. 1 das Material der positiven Rechtfertigung gegenüber den neuen Anklagepunkten.

Es ist schwer, solchen Daten gegenüber nicht an bewusste Absichtlichkeit zu glauben. Den vollen Beweis hat die genaue Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte zu liefern.

8. Die Pflichten gegen die Mutter. (II. 2)

Sokrates hatte wahrgenommen, dass sein ältester Sohn Lamprokles, der mehrfach (§ 1, § 7) als *νεανίσκος* bezeichnet wird und den wir uns auch nach der vorkommenden rückhaltlosen Behandlung des Geschlechtlichen als mindestens 14- bis 15jährig zu denken haben, einen Groll gegen seine Mutter gefasst hatte.

Lamprokles liefert auf die Frage des Sokrates sofort eine korrekte Definition der Undankbarkeit; er gesteht zu, dass die Undankbaren unter die Ungerechten zu subsumieren sind und ist sogar darüber im Klaren, dass die Undankbarkeit nicht zu denjenigen Arten von Ungerechtigkeit gehört, die nur Befreundeten gegenüber als solche zu gelten haben, im Kriege aber gerecht sind, wie beispielsweise die Versetzung in den Zustand der Sklaverei, dass vielmehr, wer die, sei es von Befreundeten, sei es vom Landesfeind empfangene Wohlthat

nicht zu vergelten bemüht ist, ein Ungerechter ist. Auch das ist ihm sofort einleuchtend, dass die Ungerechtigkeit des Undanks in demselben Masse grösser wird, in dem die Grösse der empfangenen Wohlthat steigt.

Sokrates tritt nun den wohlgeordneten Beweis an, dass die Eltern die grössten Wohlthäter des Menschen sind, wobei besonders das Wirken der Mutter hervorgehoben wird (§ 3 bis 6). Den Eltern verdankt der Mensch das grösste Gut, das er besitzt, das Leben. Die Welt ist voll von Herrlichem und von Gütern, die die Götter den Menschen verleihen; der Notwendigkeit aus dem Leben zu scheiden sucht Jeder mehr als allem Anderen zu entgehen; als die schwerste Strafe für die schlimmsten Ungerechtigkeiten verhängen die Staaten den Verlust des Lebens. Es darf ferner gegen diese Wohlthat nicht eingewandt werden, dass die Zeugung nur der Befriedigung eines sinnlichen Bedürfnisses diene. Dazu bietet sich überall auf den Strassen, wie in den Häusern vollauf Gelegenheit. Sorgfältig wählen wir die Frauen aus, deren Eigenschaften eine möglichst tüchtige Nachkommenschaft gewährleisten und diese allein ist der Zweck der geschlechtlichen Gemeinschaft in der Ehe.

Schon vor der Geburt beginnen die Wohlthaten der Eltern. Der Mann ernährt die Frau, der er Kinder zu verdanken wünscht und beschafft für die zu erwartenden Kinder im Voraus so reichlich als möglich Alles, was ihnen für das Leben erspriesslich ist. Die Frau trägt unter Beschwerden und Gefahr für das eigene Leben die empfangene Bürde, ernährt sie mit der Speise, die sie selbst zu sich nimmt, bringt unter vielen Schmerzen das Kind zur Welt, nährt und pflegt es, und das Alles, ohne dass sie von dem Kinde vorher etwas Gutes empfangen hätte oder dass dies sich der Wohlthat und des Wohlthäters bewusst werden oder auch nur seine Bedürfnisse kundgeben könnte. Die Mutter muss selbst zu erraten suchen, was dem Kinde nützlich und angenehm ist:

sie nährt es lange Zeit hindurch bei Tag und bei Nacht unter Beschwerden, ohne zu wissen, welchen Dank sie dafür ernten wird. Sobald ferner die Kinder zum Lernen befähigt sind, lehren die Eltern selbst sie, was sie zum Leben Dienliches selbst zu lehren vermögend sind, wofern sie aber andere Lehrer für geeigneter halten, schicken sie sie zu diesen, ohne die Kosten zu scheuen und sorgen auf jede Weise dafür, dass ihre Kinder so tüchtig als möglich werden.

Hier nun erhebt Lamprokles den Einwand, dass die Übellaunigkeit seiner Mutter nicht zu ertragen sei, auch selbst wenn sie noch vielmal mehr als das Aufgezählte an ihm gethan hätte. Es entspinnt sich ein lebhafter Dialog (§ 7—10), in dem Sokrates allerlei Milderungsgründe vorbringt, der Sohn aber in immer neuen Wendungen die Unerträglichkeit des Verhaltens der Mutter bekräftigt. Ihre Wut ist schwerer zu ertragen, als die eines Tieres, denn wenn sie auch nicht heisst oder tritt, wie ein wütender Hund oder Hengst, so sind doch ihre Reden derart, dass man sie um den Preis des Lebens selbst nicht anhören kann. Auch den Ärger, den er der Mutter von Kind an durch Übellaunigkeit bei Tag und Nacht bereitet hat, den Kummer und die Sorge, wenn er krank war, will er nicht als Äquivalent gelten lassen, denn nie hat er gegen sie etwas gesagt oder gethan, was ihrer Ehre zu nahe getreten wäre. Sokrates vergleicht nun ihr Gebahren mit dem der Schauspieler in den Tragödien, die auch gegen einander die schlimmsten Beleidigungen austossen, dies aber sich gegenseitig nicht im Geringsten übel nehmen, weil sie wissen, dass es gar nicht so gemeint ist. Auch die Mutter meine bei den Ausbrüchen ihrer Heftigkeit durchaus nichts Schlimmes, ja sie hege dabei ein Wohlwollen gegen ihn, wie gegen sonst Niemand. Ob er wirklich glaube, die Mutter meine es böse mit ihm? Sie will sein Bestes; wenn er krank ist, sorgt sie für Herstellung seiner Gesundheit, überhaupt in allen Stücken, dass ihm nichts fehlt;

durch Gebete und Gelübde empfiehlt sie ihn der Gnade der Götter.

Diese letzten Gedanken haben auf Lamprokles einigen Eindruck gemacht, und Sokrates kann nun noch einige positive Argumente für die Notwendigkeit des geduldigen und verträglichen Zusammenlebens mit der Mutter anbringen (§ 11—14).

Erstens: Man kann in der Welt nicht leben, ohne dass man in allen möglichen Verhältnissen den Anderen, deren Wohlwollen, Teilnahme und Dienste man nicht entbehren kann, zu Gefallen zu sein und in sie sich zu fügen bemüht ist. So dem Befehlshaber im Felde, dem Nachbarn, von dem wir kleine Gefälligkeiten, nachbarliche Teilnahme an unserem Glück und Hülfe bei Unfällen erwarten, dem Reise- und Schiffsgefährten, jedem Beliebigen, mit dem man zusammenstösst. In keinem dieser Fälle ist es gleichgültig, ob der Andere uns wohl- oder übelgesinnt sei. Ist man aber bestrebt, mit Rücksicht auf das eigene Wohl diesen an sich gleichgültigen Menschen sich angenehm zu machen, so gebietet die Klugheit erst recht, zur Mutter, bei der von Haus aus die allergrösste Liebe zum Kinde vorhanden ist, das Verhältnis des Wohlwollens aufrecht zu erhalten. Hier wird gerade auf die natürliche Liebe, die nach dem folgenden Anklagepunkte Sokrates ausdrücklich für wertlos erklärt haben sollte, und zwar vom Gesichtspunkte der reinen Klugheit und egoistischen Berechnung aus, das grösste Gewicht gelegt.

