

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem

Doering, August
Socrates

München, 1895

Zweiter Hauptteil. Das aus den Memorabilien zu gewinnende
Gedankensystem.

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

Zweiter Hauptteil.

Das aus den Memorabilien zu gewinnende Gedankensystem.

Einleitung.

Die vorstehende Inhaltsanalyse wird wohl den unwidersprechlichen Beweis geliefert haben, dass die Memorabilien nicht eine locker gefügte Anhäufung von Erinnerungen oder gar von subjektiven Reflexionen des Autors selbst ohne historischen Wert, sondern dass sie eine einheitlich gedachte Verteidigung des Sokrates sind, die schon als solche den Charakter eines durchaus historischen Referates beansprucht. Kann nun aus dieser Verteidigung das Gedankensystem des verteidigten Denkers vollständig und nach seiner Einheitlichkeit und seinem inneren Zusammenhange erkannt werden? Wäre dies der Fall, so würden wir damit doch selbstverständlich noch nicht das authentische und unzweifelhaft echte Gedankensystem des betreffenden Denkers selbst gewonnen haben, wie es nur in eigenen Aufzeichnungen gefunden werden könnte, sondern nur seine Gedankenwelt, wie sie sich in der Auffassung eines anhänglichen Schülers spiegelte, und die Frage nach der Treue der Wiederspiegelung bliebe immer noch zu untersuchen. Es bliebe zu untersuchen, in welchem Masse die subjektive Auffassung des Schülers etwa unbewusst trübend und entstellend auf das entworfene Bild eingewirkt hat. Diese Untersuchung der objektiven Richtigkeit wird die Auffassung des dritten

Teils sein. In dem jetzt vorliegenden Teile handelt es sich zunächst um das Mass der Tiefe und Vollständigkeit, in dem Xenophon in seiner Apologie das Bild der sokratischen Gedankenwelt, wie er sie sich dachte, wiedergegeben hat. Diese Frage wird im zweiten Hauptteile den ersten Gegenstand der Untersuchung bilden müssen und ich glaube für ihre im Wesentlichen bejahende Beantwortung genügendes Material beibringen zu können. Hieran wird sich dann als der Hauptabschnitt dieses Teiles die Darstellung des unserer Verteidigungsschrift zu Grunde liegenden Gedankensystems des Sokrates selbst anschliessen.

Erster Abschnitt.

Tiefe und Vollständigkeit der Wiedergabe des sokratischen Gedankensystems in Xenophons Verteidigung.

1. Sie ist in dieser Beziehung keine ideale Verteidigung.

Von den beiden Hauptabschnitten unserer Schrift ist der erste, I. 1 und 2, der Abwehr der Anklage gewidmet. Hier galt es, wenn möglich, die beiden Anklagepunkte zu entkräften. Der erste derselben ist haarscharf formuliert: Sokrates erkennt die vom Staate gesetzlich anerkannten Götter nicht an, sondern führt neue Götter ein. Xenophon kannte das zur Begründung dieser Anklage beigebrachte Material nicht und wir kennen es noch weniger. Sein Gegenbeweis in I. 1 beschränkt sich darauf, dass Sokrates keine neuen Kultusgebräuche einführt; über seine Vorstellungen von der Gottheit und das Verhältnis derselben zu der religiösen Überlieferung schweigt er hier. Dass Sokrates kein altgläubiger den priesterlichen Autoritäten sich blindlings unterwerfender Athener war, der den ganzen herkömmlichen Götterkreis mit allen daran sich anschliessenden Deisidaimonien buchstäblich und autoritativ acceptierte, folgt schon aus seiner kritischen, nur der Vernunft-

überzeugung ein Recht einräumenden Philosophennatur. Es ist aber auch von Xenophon selbst in den Abschnitten I. 3, 1—4, I. 4 und IV. 3 deutlich genug ausgesprochen worden, dass diese Vernunftüberzeugungen vom Herkömmlichen vielfach und erheblich abwichen. Zunächst entspricht der einheitlich teleologischen Welteinrichtung, die Sokrates annimmt, ein einheitlicher oberster Weltordner. Zu diesem steht die im Allgemeinen anerkannte Mehrheit der göttlichen Wesen in einem Verhältnis der Unterordnung, vielleicht der Dienstbarkeit; inwieweit er diese Vielheit mit dem traditionellen Götterkreise identifizierte, darüber wird uns nichts mitgeteilt. Dass Sokrates die herkömmlichen Kultusformen, anscheinend selbst bis zur skrupellosen Beibehaltung des Ahnenkultus (I. 3, 1), anstandslos beobachtete, ist eher ein Zeichen aufgeklärter Weitherzigkeit, als altgläubiger Deisidaimonie. Dass er nur um das Gute im Allgemeinen betete (I. 3, 2), ist eine offenbare Abweichung vom herkömmlichen Glauben, der ein Bestimmtwerden der Gottheit durch die geäußerten Einzelwünsche der Verehrer in gewissem Masse, eine gelinde Art von Götterzwang als notwendigen Bestandteil in sich schliesst. Dass er die Götter bei der Grösse der Opfergaben die ökonomischen Verhältnisse und die Gesinnung des Opfernden in Betracht ziehen lässt (I. 3, 3), ist ein zwar auch innerhalb des altgläubigen Vorstellungskreises möglicher und naheliegender Gedanke, immerhin aber wenigstens für manche Gläubige gewiss ein neuer Gesichtspunkt.

Wäre Xenophon ein Apologet in grossem Stile, so hätte er schon hier, statt in kleinlich advokatischer Weise die Differenzen zu verhüllen, die innere Berechtigung dieses Standpunktes, die Verbesserungsbedürftigkeit der herkömmlichen Vorstellungen klargelegt und die Überzeugungen des Sokrates nach ihrem wahren Werte vor Augen gestellt.

Gegenüber dem zweiten Anklagepunkte, bei dem ebenfalls die wirkliche Begründung ihm und uns unbekannt geblieben

ist, bringt er ursprünglich nur Geringfügiges und Untergeordnetes vor und erst die durch Polykrates gegebene Begründung, die er für die vor Gericht vorgebrachte hält, gibt ihm zu einer Anzahl meist treffender Entgegnungen Anlass. Aber der grosse Zug, der notwendig schon hier auf Erörterung der eigentlichen Ziele des Sokrates hätte führen müssen, kommt auch hier nicht in genügendem Masse zur Geltung. Vornehmlich aber hätte in dem grossen Hauptabschnitt, den wir als positive Rechtfertigung bezeichnet haben, wenn Xenophon seine Verteidigung in einem grossen, weltgeschichtlichen Sinne geführt hätte, die volle Kennzeichnung des Lebenswerkes seines Meisters rückhaltlos zum Ausdruck kommen müssen.

Ein idealer Verteidiger nämlich ist ein solcher, der, von dem unvergänglichen Wahrheitsgehalt im Wirken und Streben des Verteidigten rückhaltlos überzeugt, diesen Wahrheitsgehalt, unbekümmert um die platten und niedrigen Neigungen der jederzeit inferieuren Masse, sowie um zufällige augenblickliche Tagesströmungen herausstellt und dadurch zeigt, dass der Verteidigte durch den Kern seines Strebens die Anerkennung der Besten unter den Zeitgenossen und der Nachwelt verdient. Die ideale Verteidigung hat einen weltgeschichtlichen Charakter, sie reiht ihren Helden nach dem wesentlichen Gehalte seines Strebens unter die zwar augenblicklich verkannten, aber unter einem höheren und weiteren Gesichtspunkte der Beurteilung verdienstvollsten und edelsten Vertreter des Kulturstrebens ein.

Wäre Xenophon ein idealer Verteidiger in diesem Sinne, so würde seine Schrift uns keinen Augenblick in Zweifel lassen, was denn Sokrates eigentlich gewollt habe: er würde das wahre Wesen der Bestrebungen desselben rückhaltlos kennzeichnen und dann ausrufen: Ein solcher Mann ist den giftigen Intriguen eines gemeinen Privathasses, der gekränkten Eigenliebe kleiner Geister und dem künstlich gegen ihn angefachten unduldsamen Fanatismus beschränkter Parteidoktrin, Parteischablone und Parteiphrase auf Seiten der Massen zum Opfer gefallen.

Ein Verteidiger in diesem grossen Stile ist Xenophon nicht. Dazu war zunächst schon seine eigene persönliche Stellung und Überzeugung nicht geeignet. Ihm schwebt ferner als das Publikum, auf das er wirken will, einesteils dieselbe von demokratischen Parteischlagwörtern geleitete Masse vor, deren Vertreter als Richter die Verurteilung des Sokrates sanktioniert hatten. Darum hält er mit den politisch-reformatorischen Tendenzen desselben so sorgfältig hinter dem Berge und lässt uns die letzten Prinzipien seiner grossen Reformtendenz kaum in undurchsichtigen Andeutungen ahnen. Ihm schwebt als Publikum andererseits ein wohl denkender, hinsichtlich des politischen Parteistandpunktes mehr indifferenter, dagegen für den Eindruck gemeinnütziger Bestrebungen im banalen Sinne lebhaft empfänglicher, für idealere Gesichtspunkte aber unzugänglicher Mittelstand vor: daher die Subsumtion der gesamten positiven Rechtfertigung unter den fast banausischen Gesichtspunkt des *ὠφελεῖν*, des gemeinnützigen Wirkens. Unter diesen Gesichtspunkt werden in der äusserlichsten Weise die allerverschiedenartigsten Dinge untergeordnet, das vorbildliche Verhalten in der eigenen Lebensführung, wie die belehrenden Unterredungen mit den Jünglingen, die Demonstrationen über die Wichtigkeit der verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Verhältnisse (II. 2—10), wie die Anregungen zum Erwerb der für bestimmte Berufsarten erforderlichen Einsichten und Fertigkeiten (III. 1—7), das lehrhafte Verfahren, das er selbst verfänglichen Fragen gegenüber beobachtete (III. 8 f.), wie die Winke, die er für den Betrieb verschiedener Gewerbe, und die Zurechtweisungen, die er Schwächen und Unarten gegenüber erteilte (III. 10—14), endlich das ganze planvolle Verhalten bei der Erziehung der für höhere Berufe qualifizierten Jünglinge (IV. 1—7). In dieser von Xenophon gewählten Methode der Verteidigung liegt einesteils eine grosse Schwäche und Bestimmbarkeit durch untergeordnete Gesichtspunkte, andernteils aber und vornehmlich ein Mangel an eigenem

idealem Sinne, der ihm hätte das Prinzipielle und Reformatorische im sokratischen Wirken als das unter allen Umständen zur Geltung zu Bringende erscheinen lassen müssen. Aber offenbar entsprach dieser banale Gesichtspunkt seiner eigenen damaligen Denkweise. Er konnte sich zwar an der Hand seiner Aufzeichnungen aus der Schülerzeit in manche der sokratischen Gedankengänge wieder hineinversetzen, aber seine durchaus realistische Veranlagung und seine langjährige, alle Kräfte in Anspruch nehmende Bethätigung in praktischen Angelegenheiten brachten es mit sich, dass ihm die zugespitzte Konsequenz und systematische Geschlossenheit der sokratischen Gedanken jetzt als etwas Fremdes gegenüberstand. Die banale Kategorie des Nutzens ist der eigenste Gesichtspunkt des späteren Xenophon, zu dem die unter ihn subsumierten Reminiscenzen aus der Schülerzeit oft in seltsamen Kontrast treten.

Wie die Sache nun einmal liegt, hat ihn die absichtliche Zurückhaltung zur Verdunkelung wesentlicher Punkte der sokratischen Lehre, die ihm selbst bequeme Anpassung an das grössere Publikum zur Subsumtion des gesamten Wirkens des Sokrates unter den Begriff eines braven, hochachtbaren, nach dem Masse seiner Kräfte und in der ihm eigenen Weise in seiner Sphäre gemeinnützig wirkenden Bürgers geführt. Seine Verteidigung ist in der einen Beziehung diplomatisch berechnend, in der anderen banausisch und geistlos, freilich auch dies vielleicht teilweise aus Berechnung. Soweit diese beiden Gesichtspunkte reichen, von denen namentlich der zweite äusserlich und für den oberflächlichen Leser die ganze Darstellung beherrscht, dürfen wir nicht erwarten, über das wahre Wesen des sokratischen Wirkens etwas zu erfahren, es müsste denn sein, dass dieses Wirken sich thatsächlich nicht über das Niveau der Spiessbürgermoral erhoben hätte.

2. Trotzdem geht Xenophon inhaltlich auf die tiefere Seite im Wesen des Sokrates ein.

Schon eine unbestimmte Vergegenwärtung des Inhalts unserer Schrift lässt uns jedoch die Überzeugung gewinnen, dass sich dieselbe in der Detailausführung weit über die Dürftigkeit des Gesichtspunktes der Gemeinnützigkeit erhebt und dass auch die politischen Gesichtspunkte der Sokratik zwar verschleiert, aber keineswegs völlig unterdrückt sind. In ersterer Beziehung ist offenbar die banale Kategorie des *ὄφελειν* nur ein bequemer Rahmen, dem inhaltlich hochbedeutende Mitteilungen über den sokratischen Gedankenkreis eingefügt sind, ein wertloses Gefäss, in das sich ein köstlicher Inhalt ergossen hat; in letzterer hat die diplomatische Vorsicht Xenophons wenigstens nicht alle Spuren des wirklichen Thatbestandes verwischt.

Eine genauere Betrachtung sodann lässt uns vornehmlich zwei untereinander wieder eng zusammenhängende Gesichtspunkte erkennen, unter denen sich die Erfüllung der kahlen Schablone mit einem lebendigeren Inhalt vollzogen hat.

Zunächst beruht der ganze Verteidigungsplan Xenophons darauf, dass er dem exoterischen Bilde des Sokrates, wie es sich auf Grund unbestimmter Eindrücke, vager Redereien und der mehr nach aussen fallenden elenchtischen Seite seines Wirkens gestaltet hatte, den esoterischen Sokrates, wie er in der dankbaren Erinnerung der langjährigen, in fast täglichem Verkehre mit ihm innig verbundenen Gefährten fortlebte, gegenüberstellt. Er enthüllt auf Grund seiner eigenen esoterischen Kenntnis gleichsam plötzlich vor den Augen des von Vorurteilen und teils ganz falschen Klatschereien und billigen, aus der Luft gegriffenen Spässen, teils vom Hörensagen stammenden haltlosen Vorstellungen erfüllten athenischen Publikums das den Augen der Menge zwar nicht absichtlich entzogene, aber der Natur der Sache nach verborgen gebliebene Bild seines Waltens und Wirkens im engeren Kreise der vertrauten Genossen.

Zwar verschmäht Xenophon es keineswegs, auch an Data zu erinnern, die, wie das Verhalten im Arginusenprozess (I. 1, 17 f.) unbedingt zur allgemeinen Kenntniss gekommen sein mussten, oder die doch, wie seine pietätvolle Beobachtung religiöser Gebräuche (I. 1, 2) Jedem bekannt sein konnten (*ὄχι ἀφανῆς ἦν*) oder die, wie die Unanstössigkeit seiner Reden und seines gesamten Verhaltens in religiöser Beziehung und sein ablehendes Verhalten gegen die Naturphilosophie in Folge der Öffentlichkeit seines Wirkens auch dem weiteren Kreise bekannt sein konnten (I. 1, 10 ff.) Hierher scheint auch wenigstens teilweise das häufig gebrauchte *φανερὸς ἦν* zu gehören. Offenkundig war es nach I. 2, 64, dass er am meisten von allen Menschen die Götter verehrte und die mit schlechten Begierden Behafteten unter seinen Gefährten davon abbrachte und zum Streben nach der herrlichsten Tugend anleitete; offenkundig nach I. 3, 1, dass er sich in religiöser Beziehung in That und Wort nach dem herkömmlichen Bescheide der Pythia richtete. Hier wie bei der Offenkundigkeit (*διάδηλος*) seines hervorragend gesetzmässigen Verhaltens im Frieden wie in den Feldzügen (IV, 4, 1) darf wohl an die Offenkundigkeit im weiteren und weitesten Sinne gedacht werden, während in anderen Fällen, wie z. B. bei seiner strengen Geübtheit in der Enthaltbarkeit IV. 5, 1, dieselbe ausdrücklich auf den Kreis der Gefährten eingeschränkt wird (*φανερὸς ἦν τοῖς συνοῦσι*, oder doch, wie in seiner siegreichen Stärke gegenüber den Verlockungen der Schönheit I. 3, 14 (wo das einfache *φανερὸς ἦν* steht), der Natur der Sache nach diese Einschränkung geboten erscheint.

Im Wesentlichen aber ist sich Xenophon bewusst und macht es mit dem grössten Nachdruck geltend, dass er lauter für den weiteren Kreis völlig neues Material zur Beurteilung seines Schützlings und Helden bringt. So setzt er I. 1, 2 den in vagen Gerüchten verbreiteten Vorstellungen über das Dämonion, von denen er vermutete, dass sie die Anklage wegen Asebie mit veranlasst haben, die genaue Auseinandersetzung

über diesen Punkt (ὁ δὲ οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων) gegenüber. So betont er I. 4, 1 f. gegenüber der auf schriftlichen und mündlichen Berichten über Sokrates beruhenden Vorstellung, als habe dieser nur oberflächliche Anregungen zur Tugend zu geben vermocht, dass man nicht nur die zersetzende Fragekunst, die er gegenüber dem Wissensdünkel Aussenstehender anwandte, sondern auch seine Weise des Redens im täglichen Verkehr mit dem engeren Jüngerkreise kennen müsse, um über diesen Punkt das richtige Urteil gewinnen zu können. Demgemäss versetzt uns denn auch die ganze Schrift mit Ausnahme der wenigen Punkte, die der vollsten Öffentlichkeit angehörten oder des Berichtes über das Verhältnis des Alcibiades und Kritias zu Sokrates I. 2, 12 ff., das zeitlich der Schülerschaft Xenophons weit voran lag und hinsichtlich dessen er offenbar besondere Erkundigungen eingezogen hat, mit Ausnahme ferner der Äusserungen des Sokrates über sein Verhalten der Anklage gegenüber IV. 8, 4 ff., die er dem Hermogenes verdankt, in die interne Welt des intimeren Wirkens des Sokrates, von der er selbst Zeuge gewesen war, gleichviel ob es sich dabei um den direkten Verkehr mit den Jünglingen oder sonstigen ständigen Gefährten oder um solche Vorgänge handelte, bei denen die Gefährten nur als Augen- und Ohrenzeugen gegenwärtig waren. Dem entspricht auch die häufige stark accentuierte Hervorhebung der eigenen Anwesenheit und Ohrenzeugenschaft oder des bestimmten Wissens. Es braucht wohl nicht nochmals hervorgehoben zu werden, dass diese Punkte an dieser Stelle nicht deshalb hervorgehoben werden, um die strenge historische Authentie der Berichte zu erweisen, sondern nur um den Stoff zu charakterisieren, den Xenophon zur Ausfüllung des Rahmens seiner Verteidigung benutzt und aus dem sich demgemäss das uns gebotene Bild des Sokrates zusammensetzt.