Zweitens: Der Staat schreitet gegen Undank Fernerstehenden gegenüber nicht ein, den die Eltern Vernachlässigenden aber zieht er zur Verantwortung und erklärt ihn für untauglich zur Bekleidung der Archontenwürde, weil ein solcher weder im Namen des Staates der Gottheit wohlgefällige Opfer verrichten, noch irgend sonst etwas richtig und nach Gebühr ausführen könne. Sogar die vernachlässigte

Pflege der Gräber der Eltern fällt bei der Prüfung für die Archontenwürde ins Gewicht.

Drittens: Auch die Götter werden, wenn sie ihn im Falle der Mutter undankbar sehen, nicht geneigt sein, ihre Wohlthaten an ihn zu verschwenden. Wenn er klug sei, werde er für die Missachtung der Mutter die Verzeihung der Götter erflehen. Vor den Menschen aber möge er solchen Fehler aufs Sorgfältigste verbergen, da auch diese ihm sonst keine Dienste zu leisten geneigt sind und er als Undankbarer überhaupt freundlich und einsam dastehen wird.

In diesem Abschnitte werden also lauter Argumente für die Dankbarkeit gegen die Eltern und insbesondere gegen die Mutter geltend gemacht.

9. Empfehlung der brüderlichen Eintracht. II. 3.

Die beiden Brüder Chairephon und Chairekrates leben in Zwietracht. Chairephon, nach § 15 der Ältere, wird in den Wolken mehrfach (V. 103 und 823) als ebenbürtiger Genosse des Sokrates genannt; die platonische Apologie p. 21, A bezeichnet ihn bei Gelegenheit des durch ihn veranlassten delphischen Orakels über Sokrates als ungestümen Temperaments; nach derselben Stelle gehörte er zu den unter Thrasylbul zurückgekehrten Herstellern der Demokratie, war aber zur Zeit des Prozesses des Sokrates bereits gestorben, so dass für die Thatsächlichkeit der Orakelerteilung sein Bruder als Zeuge angerufen wird. In der Aufzählung der Mustersokratiker I. 2, 48 kommen Beide vor. Im Scholion zu Apologie 20 A wird eine ganze Blütenlese von Schmähungen der Komiker gegen ihn zusammengestellt. Dass es sich bei der Entzweiung um Mein und Dein handelte, scheint aus mehreren Wendungen des Gesprächs hervorzugehen. Der Umstimmungsversuch des Sokrates richtet sich an Chairekrates, den Jüngeren der beiden. Die Anordnung dieses Gesprächs ist in ganz ähnlicher Weise dreiteilig, wie die des vorigen. Im ersten Abschnitt (§ 1—4)

führt Sokrates zusammenhängend die allgemeinen Gründe für den Wert der brüderlichen Eintracht auf; im zweiten (§ 5—17) werden die von Chairekrates erhobenen Schwierigkeiten des vorliegenden Falles entkräftet; im dritten (§ 18 f.) bringt Sokrates für das allgemeine Thema noch einige weitere Gründe bei.

I. Es ist irrig, Hab und Gut für wertvoller zu halten als einen Bruder. Jenes ist verstandlos, dieser hat Verstand, jenes bedarf der Mühwaltung, dieser ist zur Mühwaltung befähigt, jenes existiert als Vielheit (ist also teilbar und nach geschehener Teilung noch vorhanden), dieser ist nur einer. Noch verwunderlicher ist es, das Vorhandensein von Brüdern für eine Benachteiligung zu halten, weil das Gut des Bruders dem eigenen Besitz entgeht. Folgerichtig müsste man dann auch das Vorhandensein der Mitbürger für eine Benachteiligung halten. In diesem Falle freilich ist man einsichtig genug, zu erkennen, dass es vorteilhafter ist, in Gemeinschaft Vieler mässigen, aber gesicherten Besitz zu haben, als im Besitz aller Habe der Bürger einsam ein gefährdetes Dasein zu führen. Im Falle der Brüder aber will man dies nicht einsehen. Ferner wird irrtümlicherweise der Wert eines Bruders als Mitarbeiter, Helfer und Freund verkannt. Man schafft sich Sklaven an und sucht sich ohne an die Brüder zu denken Freunde zu erwerben und doch finden sich bei den Brüdern in der Gemeinschaft des Blutes und der Erziehung weit günstigere Vorbedingungen für ein Freundschaftsverhältnis, als in der blossen Mitbürgerschaft. Findet sich doch selbst bei den Tieren eine Anhänglichkeit an die mit ihnen Aufgewachsenen. Endlich wird der Bruderlose weniger respektiert und ist eher Feindseligkeiten ausgesetzt, als wer Brüder hat.

II. Jetzt beginnen die Einwände des Chairekrates. Wäre das Trennende etwas Geringfügiges, so würde man Nachsicht üben, da in der That ein Bruder im normalen Verhältnis ein Gut ist. Wenn aber zum Normalen Alles fehlt und von Allem

das Entgegengesetzte vorhanden ist, wäre der Versuch der Herstellung ein aussichtsloses Beginnen. Auf die Entgegnung des Sokrates, dass doch Chairephon bei Anderen beliebt sei, findet Jener gerade darin einen besonderen Grund des Missmutes; denn ihm gegenüber zeigt er sich stets in Wort und That so, dass seine Anwesenheit ihm Schaden statt Gewinn bringt. Sokrates stellt nun die Vermutung auf, dass dieser Schade vielleicht darauf beruhe, dass er selbst nicht mit dem Bruder umzugehen wisse. Man habe in solchem Falle ebenso gewiss Schaden, wie wenn man mit Pferden umgehe, ohne es zu verstehen. Chairekrates nimmt diese Befähigung für sich entschieden in Anspruch. Er wisse sehr wohl freundliches Wort und freundliche That zu erwidern. Dem freilich freundliche Worte und Thaten zu gönnen, der in Wort und That nur darauf ausgehe, ihn zu kränken, das sei er ausser Stande und werde es auch nicht einmal versuchen. Sokrates veranschaulicht die Verkehrtheit dieses Verfahrens durch den Vergleich mit dem Hirtenhunde, der den ihm unbekanntem Herrn der Heerde zornig anfährt. Dieser wird seinem Hunde gegenüber den ersten Schritt des Entgegenkommens thun. Wie viel mehr wäre das am Platze gegenüber einem Bruder, den er doch selbst bei richtigem Verhältnis für ein grosses Gut erkläre. Chairekrates befürchtet, einem Chairephon gegenüber nicht die erforderliche Geschicklichkeit zur Herstellung des richtigen Verhältnisses zu besitzen und bittet Sokrates, ihm den ihm selbst unbewusst gebliebenen Liebeszauber, den er etwa an ihm wahrgenommen hätte, doch mitzuteilen.

Sokrates: Dieser Liebeszauber ist von sehr einfacher Natur; er hat ihn ohne sein Vorwissen längst besessen (§ 14); er besteht, wie in allen ähnlichen Verhältnissen, im Ergreifen der Initiative. Wer von Anderen eingeladen sein will, muss sie zuerst einladen; wer wünscht, dass der Freund während seiner Abwesenheit für ihn zum Rechten sehe, muss diess für ihn zuerst thun; ebenso, wer gastfreundlich aufgenommen

sein will. Solche Initiative ist nicht schimpflich; wer dem Landesfeinde mit Schädigung und dem Freunde mit Wohlthat zuvorkommt, erntet überall das höchste Lob. Ein Lob ist es also auch, wenn Sokrates ihn zum Vorgehen in dieser Sache für geeigneter hält als seinen Bruder.

Chairekrates hält dies für eine unzutreffende und der Einsicht des Sokrates nicht gemässe Auffassung, da man allgemein bei Wort und That den Älteren vorangehen lasse. Sokrates: Aber der Jüngere weicht doch dem Älteren aus, räumt ihm den Platz, lässt ihm das Wort. Ähnlich wie I. 4, 17 schliesst sich hier mit der bittenden Anrede *ὄγαθέ* die Aufforderung zum Handeln an. Chairephon ist ehrliebend und anständig (*ἐλευθερίως*); die Schlechten gewinnt man nur durch Geschenke, die *καλοὶ καλοδοῖ* durch freundschaftliche Behandlung.

Das letzte Bedenken des Chairekrates setzt den Fall der Vergeblichkeit seiner entgegenkommenden Schritte. Dabei ist aber, führt Sokrates aus, durchaus kein Risiko, als dass er sich dann als der Rechtschaffene und brüderlich Gesinnte erwiesen hat, während Jener dann als schlecht und der Wohlthat unwürdig dasteht. Aber Sokrates weiss, dass Chairephon, wenn er merkt, dass er zum Wettstreit der brüderlichen Liebe herausgefordert wird, mit dem grössten Ehrgeiz nach dem Siege streben wird.

III. Die wieder ins Allgemeine einlenkende Schlussbetrachtung vergleicht den Bruderzwist mit dem Fall, wenn die beiden Hände oder Füsse oder die Augen und andere doppelt vorhandenen Organe statt zusammenzuwirken sich gegenseitig hindern wollten. Wie diese Organe sind auch die Brüder durch göttliche Fügung zu gegenseitiger Hülfe bestimmt und in viel weiterem Umkreis, als diese in ihrer Wirksamkeit in einen engen Bereich gebannten Körperteile, ja bei völliger räumlicher Trennung können befreundete Brüder hilfreich für einander wirken.

Es ist offenbar, wie auch hier nicht erworbene Fertigkeiten, sondern das Naturverhältnis selbst zur Grundlage der Schätzung gemacht wird und so Sokrates nicht nur gegen die gehässige Auslegung seiner Ausführungen verteidigt wird, wie I. 2, 52 geschah, sondern auch positive Beweise für seine Schätzung der Bande des Blutes beigebracht werden.

10. Drei Gespräche über die Freundschaft. II. 4—6.

Wie bei der Verwandtschaft, so tadelte auch bei der Freundschaft der Ankläger an Sokrates, dass er das Grundelement des Verhältnisses, das gemütliche Band, für unwichtig erkläre gegenüber den zu nützlichen Dienstleistungen befähigenden Eigenschaften und dadurch das Grundwesen dieser Verhältnisse der Geringschätzung seiner Zöglinge preisgebe.

Schon bei der Verhandlung über die Bruderliebe hat Xenophon die der utilitarischen Berechnung entgegengesetzte gemütliche Auffassung wenigstens nicht ausschliesslich hervortreten lassen. Mehr noch scheint bei diesen Gesprächen über die Freundschaft der ursprüngliche Gesichtspunkt bei Xenophon in Vergessenheit geraten zu sein. In allen drei Kapiteln tritt mehr der Wert der von den Freunden zu leistenden Dienste, als der der gemütlichen Anhänglichkeit in den Vordergrund. Xenophon hat hier den entscheidenden Punkt des Problems mehr aus den Augen verloren und glaubt schon seiner Rechtfertigungstendenz vollkommen genügt zu haben, wenn er zeigt, welchen Wert und welche Wichtigkeit Sokrates überhaupt der Freundschaft beilegte. Seine Rechtfertigung tritt so der Anklage nur in dem unbestimmteren Sinne entgegen, als ob er die Freundschaft bei seinen Gefährten überhaupt in Misskredit gebracht habe, in diesem aber auch mit dem vollständigsten Erfolge.

Im vierten Kapitel wird der Gedanke ausgeführt, dass ein wahrer Freund das wertvollste aller Güter sei. Die Menschen pflegen sich zwar mit dem Munde zu diesem Satze zu bekennen,

in ihren Handlungen aber verleugnen sie ihn. Sie bemühen sich um Alles eher, als um den Besitz eines Freundes. Häuser, Äcker, Sklaven, Heerden, Geräte suchen sie mit dem grössten Eifer zu erwerben und zu erhalten; bei den Freunden ist in beiden Beziehungen dieser Eifer nicht wahrzunehmen. Erkrankt ein Sklave, so wird Arzt und alles zur Gesundheit Dienende beschafft; stirbt er, so betrachtet man dies als einen erheblichen Verlust; beim erkrankten Freunde hält man solche Massregeln nicht für erforderlich und durch seinen Tod fühlt man sich nicht geschädigt. Jeder sonstige Besitz wird der sorgfältigsten Fürsorge unterworfen, beim Freunde hält man dies für überflüssig. Auch der Reichste vermag bei all seinen sonstigen Besitztümern die oft grosse Zahl genau anzugeben, die doch niedrigere Zahl der Freunde kennt er nicht und wenn er sie aufzählen soll, so ist er ungewiss und korrigiert sich selbst in der Aufzählung.

Und doch ist es buchstäblich wahr, dass ein tüchtiger Freund allen anderen Besitztümern an Wert weit überlegen ist. Er ist ein nicht nur nach einer Richtung nützlich, sondern ein universell nützlich Besitztum. Er tritt bei jedem Bedarfe des Freundes in privaten und öffentlichen Angelegenheiten ein. Soll Jemandem geholfen werden, so legt er mit Hand an; bei drohender Gefahr ist er zur Stelle, mag es sich um materielle Hülfe, oder um ein Handeln oder ein Zureden oder um gewaltthätiges Vorgehen handeln; bei freudigen Anlässen schafft er durch seinen Anteil die meiste Freude, im Unglücke den grössten Trost. Er ist dem Freunde Hand und Auge, Ohr und Fuss, Alles in Einem; ja oft genug leistet er die Dienste dieser Organe dem Freunde besser, als dieser sie für sich selbst wahrnehmen könnte. Er ist mit einem Worte ein Besitztum von ganz universellem Ertrage.

Wir sehen, dass in dem sokratischen Freundesideal auch der Zug der gemüthlichen Teilnahme an Freud und Leid nicht fehlt und dass das Wohlthuende dieser Teilnahme vollständig

gewürdigt wird. Es wird aber diesem Zuge neben den anderen, auf gewissen Befähigungen beruhenden Leistungen des Freundes keine besondere Betonung zu Teil. Man sieht, dass der leitende Gesichtspunkt für die Mitteilung dieser Rede nur die warme Wertschätzung der Freundschaft durch Sokrates überhaupt ist.