Durch diese Heranführung eines Materials von intimerem Charakter nun aber wächst das entworfenene Bild weit über

den engen Rahmen des gemeinnützigen Mitbürgers hinaus. Schon bei der Abwehr der Anklage musste selbstverständlich die interne Kenntnis als ausschlaggebend in Betracht kommen; mehr noch aber in dem weit umfangreicheren Teile der Schrift, wo er nicht bloss auf unschuldig plädiert, sondern die positive Verdienstlichkeit des sokratischen Wirkens nachzuweisen bestrebt ist, erhält der Inhalt dem banalen Gesichtspunkte zum Trotz ein Gepräge tieferen Eindringens in den eigentlichen Gehalt der Lehre, der es uns ermöglicht, unter Abstreifung der äusseren Form, der Anordnung des Stoffes nach der oberflächlichen Schablone der Verteidigung, das Bild eines Gedankensystems zu gewinnen, wie es Xenophon als das eigentlich sokratische vorschwebte. Wir haben ja freilich, wie allein schon die Aufzählung der sokratischen Themata I. 1, 16 beweist, der von Xenophon gewählten Weise der Verteidigung starke Einbussen in dieser Beziehung zu verdanken, indem er aus dem ihm zu Gebote stehenden Material Vieles aussonderte und bei Seite stellte, aber es bleibt doch noch genug übrig, um uns die Entwerfung eines tieferen und reicherer Bildes seines Sokrates zu ermöglichen. Das ist also der erste der beiden besonders hervorzuhebenden Züge, vermöge deren es uns möglich ist, aus der an sich recht äusserlich gehaltenen Verteidigung ein mehr innerliches Bild zu gewinnen. Der andere hängt damit eng zusammen.

Das beigebrachte Material besteht nämlich aus zwei charakteristisch verschiedenen Bestandteilen. Einesteils finden wir allgemeine Auslassungen über die Lebensweise, die Gesinnungen und Prinzipien des Sokrates. Hierher sind auch die Darlegungen von Gedankengängen über bestimmte bei Sokrates häufig wiederkehrende Themata zu rechnen, hinsichtlich deren sich, wie Xenophon schon durch den Gebrauch des Imperfekt andeutet, bei ihm eine Art von stereotyper Behandlungsweise herausgebildet hatte. Dies Stereotype musste sich ganz von selbst herausbilden, da der Lehrinhalt und die

Methode Jahrzehnte hindurch die gleiche blieb, während unter den Empfängern der Belehrung wenigstens partiell ein beständiger Wechsel stattfand, die Berührung der ständigen Themata aber fast ausnahmslos dem Bedürfnis der einzelnen Individuen, häufig unter Abwartung eines bestimmten geeigneten Anlasses, angepasst wurde. So bezeugt Xenophon z. B. IV. 3, 2, dass über die Abhandlung des Themas der Frömmigkeit mit verschiedenen einzelnen der Gefährten von Mehreren schriftliche Berichte vorlägen. Beispiele der Berichterstattung im Imperfektum, die sogar die Einzelzüge des Raisonnements und der konkreten induktiven Veranschaulichung, wie sie Sokrates eigen war, wiedergeben, finden sich schon im ersten Kapitel, wo in dieser Weise § 7 ff. sein Raisonnement über die Fälle der Erforderlichkeit der Orakelbefragung, § 12 ff. seine Beweisführung für die Thorheit der Naturphilosophie wiedergegeben wird. Dahin gehört ferner der Nachweis der Verkehrtheit des Honorarnehmens I. 2, 6 u. s. w.

Diesem Bestandteil der indirekten Berichterstattung steht nun aber ein zweiter durchaus andersartiger gegenüber. Das sind die Einzelgespräche mit bestimmten einzelnen Personen, die mit allen hauptsächlichen Wendungen des Gesprächs in direkter Rede wiedergegeben werden und die schon äusserlich quantitativ betrachtet einen sehr erheblichen Bestandteil der Schrift bilden. Sehen wir hier von dem etwas eigenartig humoristisch gehaltenen Gespräch mit Xenophon aus Anlass der Liebschaft des Kritobulos I. 3, 9—13 ab, so gehört hierher I. 4 u. I. 6; das ganze zweite Buch; ebenso Buch III. ausser Kap. 8, 8—10 und 9, 5—15, wo jedoch ebenfalls teilweise, wenn auch in indirekter Rede der wesentliche Inhalt bestimmt veranlasster Einzelgespräche wiedergegeben wird. Allerdings bringen hier die beiden letzten Kapitel 13 und 14 nur sehr kurze Gespräche von teilweise fast apophthegmatischem und anekdotenhaftem Charakter, immerhin aber Einzelgespräche aus bestimmt gegebenem Anlass. Endlich aus dem vierten

Buche Kap. 2—6, § 11. Also bei weitem der grösste Teil der ganzen Schrift.

In diesen Einzelgesprächen nun findet vornehmlich das Hinausgehen über den banalen Zweck des Nutzens, das Hervortreten eines sehr bestimmten, detaillierten Lehrgehaltes statt. Es entsteht somit hier die wichtige Frage, ob wir hier freie Dichtungen Xenophons, wenn auch mit der Intention objektiv historischer Färbung, etwa wie in unseren historischen Romanen, oder Berichte über wirklich Geschehenes vor uns haben. Dies ist noch nicht die Frage der eigentlichen historischen Authentie im objektiven Sinne. Diese letztere Frage kann nur indirekt und im Zusammenhange mit der Frage der Geschichtlichkeit des Sokratesbildes unserer Schrift überhaupt entschieden werden, indem gezeigt wird, dass hier nicht ein durch die subjektive Auffassung des Schriftstellers entstellter Sokrates, sondern der seinen geschichtlichen Antecedenzien und seinen historischen Nachwirkungen gemässe Sokrates vorliegt.

Gehen wir von der Voraussetzung aus, dass Xenophon nicht unter der Maske des Sokrates nur seine eigene Weisheit zu Markte bringen wollte, dass er ferner auch nicht nur in der Weise des historischen Romans freie Kompositionen mit möglichst treuer geschichtlicher Färbung zu liefern beabsichtigte, sondern wirklich Geschehenes berichten wollte, so entsteht die Frage: Wie war es möglich, dass Xenophon diese oft sehr komplizierten Einzelgespräche mit allen ihren nicht allein durch die behandelten Stoffe, sondern ebenso sehr durch die Eigenart der zusammenwirkenden Persönlichkeiten bedingten Wendungen nach längerer, für ihn selbst durch die aufregendsten Ereignisse ausgefüllter Zwischenzeit, so wie er selbst sie zur Zeit ihres Stattfindens aufgefasst hatte, wiedergeben konnte? Er selbst beruft sich zur Erklärung dieser Möglichkeit, während er sich an zahlreichen Stellen mit der blossen Versicherung des *οἶδα* oder *ἤκουσα* begnügt, an der massgebenden Stelle, wo es sich generell um den gesamten

der positiven Rechtfertigung angehörigen Stoff nach seinen beiden Hauptteilen, dem Wirken des Sokrates durch sein Thun wie durch seine lehrhaften Unterredungen handelt (I. 3, 1), ausdrücklich auf sein Gedächtnis (*γράφω, ὅποσα ἂν διαμνημονεύσω*).

Nun kann man von der Gedächtniskraft eines Zeitalters, in dem die schriftliche Aufzeichnung und das Schrifttum überhaupt noch eine sehr bescheidene Rolle spielte, man kann von der mit seinem Berufe zum Historiker zusammenhängenden Spezialveranlagung Xenophons noch so günstig denken, man kann das ungemein lebhaftes Interesse, das bei den ständigen Gefährten des Sokrates für die Lehrgespräche des verehrten Meisters als die Hauptereignisse ihres Lebens und die Marksteine ihrer geistigen Entwicklung obwaltete, in ausgiebigster Weise in Anschlag bringen: ein dauerndes, noch nach Jahrzehnten präsent, rein gedächtnismässiges Festhalten der Detailwendungen dieser Einzelgespräche scheint doch nicht mehr innerhalb der Grenzen der menschlichen Naturausstattung zu liegen. Es ist unter den vorerwähnten Voraussetzungen begreiflich, dass sich die allgemeinen Züge der Lebens- und Denkweise und selbst die Spezialzüge der stereotyp wiederkehrenden Argumentationen, von denen oben die Rede war, während eines vielleicht über acht Jahre sich erstreckenden ständigen Verkehrs unverlierbar dem Gedächtnis einprägten; für das hier in Rede stehende Material aber scheint es notwendig, die Annahme direkt an die Vorgänge selbst sich anschliessender Aufzeichnungen zu Hülfe zu nehmen. Sollte sich Xenophon nicht für die Hauptmasse der Ereignisse der Anabasis mit ihren genauen chronologischen Bestimmungen gleichzeitige Notizen gemacht haben? Wenn aber dies, wird sich dann nicht der historische Beruf auch schon vorher, während seines Verkehrs mit Sokrates, der etwa von seinem 18. bis zu seinem 26. Lebensjahre sich erstreckte, geregt haben? Es brauchte sich nicht um wörtliche Aufzeichnungen über diese Gespräche in der Form, in der sie uns jetzt vorliegen, zu

handeln; kürzere, dem Gedächtnis als Stützpunkte dienende, aber die Detailwendungen mit umfassende Notizen genügten vollständig, um einer späteren Reproduktion, die natürlich nicht beanspruchte, bis auf jedes einzelne Wort getreu zu sein, als Unterlage zu dienen. Wenn Xenophon sich an der angeführten Stelle ausschliesslich auf sein Gedächtnis beruft, so hatte das ja für einen erheblichen Teil seiner Berichte, wie wir angenommen haben, buchstäblich seine Richtigkeit und auch für diejenigen Teile, in denen er seine Aufzeichnungen zu Hülfe nahm, musste die das Geschriebene belebende und ergänzende Erinnerung zur Herstellung der Form, in der er die Gespräche darbietet, das Ihrige thun. So konnte er, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, sich auch für diesen Teil auf seine Erinnerung berufen. Es würde ja allerdings die Berufung auf schriftliche Aufzeichnungen dem Ganzen den Anstrich erhöhter Authentie gegeben haben, aber vielleicht erschien ihm solche Berufung kleinlich pedantisch, schulmeisterlich, eines in kriegerischer und staatsmännischer Thätigkeit erprobten Mannes unwürdig.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls erscheinen neben dem indirekt Referierten diese Einzelgespräche als ein überaus bedeutsamer, weit über den kleinlichen Gesichtspunkt des gemeinnützigen Wirkens hinauswachsender und in die Tiefen eines eigenartigen Gedankensystems hineinführender Bestandteil seines Berichtes. Während er nur dem athenischen Publikum den im Sinne einer biedermännischen Moral wirkenden Sokrates vorführen wollte, vertiefte sich ihm an der Hand seiner Erinnerungen das Bild zu dem eines auf Reform des gesamten gesellschaftlichen Lebens bewusst hinarbeitenden Denkers. Vielleicht war er sich selbst der Bedeutung dieser Erweiterung seiner Darstellung nicht einmal klar bewusst; wenigstens hat er sie, wie wir gesehen haben, nicht zum Stützpunkte seiner Verteidigung gemacht. Jedenfalls haben wir dieser Eigentümlichkeit seines Berichtes ein reiches

Material zur Entwerfung eines Bildes des xenophontischen Sokrates zu danken, das sich, ganz auf unserer Schrift fussend, dennoch weit über die dürren Schablonen seiner Verteidigungsmethode erhebt, eines Bildes, das in ganz andersartiger Gruppierung, als der von Xenophon gewählten, den Gedankenkreis des xenophontischen Sokrates in seinem genuinen organischen Zusammenhange vorführt.

Hierbei aber handelt es sich nicht um blosse Umstellung und Umordnung. Xenophon ist bei seinen Erinnerungen und Aufzeichnungen in grossem Masse abhängig von seinen individuellen Interessen und von der Zugänglichkeit des Stoffes für sein nicht immer zureichendes Verständnis. Den breiten Ausführungen über Enthaltbarkeit und Abhärtung, den Gesprächen über Freundschaft und gute Ratschläge an Freunde II. 3—10, die nicht immer diesseits der Grenze der von Schleiermacher gerügten Langweiligkeit bleiben, denen über Feldherrnämter III. 1—4, die seinen persönlichen Interessen besonders zusagen mochten, denen mit Künstlern und Handwerkern und mit der Hetäre Theodote III. 10 f., die mehr allgemein interessant, als von spezifischem Lehrgehalt sind, stehen über die wichtigsten und entscheidendsten Lehrpunkte nur kurze und unklare Ausführungen gegenüber. So über das Verhältnis der Weisheit zur Sophrosyne III. 9, 4 f.; so die angeblichen Begriffsbestimmungen IV. 6, die in Wirklichkeit unklar aufgefasste Argumentationen für die Wichtigkeit des begrifflichen Wissens bei der Tugendübung sind. Es mag ja sein, dass für die Auswahl und breite Ausführung der erstgenannten Stücke auch sein apologetischer Zweck, wie er ihn nun einmal gefasst hatte, mit massgebend gewesen ist. Jedenfalls zeigt die unzulängliche Behandlung der an zweiter Stelle genannten Parteien auch persönliche Unzulänglichkeit. Und so handelt es sich nicht nur um eine andere, organische Anordnung des Stoffes; es muss auch eine ganz andere Verteilung des den einzelnen Parteien zuzumessenden Raumes

stattfinden; perspektivische Verkürzung auf der einen Seite, nachdrücklichste und sorgfältigste Ausführung auf Grund minutiösester Beachtung kurzer, dem oberflächlichen Leser kaum auffallender und vielleicht dem Autor selbst ihrer Tragweite nach nicht zum Bewusstsein gekommener Andeutungen und von ihm wegen unzulänglichen Verständnisses verworren behandelte Partien auf der anderen Seite; mit einem Worte, um eine vollständige Umzeichnung des Bildes mit veränderter Perspektive, aber ohne Alterierung seiner Züge und in Übereinstimmung mit der Meinung des Autors.

In diesem Sinne das Bild des xenophontischen Sokrates zu unterwerfen, wird also jetzt unsere Aufgabe sein.

Zweiter Abschnitt.

Das System selbst.

1. Der Grundgedanke der sokratischen Lehre.

Es handelt sich jetzt darum, das Prinzip zu finden, von dem aus sämtliche Lehrpunkte des xenophontischen Sokrates ihren einheitlichen systematischen Zusammenhang finden. Wir werden zu diesem Zwecke zunächst alle diejenigen Aussagen Xenophons selbst zusammenstellen, in denen er sich nicht über einzelne Punkte des sokratischen Wirkens, sondern über dieses als ein Ganzes, seiner Totalität nach, auslässt, und sodann aus den mitgeteilten Reden des Sokrates selbst die auf den Kernpunkt seiner Gedankenwelt hinweisenden folgen lassen.

Da es Xenophon an einem deutlichen Bewusstsein über den Einheitspunkt der sokratischen Lehre fehlt, so darf es uns nicht wundern, dass seine Aussprüche bald vager und unbestimmter, bald genauer und konkreter lauten, und dass dies Verhältnis keineswegs das einer im Verlaufe der Schrift successive hervortretenden grösseren Bestimmtheit ist, vielmehr sogar sein Schlussresümee zum Vagsten und wenig Bezeichnendsten gehört, was er in dieser Beziehung vor-

gebracht hat. Wir werden daher die in Rede stehenden Äusserungen nicht nach der Reihenfolge ihres Vorkommens in der Schrift, sondern nach der zunehmenden Bestimmtheit der Aussage anordnen.

1. I. 4, 1 wird auf ein gegnerisches Urteil hingewiesen, nach dem Sokrates zwar sehr geschickt gewesen sei für das Streben nach Tugend die erste Anregung zu geben (*προτρέψασθαι*), zu ihr wirklich hinzuleiten (*προαγαγεῖν*) aber nicht befähigt. Nach dem Zusammenhange ist klar, dass unter der protreptischen Anregung zur Tugend die dem Wissensdünkel gegenüber geübte elenchtische Fragekunst zu verstehen ist, die als eine Züchtigung der Selbstgenügsamkeit nur die erste Vorstufe wirklicher Tüchtigkeit, das Irrewerden an der vermeintlichen eigenen Vortrefflichkeit, erzeugen konnte. Xenophon verweist gegenüber dieser den Fernerstehenden ausschliesslich bekannten Weise des Wirkens auf den täglichen Lehrverkehr mit seinen Gefährten, dessen Bild er entrollen will. Er appelliert also vom exoterischen an den esoterischen Sokrates und spricht den Entschluss aus, durch Darstellung dieses internen Wirkens den aus dem externen geschöpften Vorwurf zu entkräften. Er wird so der Schilderer der internen Seite der Sokratik. Erst aus diesem Bilde soll sich ein begründetes Urteil über die Frage ergeben, ob er befähigt war, seine Gefährten besser zu machen. Hier erscheint als das Ziel der sokratischen Lehrthätigkeit in vagster Ausdrucksweise die Förderung der Tugend, das Besserwerden.

2. Nicht viel anders steht es mit dem Schlussresümee der Schrift IV. 8, 11. Unter denen, die Sokrates seinem wirklichen Wesen nach gekannt haben, trauern alle nach Tugend Strebenden ihm dauernd aufs Innigste nach, da er höchst nützlich war für die Bemühung um die Tugend. Xenophon selbst fasst sein persönliches Urteil an dieser Stelle dahin zusammen, dass Sokrates selbst das vollkommenste Muster aller Tugenden einschliesslich der Fähigkeit, das

sittlich Richtige in allen Fällen sicher zu erkennen, gewesen sei und zugleich die Gabe besessen habe, auch Andere hinsichtlich ihres sittlichen Verhaltens richtig zu beurteilen, zurechtzuweisen und zur Tugend anzuregen. Neben der Tugend erscheint in diesem letzten Satze in zweifelhaftem, nicht näher bestimmtem Sinne die Kalokagathie.

3. Genauer wird die Tugend, nach der zu streben Sokrates seine Gefährten anregte, im Schlusspassus von I. 2 (§ 64) bestimmt. Es ist die schönste und herrlichste Tugend, durch die Staaten und Häuser gut verwaltet werden. Wir können unter dieser Tugend nur die Herrschertüchtigkeit verstehen und da Xenophon im anschliessenden Satze aus dieser bildenden Thätigkeit des Sokrates den Anspruch auf hohe Ehren von Seiten des Staates ableitet, so muss das „gut verwaltet werden“ im Sinne des Gemeinwohles, des Wohles der Beherrschten, verstanden werden; die Herrschertüchtigkeit ist eine im Sinne des Gemeinwohles sich bethätigende. An Stelle der abstrakten Tugendübung ist der konkrete Begriff einer im Sinne des Gemeinwohls geübten sozialen Funktion getreten.

4. An diese Stelle schliesst sich I. 2, 48 passend an. Den Alcibiades und Kritias, die einen zu spröden Stoff für die sokratische Erziehungskunst bildeten, stehen die Muster-sokratiker, ein Kriton, Chairephon, Chairekrates u. s. w. gegenüber, die beim Sokrates die Ausbildung nicht zu virtuosen Volks- und Gerichtsrednern, sondern zur Kalokagathie suchten, die sie zum *καλῶς χρῆσθαι* in Bezug auf ihr Haus, ihre Sklaven, Angehörigen und Freunde, den Staat und ihre Mitbürger befähigte. Dieses *καλῶς* (oder εὖ) *χρῆσθαι* ist einer jener schwankenden und unklaren Ausdrücke, die Xenophon liebt, offenbar weil man dabei nicht genötigt ist, etwas ganz Scharfes und Bestimmtes zu denken. IV. 1, 2 wird es in Bezug auf die Menschen und die menschlichen Angelegenheiten gebraucht; IV. 6, 5 und 11 soll es, auf die Menschen bezogen, zur Er-

läuterung der Gerechtigkeit und auf Gefahren bezogen zur Erläuterung der Tapferkeit dienen. Das Schwankende des Ausdrucks liegt in der Unsicherheit, ob das *καλῶς* im Sinne des eigenen Vorteils oder des Besten der Anderen gemeint ist. An sich liegt in *χρησθαι* eher die Beziehung auf den eigenen Vorteil, als aufs Gemeinwohl; an unserer Stelle jedoch scheint die nachfolgende Versicherung, dass keiner der Genannten je etwas Böses gethan habe oder auch nur dessen beschuldigt worden sei, die Beziehung aufs Gemeinwohl zu begründen. So ist also auch hier an Stelle der abstrakten Moralität die Beziehung auf das Wohlsein der Anderen in den konkreten Beziehungen der schon in der vorigen Stelle bezeichneten wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse, des Hauses und des Staates, getreten. Von den aufgezählten Objekten des *καλῶς χρησθαι* gehören nämlich die Sklaven und Angehörigen zum Hause und die Mitbürger zum Staate und nur mit den Freunden hat es eine eigene Bewandnis, die erst im weiteren Verlaufe klargestellt werden kann.

5. I. 1, 11—17. Hier will Xenophon zwar nur beweisen, dass in der Lehre des Sokrates nichts Unfrommes vorgekommen sei, aber dieser Ausgangspunkt veranlasst ihn zu einer sehr charakteristischen Ausführung über den ganzen Charakter seiner Lehrthätigkeit. Ungleich den Meisten der Anderen unterredete sich Sokrates niemals über die Natur des Alls, sondern unterwarf die naturphilosophischen Spekulationen einer vernichtenden Kritik, indem er unter einem dreifachen Gesichtspunkte nachwies, dass die Grübler über derartige Dinge (*τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα*) Thoren seien. An dieser negativen Charakteristik seiner Lehrthätigkeit ist zunächst bemerkenswert die Entgegensetzung gegen die „Meisten der Anderen“. Er wird hier in eine gemeinsame Kategorie offenbar mit der Gesamtheit der an die bildungsbedürftige Jugend sich wendenden Lehrer, also mit den Sophisten im älteren Sinne, für die sich nach I. 6, 2 damals schon die Bezeichnung

als φιλοσοφοῦντες einbürgerte, gesetzt. Das Gemeinsame ist für Xenophon zunächst ganz äusserlich das διαλέγεσθαι, wie er denn auch § 16 nachdrücklich sagt: αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο. Die Meisten dieser sophistischen Jugendlehrer befassten sich also auch mit den naturphilosophischen Theorien, wie sie damals in Folge der Denkerarbeit seit Thales als ein stattliches Ganzes vorlagen; Sokrates lehnt dieses Gebiet vollständig ab; seine Kritik der φροντίζοντες τὰ τοιαῦτα bezieht sich nicht sowohl auf jene Lehrer, als auf die produktiven Geister selbst, denen Jene ihre Weisheit entnahmen, wie denn auch IV. 7, 6 f. Xenophon ihn speziell einige naturphilosophische Lehren des in Athen besonders bekannten Anaxagoras der Kritik unterwerfen lässt. Das letztgenannte Kapitel bildet auch sonst eine bedeutsame Ergänzung zu unserer Stelle, indem Xenophon in ihm Sokrates auch in der Geometrie, Kosmologie, Arithmetik und in gewisser Weise auch in der ärztlichen Wissenschaft (§ 9) den rein theoretischen Betrieb ablehnen lässt. Die Gegenstände der positiven Lehrthätigkeit des Sokrates werden sodann § 16 aufgeführt. Sie werden unter dem Gesamtbegriffe τὰνθρώπεια zusammengefasst (§ 15 f.) und zerfallen in drei Gruppen: 1. Eine Abgrenzung des Umfangs der Tugendbegriffe gegen die entsprechenden Untugenden. Das Fromme — das Unfromme, das Sittliche — das Unsittliche (καλόν-αἰσχρόν), das Gerechte — das Ungerechte, die Sophrosyne — die Manie, Tapferkeit — Feigheit. 2. Das wahre Wesen des Staats und des Staatsmannes, also eine Erörterung über die ideale Aufgabe und Funktion des Staats und über die wahren Aufgaben und die normale Beschaffenheit der Staatsleiter, mit anderen Worten diejenigen Untersuchungen, die, schriftstellerisch fixiert, in einer „Politie“ niederzulegen gewesen wären. Die dritte Gruppe zeigt sodann die Generalisierung des in der zweiten in Bezug auf die Staatsgemeinschaft festgestellten in Bezug auf jede Art menschlicher Gemeinschaft,

in der der Gegensatz von Leitern und Geleiteten hervortritt (also z. B. auch das Haus). Es handelt sich um die Fragen, was überhaupt wahre Herrschaft über Menschen ist und wie beschaffen der wahre Herrscher über Menschen, der ἀρχικὸς ἀνθρώπων, sein muss. Nehmen wir zur zweiten und dritten Gruppe aus der Stelle Nr. 3 die Anfeuerung zum Streben nach der schönsten und herrlichsten Tugend, durch die Häuser und Staaten gut verwaltet werden, und aus der Stelle Nr. 4 die Befähigung der wahren Sokratiker zum καλῶς χρῆσθαι in Bezug auf die gleichen Gebiete erläuternd hinzu, so ergibt sich schon hier als Zeugnis Xenophons, dass der Zweck der sokratischen Lehrthätigkeit die Erziehung zur wahren, auf das Gemeinwohl abzielenden Herrscherfähigkeit in Haus und Staat, also die Herstellung eines normalen, das Wohl Aller gewährleistenden Zustandes in beiden Formen der menschlichen Gemeinschaft durch Regeneration der Leitenden war, mit anderen Worten, dass er auf eine Reform, eine Veredlung des gesamten Gesellschaftszustandes im Sinne des Wohlseins Aller, einen sozialeudämonistischen Kulturfortschritt, und zwar durch wahre Tüchtigkeit der Leitenden, hinarbeitete.

Wir müssen aber auch die beiden ersten Stellen, in denen von der Tugend im Allgemeinen als Ziel des sokratischen Wirkens die Rede war, mit der vorliegenden kombinieren. Auch in unserer Stelle werden in der ersten Gruppe die auch in IV. 8, 11 aufgezählten Tugenden als Gegenstand der sokratischen Lehrthätigkeit aufgeführt. Sollten diese etwa in unserer Stelle ein Sondergebiet allgemein moralistischer Belehrung für Alle ohne Unterschied darstellen? Richtete sich nicht die interne und positive sokratische Belehrung, wie die Stelle Nr. 1 bezeugte, auf einen engeren Kreis von ständigen Gefährten und steht somit nicht auch seine Tugendlehre in engem Zusammenhang mit seiner Anleitung zur wahren Herrscherfähigkeit? Sind nicht diese Einzeltugenden nur ein Bestandteil und notwendiges Requisite der „schönsten und

herrlichsten Tugend, durch die Häuser und Staaten gut verwaltet werden“?

Wir sind aber mit unserer Stelle noch nicht zu Ende. Xenophon bemerkt weiter, dass nach Sokrates' Ansicht die Erkenntnis der in den drei Gruppen aufgeführten Punkte (zu denen in den Worten *καὶ περὶ τῶν ἄλλων* noch ein Etcetera hinzutritt) die Kalokagathie (offenbar im höchsten und idealsten Sinne) begründe, während ihr Nichtwissen dem gerechten Vorwurfe der Sklavenmässigkeit aussetze. Diese Kalokagathie nun ist uns auch schon in der zweiten und vierten Stelle entgegengetreten, in der zweiten allerdings in einer unklaren Koordination zur Tugend, in der vierten aber als einzige und ausschliessliche Bezeichnung des erstrebten Zieles und auch in unserer Stelle umfasst sie das Ganze der zu gewinnenden Einsicht einschliesslich der in der 1. Gruppe aufgezählten Einzeltugenden. So darf vielleicht vermutet werden, dass auch in der 2. Stelle Tugend und Kalokagathie eine Art von *ἐν διὰ ὁμοῖν* ist, wenigstens in so weit, dass die Tugend in der Kalokagathie einbegriffen ist. So erscheinen die wahre Herrscherfähigkeit und die wahre Kalokagathie als Wechselbegriffe, denen sich als dritter der der schönsten und herrlichsten Tugend, durch die Staaten und Häuser gut verwaltet werden, anschliesst, während die ethischen Einzeltugenden in die so gekennzeichnete Gesamtbeschaffenheit sich als Teilrequisit einordnen.

6. I. 2, 17 f. Als eine verkürzte Wiederholung der vorigen Stelle erscheinen hier die Worte *διαλεγόμενον κάλλιστα περὶ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων*, wo die zweiteilige Bezeichnung der Objekte der sokratischen Lehrthätigkeit deutlich auf die drei Gruppen der vorigen Stelle zurückweist. Es kommt hier aber ein neues bedeutsames Moment hinzu. Wie nämlich alle Lehrenden einesteils sich selbst den Lernenden darzustellen pflegen, als selbst ihre Lehre verwirklichend, anderntheils aber Jene durch die Lehre zu fördern suchen, so stellte

auch Sokrates sich einesteils seinen Gefährten in seinem eigenen Verhalten als einen καλὸς καγαθὸς dar, und andernteils übermittelte er ihnen den in der vorigen Stelle detaillierten Lehrinhalt, dessen Aneignung ja eben die wesentliche Vorbedingung der wahren Kalokagathie war. Wie bedeutsam dieses Moment der Selbstdarstellung als philosophischer Charakter nach Xenophon für Sokrates war, das bezeugt in geradezu paradoxer Zuspitzung die Stelle I. 2, 2 f. Nach dieser flösste Sokrates den Seinigen das Streben nach Tugend und die Hoffnung auf Erlangung der Kalokagathie ein und gab sich gleichwohl nie für einen Lehrer dieser Dinge aus, sondern erregte in ihnen lediglich durch die offenbare Vorbildlichkeit seines eigenen Verhaltens (τῷ φανερόν εἶναι τοιοῦτος ὢν) die Hoffnung, dass sie durch Nacheiferung das Gleiche erreichen würden. Die offenbar paradoxe Einseitigkeit dieser Stelle erhält ihre Korrektur durch das Vorstehende. Wie hoch Xenophon auch sonst das vorbildliche Verhalten des Sokrates stellt, das darzulegen wird sich noch öfter Gelegenheit bieten und in der That kann man ja von dieser seiner philosophisch begründeten Charaktergrösse nicht hoch genug denken; da aber unser eigentliches Thema die Lehre ist, so darf dieser Punkt nur im Vorbeigehen berührt werden.

7. IV. 1, 2. Sokrates pflegte in den Formen der Erotik Jünglinge an sich heranzuziehen, bei denen er eine hervorragende natürliche Veranlagung zur Tugend wahrzunehmen glaubte. Als das hervorragendste Kennzeichen dieser Veranlagung erschien ihm ausser intellektueller Befähigung die Begierde nach denjenigen Kenntnissen, durch die eine gute Verwaltung von Haus und Staat und im Allgemeinen das εὖ χρῆσθαι der Menschen und der menschlichen Angelegenheiten bewirkt wird. Er glaubte nämlich, dass die so Veranlagten, wenn sie erzogen würden, nicht nur selbst glücklich werden und ihr Haus gut verwalten würden, sondern dass

sie auch andere Menschen und Staaten glücklich machen könnten. Hier wird einesteils in schärfster Formulierung die Mehrzahl der schon bekannten Züge des sokratischen Gedankenkreises wiederholt, andernteils aber noch mehreres bedeutsame Neue hinzugefügt. In ersterer Beziehung erscheint die gute Verwaltung der Häuser und Staaten auch hier als das Ziel. Zur vollsten Universalität erweitert wird dies Gebiet des Wirkens durch Hinzufügung der Menschen und menschlichen Angelegenheiten überhaupt, und das Schwanken zwischen der egoistischen und altruistischen Deutung bei den Ausdrücken *καλῶς οἰκεῖν* und *εὖ χρῆσθαι* wird dadurch beseitigt, dass das letzte Ziel des Wirkens auf die nicht mehr zweideutige Formel der Eudaimonie sowohl der anderen Menschen im Einzelnen als auch der Staaten gebracht wird. Hier tritt das sozial-eudämonistische Endziel in nicht mehr anfechtbarer Deutlichkeit hervor. Nur hinsichtlich des Hauses bleibt es zweifelhaft, ob seine gute Verwaltung auf die Seite des eigenen oder fremden Wohlseins gestellt wird. Die Zusammenstellung der guten Hausverwaltung mit der eigenen Eudaimonie im Gegensatz gegen die fremde könnte für die erstere Auffassung geltend gemacht werden und hat ja auch unzweifelhaft eine dahin gehörige Seite; jedenfalls aber gehören doch die Genossen des Hauses, die Sklaven wie die Angehörigen, auch zu den „anderen Menschen“ und wenigstens als solche jedenfalls auf die altruistische Seite. Auch die Hervorhebung bestimmter Erkenntnisse als wesentlichster Vorbedingung für die Verwirklichung dieser Ziele ist schon vorgekommen.

Neu ist hier zunächst, dass Sokrates eine ausgeprägte und hervorragende Naturanlage als Vorbedingung für die Möglichkeit der Heranbildung zur Qualität der Leitenden statuiert. Darin liegt nicht weniger als der ausgesprochene Gegensatz gegen den Vorzug der Geburt und des Besitzes und der Rückgang auf den einzigen wahrhaft gültigen Titel der Aristokratie, auf das Adelsdiplom der Natur. Gegenüber

der falschen Aristokratie der Geburt und des Besitzes tritt hier ein echt demokratisches Prinzip hervor, wie Xenophon auch I. 2, 59 als Lehre des Sokrates bezeugt, dass die zum Dienste des Staates und Volkes Untüchtigen auf jede Weise unterdrückt werden müssten, auch wenn sie noch so reich wären. Ebenso tritt aber auch gegenüber der falschen Demokratie, der öden Gleichmacherei die echte Aristokratie hervor, die ihre Beglaubigung von der Natur selbst hat und darauf ihren unbedingt gültigen Anspruch auf Herrschertum gründet.

Ein zweiter neuer Gesichtspunkt ist der, dass die zur wahren Herrschertüchtigkeit Erzogenen und sich demgemäss Verhaltenden dadurch mit der Glückseligkeit der Anderen zugleich ihre eigene Glückseligkeit begründen. Hierdurch wird auf die selbstisch-intellektualistische Triebfeder hingewiesen, die ihrem auf das Gesamtwohl gerichteten Herrscherwirken gegeben werden kann.

Das dritte Neue ist die von Sokrates planvoll betriebene Auswahl und Heranziehung der für die wahrhafte, ideale leitende Thätigkeit von Natur qualifizierten Individuen, woran sich das bereits im 1. Teile nach IV. 1—7 geschilderte planvolle Ausbildungsverfahren anschloss. Wir erhalten hier eine nachdrückliche Bestätigung der schon unter 4. gewonnenen Ansicht, dass der Zweck des sokratischen Wirkens auf eine Umbildung nicht der äusseren Gesellschaftsformen, sondern ihrer Wirkungsweise für das Gesamtwohl durch Regeneration der Leitenden gerichtet war. Er blieb in dieser Beziehung nicht bei der theoretischen Lehre vom besten Haushalt und Staate stehen, sondern legte unmittelbar Hand an, um diesen Normalzustand durch Ausbildung wahrer Leiter zu verwirklichen. Dass auch diese persönliche Reform nicht auf gewaltsamem Wege, durch ein gewaltsames Anschreissen der leitenden Stellungen im Staate seitens der wahrhaft Berufenen zu erzielen sei, das ergibt sich indirekt aus der hiefür massgebenden Stelle I. 2, 10 f. An dieser Stelle wendet sich Xenophon

zwar zunächst gegen den speziellen Vorwurf, Sokrates reize seine Gefährten zu gewalthätiger (*βίαισι*), revolutionärer Verfassungsänderung an, aber der Vorwurf des gewalthätigen Vorgehens wird doch nicht nur in Bezug auf diesen speziellen Punkt, sondern generell zurückgewiesen und wenn Xenophon diese Zurückweisung auch nicht als Lehre des Sokrates vorträgt, sondern nur mit seinen eigenen Argumenten begründet, so scheint er doch mit diesen Argumentationen inhaltlich nur die sokratische Denkweise wiedergeben zu wollen.

An diese Stelle nun schliesst sich die Frage an, ob nicht inhaltlich doch, wenn auch nicht in der Form der revolutionären Gewaltthat, Xenophon die Tendenz zur Verfassungsänderung zugibt. In der eben angeführten Stelle nämlich (I. 2, 9) lässt er den Vorwurf des Polykrates, Sokrates habe die Bestimmung der Archonten durchs Loos für eine Thorheit erklärt, stillschweigend auf Sokrates sitzen. Wähle man doch weder einen Steuermann, noch einen Zimmermann, noch selbst einen Flötenbläser durchs Loos, so hat Sokrates nach dem Ankläger argumentiert und Xenophon erwidert darauf nichts.