Auch in dem kurzen Gespräche des fünften Kapitels ist die Anwendung des Nützlichkeitsbegriffes auf die Freundschaft das Leitende; nur soll Jeder sich selbst darauf hin prüfen, welchen Wert er als Freund beanspruchen kann. Den Anlass bildet die Aufgebung eines Freundes durch einen der ständigen Genossen in Folge der Verarmung desselben. Nach der Richtung der Erörterung darf hier nicht an das charakterlose Preisgeben des Verarmten durch den blossen Schmarotzer gedacht werden. Der Aufgebene mag dem Aufgebenden in der günstigen Beleuchtung des Wohlstandes bedeutender und wertvoller vorgekommen sein, als er sich ohne diesen äusseren Schimmer herausstellt. Auffällig ist, dass die Gegenwart des den Freund Verleugnenden bei der Unterredung hervorgehoben wird, da es sich durchaus nicht um eine Zurechtweisung für diesen handelt. Eher hätte die Anwesenheit des Preisgegebenen einen Sinn. Dass das Wort an Antisthenes gerichtet wird, muss nach Analogie von II. 1, wo auch die einem Anderen geltende Zurechtweisung an Aristipp als Gesinnungsverwandten des zu Rügenden gerichtet wird, so beurteilt werden, dass auch Antisthenes, bei dem ja auch der verklärende Schimmer des Wohlstandes fehlt, die Mahnung gebrauchen kann.

Sokrates fragt also, ob es nicht für Freunde gerade so, wie für Sklaven, gewisse Wertsätze gebe. Von den Sklaven ist der Eine zwei Minen (Mine der sechzigste Teil des Talent = 75 Mark), ein anderer eine halbe Mine, ein anderer fünf, ein anderer zehn Minen wert, Nikias soll sogar einen Aufseher für die Silberbergwerke für ein Talent (also für 4500 Mark) gekauft haben. Antisthenes tritt der Übertragung dieser Wert-

skala auf die Freunde vollständig bei. Die Freundschaft des Einen ist ihm mehr als zwei Minen, die des Andern keine halbe Mine wert; für einen Andern würde er auch zehn Minen geben, wieder bei einem Andern würde er um diese Freundschaft alle Habe und alle Mühe aufwenden. Hier liegt wohl eine Anspielung auf die hohe Verehrung des Antisthenes für Sokrates vor.

Verhält sich dies wirklich so, meint nun Sokrates, so wäre es richtig, dass man sich selbst prüfte, wie viel man wohl den Freunden wert ist und sich bemüht, ihnen so viel als möglich wert zu sein, um nicht so leicht aufgegeben zu werden. Er hört oft die Klage vom Einen, man sei von einem Freunde aufgegeben worden, vom Andern, dem Freunde sei der Gewinn einer Mine lieber gewesen, als seine Freundschaft, und da muss er denken, es stehe mit dem wertlosen Freunde ähnlich wie mit dem wertlosen Sklaven; wie man diesen um jeden Preis losschlage, so sei auch bei Jenen die Gelegenheit, durch seine Aufgabe mehr zu gewinnen als er wert sei, eine genügende Verlockung zur Preisgabe. Freilich verkauft man wirklich wertvolle Sklaven überhaupt nicht und ebenso gibt man wirklich wertvolle Freunde nicht auf.

Die Richtung dieser Gedankenentwicklung ist genau dieselbe, wie bei der Deutung, die Xenophon I. 2, 55 den vom Ankläger inkriminierten Äusserungen des Sokrates gibt. Wer von Andern geschätzt sein will, muss sich selbst Wert verleihen. Sokrates verwendet die Erfahrung, dass man nur um dessen willen, was man vermag und leistet, geschätzt wird, lediglich im peränetischen Sinne. Ebenso aber, wie bei jenen Äusserungen, liegt auch hier die Deutung im Sinne der Anklage auf Verkennung des Elementes der gemüthlichen Anhänglichkeit, auf Entwertung der Freundschaft durch Abtötung ihres Lebensnervs in berechnendem Utilismus nahe.

Die dritte dieser Unterredungen, die mit Kritobulos, dem Sohne des Kriton, über das richtige Verfahren

beim Erwerb von Freunden, ist wohl das dem Gedankengange nach komplizierteste von allen Lehrgesprächen unserer Schrift. Das Gespräch mit Aristipp II. 1 ist zwar dem äusseren Umfange nach länger, aber zwei Fünftel dieses Umfanges werden durch die Wiedergabe der Rede des Prodikos über Herkules am Scheidewege ausgefüllt. Das Gespräch mit Hippias IV. 4 ist nur stark drei Viertel so lang, wie das vorliegende und lange nicht so kompliziert in der Anlage. Nun liegt zwar in unserem Gespräche der Hauptsache nach ein strenger Gedankengang vor, dennoch ist es im Einzelnen so reich an unerwarteten Wendungen und plastischen Detailzügen, dass seine sokratische Authentie nur unter der Annahme einer sofortigen Aufzeichnung durch Xenophon behauptet werden kann.

Die Unterredung besteht aus drei Hauptteilen: 1. das Verfahren selbst (§ 1—14); 2. das bei Kritobulos auftauchende Bedenken, ob es überhaupt möglich sei, Freunde zu erwerben, wird von Sokrates beseitigt (§ 15 bis Mitte 28); 3. Sokrates als Helfer des Kritobulos beim Erwerb von Freunden (Mitte 28 bis zu Ende.).

Der erste Hauptteil ist wieder dreiteilig gegliedert. Zunächst werden als Gesichtspunkte der Prüfung die Eigenschaften aufgezählt, die einen Menschen als Freund nicht begehrenswert oder begehrenswert erscheinen lassen (§ 1—5). Nicht begehrenswert ist der Unenthaltsame und Weichliche; er ist nicht einmal für sich selbst, geschweige denn für einen Andern genügend leistungsfähig. Ebenso der Verschwenderische, der mit dem Seinen nicht auskommt, sondern die Andern anborgt, und wenn ihm geborgt wird, nicht zurückgibt, wenn ihm nicht geborgt wird, Hass und Widerwillen fasst. Noch unbrauchbarer ist der Habsüchtige, der immer empfangen, aber nie hergeben will. Desgleichen der Eigennützigte, der in der Begierde nach Erwerb nur für das Zeit hat, was ihm selbst Gewinn bringt. Er wäre als Freund unnütz. Nicht minder der Streitsüchtige, der durch das Ansinnen, seine

Feindschaften zu teilen, auch den Freund in solche verwickeln wird. Endlich der Undankbare, bei dem die Freundschaftsdienste unerwidert bleiben. Aus diesem Katalog untauglich machender Eigenschaften ergibt sich das Positive von selbst und bedarf daher keiner vollständigen Aufzählung. Genannt wird: Enthaltbarkeit, Wirtschaftlichkeit, Liberalität im Spenden und ehrliebender Wettstreit in Dienstleistungen.