In der That scheint in diesem Punkte nach Xenophons Bericht die Tendenz zu einer auch materialen Verfassungsänderung für Sokrates bestehen zu bleiben. Hier ist aber zweierlei zu erwägen. Einesteils nämlich war nach den zur Zeit des Sokrates bestehenden Einrichtungen die Bohnenwahl der Archonten keineswegs ein vitaler Punkt der demokratischen Institutionen, sondern nur ein seltsamer Auswuchs derselben. Andernteils jedoch musste dieser Punkt gerade für den sokratischen Reformplan, der die wahrhaft Berufenen durch das Vertrauen ihrer Mitbürger an die Spitze des Staates bringen will, indem er die Besetzung der einflussreichen Stellungen dem Zufall anheimgab, ein absolutes Hindernis bilden.

Zur Begründung des ersten Punktes führe ich nach Busolt, Griech. Staats- und Rechtsaltertümer, 2. Aufl. 1892 (v. Müllers Handbuch IV, 1) Folgendes an. Die Erlosung der

Archonten hatte schon Solon eingeführt, aber sie erfolgte ursprünglich auf Grund einer Vorwahl innerhalb der vier Phylen, deren jede zehn Kandidaten zu designieren hatte. Wählbar waren dabei nur die Angehörigen der drei ersten Vermögensklassen. Die Entscheidung durchs Loos fand also nur zwischen den 40 von den Phylen Erwählten statt. Später wurde diese Einrichtung mehr und mehr demokratisiert. Im 4. Jahrhundert, also mutmasslich auch schon zur Zeit der wiederhergestellten Demokratie in den letzten Lebensjahren des Sokrates, vielleicht auch schon zur perikleischen Zeit, war die Vorwahl abgeschafft und es wurden in jeder der zehn Phylen aus der Zahl derer, die sich schriftlich als Bewerber gemeldet hatten, je zehn Kandidaten erlost, wobei eine Beschränkung durch die Vermögensklasse nicht mehr stattfand. Aus diesen hundert Kandidaten wurden sodann durch eine zweite Verlosung die neun Archonten bestimmt. Doch war damals die Amtsgewalt und Bedeutung der Archonten sehr herabgemindert und die nachfolgende Dokimasie (auch Mem. II. 2, 13 erwähnt) bildete eine Schranke gegen das Eindringen wenigstens ganz unwürdiger Elemente.

Die Kritik des Sokrates richtete sich also nur gegen eine Besonderheit der demokratischen Institutionen in einem Punkte von nicht gerade entscheidender Bedeutung. Hätte sie sich gegen das demokratische Prinzip als solches gerichtet, so hätte sie sich auch gegen die Cheirotonie durch die Volksversammlung richten müssen. Wäre dies geschehen, so hätte gewiss der im Solde des Anytos schreibende Polykrates nicht ermangelt, solche weitergehende antidemokratische Neigungen als Anklage zu verwerten. Das Stillschweigen des Polykrates ist ein vollgültiger Beweis, dass derartiges nicht vorlag.

Andernteils aber bildete das ungeheuerliche Institut der Archontenerlosung immerhin ein absolutes Hindernis für den sokratischen Reformgedanken, weil es der Geltendmachung

des Einflusses der Tüchtigen im Prinzip im Wege stand, während doch die Bestimmbarkeit der Massen durch die sich geltend machende ideale Tüchtigkeit zu den Überzeugungen des Sokrates gehört.

8. Eine gewisse, wenigstens indirekte Bestätigung für die Tendenz der Sokratik zur Ausbildung wahrer Herrschernaturen scheint Xenophon endlich dadurch zu liefern, dass er in dem Abschnitt über Kritias und Alcibiades I. 2, 12—47 wiederholt hervorhebt, diese seien durch die Begierde nach politischer Macht, durch Herrschsucht und Ruhmbegierde dem Sokrates zugeführt worden (§ 14, § 39, § 47). Glaubten diese beiden Jünglinge in dieser Beziehung ihre Rechnung bei Sokrates zu finden, so musste doch sogar im damaligen Anfangsstadium des sokratischen Wirkens (um 430) eine Beziehung seiner Lehre auf die Ausbildung von Staatslenkern schon hervorgetreten sein. Das Missverständnis konnte kein absolutes *quid pro quo* sein; es war nur ein Missverständnis in Bezug auf die Art, wie Sokrates sich die Gesinnung und Handlungsweise der wahren Staatslenker dachte. Gibt ja doch auch Xenophon selbst § 17 als Bestandteil der damaligen Lehre des Sokrates ein *τὰ πολιτικά διδάσκειν* zu.

So haben wir also sogar aus den eigenen Aussprüchen Xenophons einige nicht unwesentliche Grundzüge des wahren sokratischen Gedankensystems eruiert. Allerdings bedurfte es dazu eines mühsamen und peinlichen Kombinierens der vagen und unsystematischen Aussprüche Xenophons und es ist als wahrscheinlich zuzugeben, dass er selbst ein deutliches Bewusstsein von der Tragweite und dem Zusammenhange seiner Aussagen nicht besessen hat. Bedeutsame Bestätigungen und Erweiterungen der gewonnenen Grundzüge werden wir nunmehr aus den von Xenophon mitgeteilten Gesprächen zu erlangen suchen.

1. Dass Sokrates die Glückseligkeit Aller als Ziel der öffentlichen Funktionen hinstellte, das wird III. 2 durch das

Beispiel einer Funktion klar, bei der man am wenigsten daran denken möchte, dieses abstrakte Ziel ihr zuzuweisen, der Funktion des Feldherrn. Der Feldherr soll, wie der homerische Agamemnon, ein Hirt der Völker sein; er soll, wie der Hirt, dafür sorgen, dass die Herde sicher sei, dass ihr das Notwendige nicht fehle und dass der Zweck ihres Beisammenseins erreicht werde. Dieser Zweck ist aber bei einem Feldzuge die Erhöhung der eigenen Glückseligkeit durch Überwindung der Feinde (§ 1). Der Feldherr aber soll ferner, wie Agamemnon, ein tüchtiger Streiter und ein guter König sein. Ein tüchtiger Streiter nicht nur für seine eigene Person, sondern auch so, dass er dem gesamten Heere diese Eigenschaft mitteilt; ein guter König aber ist der, der nicht nur für sich selbst, sondern auch für das Wohlsein der Untergebenen sorgt. Ist der letzte Zweck des Feldzugs Erhöhung der allgemeinen Glückseligkeit, so besteht die Tüchtigkeit des guten Heerführers einzig darin, die Untergebenen glücklich zu machen.

Dies Beispiel ist gewiss eindringlich und belehrend und für die gesamte Denkweise des Sokrates überaus charakteristisch.

2. Sodann spricht sich Sokrates in seiner Unterredung mit dem jüngeren Perikles III. 5 dahin aus, dass der Grund der öffentlichen Schäden nicht bei der geleiteten Masse, sondern bei den leitenden Personen zu suchen ist, dass demgemäss das Heil nicht in einem oligarchischen Umsturz, sondern nur in einer Regeneration der leitenden Persönlichkeiten bestehen kann.

Hier erstreckt sich die generelle Erörterung der öffentlichen Zustände von § 7 bis § 21. Perikles vermisst in der Gegenwart die alte Tüchtigkeit, den alten Ruhm und die alte Eudaimonie (§ 7). Er zählt, bezeichnender Weise im ausdrücklichen Kontrast zu den Zuständen des oligarchischen Sparta, die Schäden des athenischen Volkslebens auf (§ 15 ff.) Dort Ehrfurcht vor dem Alter, hier Verachtung der älteren

Generation, die bei den Vätern ihren Anfang nimmt; dort strenge Leibesübung, hier Vernachlässigung derselben und Verspottung derer, die sich noch damit befassen; dort pünktlicher Gehorsam gegen die Vorgesetzten; hier thut man sich auf die Verachtung derselben etwas zu Gute; dort bürgerliche Eintracht, hier sucht man, statt sich gegenseitig in die Hände zu arbeiten, einander zu schaden und missgönnt den Mitbürgern mehr noch als den Fremden jeden Vorteil; Streit herrscht in den privaten wie in den öffentlichen Versammlungen, in unsinniger Prozesswut sucht Jeder auf Kosten des Anderen Gewinn zu ziehen; auch um das Staatsgut hadern sie miteinander, als ob es etwas ihnen Fremdes wäre, und mit der Geschicklichkeit zu solchen Praktiken brüsten sie sich. Er befürchtet ein Unheil für den Staat, grösser, als dass dieser es ertragen könnte, also entweder Verlust der staatlichen Selbständigkeit oder inneren Zusammenbruch in Bürgerkriegen. Es ist wohl ziemlich deutlich, dass wir hier die Sprache der entschiedensten oligarchischen Gesinnung und des Lakonismus vernehmen und dass Perikles mutmasslich in einer oligarchischen Verfassungsänderung das einzige durchgreifende Heilmittel erblickt. Wenn er also zu Anfang von § 7 die augenblickliche Kriegsgefahr für einen geeigneten Moment hält, um die Mittel zur Herstellung der früheren besseren Zustände in Betracht zu ziehen, so denkt er bei diesen Mitteln wohl nicht allein an paränetische Einwirkungen.

In wesentlich anderem Sinne spricht sich Sokrates aus. Er richtet sein Augenmerk vorzugsweise auf die eingerissene Disziplinlosigkeit, die er aus dem Sicherheitsgefühl und dem Übermut auf Grund der grossen früheren Erfolge ableitet (§ 13). Auch ihm erscheint die vorhandene Gefahr als vorzügliche Vorbedingung für eine Besserung (§ 5 f.) Auch er will dieser Unbotmässigkeit der Massen entgegenwirken, aber ein Hauptmittel dazu ist ihm die Tüchtigkeit der Befehlshaber. Auf der Flotte, bei den gymnischen Wettkämpfen, bei den

Chören herrscht strenge Disziplin, beim Landheere freilich befehligen die am wenigsten Sachverständigen, die meisten Feldherrn sind Dilettanten (§ 18, 21). Auch er will ja freilich auch auf die Massen selbst reformatorisch wirken, aber er lässt uns keinen Augenblick in Zweifel, dass dies nur durch geistige Mittel geschehen soll, so dass also bei ihm eine Veränderung der Machtverhältnisse im Staate ausdrücklich ausgeschlossen erscheint. Das Volk soll durch Vorhaltung der glorreichen Beispiele der athenischen Geschichte von Kekrops an, der wegen seiner Tugend sogar zur Schlichtung eines Streites der Götter berufen wurde, bis herab zu den Grossthaten der Perserkriege, erinnert werden, dass das *πρωτεύειν μετ' ἀρετῆς* von Alters her das Vorrecht der Athener gewesen ist (§ 8—12). Andernteils empfiehlt er die Rückkehr zur Lebensweise der Vorfahren als Mittel, um auch ihrer Tüchtigkeit wieder teilhaft zu werden, oder auch die Nachahmung der Lebensführung derer, die jetzt den Primat haben (also der Spartaner), wodurch es möglich sei, ihnen ebenbürtig und bei überlegenem Eifer in der Befolgung sogar ihnen überlegen zu werden (§ 14).

Ergänzend sind hierzu die Äusserungen des Sokrates § 2 f. heranzuziehen. Die Athener sind körperlich tüchtig; sie sind nicht durch innere Feindseligkeiten zerspalten. Vor Allem aber sind sie ehrliebend und hochherzig und bereit, für Ehre und Vaterland ihr Leben einzusetzen; durch die ruhmreichsten Vorbilder der Ahnen werden sie zur Tugend begeistert.

Der eigentliche Schaden also liegt nach seiner Auffassung zunächst für das kriegerische Gebiet, aber gewiss doch auch auf den anderen Gebieten, über die sich die Klagen des Perikles ergossen haben, nicht an der Entartung der Massen, sondern an der universellen Untüchtigkeit der leitenden Männer.

Hier tritt ziemlich deutlich hervor, wie sich Sokrates die Reform denkt. Allerdings verlangt er auch für das Volk

Zurückführung zu primitiveren und gesunderen Lebensformen und Erweckung der Ehrliche durch Vergegenwärtigung der glorreichen Vergangenheit, vornehmlich aber erwartet er die Heilung von erhöhter Tüchtigkeit der mit der Leitung Betrauten.

Eine Bestätigung seiner günstigen Meinung vom athenischen Volke im Ganzen bietet die Stelle III. 3, 12 ff. Wenn ein Sängchor von Athen nach Delos gesandt wird, so kann kein Chor von anderwärts an Wohlklang der Stimmen mit diesem wetteifern; ebenso steht an Schönheit der Männer Athen den anderen Staaten voran. Weit mehr noch aber als durch Schönheit der Stimmen oder Stattlichkeit des Körperbaues übertrifft der Athener die Anderen durch Ehrliche. Darum kann auch von einer athenischen Reitertruppe — denn von einer solchen ist hier die Rede — bei tüchtiger Führung, zu deren Obliegenheiten auch der wirksame Appell an das Ehrgefühl gehört, das Höchste erwartet werden.

Wir erkennen schon hier, dass Sokrates keineswegs, wie die vulgäre Vorstellung ihn auffasst, von Haus aus auf eine Ethik im universellen Sinne ausgeht. Er stellt nicht nur nicht für die Menschheit überhaupt, sondern nicht einmal für die Gesamtheit des athenischen Volkes bindende Normen der Lebensführung auf. Das Wort Ciceros Tusc. V. 4, 8: *A Socrate omnis, quae est de vita et moribus philosophia, manavit* ist in dem Sinne richtig, dass Sokrates im Zusammenhange seines Gedankensystems auch auf die ethischen Fragen stösst und so Anlass erhält, in einem ganz konkreten Zusammenhange grundlegende Bestimmungen des Ethischen aufzustellen, nicht aber in dem, dass er von vornherein gleichsam in abstracto auf die Begründung einer Ethik ausgegangen wäre.

3. Aber auch in anderen Gesprächen finden wir den Gedanken mit dem grössten Nachdruck bestätigt, dass die Herrschertüchtigkeit der Leitenden das wichtigste Requisite zur Herstellung der normalen öffentlichen Zustände ist. Als

der junge Euthydemos IV. 2, 11 eingesteht, er strebe nach derjenigen Tüchtigkeit (*ἀρετή*), durch die man ein *πολιτικός*, ein *οικονομικός* und ein *ἄρχειν ἱκανός* werde, erklärt Sokrates, dass er damit allerdings nach der besten Tüchtigkeit und der grössten Kunst strebe, denn dies sei die Kunst der Könige und werde die königliche genannt. Und dass er das Ziel dieser Kunst im allgemeinen Wohlsein sieht, das hat er schon durch den Passus in der Fragestellung zum Ausdruck gebracht, sie sei die Tüchtigkeit, durch die man den anderen Menschen nützlich werde, wobei der Zusatz *καὶ ἑαυτοῖς* zugleich auch auf den schon IV. 1, 2 hervorgetretenen Gedanken hinweist, dass damit solidarisch auch die eigene Glückseligkeit verknüpft ist. Der Begriff der *βασιλική τέχνη* ist (II. 1, 17) auch dem Aristipp bekannt, der ihn freilich nur in spöttischem Sinne und ohne die Bezugnahme auf die Glückseligkeit Aller erwähnt.

Dieselbe Voraussetzung hinsichtlich der Wertschätzung wahrer Herrschertüchtigkeit durch Sokrates liegt aber auch dem Angriff des Antiphon I. 6, 15 zu Grunde, Sokrates könne doch nicht glauben, Andere zur Staatsleitung befähigt (*πολιτικός*) zu machen, wenn er selbst nicht durch Beteiligung am Staatsleben seine Befähigung dazu erweise. Antiphon setzt also voraus, dass Sokrates sich die politische Bildung seiner Gefährten zum Ziele setze. Diese Voraussetzung aber wird durch die Antwort des Sokrates nicht zurückgewiesen, sondern bekräftigt. Er erwidert, ob er denn nicht etwa besser sich dem Staatswesen widme (*τὰ πολιτικά πράττοιμι*), wenn er möglichst Viele zur staatsmännischen Thätigkeit tüchtig mache, als wenn er allein an den öffentlichen Angelegenheiten sich beteiligte. In diesem kurzen Redewechsel liegt viel mehr, als die äusserliche Abfertigung des unberufenen Fragers direkt zum Ausdruck bringt. Sokrates hält es für zwecklos, an dem herkömmlichen Treiben der verderbten Politiker sich zu beteiligen; er arbeitet aber in der Stille an

der Ausbildung eines neuen Stammes wahrer Staatsmänner und Leiter.

4. Dem wahren Leiter nun muss zunächst schon des sachlichen Erfolges wegen der Wille und die Fähigkeit eigen sein, im wahrhaft gemeinnützigen Sinne zu wirken. Ebenso aber muss er im Stande sein, die Masse, die nun einmal im demokratischen Staate formell die ausschlaggebende Gewalt hat, nach seinen Absichten zu bestimmen und zu lenken. Dazu ist aber zweierlei erforderlich, einesteils, dass er für den Inhalt seiner Bestrebungen das Vertrauen der Geleiteten besitze, andernteils, dass er durch die Fähigkeit der Überredung die Geleiteten für seine Intentionen zu gewinnen wisse.

Dass Sokrates den reinen Willen des Guten fordert, dafür mag als vorläufige Beweisstelle hier die Entgegensetzung der *καλοὶ καγαθοὶ* gegen die eigensüchtigen Staatsmänner im Gespräch mit Kritobulos II. 6, 24 gelten. Die schlechten Lenker streben nach Macht, um sich unrechtmässiger Weise zu bereichern, um Menschen zu vergewaltigen und ihren Lüsten zu fröhnen, die guten, um selbst nicht vergewaltigt zu werden und dem Vaterlande Gutes zu thun. Wenn an dieser Stelle auch noch ein Wirken für die Freunde statuiert wird, so beruht dies auf einem im Augenblicke noch nicht zu besprechenden Gesichtspunkte seines Gedankensystems.

Dass auch Leistungsfähigkeit in den übernommenen Geschäften notwendig ist, hob Sokrates schon im Gespräch mit Perikles hervor, indem er an den Feldherrn das *ἀτοσχεδιάζειν*, den Dilettantismus, der keiner Vorbildung zu bedürfen glaubt, tadelte (III. 5, 21). Er sagt von den Feldherrnstellen: *ἐν τούτοις οἱ ἤκιστα ἐπιστάμενοι ἄρχουσιν αὐτῶν*. Derselbe Hinweis liegt in dem scharfen Tadel der *ἀλαζόνεια* in I. 7. Wer den Steuermann oder Feldherrn spielen will, ohne sich auf die Sache zu verstehen, wird diejenigen zu Grunde richten, an deren Wohle ihm gelegen ist und auch

selbst schlecht dabei fahren. Wer aber gar sich ohne Grund für befähigt ausgibt, den Staat zu leiten, der ist ein viel grösserer Betrüger, als wenn er einen Wertgegenstand unterschläge (§ 4 f.). Die mannigfachsten Ausführungen dieses Gedankens finden sich in der Kapitelgruppe III. 1—7, insbesondere in der drastischen Unterredung mit dem jungen Streber Glaukon Kap. 6.

Die wahren Herrscher sind nach III. 9, 11 ff. nicht die auf irgend eine Weise, durch List oder Gewalt, durch Wahl oder Loos, in den Besitz der Gewalt Gelangten, sondern diejenigen, die die erforderliche Fähigkeit besitzen. Auf dem Schiffe und beim Landbau herrscht nicht der Besitzer, sondern der Kundige, ebenso beim Kranken und bei der Leibesübung; beim Wollespinnen herrschen sogar die Weiber als die Kundigen. Der Tyrann, der kundigem Rate nicht folgt oder sogar den wohlmeinenden Ratgeber umbringen lässt, wird der natürlichen Strafe des Misslingens seiner Unternehmungen nicht entgehen. Ein tüchtiger Leiter, sei es auf welchem Gebiete auch immer, ist nach III. 4, 6 derjenige, der weiss, wessen es bedarf und der dies zu beschaffen im Stande ist. Das Bild des unfähigen Steuermanns, der sich selbst und das Schiff ins Verderben bringt, kehrt auch im Gespräch mit Kritobulos II. 6, 38 wieder, wo entsprechend auch der nur angeblich zum Feldherrn, Richter, Staatsmann, Hausverwalter Befähigte (der angebliche στρατηγικός, δικαστικός, πολιτικός, οἰκονομικός) Schaden anrichtet und sich selbst in Schaden und Schande stürzt.

Der wahre Leiter muss aber auch im Stande sein, die Geleiteten nach seinem Willen zu bestimmen. Es muss hier nachdrücklich betont werden, dass wie Xenophon (I. 2, 10), so auch Sokrates selbst, vom Hilfsmittel der Gewalt bei den Leitern ganz absieht und nur die mit dem demokratischen Geiste einzig in Einklang stehende freie Zustimmung der Geleiteten in Betracht zieht. Dies geht schon aus vorstehenden

Bemerkungen über den Tyrannen (III. 9, 11 ff.) hervor; ebenso aus seiner Position gegenüber den Wünschen und Andeutungen des jüngeren Perikles.

Die beiden Mittel, die hier in Betracht kommen, sind Vertrauen und Überredung. Das Vertrauen erwächst zunächst aus der Überzeugung von der redlichen, gemeinnützigen Gesinnung des Leitenden. Schon dem Weichlichen und Schlemmer wird nach I. 5, 1 f. Niemand die Leitung im Kriege, die Erziehung von Kindern oder die Verwaltung von Vermögen anvertrauen. Umgekehrt wird nach IV. 4, 17 dem Gesetzestreuen Jeder mit vollem Vertrauen die Obhut seiner Habe und seiner Kinder übertragen; Staat, Eltern, Angehörige, Sklaven, Freunde, Mitbürger, Bundesgenossen, Fremde, ja selbst der Landesfeind, Alle schenken ihm ihr vollstes Vertrauen.

Andernteils ruht das Vertrauen aber auch auf der Überzeugung von der Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit. Der kürzeste, sicherste und trefflichste Weg, um in irgend einer Sache für tüchtig zu gelten, ist, dass man versucht, darin wirklich tüchtig zu werden (II. 6, 39) und nach demselben Kapitel § 13 erwarb sich Themistokles die Liebe des Volkes, indem er die ihm erwiesenen Wohlthaten wie einen Liebeszauber ihm anhängte. Als Muster eines durch wahre Tüchtigkeit das höchste Vertrauen genießenden Staatslenkers erscheint auch IV. 2, 2 Themistokles. Es wird hier in Gegenwart des dünnkelhaften Euthydemos in tendenziöser Weise die Frage aufgeworfen, ob Themistokles die hervorragenden Eigenschaften, auf Grund deren er von der Bürgerschaft stets als Retter in der Not betrachtet worden sei, etwa nur als Naturanlage, oder nicht vielmehr als Resultat eines bildenden Umganges mit Tüchtigen besessen habe. In nachdrücklichster Formulierung tritt dies Prinzip III. 3, 9 auf: In jeder Angelegenheit sind die Menschen am meisten denen zu folgen geneigt, die sie für die Tüchtigsten halten, in der Krankheit, wen sie für den *λατρικώτατος*, zu Schiffe, wen sie für den

αὐβερνικώτατος, beim Landbau, wen sie für den γεωργικώτατος halten. Ebenso werden auch bei einer Reitertruppe, denn von einer solchen ist die Rede, Alle dem am meisten geneigt sein zu folgen, den sie für den Einsichtigsten in die betreffenden Obliegenheiten halten.

Aber auch zu überreden muss der Leiter verstehen. So muss gleich in dem eben angeführten Beispiele des Reiteranführers dieser nicht nur der Tüchtigste sein, er muss es auch verstehen, die Untergebenen von der Heilsamkeit seiner Anordnungen für sie selbst zu überzeugen, was nur durch die Rede geschehen kann. Auch dieser Punkt wird sofort aus der Sphäre des equestrischen Spezialfalls in die der allgemeingültigen Wahrheit erhoben: es gibt kein Wissen von den gesetzlichen Normen des Zusammenlebens, kein Lernen, keine Überzeugungen, kein Mitteilen von Einsichten ohne die Rede (§ 10 f.)

Ebenso bietet die Stelle II. 6, 13 eine hierher gehörige Parallele zum werkhätigen Liebeszauber des Themistokles; das sind die Zaubergesänge (ἐπωδαί) der Beredsamkeit, durch die ein Perikles sich die vertrauensvolle Anhänglichkeit der Athener erwarb. Und dieses selbe Bild kehrt in höchst bezeichnender Weise wieder, wenn er im Gespräch mit Theodote III. 11, 16 seine Gefährten mit Freundinnen vergleicht, die Liebestränke und Beschwörungsformeln (φίλτρα καὶ ἐπωδάς) von ihm lernen wollen und ihm Tag und Nacht keine Ruhe lassen. Die Nutzlosigkeit auch der gediegensten Einsichten ohne die Befähigung, sie den Massen plausibel zu machen, bildet das eigentliche Thema der Unterredung mit dem schüchteren Charmides III. 7; aber auch im Gespräch mit Glaukon III. 6 wird neben den sachlichen Anforderungen an den Staatsmann die Fähigkeit zu überreden gefordert. Wie er glauben könne, wenn er nicht einmal seinen Onkel überreden könne, das gesamte athenische Volk mit samt dem Onkel überreden zu können? (§ 15).

Generell spricht Sokrates im Gespräch mit Kritobulos II. 6, 26 die Überzeugung aus, dass, wie in den gymnischen Wettkämpfen die Tüchtigsten die Siegespreise davontragen, so auch im staatlichen Leben die *καλοὶ κἀγαθοί*, — das sind aber auch in den sokratischen Reden ebenso wie in den Referaten Xenophons die in jeder Beziehung zur Herrschaft Tüchtigen — die Überlegenen sind (*ἐν δὲ τοῖς πολιτικοῖς οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ κρατιστεύουσιν*).

Diese letzte Stelle aber gewährt ferner noch einen Einblick in ein letztes Erfordernis zur Verwirklichung der herrschenden Stellung der wahrhaft Edlen und Tüchtigen, nämlich den freundschaftlichen Zusammenschluss. Sokrates beweist dem Kritobulos ausführlich, dass gerade bei den *καλοὶ κἀγαθοί* die in der Menschennatur liegenden Impulse zur Freundschaft vornehmlich zur Geltung gelangen (§ 21 ff.)

Er kommt in diesem Zusammenhange (§ 24 ff.) zur Betonung der Wahrscheinlichkeit, dass die Tüchtigen auch hinsichtlich des Strebens nach staatlichen Ehrenämtern nicht nur ohne gegenseitige Beeinträchtigung, sondern sogar unter gegenseitiger Förderung einträchtig vorgehen werden. Werden beim Streben nach Herrschaft nicht gemein egoistische und der Gesamtheit schädliche Zwecke verfolgt, sondern das Wohl der Gesamtheit, so ist ein enges Gemeinschaftsband zwischen den Strebenden möglich. In den gymnischen Wettkämpfen ist es nicht erlaubt, dass die Tüchtigsten sämtlich sich gegen die Schlechteren zusammenthun, im Kampfe um die leitenden Stellungen im Staate aber steht einem solchen Zusammenschluss nichts im Wege, und der eigene Vorteil schon lässt den Tüchtigen eher den Tüchtigen zum Genossen wählen, als den Schlechten, der überdies in Bezug auf die geforderten Gegenleistungen anspruchsvoller ist. Hier ist der nächste Gedanke die Möglichkeit der Freundschaft bei den idealen Herrschern; indirekt aber liegt darin das Weitere, dass durch

freundschaftlichen Zusammenschluss der Edlen ihre Zwecke im Staatsleben weit wirksamer erreicht werden. Wird der Edelgesinnte weniger befähigt sein, dem Staate Wohlthaten zu erweisen, wenn er *καλοὶ καγαθοὶ* zu Helfern hat? Sollte es nicht nützlich sein, mit den Besten als Freunden die staatsmännischen Geschäfte zu betreiben? (§ 26).

Diese Stelle lässt ein überraschendes Licht auf die vielfache und nachdrückliche Accentuierung der Freundschaft und ihres Wertes bei Sokrates überhaupt fallen. Nicht nur preist er den Wert derselben überhaupt in beredter Weise als des ertragreichsten aller Besitztümer (II. 4, 5—7) und ermahnt, sich durch Tüchtigkeit der Freundschaft Anderer würdig zu machen (II. 5 und 6, 28 und 36), sondern er bezeichnet es geradezu als eine Wirkung der von ihm selbst erstrebten Heranbildung seiner Gefährten zur idealen Tüchtigkeit, dass sie einander fürs ganze Leben tüchtige (*ἀγαθοὶ*) Freunde sein werden (I. 2. 8). Dass er an dieser Stelle auch für sich selbst an dieser Freundschaft als Lohn seiner Bemühungen einen reichen Anteil fordert, dass er ferner I. 6, 14 sich mit diesem Streben nach tüchtigen Freunden in scherzhafter Wendung geradezu als Sportsman der Freundschaft bezeichnet, gehört, wie das ganze persönliche Wirken des Sokrates in dem exceptionellen Charakter des die Reform Anbahnenden hier, wo es sich nur um die Reformgedanken handelt, noch nicht zur Sache. Doch wird auch an dieser Stelle nicht nur die Freundschaft der von ihm Gebildeten zu ihm, sondern generell ihrer Aller Freundschaft untereinander betont. Auch bei den echten Sokratikern I. 2, 48 wurden unter den Objekten, mit denen sie richtig umzugehen wissen, die Freunde aufgezählt. Suchen ja doch nach II. 1, 14 schon nach dem herkömmlichen Laufe der Dinge die Staatsleiter (*οἱ πολιτευόμενοι*) ausser ihren Verwandten als Stütze ihrer Stellung auch Freunde zu erwerben und zu erhalten. Und demgemäss erscheint es als ein wichtiger sekundärer Vorteil einer leitenden Stellung,

dass sie die Mittel bietet, die zu ihrer Erhaltung notwendigen Freunde durch geleistete Dienste an sich zu knüpfen (I. 6, 9; II. 6, 25; III. 7, 9).

Nach allen diesen Stellen dürfen wir wohl annehmen, dass die Freundschaft geradezu einen Punkt im sokratischen Reformprogramm bildet. Er erblickt offenbar in dem festen Zusammenschluss der zur wahren Herrschertüchtigkeit Gebildeten in den öffentlichen Angelegenheiten ein Hilfsmittel von so unwiderstehlicher Stärke, dass mit ihm auch unter den Formen der Volksherrschaft die gewünschte Wirkung nicht verfehlt werden wird.

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so hat sich als Grundgedanke des sokratischen Wirkens, also auch der sokratischen Lehre, eine Reformforderung im Interesse des Gesamtwohles ergeben. Die Lehre des Sokrates ist ihrem Grundgedanken nach Sozialethik beruhend auf Sozialeudämonie. Näher ist der ihm vorschwebende soziale Zustand *de facto* eine Aristokratie im buchstäblichsten Sinne, aber nicht in den Formen einer die Rechte verschieden normierenden Verfassung, sondern in den Formen der Demokratie; eine Aristokratie, die dadurch hervorgebracht wird, dass die wirklichen *ἄριστοι*, die gewillt und befähigt sind, die allgemeine Wohlfahrt zu realisieren, die Leitung übernehmen. Seine Reform richtet sich nicht gegen das System, sondern gegen die Personen; sie hat ihre entfernten Vorbilder, die sie aber durch die Reinheit der Ziele und durch die systematische Organisation des Übergewichts der wahrhaft Berufenen weit überbieten zu können hofft, an den besten Erscheinungen des athenischen Staatslebens, an der gebietenden Stellung eines Themistokles oder Perikles innerhalb der Demokratie. Sokrates ist weder Revolutionär noch Lakonist. Charakteristisch für sein Staatsideal ist, dass er die entscheidende Stellung des Demos formell rechtlich fortbestehen lassen, sachlich aber durch das Überredungsvermögen und die Vertrauensstellung der

aktiven Vertreter einer idealen Politik die Massen in eine durchaus passive Rolle zurückdrängen will.

Schliesslich noch eine Bemerkung in Bezug auf das Haus. Im Vorstehenden ist unwillkürlich die staatliche Reformtendenz fast ausschliesslich zur Geltung gekommen. Dass Sokrates auch an den Leiter eines grossen Hauswesens ähnliche Anforderungen stellte, wie an den Staatsmann, dass er auch im Hause, das ihm ein Staat im Kleinen ist (III. 4; III. 6, 14), zahlreiche Glückseligkeitsinteressen zu realisieren fand, dass ihm die Gesundheit des Hauses unumgängliche Vorbedingung für die des Staates sein wird, lässt sich von vornherein annehmen. Doch lässt sich nicht verkennen, dass in unserer Schrift die Anwendung des sokratischen Reformprinzips auf das Haus nur in spärlichen Andeutungen zur Geltung kommt. Es ist hier fast eine Lücke in der Berichterstattung Xenophons zu konstatieren, die vielleicht nur ein Abbild einer in den sokratischen Erörterungen selbst vorhandenen Lücke ist. Es wird in den Spezialausführungen Gelegenheit sein, das wenige, was in dieser Beziehung vorkommt, am geeigneten Orte zu erwähnen.

2. Vorbemerkungen zur genaueren Ausführung.

An diese Feststellung des Prinzips hat sich in möglichst systematischer Anordnung die genauere Erörterung der in Betracht kommenden Einzelpunkte anzuschliessen. Ich stelle zunächst die Züge zur Charakterisierung der politischen Rolle des arbeitenden Volkes zusammen, wie sich Sokrates diese vorstellt. Sodann muss die sokratische Lehre von der Glückseligkeit, in wiefern sie Ziel der sozialen Thätigkeit sein kann, genauer in Betracht gezogen werden. Darnach wird es sich handeln um die Beschaffenheit der leitenden Personen, der *καλοὶ κἀγαθοί*, um die Eigenschaften, auf denen ihre Befähigung zum Herrschen im Sinne der Eudaimonie Aller beruht, und zwar sowohl im

Allgemeinen, als auch für die speziellen Herrscherämter insbesondere. Hierbei ist dann ferner zu zeigen, auf welche Triebfedern Sokrates bei den leitenden Personen für das richtige Verhalten rechnet, insbesondere welche intellektuell-individualeudämonistischen Triebfedern er bei ihnen in Bewegung setzen will. Hieran wird sich endlich noch eine Darstellung der eigenartigen und exceptionellen Stellung anschliessen müssen, die Sokrates selbst als Urheber der Reform zum systematischen Ganzen seiner Reformgedanken einnimmt.

Eine besondere Schwierigkeit erwächst diesen Untersuchungen aus dem schwankenden Gebrauche und der Vielgestaltigkeit der Bedeutung bei den hauptsächlich in Betracht kommenden Ausdrücken bei Xenophon, die bald im vagen Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs, bald im spezifischen Sinne der sokratischen Theorie verwandt werden und zwar so, dass Xenophon nie durch den geringsten Zusatz ein Bewusstsein von diesen Differenzen der Bedeutung verrät. Ausser seiner offenbaren sachlichen Unklarheit bei einigen fundamentalen Punkten zeigt vornehmlich dieses Fehlen der begrifflichen Schärfe und des feineren Sinnes für die Bedeutungsnuancen, dass er zwar ein praktisches und historisches, aber kein philosophisches Talent ist und dass die sokratischen Anregungen in dieser Richtung bei ihm wenig Frucht getragen haben. In seiner Verwendung der wichtigsten Termini herrscht, wie ich im Einzelnen zeigen werde, eine solche Laxheit und Unbestimmtheit, dass eine Forschung, die diese Laxheit des Sprachgebrauchs ausser Acht lässt, in Bezug auf die Erfassung des wahren sokratischen Gedankengehalts von vornherein als hoffnungslos betrachtet werden muss. Und doch ist diese Eigentümlichkeit unserer Schrift bisher noch kaum in Betracht gezogen worden, was vielfach die eigentümlichsten Fehlgriffe veranlasst. So identifiziert z. B. Heinze (Eudämonism. S. 738) die Weisheit der Stelle IV. 2, 33, wo eine dem

populären Sprachgebrauch angehörige Bedeutung zu Grunde liegt, mit der spezifisch sokratischen Bedeutung, wodurch dann natürlich eine scharfe Fassung des Begriffes unmöglich und ein Fehlgreifen in einem entscheidenden Punkte unvermeidlich wird.