Sodann taucht die Frage auf, wie man die Prüfung nach diesen Gesichtspunkten vornehmen kann, ehe man sich auf den freundschaftlichen Verkehr einlässt. Wie man einem Bildhauer nicht auf Grund seiner lobpreisenden Worte über seine Kunstfertigkeit, sondern nur auf Grund seiner bisherigen Arbeiten Aufträge erteilt, so ist der zu Prüfende nach seinem Verhalten in den bisherigen Freundschaftsverhältnissen zu beurteilen (§ 6 und 7).

Endlich: Ist die Würdigkeit zur Freundschaft festgestellt, wie hat die Knüpfung des Freundschaftsbandes selbst zu geschehen? Hier wird in erster Linie die Einholung des Götterrates gefordert, der die kurzsichtigen Erwägungen der Menschen ergänzen muss. Man kann nun aber den Freund nicht in Schlingen fangen, wie einen Hasen, weder mit List noch mit Gewalt sich seiner bemächtigen, wie einer sonstigen Jagdbeute. Vielleicht gibt es Zauberformeln und Liebestränke, die hier wirksam sind! In der That wird sich auch hier zunächst die Bannformel der Sirenen bewähren, die den Odysseus seines Heldenruhms wegen preisen, bei Anderen aber gewiss andere diesen erwünschte Lobsprüche angewandt haben. Hüten muss man sich nur, dass der Gepriesene, weil das Lob auf ihn ganz und gar nicht passt, glaubt, man treibe seinen Spott mit ihm und nun gerade abgestossen wird. Eine zweite Art von Zaubermitteln kann man kennen lernen, wenn man sich das Beispiel eines Perikles oder Themistokles vergegenwärtigt. Perikles nötigte das ganze Volk, ihn zu lieben durch die Zauberformel seiner Beredsamkeit, Themis-

stokles durch die zauberischen Kräfte der Wohlthaten, die er ihm erwies. Wir selbst müssen tüchtig sein im Reden wie im Handeln (die schon öfter vorgekommene Formel für die praktische, insbesondere staatsmännische Leistungsfähigkeit), wenn wir tüchtige Freunde erwerben wollen (§ 8—14).

Der zweite Hauptteil ist zweiteilig. Zunächst entwickelt sich bei Kritobulos aus einem vereinzelt Bedenken der generelle Zweifel an der Möglichkeit des Erwerbs von Freunden überhaupt. Er hat wahrgenommen, dass auf vereinzelt Gebieten Tüchtige (z. B. Feldherrn, Redner) mit Untüchtigen in demselben Fache befreundet sind. Er muss aber zugeben, und das war ja der vorstehend zuletzt betonte Punkt, dass nicht Untüchtige, Nutzlose schlechthin mit Tüchtigen und heilsam Wirkenden in Freundschaft treten können. Nun sieht man aber doch auch die Tüchtigen häufig in vollem Zwiespalt gegeneinander und unfreundlicher gegeneinander gesinnt, als die Wertlosen. Selbst zwischen Staaten tritt dies ein. Die Sache liegt also so: die Schlechten (oder Untüchtigen, *πονηρός* schwankt unklar zwischen den beiden Bedeutungen) können nicht Freunde werden, weil sie alle die hindernden Eigenschaften besitzen, die zu Anfang des Kapitels aufgezählt wurden. Ebenso wenig können Tüchtige und Untüchtige (*χρηστοί* und *πονηροί*) Freundschaft schliessen. Wenn also auch die Tüchtigen (*ἀρετήν ἀσκοῦντες*) um die Herrschaft streiten, einander beneiden und hassen, wie soll dann noch Freundschaft zu Stande kommen, zwischen was für Menschen kann es dann noch Wohlwollen und Treue geben? (§ 15—20). Der Gedankengang dieses Abschnittes ist im Einzelnen keineswegs klar und korrekt.

In seiner Entgegnung macht Sokrates zunächst darauf aufmerksam, dass die Frage doch keineswegs so einfach liegt, wie Jener sie dargestellt hat, sondern von komplizierterer Natur ist. In unserer natürlichen Anlage liegen einerseits Quellen der Freundschaft (das gegenseitige Angewiesen-

sein auf einander, das Mitgefühl und die nach empfangenen Hilfsleistungen sich einstellende Dankbarkeit), andernteils aber auch Anlässe zur Feindschaft (die Begierden, die sich dasselbe Objekt streitig machen, die Neigung zu Streit und Zorn, ferner Habsucht und Neid). Bei den καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ aber überwindet die Freundschaft diese entgegengesetzten Hindernisse. Denn indem sie enthaltsam sind, geraten sie nicht durch die Begierden in Zwietracht (was in mehreren Beziehungen ausgeführt wird); im Gegensatz gegen die Habsucht findet sich bei ihnen nicht nur gesetzmässige Verträglichkeit, sondern auch die Neigung, sich gegenseitig mit ihrem Besitze auszuhelfen; den Streit wissen sie nicht nur ohne Schaden, sondern selbst zu beiderseitigem Gewinn beizulegen; den Zorn lassen sie nicht zu verderblicher Stärke anwachsen; der Neid aber ist ihnen gänzlich unbekannt, da sie gegenseitig an einander den Grundsatz bethätigen, dass den Freunden alle Güter gemeinsam sind. Ebenso war ja auch III. 9, 8 der als Unlust über das Gedeihen der Freunde definierte Neid als etwas nur den Thoren Eigenes, den Verständigen aber Fremdes bezeichnet. Unter solchen Umständen muss es möglich sein, dass auch der Besitz der staatlichen Ehrenstellen (um die wohl Kritobulos hauptsächlich die Zwietracht auch der Tüchtigen entbrennen sah § 17) bei den καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ nicht nur ohne gegenseitige Beeinträchtigung, sondern selbst unter gegenseitiger Förderung stattfindet. Nämlich der Streit um die einflussreichen Stellungen entsteht nur dann, wenn die Macht missbraucht werden soll, um den Staat zu berauben, um Andere zu vergewaltigen und um seinen Lüsten zu fröhnen. Wenn aber die Macht nur erstrebt wird, um selbst vor Unrecht gesichert zu sein, den gerechten Ansprüchen der Freunde zur Befriedigung zu verhelfen und dem Vaterlande Dienste zu erweisen, wie sollten nicht so gerichtete Bestrebungen sich unter einander vertragen? Bei solchen Bestrebungen gerät man nicht in Streit,

sondern unterstützt sich gegenseitig. Bei solcher Einigkeit der Tüchtigen aber ist auch die Überlegenheit gewiss. Wäre es, was nicht der Fall, bei den gymnischen Wettkämpfen erlaubt, dass die Tüchtigsten gegen die Schwächeren zusammenhielten, so würden sie alle Siegespreise davontragen. Da nun bei den politischen Wettkämpfen ein solcher Hinderungsgrund nicht besteht, so ist es schon ein Gebot der Klugheit, dass die Tüchtigsten als Freunde zusammenstehen. Auch Feinden gegenüber ist es viel leichter, die Tüchtigen durch Dienste auf seine Seite zu bringen, als die Schwächeren, schon wegen der geringeren Zahl Jener, sodann aber auch weil die Untüchtigeren viel mehr Dienste in Anspruch nehmen, als die Tüchtigen.