3. Das arbeitende Volk.

Sokrates ist volks- und menschenfreundlich (*δημοτικός και φιλόανθρωπος* I. 2, 59), aber er hat keine hohe Meinung von der politischen Einsicht der die Volksversammlung zusammensetzenden Bürger. Sein Freund Charmides, der im Verkehr mit den tüchtigsten Staatsmännern hohe politische Einsicht zeigt, entschuldigt III. 7, 4 f. seine Zurückhaltung vom Auftreten in der Öffentlichkeit mit der Scheu und Furcht, die ihn vor der Menge ergreift. Sokrates macht darauf aufmerksam, dass ja doch die Volksversammlung durchweg aus viel schwächeren und minder einsichtsvollen Elementen, als jene Staatsmänner, besteht, aus Walkern und Sattlern, Zimmerleuten, Schmieden, Bauern und Kleinhändlern, deren ganzes Sinnen und Trachten darauf gerichtet ist, durch billigen Einkauf und teuren Verkauf auf dem Markte einen Profit zu machen. Die Mitglieder der Volksversammlung sind ihm also die politischen Dilettanten im ausgesprochensten Sinne, die Dilettanten von Profession, Leute, die dem Broterwerb nachgehen und darauf ihr Interesse fast ausschliesslich zu konzentrieren genötigt sind.

Er verkennt durchaus nicht, dass diese ökonomische Grundlage des Lebens unentbehrlich ist und geht sogar nachdrücklich darauf aus, gegenüber der herrschenden Geringschätzung der erwerbenden Arbeit ihren Wert und ihre Ehre zu vertreten. Es kann wohl kein Zweifel bestehen, dass die unter den Anklagepunkten des Polykrates figurierende Deutung des häufig von ihm angeführten hesiodischen *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δὲ τ' ὄνειδος*, als habe er dadurch auch das ungerechte und schimpfliche Thun empfehlen wollen, wenn

es nur Gewinn bringe (I. 2, 56), eine völlig grundlose ist. Xenophon spricht es aufs deutlichste aus, dass Sokrates durch den hesiodischen Spruch die für den Arbeitenden selbst ertragreiche, erwerbende Arbeit empfehlen, dagegen alle nutzlosen, zeittötenden oder gar direkt dem Betreffenden selbst schädlichen Beschäftigungen, wie z. B. Würfelspiel, als Müssiggang brandmarken wollte. Das dem Individuum selbst Nützliche wird hier geradezu dem Guten, das ihm Schädliche (*ἐπιζήμιον*) dem Schlechten (*κακόν, πονηρόν*) gleichgesetzt. Ganz ebenso wird III. 9, 9 die Beschäftigung mit dem Brettspiel oder mit Possen als Müssiggang bezeichnet. Gegenüber der Möglichkeit, etwas Besseres (d. h. dem Betreffenden selbst Nützlicheres) zu thun, ist jede sonstige Beschäftigung Müssiggang; von der nützlicheren zur nutzloseren Beschäftigung überzugehen, hat Niemand Zeit übrig. Ausser der durch den äusseren Zwang zur Arbeit herbeigeführten Unmusse, die der allgemeine Sprachgebrauch allein unter diesem Ausdruck versteht, gibt es auch eine ideale Unmusse, die auf der vorhandenen Möglichkeit einer dem Betreffenden selbst nützlichen Arbeit beruht. Wer diese ideelle Nötigung zur Arbeit nicht achtet, handelt ebenso verwerflich, wie der der äusseren Nötigung sich Entziehende, wobei unter der ideellen Nötigung durchaus nicht an ein heilsames Schaffen für Andere oder an den sittlichen Segen der Arbeit, sondern nur an den eigenen Nutzen zu denken ist.

Näher verlangt er auch bei der erwerbenden Arbeit ein auf Wissen und Übung beruhendes Vorgehen. Er unterscheidet in diesem Sinne III. 9, 14 f. zwischen *εὐτυχία* und *εὐπραξία*. Erstere ist ein ohne Erkenntnis gelingendes Treffen des Richtigen und Zweckgemässen (*τὸ . . . μὴ ζητούντα ἐπιτυχεῖν τι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι*), Letztere die richtige Ausführung auf Grund des Lernens und der Übung (*τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω*). Der *εὖ πράττων* in diesem Sinne ist nicht nur der Gute und Nützliche (wahr-

scheinlich in Bezug auf ihn selbst gesagt), sondern auch der Gottgeliebte, und als Beispiel wird nicht nur der Staatsmann, sondern auch der Arzt und der Landmann angeführt. Der an die Befähigung und Tüchtigkeit sich anschliessende Erfolg (*εὖ πράττειν, καλῶς προχωρεῖν*) gewährt nach I. 6, 8 auch schon bei den bloss dem Erwerb dienenden Beschäftigungen, wie Landbau, Schiffsrhederei, eine unmittelbare Befriedigung.

Einen ausführlichen Kommentar zur Empfehlung der erwerbenden Arbeit durch den hesiodeischen Spruch bilden, wie schon im ersten Teile dargethan, die Kapitel II. 7—10. Am deutlichsten tritt dieser Zusammenhang II. 7 hervor. Hier liegt eine durch die politischen Verhältnisse herbeigeführte Stockung der gewöhnlichen Einkommensquellen zugleich mit einer Überfüllung des Hausstandes durch weibliche Verwandte vor, deren Angehörige geflohen sind. Sokrates tritt dem Vorurteil entgegen, dass erwerbende Arbeit sich für Freie nicht schicke. Ausser dem unmittelbaren Nutzen der Arbeit zum Broterwerb macht er auf ihre heilsame Wirkung zur Förderung der Gesundheit, der leiblichen und seelischen Tüchtigkeit und des sittlichen Zustandes aufmerksam und erreicht durch diese Vorstellungen eine Beseitigung der hemmenden Vorurteile und eine vollständige Umwandlung des in dem betreffenden Hause eingerissenen drückenden Zustandes durch das Spinnen und Weben der Frauen.

In den drei folgenden Beispielen Kap. 8—10 ist es nicht sowohl die Arbeit selbst, als das mit bestimmten Dienstleistungen verknüpfte Abhängigkeitsverhältnis, das als des Freien unwürdig betrachtet wird. Sokrates beseitigt in allen drei Fällen auch dieses Vorurteil und bringt zu allseitiger Befriedigung ein Verhältnis bestimmter Dienstleistungen zwischen einem wohlhabenden Hauswirt einestheils und einem in Dürftigkeit geratenen Freien andertheils zu Stande.

Wird in diesen Fällen das in jeder sklavenhaltenden Gesellschaft tief eingewurzelte Vorurteil gegen die entlohnte

Arbeit und die mit ihr verbundene Abhängigkeit bekämpft und dadurch eine neue, der Beseitigung der Sklaverei vorarbeitende Auffassung der Arbeit angebahnt, so zeigt die verständnisvolle Teilnahme, die Sokrates in den Beispielen III. 10 f. der auf Broterwerb gerichteten Thätigkeit von Künstlern, Handwerkern und selbst der Hetäre zuwendet, die gleiche Überzeugung von der Notwendigkeit und dem Werte der erwerbenden Arbeit als der Grundlage des gesamten gesellschaftlichen Zustandes. Dass hierbei die Künstler, der Maler und der Bildhauer, keineswegs in modernem Sinne als gottbegnadete, von den Eingebungen des Genius inspirierte Vertreter höherer Berufsarten aufgefasst, sondern in eine Linie mit dem erwerbenden Handwerk gerückt werden, beweist schon ihre Zusammenstellung mit dem Panzerschmied in demselben Kapitel. Noch deutlicher aber zeigt dies der gemeinsame Eingang von Kap. 10, in dem diese drei Gespräche als Beispiele nützlicher Unterredungen mit Solchen aufgeführt werden, die im Besitze gewisser Kunstfertigkeiten aus der Anwendung derselben ein Gewerbe machten (*τῶν τὰς τέχνας ἐχόντων καὶ ἐργασίας ἕνεκα χρωμένων*). Auf das Besondere der Erörterungen, durch das Sokrates diese Werkmeister im Betriebe ihrer Kunst anregt und fördert, und von dem bereits in Teil I. die Rede war, kommt es hier nicht an, sondern nur auf die Wertschätzung, die er auch hier der erwerbenden Arbeit durch denkende Anteilnahme an ihren Aufgaben zuwendet.

Dass er aber auch in der Unterredung mit der Hetäre (Kap. 11) diesen Gesichtspunkt eines rationelleren und wirksameren Betriebes eines Lohn einbringenden Gewerbes verfolgt, dass ihm auch auf das schimpfliche Gewerbe der Buhlerin der Gesichtspunkt der *ἐδπραξία*, der klar bewussten Zweckmässigkeit, anwendbar erscheint, das habe ich bereits in Teil I. zu zeigen versucht.

Sein Interesse an der erwerbenden Arbeit leuchtet auch aus der Art hervor, wie er ihre Verhältnisse und Träger

beständig als Beispiele zur Veranschaulichung des auch für höhere Lebensverhältnisse Gültigen anwendet. So wird, um nur ein paar Beispiele herauszugreifen, I. 2, 9 die Thorheit der Archontenerlosung durch Hinweis auf die Auswahl eines Steuermanns, eines Zimmermanns oder Flötenbläusers, so I. 7 die Thorheit der prahlerischen Scheintüchtigkeit durch das Beispiel des vorgeblichen Flötenvirtuosen und Steuermanns veranschaulicht, und I. 2, 37 bemerkt der Tyrann Kritias, die Sattler, Zimmerleute und Schmiede seien schon ganz abgenützt, weil Sokrates sie beständig im Munde führe.

Wir erhalten durch alle diese Züge den Eindruck, dass Sokrates für die Masse des arbeitenden Volkes den Hauptnachdruck auf die erwerbende Arbeit gelegt wissen will. Er will im normalen Staate offenbar keine Horde hungernder Politiker und professioneller Stammgäste der Volksversammlungen, sondern ein fleissiges, bei ehrlicher Arbeit ökonomisch gedeihendes und zugleich leiblich, geistig und sittlich gesund bleibendes Volk. Einem solchen traut er offenbar auch die Fähigkeit zu, sich bei formellem Fortbestande der Volkssouveränität durch Berufspolitiker im besten Sinne des Wortes beraten und leiten zu lassen, durch Männer, die durch Charakter und Befähigung zum eigentlichen Betriebe der Staatsgeschäfte geeignet sind und dadurch ein Anrecht auf das Vertrauen der Bürger erworben haben, zugleich aber auch die Fähigkeit besitzen, dem Volke ihre Ratschläge plausibel und es durch Appell an sein Ehrgefühl für das Gute und Heilsame willig zu machen. Er will nur den Gegensatz zwischen der geleiteten Masse und den professionellen Leitern, der sich notwendig in jeder Demokratie herausbilden muss und der auch in Athen als ein anerkannter Bestand, veredeln und im Sinne der Gemeinnützigkeit und allgemeinen Wohlfahrt nutzbar machen.

4. Die Endaimonie Aller.

Das letzte Ziel der Sozialreform ist die durch einen verbesserten Zustand des Gemeinwesens, durch die Leitung von Haus und Staat seitens wirklich Befähigter, erhöhte Glückseligkeit Aller (IV. 1, 2). Diese Glückseligkeit der Geleiteten muss von der der Leiter selbst unterschieden werden. Letztere hat spezifische Elemente, wovon jedoch erst an späterer Stelle, nämlich bei den Triebfedern der wahren Leiter, die Rede sein kann.

Aber auch die für Alle gültigen Bedingungen der Glückseligkeit sind nicht sämtlich und ausschliesslich vom richtigen Zustande der Formen des Zusammenlebens, Haus und Staat, abhängig. Viele Momente des Wohlseins sind von der göttlich geordneten Welteinrichtung und von den höheren Mächten abhängig, die den Ausgang der menschlichen Unternehmungen bestimmen. In ersterer Beziehung ist nach der Mahnung an Lamprokles (II. 2, 3) das Leben selbst wegen der vielen Freuden, die es gewährt, ein Gut von hohem Werte, so dass Alle es zu verlassen aufs Äusserste scheuen und als die schwerste gesetzliche Strafe die Lebensberaubung gilt. Auch nach den beiden die religiöse Frage behandelnden Kapiteln I. 4 IV. 3 erscheint die Welteinrichtung durchweg als zweckvoll im Sinne des Wohlseins der lebenden Wesen und speziell des Menschen; sie ist das Werk eines weisen und gegen die lebenden Geschöpfe gütig gesinnten, insbesondere eines menschenliebenden Urhebers (I. 4, 7; IV. 3, 6 f.). Der Mensch insbesondere ist mit solchen Vorzügen ausgestattet, dass er im Vergleich mit den übrigen lebenden Wesen das Leben eines Gottes führt. Die aufrechte Stellung, der Besitz der Hände (mit denen wir das Meiste von dem schaffen, wodurch wir glückseliger sind als die Tiere), die beständige Fähigkeit zum geschlechtlichen Genuss, Sprache und Vernunft, sind solche beglückende Vorzüge (I. 4, 11—14). Andere Elemente der Glückseligkeit sind in jedem Einzelfalle vom Walten der

Schicksalsmächte abhängig und nicht nur der menschlichen Einwirkung, sondern selbst dem menschlichen Wissen entzogen. Dies gilt nach I. 1, 8 vom Ausgange aller menschlichen Bestrebungen bei Ackerbau, Hausbau, kriegerischer und staatsmännischer Thätigkeit, Heirat u. dgl. Alle diese Dinge aber erkennt Sokrates durch die Art, wie er sie aufführt, in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Urteil als Elemente des Glückes und Wohlseins an. Und vornehmlich weil die Erteilung von Ratschlägen in Bezug auf Unternehmungen von zweifelhaftem Ausgange von der persönlichen Zuneigung der Götter abhängig ist (I. 1, 9), ist auch die Göttergunst ein hohes Gut, und es wäre geradezu das Leben nicht lebenswert, wenn diese Gunst nur von dem äusseren Werte der Opfertaten und nicht vielmehr von der in gewissenhafter Abwägung der eigenen Leistungsfähigkeit sich dokumentierenden frommen Gesinnung abhängig wäre (I. 3, 3).

Im Unterschiede von diesen Bestandteilen der Glückseligkeit aber gibt es andere, deren Besitz vom normalen Zustande der gesellschaftlichen Grundformen abhängig ist. Die wahren *καλοὶ καγαθοί* sind im Stande, einzelne Menschen und ganze Staaten glücklich zu machen (IV. 1, 2). Eine genauere Darlegung dieser Seite der Glückseligkeit, die zugleich eine Kritik der vorhandenen öffentlichen Missstände nach ihrer Wirkung auf das Gesamtwohlsein bilden würde, findet sich nun freilich in unserer Schrift nicht. Und doch würde uns eine solche den besten Einblick in den Charakter der sokratischen Reform gewähren. Wir sind in dieser Beziehung auf wenige spärliche Andeutungen beschränkt.

Im normalen Hauswesen findet dies durch die richtige Leitung bewirkte Wohlfinden der Geleiteten seinen Ausdruck in der Zuneigung gegen den Leiter (III. 4, 9), in gegenseitiger Liebe und Zufriedenheit der Hausgenossen (II. 7, 12). Die wahren Sokratiker verstehen es, Angehörige und Sklaven im Sinne des Wohlseins derselben richtig zu behandeln (*καλῶς*

χρησθαι I. 2, 48). Beim Gerechten erhalten Eltern, Angehörige und selbst die Sklaven, was ihnen zukommt (τὰ δίκαια IV. 4, 17).

Im Staate hat sowohl die Unfähigkeit wie die rohe Selbstsucht der Leitenden schweres Missgeschick im Gefolge. Der für einen tüchtigen Feldherrn oder Richter oder Staatsmann ausgegebene und darauf hin zur Leitung berufene Unfähige bringt schweres Unheil über den Staat (II. 6, 39). Insbesondere hängt in Kriegsläufte von der Tüchtigkeit des Feldherrn das Gesamtwohl ab; grosses Heil tritt ein, wenn er Erfolg hat, grosses Übel im Falle seines Misserfolges (III. 1, 3). Auch die aus dem Dilettantismus der Leitenden entspringende Disziplinlosigkeit (III. 5, 21) muss zu den Schädigungen des Gemeinwohles gerechnet werden. Grosses Unheil aber bringt die brutale Gewaltthätigkeit der Herrschenden über die Geleiteten. Sie werden vergewaltigt, ihrer Habe und ihrer Freiheit beraubt (II. 6, 24). Umgekehrt wird sogar der edelsinnige Anführer im Felde nicht nur durch Erlangung des Sieges, sondern auch durch ein gütiges Walten als Hirt der Völker, durch Fürsorge für die Sicherheit und die Bedürfnisse der Untergebenen deren Glückseligkeit zu befördern bemüht sein (III. 2).

Es ergibt sich aus diesen wenigen Zügen, wie aus dem Gesamtcharakter des sokratischen Reformplanes, dass die erstrebte Eudaimonie nicht durch tiefgehende soziale Eingriffe in die gegebene Verteilung des Eigentums, durch Ausgleichung der exzessiven Unterschiede von Reich und Arm oder gar durch Abschaffung der Ehe u. dgl. radikale Massregeln herbeigeführt werden soll. Sokrates hat die Ungerechtigkeiten in der Verteilung des Eigentums und dergleichen weitergehende soziale Fragen noch nicht in die Sphäre seines Begriffes der erhöhten Eudaimonie hineingezogen. Seine Sozialeudaimonie hält sich in den Grenzen der bestehenden Grundformen des Gesellschaftslebens und fasst nur diejenigen Glückseligkeitsmomente ins Auge, die unter den bestehenden Verhältnissen

aus der Leitung von Haus und Staat durch befähigte und aufrichtig auf das Gesamtwohl bedachte Männer entspringen können. Auch das Glückseligkeitsanrecht der Sklaven erstreckt sich ihm keineswegs auf Erlangung der Freiheit, sondern nur auf billige Behandlung innerhalb des Hauses (IV. 4, 17). Im Übrigen findet er es Aristipp gegenüber ganz in der Ordnung, dass wollüstige Sklaven durch Hunger ernüchtert, der Neigung zum Entlaufen durch Fesselung entgegengearbeitet und die Trägheit ihnen durch Prügel ausgetrieben wird (II. 1, 16). Auch ist ihm der Sklave der Typus der verächtlichen Unwissenheit und der direkteste Gegensatz gegen den zur Leitung berufenen Normalmenschen (I. 1, 16; IV. 2, 22). Dass Sklaven gekauft und verkauft werden, wird II. 5, 2 ohne Zeichen der Missbilligung besprochen. Nur in sehr untergeordnetem Masse zeigen die beiden III. 13, 4 und 6 berichteten anekdotenhaften Aussprüche eine gewisse Billigkeit des Urteils auch gegenüber dem Sklaven. An ersterer Stelle fragt Sokrates einen Herren, der seinen Sklaven heftig züchtigte, weil er im höchsten Grade leckerhaft, dumm, habgierig und träge sei, ob er wohl schon darüber nachgedacht habe, wer von ihnen Beiden mehr Schläge verdient habe, er oder der Sklave. Und an der zweiten Stelle hält er einem Herren, der von einer Fusswanderung ganz abgespannt ist, während diese dem begleitenden Sklaven, der auch noch Gepäck und Geräte getragen hat, ganz gut bekommen ist, vor, dass es sich für einen gymnastisch ausgebildeten Mann doch wenig schicke, in der Ertragung von Anstrengungen soweit hinter dem Sklaven zurückzustehen.

Innerhalb dieser Grenzen des Bestehenden freilich will Sokrates durch eine vollständige Umgestaltung in der Leitung des Staates und wohl auch in der der grossen Hauswesen den Geleiteten das unter diesen Umständen grösstmögliche Mass von Wohlsein und Verbesserung ihrer Lage zugänglich machen. Sein Ideal geht auf ausnahmslose Veredlung

aller Herrscherverhältnisse zu Gunsten der Lage der Beherrschten.

Zu dieser Betrachtung gehört endlich auch noch der öfter betonte Gedanke, dass der Mensch überhaupt nur in der Gemeinschaft des Staates und des Hauses volles Wohlsein erreichen kann. Nachdem Sokrates II. 1 eifrig deduziert hat, dass der zur Herrschaft Bestimmte zur Enthaltbarkeit erzogen werden muss, macht Aristipp § 8 f. den einigermaßen überraschenden Einwand, dass er gar nicht beabsichtige, sich mit den Plackereien eines Herrscheramtes abzugeben, dass er überhaupt sich nicht in einen Staat einzuschließen beabsichtige, sondern in ungebundener Freiheit überall als Fremdling und Gast leben wolle. Sokrates kann diesen Einwand gar nicht als ernst gemeint ansehen, sondern bezeichnet ihn als ein schlaues Fechterkunststück (§ 14). Ob denn seit dem Tode der Sinis, Skeiron und Prokrustes Niemand mehr dem Fremden etwas zu Leide thue? Ebenso erscheint III. 3, 11 das gesetzlich geordnete Zusammenleben erst als das wahrhafte und eigentliche Leben und IV. 3, 12 stellt die Sprache auch deshalb eine besondere Bevorzugung der Menschen von Seiten der Götter dar, weil sie die Herstellung eines gesetzlich geordneten Zusammenlebens im Staate ermöglicht. So wird es auch im Gespräch mit Chairekrates II. 3, 2 beifällig als eine verständige Erwägung angeführt, dass bescheidener, aber durch das Zusammenleben mit Vielen gesicherter Besitz besser sei, als die Habe sämtlicher Bürger allein, aber schutzlos zu besitzen, und seinen Sohn Lamprokles macht Sokrates II. 2 11 f. darauf aufmerksam, wie sehr es selbst in nur vorübergehenden Verhältnissen, wie das zu einem militärischen oder sonstigen Vorgesetzten, einem Nachbar, ja einem blossen Reise- oder Schiffsgefährten, wegen der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen von einander und des vielfachen Bedürfnisses der Hilfe und Fürsorge, von Wichtigkeit ist, den Anderen nicht als Feind, sondern als dienstbereiten Helfer zu haben.

Kommt aber dem menschlichen Gemeinschaftsleben schon an sich ein unbedingter Glückseligkeitswert zu, so liegt offenbar in einer durchgreifenden Verbesserung der Formen des Gemeinschaftslebens auf jeden Fall eine bedeutende Erhöhung des allgemeinen Wohlseins.

Schliesslich muss hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Sokrates da, wo es sich um schärfere Sondierung der Begriffe oder um eine eristische Bekämpfung des Wissensdünkels handelt, eine sehr viel tiefer eindringende kritische Behandlung der Güterlehre zu Tage treten lässt. An zwei Stellen (III. 8, 1—4 und IV. 6, 8 f.) hebt er in vollständig skeptischer Weise die Relativität aller ἀγαθὰ und καλὰ hervor, und in dem prüfenden Gespräch mit dem jungen Euthydemos erscheinen alle die landläufigen Bestandteile der Eudaimonie, wie Schönheit, Stärke, Reichtum, Ehre, politischer Einfluss, Gesundheit, Kunstfertigkeit als zweideutige Güter, die bald nutzen, bald schaden, also ebenso sehr Übel wie Güter sind (IV. 2, 31—35). Hiernach würden folgerichtig auch die durch die intendierte Sozialreform zu gewährleistenden Vorteile nicht als Elemente der Eudaimonie im strengen Sinne zu betrachten sein. Wir dürfen in diesen höchst bemerkenswerten Stellen einen bedeutsamen, wenn auch zunächst nur negativ kritischen Ansatz zu jener wissenschaftlich vertieften Behandlung der Güterlehre erblicken, die in der folgenden Periode in der Schule Platos, bei Aristoteles und in den nacharistotelischen Schulen Platz greift und für die weitere Entwicklung der antiken Philosophie in den nächsten fünfhundert Jahren das hauptsächlichste Charakteristikum bildet.

Aber von dieser schärferen und tieferen Betrachtungsweise wird für den praktischen Gebrauch, insbesondere wo es sich um die Wohlseinsbedingungen der Allgemeinheit, der Masse, handelt, Abstand genommen. Diese schärfere Betrachtungsweise steht wie ein Element eines tiefer liegenden kritischen Gedankenkreises, das aber für die realen Erwägungen

ein Element blosser Theorie ist, bei Seite. Für die Gesamtheit, um deren Eudaimonie es sich hier ausschliesslich handelt, wird der landläufige Universaleudaimonismus der Güterschätzung ohne kritische Sonderung acceptiert und zur Grundlage des auf das Wohlsein Aller gerichteten Reformstrebens gemacht.

5. Der *καλὸς κάγαθος*.

Eine grundlegende Bedeutung für die Beschaffenheit des wahrhaft Tüchtigen und zur Herrschaft Berufenen hat der Begriff des *καλὸς κάγαθος* in dem spezifisch sokratischen Wortsinne. Da aber Sokrates den Ausdruck nicht selbst geprägt, sondern überkommen und nur seiner Bedeutung nach modifiziert hat und auch in unserer Schrift das Wort noch vielfach im ursprünglichen populären Sinne oder doch in einer vorsokratischen Bedeutung gebraucht wird, so ist es erforderlich, zunächst diese vorsokratische Bedeutungsentwicklung wenigstens den Hauptzügen nach zu skizzieren. Eine vortreffliche Zusammenstellung des hierher gehörigen Materials findet sich in Walters Geschichte der Ästhetik im Altertum (Leipzig 1893) in dem Abschnitt über die Kalokagathie (S. 121 ff.)

Zunächst dürfen wir wohl in der Stelle in Xenophons Oeconomicus 6, 16, wo nach vergeblichen Versuchen, den Sinn lexikalisch aus der Verbindung der beiden Begriffe zu ermitteln, dazu übergegangen wird, durch Betrachtung einer notorisch zu den *καλοὶ κάγαθοί* gerechneten Persönlichkeit denselben zu ermitteln, ein direktes Zeugnis dafür finden, dass die ursprüngliche Intention des Sprachgebrauchs, die zur Verknüpfung der beiden Wörter geführt hatte, später ziemlich aus dem Bewusstsein geschwunden war und dass man den Ausdruck, ohne an die Sonderbedeutung der beiden Komponenten zu denken, als Bezeichnung eines einheitlichen, durch den Sprachgebrauch festgestellten Begriffes verwandte. Indirekt zeugt für diesen Sachverhalt der gesamte Gebrauch in der für

uns in Betracht kommenden Literatursphäre und insbesondere in den nachfolgenden Beispielen, wie auch in unserer Schrift, soweit der Ausdruck nicht im spezifisch sokratischen Sinne gebraucht wird.

Wenn Herodot II. 143 (der einzigen Stelle, wo der Ausdruck bei ihm vorkommt) *καλὸς κἀγαθός* dem ägyptischen Piromis gleichstellt, so zeigt der Zusammenhang, dass es hier den Sinn des sozial und politisch seiner Rangstellung nach Bevorzugten hat. Ebenso bezeichnet es auch sonst häufig (vergl. Walter S. 136 ff.) zunächst den durch seine soziale Stellung (Geburt, Besitz) Hervorragenden, woran sich dann einerseits die Nebenbedeutung der Respektabilität und Tüchtigkeit im Sinne einer populären Ethik, andererseits die eines erhöhten politischen Einflusses anschliesst. Die *καλοὶ κἀγαθοί* sind dem herkömmlichen Wortsinn nach die Vornehmen, Reichen, Angesehenen, die Honoratioren; zugleich die ihrer Lebensführung nach Respektablen und die politisch Einflussreichen; es ist ein für eine aristokratisch-plutokratisch gegliederte Gesellschaft charakteristischer Ausdruck. Die grundlegenden Requisite seiner sozialen und politischen Position, edle Geburt und Reichtum, braucht der *καλὸς κἀγαθός* im ursprünglichen Sinne sich nicht zu erwerben; sie sind ihm angeboren. An diese ihm von Natur zufallende soziale Stellung aber schliesst sich sodann die persönliche Respektabilität im Sinne der populären Ethik und die sonstigen höheren persönlichen Eigenschaften nach dem Prinzip Noblesse oblige leicht an. Bei Thucydides (VIII. 48, 6) wird der Ausdruck geradezu zur Bezeichnung der oligarisch Gesinnten, also als politisches Parteiwort gebraucht.

Ein neues Element kommt durch das Gängunggäbwerden der sophistischen Bildung bei den Jünglingen der aristokratisch-plutokratischen Kreise in den Begriff hinein. Im platonischen Protagoras rühmt sich der Sophist der Fähigkeit, die Menschen zu *καλοὶ κἀγαθοί* zu machen (328 B; ähn-

lich Laches 186 C) und in mehreren Stellen bei Isokrates wird die sophistische Bildung als der sicherste Weg zu diesem Ziele gepriesen (Walter S. 139). Schon hier also ist man nicht ein καλὸς κάγαθος, man wird es.

Auch in unserer Schrift kommt der Ausdruck, selbst im Munde des Sokrates, in diesem populären Sinne nach seinen verschiedenen Nüancen vor. Wenn III. 5, 15 der jüngere Perikles von den (den begüterten Klassen angehörigen) Reitern sagt, dass sie das Ansehen hätten, sich durch Kalokagathie vor den übrigen Bürgern auszuzeichnen, und wenn I. 6, 13 Sokrates den Jüngling lobt, der sich den καλὸς κάγαθος ἐραστής zum Freunde mache und entsprechend in der unentgeltlichen Belehrung befähigter Jünglinge das Thun eines καλὸς κάγαθος πολίτης erblickt, so liegt in allen drei Fällen anscheinend die Bedeutung der dem gesellschaftlich höher Stehenden zukommenden Anständigkeit und Respektabilität vor. Dieselbe Bedeutung liegt zu Grunde, wenn er I. 2, 29 dem verliebten Kritias vorhält, es gezieme sich nicht für den Freien und καλὸς κάγαθος, den Geliebten um seine Gunst anzubetteln, und im Gespräch mit Chairekrates II. 3, wenn daselbst § 16 die Empfänglichkeit für ein freundliches Entgegenkommen als Eigenschaft der καλοὶ κάγαθοί bezeichnet und zugleich mit der Ehrliche und der einem Freien geziemenden Gesinnung auf eine Stufe gestellt und zur Gesinnung der Schlechten, die nur durch Geschenke zu gewinnen sind, in Gegensatz gesetzt wird. In verwandtem Sinne wendet III. 5, 19 Perikles den Ausdruck sogar auf die Gesamtheit eines Staates, einer Bürgerschaft an. Sogar im Sinne einer durch eine mannigfaltige Bildung zu erwerbenden Qualität kommt das Wort vor, indem der junge Euthydemos IV. 2, 23 bemerkt, er habe sich einer Philosophie (eines Wissensstrebens) befleissigt, durch die er gehofft habe zum Besitze des einem nach Kalokagathie Strebenden Zukommenden zu gelangen. Hier ist gemäss dem von Anfang des Kapitels an kundgegebenen Streben des

Jünglings die Kalokagathie offenbar die leitende Stellung im Staate oder doch die Befähigung dazu und als Vorbedingung derselben erscheint ganz wie in der angeführten Stelle aus dem Protagoras und bei Isokrates eine gewisse theoretische Bildung. Ähnlich ist der Gebrauch auch I. 2, 7, wo den Honorar fordernden Lehrern vorgehalten wird, der durch sie zu einem καλὸς καγαθός Gewordene müsste doch gegen sie als seine grössten Wohlthäter die dankbarste Gesinnung hegen.

Neben diesen nicht spezifisch sokratischen Gebrauchsweisen aber kommt der Ausdruck in unserer Schrift vornehmlich in einem vertieften spezifisch sokratischen Sinne vor. Und zwar lässt sich bei der auch sonst hervortretenden Neigung des Sokrates, auch bei vielgebrauchten und abgeschliffenen Wörtern auf die etymologische und lexikalische Grundbedeutung zurückzugehen, von vornherein erwarten, dass er dies Verfahren auch bei diesem Ausdrücke in Anwendung bringt. Beispiele dieses Zurückgehens auf die Grundbedeutung bietet die Erörterung über εὐτυχία und εὐπραξία III. 9, 14, ferner sein Gebrauch von σωφροσύνη, das er I. 1, 16 offenbar als Gesundheit des Sinnes der μανία entgegensetzt. Auch die Ableitung der Dialektik von διαλέγειν neben διαλέγεσθαι IV. 5, 11 f. und die Deutung des εὐωχεῖσθαι III. 14, 6 im Sinne einer den normalen Zustand von Leib und Seele nicht beeinträchtigenden Diät gehört hierher. Den unzweifelhaften Beweis nun für die Anwendung dieses Verfahrens auch bei unserem Ausdrücke bietet die Unterredung mit Aristipp III. 8, 4 ff. Nachdem hier Sokrates schon vorher das ἀγαθόν als das zu etwas Brauchbare bezeichnet hat, erklärt er weiter das καλόν für völlig gleichbedeutend mit dem ἀγαθόν in diesem Sinne. Jedes Ding ist zu denselben Zwecken ein καλόν und ein ἀγαθόν. Dies gilt von der Tüchtigkeit (ἀρετή) generell. Es gilt auch von den Menschen, die in derselben Beziehung und zu denselben Zwecken καλοὶ καγαθοὶ genannt werden. Dass hier eine Beziehung auf den καλὸς

καγαθός vorliegt, beweist ja wohl schon die Anwendung der genauen Formel καλοὶ καγαθοί.

Schwerlich entspricht die hier von Sokrates gegebene, auf der Bedeutungsidentität von καλός und ἀγαθός beruhende lexikalische Erklärung der historischen Erklärung des Ausdrucks. Dennoch werden wir die Stelle für die Ermittlung der spezifisch sokratischen Bedeutung zum Ausgangspunkte nehmen können.

Zuvor aber müssen noch einige Stellen angeführt werden, an denen der Ausdruck nicht von Personen, sondern von Sachen gebraucht wird, wo aber wenigstens teilweise ebenfalls der lexikalische Ausgangspunkt deutlich zu Tage tritt. So wird gleich im Verlaufe der vorigen Stelle der menschliche Körper als Beispiel eines Objektes angeführt, von dem καλός und ἀγαθός im gleichen Sinne der Tauglichkeit und Brauchbarkeit angewandt wird und sodann generell von allen menschlichen Gebrauchsgegenständen gesagt, sie würden alle in derselben Beziehung καλά und ἀγαθά genannt, nämlich in Bezug auf die Zwecke, zu denen sie brauchbar seien, und in diesem Sinne noch weitere Einzelbeispiele beigelegt. Eine deutliche Spur des Zurückgehens auf die Grundbedeutung zeigt sich auch im Gespräch mit Parrhasius III. 10, wo Sokrates dem Sichtbarwerden der καλά τε καγαθὰ καὶ ἀγαπητὰ ἕθη (Gemütszustände) das der αἰσχρά τε καὶ πονηρὰ καὶ μισητὰ gegenüberstellt. Hier beweisen die hinzugefügten Gegensätze das Festhalten an der Grundbedeutung, dagegen scheint hier, da dem καλόν das αἰσχρόν, dem ἀγαθόν das πονηρόν gegenübersteht, die völlige Identifikation von καλός und ἀγαθός nicht vorzuschweben. Freilich wird auch im Gespräch mit Aristipp III. 8, 6 dem ἀγαθόν das κακόν und dem καλόν das αἰσχρόν entgegengesetzt.

Ohne Beziehung auf die Grundbedeutung ist die sachliche Verwendung II. 1, 20, wo die Abhärtung als Hilfsmittel zur Ermöglichung von καλά τε καὶ ἀγαθὰ ἔργα gepriesen wird,

und I. 5, 1, wo, nach Xenophons eigenem Urteil, die Enthaltbarkeit ein καλὸν τε κἀγαθὸν κτῆμα, ein wertvoller und heilsamer Besitz, ist. Dieselbe Gebrauchsweise zeigt sich, wenn I. 2, 23 im Munde des Xenophon durch πάντα τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ gute Eigenschaften im Sinne der populären Ethik und II. 1, 28 in der Rede des Prodikos durch ἀγαθὰ καὶ καλὰ schätzenswerte Güter bezeichnet werden. Letzterer Sinn scheint auch vorzuliegen, wenn I. 3, 11 gesagt wird, der Verliebte werde zum Streben nach irgend einem καλὸν κἀγαθὸν unfähig. Dies beweist der Zusatz, die Verliebtheit zwingt zum Bemühen um Dinge, um die sich nicht einmal ein Verrückter bemühen würde.

Es sei übrigens hier gleich darauf hingewiesen, dass auch im persönlichen Gebrauche keineswegs überall die lexikalische Bedeutung festgehalten wird. Dies scheint der synonyme Gebrauch mit ἐλευθέριος zu beweisen, bei dem doch wohl die durch den Sprachgebrauch begründete einheitliche Bedeutung des Ausdrucks zu Grunde liegen muss. Dieser synonyme Gebrauch mit ἐλευθέριος fand sich schon bei der Verwendung im populären Sinne in den schon angeführten Stellen I. 2, 29; II. 3, 16; er liegt aber auch an den später zu besprechenden Stellen I. 1, 16 und IV. 2, 22 cf. § 30 und 39, wo die spezifisch sokratische Bedeutung vorliegt, zu Grunde. Den Gegensatz gegen den καλὸς κἀγαθός bildet nämlich an diesen beiden Stellen der Sklavenmässige. Entsprechend dem Begriffe des καλὸς κἀγαθός hat dann Sokrates auch IV. 5, 3 f., wie später zu zeigen, den des ἐλευθέριος in seinem Sinne idealisiert.