So ist die zaghafte Befürchtung des Kritobulos, dass überhaupt keine Freundschaft zu Stande kommen könne, vom Standpunkt des wahren Vorteils aus widerlegt und Sokrates kann mit der Mahnung schliessen, nur unverzagt nach Tüchtigkeit zu streben und so die Jagd auf die *καλοὶ κἀγαθοὶ* als Freunde in Angriff zu nehmen. Dass übrigens im letzten Teile dieser Ausführungen ein wichtiges Stück der politischen Reformgedanken des xenophontischen Sokrates, die wahre Aristokratie durch die natürliche Interessengemeinschaft der (von Natur und im ethischen Sinne) Tüchtigen, deutlich durchblickt, daran kann hier nur im Vorbeigehen erinnert werden (§ 21 bis Mitte 28).

Im dritten Hauptteile wird die Helferschaft des Sokrates bei diesem Streben erörtert. Er nennt sich hier, wie Xenophon IV. 1, 1 berichtet, dass er scherzend zu thun gepflegt habe, einen Erotiker, d. h. einen Menschen, der mit Gewalt Alles anwende, um sich die Gegenliebe derer zu erwerben, für die er eingenommen sei. Auch hier blickt deutlich der politische Hintergrund seiner angeblichen Erotik, wie ihn Xenophon in der angeführten Stelle kennzeichnet, durch: er sucht die tüchtigen und strebenden Naturen zunächst an sich zu fesseln, um sie dann für das Prinzip der wahren Kalo-

kagathie zu gewinnen. Somit ist er also ein brauchbarer Gehülfe, wenn Kritobulos dem gleichen Ziele zustrebt.

Auch in diesem Hauptteile nun findet eine Zweiteilung statt, indem der eigentlichen Darlegung der helfenden Thätigkeit eine Verständigung über die Beschaffenheit der zu gewinnenden Freunde vorhergeht (§ 30—33). Diese wird veranlasst durch das in diesem Stadium der Unterredung überraschende Geständnis des Kritobulos, dass es ihm ebenso sehr wie um die der Seele nach Tüchtigen auch um die körperlich Schönen zu thun ist. Er hat also, während Sokrates immer nur von der auf edle Ziele gerichteten Freundschaft geredet hat, ganz andere Hintergedanken gehabt und rückt jetzt mit dem Ansinnen heraus, Sokrates als Freiwerber auch für seine im eigentlichen Sinne erotischen Neigungen zu gewinnen. Vielleicht verstand er die vorhergehende Selbstbezeichnung des Sokrates falsch und fühlte sich dadurch zu solchen Geständnissen ermutigt. Übrigens hat er auch I. 3, 8 ff. wegen derselben Sache von Sokrates eine wenn auch nur indirekt erteilte und dabei milde und humoristisch gehaltene, aber doch der Sache nach ernste und nachdrückliche Zurechtweisung und Warnung empfangen. Sokrates aber lehnt dies ab; er besitzt nicht die Kunst, die Schönen auch für handhafte Annäherung standhaltend zu machen. Er meint, dass deshalb die Skylla geflohen werde, weil sie mit den Händen zugreife, während durch die Gesänge der Sirenen Alle berückt werden. Er verlangt, dass die Annäherung mit Hand und Mund ausser Spiel bleibe. Kritobulos leistet dies Zugeständnis nur bedingt; scherzend gesteht er zu, dass auch der Mund ausser Spiel bleiben soll, wenn der betreffende nicht schön sei. Sokrates geht auf die scherzende Behandlung der Frage ein, ohne aber seinen Standpunkt aufzugeben. Der Schöne (nämlich im höheren ethischen Sinne) wird Solches nicht dulden, der Hässliche (im körperlichen Sinne) wird es gern zulassen, im Wahne, dass er wegen seiner

Seele schön genannt werde. Kritobulos versteht die feine Unterscheidung und gesteht nun so viel zu, dass er, entgegen seiner ursprünglichen Gleichstellung der beiden Interessen, jetzt den Guten oder Tüchtigen (also den Schönen im Sinne des Sokrates) vor den Schönen (in seinem Sinne) den Vorrang in seiner Liebe einräumt. Er kleidet aber dieses Zugeständnis immer noch in die Ausdrücke der Erotik ein; er will die Schönen küssen, die Guten aber zärtlich küssen.

Obgleich also diese vorgängige Verständigung in Folge der erotischen Hartnäckigkeit des Kritobulos nur sehr teilweise zum Ziele geführt hat, wird nun doch in den zweiten Abschnitt, in die Darlegung der Hilfsleistungen des Sokrates eingetreten.

Diese bilden eine dreifache Stufenfolge. Er wird zunächst den zu Freunden Gewünschten hinterbringen, dass Kritobulos sie schätzt und bewundert. Das wird wirken; Niemand hasst den, der ihn lobt. Zweitens wird er dann berichten, dass Jener auf Grund dieser Schätzung Zuneigung zu ihnen empfindet. Auch dadurch wird er seinem Zwecke nicht schaden; spürt doch Kritobulos selbst gleich Zuneigung, wenn er hört, dass Jemand gegen ihn Zuneigung hegt. Drittens wird er an ihm die Eigenschaften preisen, die ihn als Freund empfehlen: Thätiges Interesse für die Freunde, Erkenntnis des Wertes tüchtiger Freunde, aufrichtiger Anteil an ihren Erfolgen und an ihrem Glücke, unermüdlicher Eifer in der Beförderung desselben, die Überzeugung, dass die Tugend eines Mannes darin besteht, die Freunde im Wohlthun, die Feinde im Schaden-
thun zu übertreffen.

Bei diesem letzten Punkte ist freilich eine Bedingung zu erfüllen. Aspasia hat einmal zu ihm gesagt, wenn die Lobpreisungen der Ehevermittlerinnen der Wahrheit entsprächen, seien sie zur Ehestiftung ausserordentlich wirksam, wenn aber trügerisch, erzeugten sie nur Hass zwischen den Gatten und gegen die Vermittlerin. Dieser Satz muss auch für seine

Vermittlerthätigkeit die Richtschnur bilden. Er wird, als Kritobulos dagegen remonstriert, auch noch weiter durch die Beispiele der Empfehlung eines Steuermanns, Feldherrn, Richters, Staatsmannes und Vermögensverwalters begründet. Der kürzeste, sicherste und zweckmässigste (oder ehrenvollste? im Original hier wieder das nichtssagende *καλλίστη*) Weg zum Ruhme der Tüchtigkeit in irgend einem Punkte ist das Streben nach dem wirklichen Besitze derselben. Hier tritt genau der in dem Kapitel über die Scheintüchtigkeit I. 7 entwickelte Gedanke hervor. Die wirksamsten Mittel zur Förderung der Tüchtigkeit auf jedem Gebiete aber sind Lernen und Üben. Hier ist bedeutsam für die von dem abstrakten Intellektualismus des blossen begrifflichen Wissens freie Denkweise des Sokrates die Betonung der Übung; denn wenn auch die Tüchtigkeit hier nicht gerade in der Einschränkung auf die ethischen Tugenden gemeint ist, so sind doch diese, wie schon das Folgende zeigt, wenigstens nicht ausgeschlossen.

Mit diesem Satze ist nämlich Sokrates bei dem Gedanken angelangt, der schon bei der Abwehr der Anklage in Bezug auf Verwandtschaft und Freundschaft I. 2, 55 als der ausschlaggebende hervorgehoben wurde. Nicht Herabsetzung des Gemütslements in diesen Verhältnissen war es, was Sokrates mit der Hervorhebung der Wichtigkeit tüchtiger Eigenschaften für alle menschlichen Beziehungen bezweckte, sondern Anfeuerung zum Erwerbe der Tüchtigkeit. So läuft auch hier die ganze Unterredung auf die Mahnung zum Streben nach den Tugenden hinaus und Kritobulos erklärt, er würde sich schämen, dem zu widersprechen, denn er würde damit weder etwas Ehrenvolles noch etwas Wahres sagen.

11. Vier Beispiele für seine Empfehlung der erwerbenden Arbeit.

II. 7—10.

Diese vier Kapitel werden ähnlich wie die sieben ersten Kapitel des dritten Buches schon durch die gemeinsame Ein-

leitungsformel zur Einheit zusammengeschlossen. Dass sie mit Beziehung auf die Missdeutung des Satzes „Schande bringt dir kein Thun“ durch die Anklage zusammengestellt sind, wird ebenso wenig direkt ausgesprochen, wie in den Kapiteln 2--6 die Bezugnahme auf die vorhergehenden Anklagepunkte ausdrücklich hervorgehoben wurde. Ja es scheint fast, als ob Xenophon etwas darin suchte, diese Bezugnahme und damit das Dispositionsgerüst seiner Aufzeichnungen geradezu zu verstecken. Die Eingangsformel lautet: „Den aus Unwissenheit entspringenden Verlegenheiten seiner Freunde suchte Sokrates durch Erweckung von Einsicht abzuhefen, den aus Bedürftigkeit aber entspringenden dadurch, dass er lehrte, man müsse nach Vermögen einander unterstützen.“ In den nachfolgenden Erzählungen findet sich in der That durchweg beides vereinigt, einesteils die Bekämpfung der Unwissenheit durch Beseitigung von Vorurteilen und der Hinweis auf zweckmässige Verfahrensweisen, andernteils die Anregung zu gegenseitiger Hülfe durch Ratschläge und die Vermittelung von Beziehungen, die den Verlegenheiten ein Ende machen. Dass dadurch aber zugleich die Übernahme von Arbeit zum Lebensunterhalt gegenüber dem Vorurteil der Ehrwidrigkeit der Arbeit bewirkt wird, wenn auch nicht in allen vier Fällen dieser Gesichtspunkt mit der gleichen Deutlichkeit hervortritt, das wird von Xenophon nicht hervorgehoben, wird aber durch die Einzelbetrachtung mit genügender Deutlichkeit sich zeigen.

Erstes Beispiel. Zur Zeit der dreissig Tyrannen hatten die Demokraten den Piräus besetzt. Viele hatten sich dorthin geflüchtet und so hat Aristarch, ein Freund des Sokrates, die Fürsorge für eine Anzahl von den Geflohenen zurückgelassener weiblicher Angehöriger übernommen. Er begegnet dem Sokrates mit trüber Miene und erleichtert auf dessen teilnamsvolle Zusprache gegen ihn sein Herz. Er hat in seinem Hause vierzehn freie Personen zu ernähren. Vom Lande kommt nichts ein, da die Gegner es besetzt halten; bei der

zeitweiligen Entvölkerung der Stadt bringen auch die Häuser nichts auf; Hausrat zu verkaufen ist unmöglich, die Aufnahme von Darlehen ausgeschlossen. So muss er es mit ansehen, wie seine Hausgenossen dem Hungertode entgegengehen. Sokrates verweist ihn auf das Beispiel eines Anderen, der nicht nur einen zahlreichen Hausstand mühelos ernährt, sondern noch erübrigt und reich wird. — Ja, dessen Hausgenossen sind Sklaven, die meinigen aber Freie. — Sokrates erkennt den überlegenen Wert der Freien über die Sklaven an, schliesst aber daraus nur, dass es um so schimpflicher ist, dass die Freien darben. — Aber sie sind keine Handwerker, wie die Sklaven, sondern dem freien Stande gemäss erzogen. — Sokrates verweist aufs Neue darauf, wie zahlreiche Bekannte durch Veranstaltung nützlicher Arbeiten ihr reichliches Auskommen haben. — Aber ihre Arbeiter sind erkaufte Sklaven aus den Barbarenländern. — Aber sollen denn die Freien nur essen und schlafen? Sind denn die arbeitenden Freien nicht glücklich? Fördert etwa Unthätigkeit und Trägheit die geistigen Funktionen, die Gesundheit und Kraft des Körpers, die Fähigkeit das zum Leben Notwendige zu beschaffen und zu erhalten, während Thätigkeit und Arbeitsamkeit zu nichts nütze ist? Haben sie nicht das, was sie gelernt haben, zu nützlicher Anwendung gelernt? Führt Unthätigkeit oder nützliche Arbeit mehr zur Sophrosyne oder zur Gerechtigkeit, zu letzterer die Unthätigkeit etwa durch das Ersinnen von Anschlägen, um zu Brod zu kommen? Wie die Sache jetzt steht, muss zwischen euch sogar die gegenseitige Zuneigung ins Wanken kommen und sich in Widerwillen verkehren. Du empfindest die Anwesenheit der Verwandten in deinem Hause als eine drückende Last, sie selbst werden durch deine Niedergeschlagenheit peinlich berührt. Bei beiden Teilen wird sofort die entgegengesetzte Stimmung platzgreifen, wenn du sie zu nützlicher Thätigkeit anleitest. Es handelt sich ja nicht um ein schimpfliches Thun; in diesem Falle wäre der Tod

vorzuziehen; sondern um solche Arbeiten, auf die sich zu verstehen für die Frauen als im höchsten Grade ehrenvoll und schicklich gilt und die sie, eben weil sie sich darauf verstehen, auch leicht, schnell, gut und gern ausführen werden.

Aristarch ist durch diese Vorstellungen vollkommen überzeugt. Er hat jetzt den Mut, zur Einrichtung einer erwerbenden Thätigkeit seiner Hausgenossinnen Geld aufzunehmen, was er bisher wegen der Aussichtslosigkeit der Rückzahlung nicht gewagt hat. Er beschafft die Mittel, kauft Wolle, setzt die Frauen an die Arbeit, Alles ist heiter und in guter Stimmung gegen einander und Sokrates erntet als Anstifter dieser glücklichen Veränderung den lebhaftesten Dank. Bei dieser Gelegenheit gibt er noch in humoristischem Sinne die Fabel vom Hunde zum Besten, wider den sich die Schafe beklagen, dass er vom Herrn ernährt werde, während sie, die doch Nützliches produzieren, sich ihre Nahrung selbst suchen müssen, wogegen der Hund seine schützende Thätigkeit geltend macht. So habe auch Aristarch als Hüter und Schützer seiner produzierenden weiblichen Herde seinen verdienstvollen Platz.

Zweites Beispiel. Eutheros, ein alter Freund des Sokrates, ist durch das unglückliche Ende des peloponnesischen Krieges um seine auswärtigen Besitzungen gekommen; in Attika hat ihm sein Vater nichts hinterlassen und so drängt ihn jetzt die Not, durch körperliche Lohnarbeit sein Brot zu verdienen. Sokrates macht ihn darauf aufmerksam, dass das ihm doch fürs Alter keine Sicherheit gewähre, da die Fähigkeit zu körperlicher Arbeit dann aufhöre und ihm dann auch Niemand mehr werde Lohn geben wollen. Dem Vorschlage des Sokrates, sich eine Stellung als Aufseher bei einem Begüterten zu suchen, die er auch im Alter noch bekleiden könne, tritt er mit dem Vorurteil gegen die Abhängigkeit, die er geradezu als Sklaverei bezeichnet, entgegen. — Ob denn nicht bei den staatlichen Aufsichtsämtern, die doch keineswegs als sklavenmässige, vielmehr als im höchsten Grade eines Freien

würdige Stellungen gelten, ein ähnliches Verhältnis obwalte? Aber Eutheros will von einer abhängigen Stellung, in der er Zurechtweisungen ausgesetzt ist, durchaus nichts wissen. Sokrates: Ohne Zurechtweisung geht es bei keiner Arbeit ab, da es schwer ist, nichts zu verfehlen und selbst in diesem Falle man gewärtig sein muss, einem unbilligen Beurteiler in die Hände zu fallen. Auch bei seiner jetzigen Arbeit ist er dieser Unannehmlichkeit ausgesetzt. Man muss aber den Tadelsüchtigen aus dem Wege gehen und sich an billig Denkende halten, ferner nur solche Arbeit übernehmen, auf die man sich versteht und diese durchaus tüchtig und eifrig ausführen.

Der Erfolg des erteilten Rates wird in diesem Falle nicht berichtet, wir sehen aber das Gemeinsame und das Verschiedene im Vergleich mit dem vorigen Beispiel. Hier hat die Not schon das Widerstreben gegen die körperliche Arbeit gebrochen, aber der Widerwille des Freien gegen eine abhängige Stellung, in der man sich Zurechtweisungen gefallen lassen muss, selbst wenn dieselbe an sich mehr Annehmlichkeit und Sicherheit gewährt, besteht unverändert fort. Sokrates bekämpft hier das Vorurteil nicht sowohl gegen die Arbeit an sich, als gegen die Unfreiheit einer dauernd unterwürfigen Stellung.

Drittes Beispiel. Hier tritt zunächst nicht der Arbeitnehmer, sondern der Arbeitgeber in den Vordergrund. Sein Freund Kriton leidet schwer unter den Erpressungen der Sykophanten, die unbegründete Anklagen gegen ihn vorbringen, weil sie darauf rechnen, dass er sie lieber durch Geld beschwichtigen wird, als sich gerichtlichen Scherereien aussetzen. Sokrates verweist ihn auf das Beispiel der Hunde, die die Wölfe von seinen Herden fernhalten und schlägt vor, er solle sich im gleichen Sinne auch Jemanden gegen die Sykophanten halten. Die Befürchtung, derselbe könne mit diesen gemeinsame Sache gegen ihn machen, wird schon durch die Er-

wägung beseitigt, dass Jeder es für nützlicher halten wird, einem Manne in seiner Stellung zu Diensten zu sein, als ihm entgegenzuarbeiten.

Sie finden nun einen Mann Namens Archedemos, der zwar arm ist, aber sehr tüchtig im Reden und Handeln. Er war von genügend anständiger Gesinnung, um nicht auf jede Art von Gewinn auszugehen, hielt es aber nicht für unehrenhaft, dadurch seinen Lebensunterhalt zu erwerben, dass er den Sykophanten ihren Gewinn wieder abjagte, war also für den vorliegenden Fall wie geschaffen. Diesen bringt also Kriton durch reichliche Spenden und Aufmerksamkeiten aller Art ganz auf seine Seite, so dass Archedemos das Haus des Kriton als eine sichere Stütze für seinen Unterhalt ansehen konnte. Er spürt die gerichtlich angreifbaren Punkte im Treiben der Sykophanten gegen Kriton und ihre Gegnerschaften aus und richtet nun sein bewährtes Verfahren speziell gegen die Bedränger des Kriton, wobei er auch diesen noch Geldzahlungen abzuzwacken versteht. Bald war es, wie wenn ein Hirt einen guten Hund hat, von dem auch die Nachbarhirten noch Nutzen zu ziehen suchen, indem sie sich mit ihren Herden in der Nähe halten. Viele Freunde des Kriton baten diesen, ihnen den Archedemos zu gleichen Diensten abzulassen und stets war der Erfolg der gleiche.

Und hier nun kommt der Punkt, an dem auch dieses Beispiel sich mit der sokratischen Deutung des hesiodeischen Spruches wenigstens einigermaßen berührt. Archedemos wurde von seinen Gegnern als abhängiger Schmeichler des Kriton gescholten, dessen Brot er esse. Er pflegte aber darauf zu erwidern, dass er es durchaus nicht für schimpflich halte, mit rechtschaffenen Menschen im Verhältnis gegenseitiger Dienstleistungen zu stehen. Xenophon fügt noch hinzu, dass Archedemos infolge dieser Thätigkeit als Freund des Kriton galt und auch von den übrigen Freunden desselben als solcher respektiert wurde, dass also das thatsächlich bestehende Ab-

hängigkeitsverhältnis und die besoldete Arbeitsleistung ihm auch in der öffentlichen Schätzung nicht schadete.

Auch das vierte Beispiel nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Arbeitgeber. Sokrates macht seinen wohlhabenden Freund Diodoros auf den in Bedürftigkeit geratenen Hermogenes (bekannt aus dem Schlusskapitel unserer Schrift) aufmerksam als einen verständigen Mann, der sich auch schämen würde, sich gegen erwiesene Dienste nicht dankbar zu erweisen. Ein redlich gesinnter und treu ergebener Helfer, der nicht nur erteilte Aufträge ausführe, sondern auch aus sich selbst heraus durch Fürsorge und Überlegung sich nützlich mache, sei mehr wert als viele Sklaven. Ein weiser Haushalter aber kaufe dann ein, wenn das Wertvolle wohlfeil zu haben sei. Dieser Fall liege bei Hermogenes vor. Die Bitte des Diodoros, ihm Hermogenes zuzuschicken, lehnt Sokrates ab, denn es sei für Diodoros selbst ehrenvoller, sich zu Jenem hinzubemühen, als ihn kommen zu lassen und ausserdem sei das Zustandekommen des Verhältnisses für ihn selbst mindestens ebenso vorteilhaft, wie für Jenen. Dies thut denn auch Diodoros und gegen geringen Entgelt gewann er einen Freund, der es sich angelegen sein liess, durch Wort und That ihm nützlich zu werden und ihm Freude zu bereiten.

Auch hier wird also ein Abhängigkeitsverhältnis begründet, das aber schon durch die für den Abhängigen ehrenvolle Art des Zustandekommens, ebenso aber auch durch die seinen nützlichen Diensten zu Teil werdende ehrenvolle Würdigung den Spruch bewährt, dass keine nützliche Arbeit Schande bereitet. Somit bewähren alle vier Beispiele diese dem antiken Vorurteil gegen besoldete Arbeit so ganz entgegengesetzte, so ganz moderne Anschauung des Sokrates.