Nach diesen mehr formal sprachlichen Vorbemerkungen gilt es denn nun, inhaltlich die spezifisch sokratische Bedeutung unseres Begriffes festzustellen. Es kann hierbei von der III. 8, 4 dem Ausdruck zugewiesenen Bedeutung der vielseitigen Brauchbarkeit ausgegangen werden. Dieser nämlich müssen offenbar gewisse Eigenschaften und Fähigkeiten zu Grunde liegen; äussern wird sie sich in gewissen Leistungen. Nach

diesen beiden Gesichtspunkten also kann die Untersuchung geführt werden.

Fragen wir nun zunächst nach den Eigenschaften des wahren *καλὸς καγαθός*, so fehlt es an einer vollständigen Begriffsbestimmung ex officio durchaus. Wir müssen diese Bestimmung aus einzelnen gelegentlichen Äusserungen zusammensuchen, und da auch hinsichtlich der übrigen dabei in Betracht kommenden Grundbegriffe, wie Tugend, Sophrosyne, die Einzel-tugenden, die gleiche Schwierigkeit des laxen Sprachgebrauchs obwaltet und alle diese Begriffe erst durch weitere Spezialuntersuchungen nach ihrer spezifisch sokratischen Bedeutung festgestellt werden können, so ergibt sich hier, da doch nun einmal irgend ein Ausgangspunkt zum Eindringen in die spezifisch sokratische Begriffswelt gewählt werden muss, die Nötigung zur fortwährenden Vorwegnahme erst später zu gewinnender Resultate. Das aus den nachfolgenden Stellen sich ergebende Gesamtergebnis ist in Kürze folgendes. Der *καλὸς καγαθός* befindet sich im Besitze zweier Gruppen von Eigenschaften. Die eine dieser Gruppen umfasst diejenigen Eigenschaften, die wir nach unserem Sprachgebrauch als die sittlichen Eigenschaften bezeichnen würden, und die im Sprachgebrauch des Sokrates durch die beiden ethischen Grundbegriffe der Sophrosyne und Weisheit bezeichnet werden. Er ist im Besitze einer nicht bloß gewohnheitsmässigen, sondern in jeder Beziehung intellektualistisch begründeten Sittlichkeit. Die andere Gruppe besteht aus denjenigen Eigenschaften, für die IV. 3, 1 der Gesamtname *μηχανικός* eingeführt wird und die in denjenigen Fertigkeiten bestehen, die nicht für eine besondere Einzelfunktion, wie die des Feldherrn oder Staatsmannes oder Hausherrn, sondern für die Gesamtheit der leitenden Funktionen ohne Ausnahme erforderlich sind. Er ist der Inhaber der für alle leitenden Funktionen ohne Ausnahme erforderlichen Fertigkeiten und Geschicklichkeiten.

Für die ethische Qualität ist nun zunächst der Abschnitt im Gespräche mit Kritobulos II, 6, 21 ff. massgebend, in dem die Befähigung der wahren καλοὶ καγαθοὶ zur Freundschaft nachgewiesen wird. Während nämlich der Mensch überhaupt seiner Natur nach einesteils wegen der gegenseitigen Angewiesenheit der Menschen aufeinander, des Mitgefühls und der Dankbarkeit zur Freundschaft veranlagt, andernteils aber wegen des Trachtens nach den gleichen Gütern und Annehmlichkeiten zur Zwietracht prädisponiert ist, haben bei den καλοὶ καγαθοὶ die sympathischen Neigungen die Oberhand, da sie wegen der ihnen innewohnenden Tugend im Stande sind, das feindliche Element zu unterdrücken und unschädlich zu machen. Welche Art von Tugend hier gemeint ist, ergibt sich aus den Einzelausführungen: Mässiger Besitz ohne Verdruss ist ihnen lieber, als Verfügung über Alles mit Streit; da sie sogar Hunger und Durst ertragen und ihre geschlechtlichen Neigungen ganz beherrschen können, wird das Streben nach besonderen Sinnengenüssen ihnen nicht Quelle der Kränkung und Zwietracht; da sie von Habsucht frei sind, fehlt bei ihnen nicht nur der Impuls zu Ungesetzlichkeiten, sondern sie sind sogar bereit, mit ihrer Habe sich gegenseitig uneigennützig auszuhelfen; die etwa trotzdem sich ergebenden Anlässe zu Streit und Zorn wissen sie in unschädlicher, ja sogar für das zwischen ihnen bestehende Band förderlicher Weise auszutragen; Neid (der auch III. 9, 8 als die Unlust über das Wohlbefinden der Freunde definiert und demgemäss als eine Eigenschaft nicht der Verständigen, sondern der Thoren bezeichnet wird), ist ihnen ganz fremd, denn noch über die nur gelegentliche uneigennützig Aushilfe hinaus betrachten sie gegenseitig das Gut des Anderen als ihr Eigentum.

Hier entspringt also bei den καλοὶ καγαθοὶ aus der Enthaltensamkeit und Genügsamkeit die Gerechtigkeit und Hilfsbereitschaft und die Freiheit von den entgegengesetzten aus Unenthaltensamkeit und Habsucht entspringenden Affekten. Ge-

mäss dieser Sachlage wird denn auch (§ 24) das Streben nach einflussreichen Stellen im Staate die *καλοὶ κἀγαθοὶ* nicht entzweien, sondern das Band zwischen ihnen nur fester knüpfen. Die Politiker gewöhnlichen Schlages streben nach Macht, um in ungerechter und gewalthätiger Weise ihren Besitz zu vermehren (*χρήματα κλέπτειν καὶ ἀνθρώπους βιάζεσθαι*), wozu sie wieder den Impuls empfangen durch die der Enthaltbarkeit entgegengesetzte Neigung zum Wohleben (*ἡδοναθεῖν*). So sind sie ungerecht und schlecht und unfähig sich mit Anderen zu vertragen. Die *καλοὶ κἀγαθοὶ* dagegen streben nach Macht, um selbst vor Unbill sicher zu sein, um den Freunden in gerechter Sache beistehen und dem Vaterlande dienen zu können. Bei ihnen fallen also mit den Impulsen zur Habsucht und Ungerechtigkeit auch im politischen Leben diese schlimmen Praktiken weg; auch auf diesem Gebiete werden sie in Eintracht und in Verfolgung des gemeinen Besten zusammenwirken können.

Auf die Enthaltbarkeit als Grundquelle aller guten Eigenschaften der *καλοὶ κἀγαθοὶ* weist auch die Bemerkung § 27 hin, dass den Schlechten, um sie als Bundesgenossen zu gewinnen, viel mehr Wohlthaten erwiesen werden müssen, als den Tüchtigen (*χρηστοί*). Dies ist nämlich deshalb der Fall, weil sie viel mehr Ansprüche an Lebensgenüsse stellen.

In wesentlicher Übereinstimmung mit dieser Stelle wird auch III. 9, 5 die Gerechtigkeit und die Gesamtheit der Tugenden zur *Kalokagathie* gerechnet (*τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα, ὅσα ἀρετῇ πράττεται, καλὰ τε κἀγαθὰ εἶναι*). Hier wird offenbar die Gesamtheit der Tugenden im engeren, ethischen Sinne dem *καλὸς κἀγαθός* zugesprochen. Es wird sogar behauptet werden können, dass hier *καλὰ τε κἀγαθὰ* geradezu vicarierend für den noch nicht ausgeprägten Begriff des Sittlichen eintritt, der weitere Begriff für den engeren, das Ganze für den hauptsächlichsten Teil. Ein ähnlicher vicarierender Gebrauch scheint IV. 2, 22 vorzuliegen, nur dass hier der den Begriff des Sitt-

lichen umschreibende Ausdruck noch durch den Zusatz καὶ δίκαια erweitert wird (τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια).

Es ist schon bei Erörterung des populären Begriffes darauf hingewiesen worden, dass in unserer Schrift mehrfach das dem Freien Geziemende, das ἐλευθέριον, als Parallelbegriff des καλὸν καγαθόν erscheint und dass Sokrates auch diesen Parallelismus in seine Idealisierung des Begriffes hinüberträgt. Somit werden wir auch als Parallelstelle zu der eben erörterten Stelle IV. 5, 3 ff. betrachten dürfen, wo vom Begriffe des ἐλευθέριον ausgegangen wird. Als das Wesen dieses Zustandes erscheint das Streben, das Beste zu thun, d. h. das gemeinnützige Streben zur Förderung des Gesamtwohles, die Tugend im ethischen Sinne. Als das wesentlichste Hindernis dieses Willens, ja als ein zwingender Impuls zum Vollbringen des Schlechtesten erscheint aber die Unenthaltbarkeit. Diese ist somit das grundlegende ἀνελεύθερον, also der eigentliche fundamentale Gegensatz gegen die gemeinnützige Richtung des Wollens. Was aber vom ἐλευθέριον gilt, das gilt auch vom καλὸν καγαθόν.

Ganz im Sinne der Sokratik und in völliger Übereinstimmung mit den vorigen Stellen ist ferner die Ausführung Xenophons I. 2, 4. Nach dieser Stelle war Sokrates nicht nur fromm und gesetzestreu, sondern auch in höchstem Masse enthaltsam, abgehärtet und genügsam. Schon durch sein Vorbild wurden seine Gefährten von den diesen Eigenschaften entgegengesetzten Mängeln, der Unfrömmigkeit, Ungesetzlichkeit, Üppigkeit und Weichlichkeit (wozu § 5 auch die Habsucht als fünftes hinzutritt) abgebracht und zum Streben nach (sittlicher) Tugend angefeuert, wobei eben die vollkommene Verwirklichung derselben bei Sokrates ihnen zugleich die Hoffnung einflösste, dass sie bei beharrlicher Arbeit an sich selbst die Kalokagathie erlangen würden. Diese Anordnung der Gedanken zeigt, dass auch hier die sittlichen Tugenden als das wesentlichste Bestandteil der Kalokagathie, ja förmlich als diese selbst, bezeichnet werden.

Zwar auch ziemlich beweiskräftig, aber doch nicht ganz so deutlich hinsichtlich der sittlichen Tugend als wesentlichen Bestandteils der Kalokagathie, wie diese Stelle, sind folgende drei. Bei der Erörterung über Alcibiades und Kritias sagt Xenophon I. 2, 18, er wisse, dass Sokrates sich selbst seinen Gefährten als einen *καλὸς καγαθός* vor Augen stellte und dass er aufs Trefflichste über die Tugend sich zu unterreden pflegte, sowie, dass jene Beiden unter dem Einflusse dieser beiden Einwirkungen, so lange sie mit Sokrates verkehrten, Sophrosyne übten. Hier ist bei der Tugend nicht mit Sicherheit festzustellen, ob der Begriff im weiteren Sinne (Tüchtigkeit überhaupt) oder im engeren, ethischen Sinne gemeint ist und ebenso ist auch die Sophrosyne ein schwankender, an verschiedenen Stellen verschieden gebrauchter und erst noch der Feststellung bedürftiger Begriff. Anscheinend aber tritt doch auch in dieser Stelle, wie die beiden Parallelbegriffe zeigen, die ethische Seite der Kalokagathie in den Vordergrund. Ferner sagt Xenophon in seinem Schlussresumé IV. 8, 11, dass Sokrates in vorzüglichem Masse geeignet gewesen sei, Fehlende zurechtzuweisen und zur Tugend und Kalokagathie anzufeuern. Dass diese beiden coordinierten Ausdrücke nicht zwei völlig getrennte Eigenschaften bezeichnen, ergibt sich schon aus den vorher angeführten Stellen. Entweder ist es ein vollständiges *ἐν διὰ δυοῖν* und Kalokagathie die exegetische Erläuterung zur Tugend; dann ist auch hier die Tugend im weiteren Sinne gemeint; oder die Tugend ist im engeren ethischen Sinne gemeint; dann ist Kalokagathie ein erläuternder Zusatz von weiterem Umfange. In beiden Fällen aber ist jedenfalls auch die ethische Tugend in der Kalokagathie eingebegriffen. Endlich sagt Xenophon in der Reflexion über die Verlierbarkeit der Tugenden I. 2, 23, *πάντα τὰ καλὰ καὶ τὰ γαθὰ, οὐχ ἡκιστα δὲ σωφροσύνη* müssten geübt werden, um nicht verloren zu gehen. Jedenfalls also wird hier die Sophrosyne, gleichviel welcher Begriff derselben hier vor-

schwimmt, als ein wesentlicher Bestandteil der Kalokagathie bezeichnet.

Es gehört nun aber ferner zum Wesen des καλὸς κἀγαθός nach III. 9, 5 die Weisheit. Denn die Gerechtigkeit und jede andere Art von Tugend (im ethischen Sinne) ist Weisheit und da diese Tugenden ferner, wie wir gesehen haben und wie an unserer Stelle ausdrücklich konstatiert wird, zur Kalokagathie gehören, so ergibt sich die Zugehörigkeit der Weisheit zur Kalokagathie damit von selbst. Der sokratische Begriff der Weisheit nun ist unzweifelhaft das verworrenste und dunkelste Stück in der ganzen xenophontischen Darlegung und es muss ihm eine ausführliche und sorgfältige Spezialuntersuchung gewidmet werden. Für jetzt müssen wir uns mit der vorläufigen Feststellung begnügen, dass die Weisheit im spezifisch sokratischen Sinne einesteils die inhaltliche Erkenntnis des wirklich Guten im ethischen Sinne, der sittlichen Vorschrift ist, andernteils als Erkenntnis der individuelleudämonistischen Nützlichkeit des ethischen Verhaltens die intellektualistisch - eudämonistische Triebfeder zum Vollbringen des Guten liefert.

Durch die Weisheit in diesem doppelten Sinne nun kommt ein sehr wesentlicher neuer Zug in das Bild des καλὸς κἀγαθός im spezifisch sokratischen Sinne hinein. Derselbe ist nicht der Tugendhafte bloss aus Natur und Gewöhnung, der bei guter Absicht im Streben nach Vollbringung des Guten im Urteil über das, was das Gute ist, aus Mangel an richtiger ethischer Erkenntnis vielleicht gründlich fehlgreift, und der andererseits nicht weiss und nicht Rechenschaft darüber zu geben weiss, warum er denn eigentlich so und nicht anders handelt. Er ist vielmehr in ersterer Beziehung der begrifflich über das Wesen des Sittlichen Orientierte, in letzterer der durch das intellektualistische Motiv der individuellen Nützlichkeit in deutlichem Bewusstsein zur Vollbringung des Guten Bestimmte.

Das erste dieser beiden Elemente der Weisheit erhält nun ferner noch eine bedeutende Erweiterung durch die Hauptstelle I. 1, 16, wo es zugleich ebenfalls nachdrücklich als Bestandteil der Kalokagathie erklärt wird. Nach dieser Stelle weiss der *καλὸς κἀγαθός* nicht nur, was fromm, was unf fromm, was gut, was schlecht (*καλόν* — *αἰσχρόν*, beides im ethischen Sinne), was gerecht, was ungerecht, was Sophrosyne, was Verrücktheit, was Tapferkeit, was Feigheit ist, er kennt also nicht nur die richtige Umfangsabgrenzung zwischen den ethischen Tugenden und ihrem Gegenteil, er weiss auch, was ein Staat, ein Staatsmann, was Herrschaft über Menschen, was ein zur Herrschaft über Menschen Befähigter (alle diese Begriffe im idealen Sinne genommen) ist, er ist auch noch über einiges andere hierher Gehörige, nämlich eben das Wesen des *καλὸς κἀγαθός* nach der Erkenntnisseite Ausmachende, orientiert. Er ist mit einem Worte nicht der blosse brave Mensch und gemeinnützige Bürger im banalen Sinne, sondern der über das Wesen des Sittlichen und über alle zur wahrhaft gedeihlichen Bethätigung desselben in Betracht kommenden Fragen philosophisch Orientierte; er ist praktischer Philosoph im strengen und eigentlichen Sinne. Entsprechend wird dann auch der entgegengesetzte, schon dem populären Vorstellungskreise angehörige Begriff des Sklavenmässigen als des der Erkenntnis Entbehrenden zur Abwesenheit gerade dieser umfassenden praktisch-philosophischen Erkenntnis vertieft. Sklavenmässig in diesem vertieften Sinne ist nach unserer Stelle derjenige, der gerade in Bezug auf diese bedeutsamen und wichtigen Erkenntnisse unwissend ist. Durch diesen eigenartigen Katalog erhält an dieser Stelle der Begriff der Weisheit als inhaltliche (nicht individuelleudämonistische) Erkenntnis eine über das blosse Wissen der sittlichen Vorschrift wesentlich hinausgehende Erweiterung. Gleichsam eine kürzere zusammenfassende Formel für diese von Sokrates erörterten Pro-

bleme findet sich I. 2, 18: διαλεγόμενον κάλλιστα περὶ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων, wo der letzte Ausdruck eine deutliche Parallele zur Bezeichnung der Objekte der sokratischen Unterredungen als im Gegensatze gegen die Naturphilosophie auf die Interessen des Menschenlebens gerichtet in I. 1, 12 und 16 bildet.

Ganz ähnlich, wie I. 1, 16 wird auch in der Unterredung mit Euthydemos IV. 2, 22 der Begriff des Sklavenmässigen als Unwissenheit nicht in Bezug auf irgend welche Künste, sondern in Bezug auf τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια bestimmt, wo der Zusatz καὶ δίκαια, wie schon bemerkt, die Beziehung auch der vorhergehenden Worte auf die sittliche Sphäre sicherzustellen scheint. Die Sklavenmässigkeit ist hier in engerem Sinne, als I. 1, 16, als Gegensatz der eigentlich sittlichen Erkenntnis gebraucht. Freilich erklärt Euthydemos § 30, offenbar in Anlehnung an diese Erörterung, auch in Bezug auf die Erkenntnis der Güter und Übel, dass er beim Fehlen derselben schlimmer als ein Sklave sein würde und kommt sich § 39, nachdem er die Einsicht in die Unzulänglichkeit seines Wissens überhaupt erlangt hat, ganz wie ein Sklave vor. Er erweitert also den Begriff des Sklavenmässigen zum Fehlen der Einsicht überhaupt.

Die andere Seite der Weisheit wird IV. 5, 6 bestimmt als die Fähigkeit, nach dem wahrhaft individuell Nützlichen zu streben und es zu erkennen. Sie wird zwar nirgends ausdrücklich als Bestandteil der Kalokagathie bezeichnet, da sie aber nach sokratischer Auffassung ein unentbehrliches Erfordernis zum Zustandekommen der wahren, intellektualistisch begründeten Sittlichkeit ist, so muss folgerichtig auch ihr Besitz der wahren Kalokagathie zugerechnet werden.

Zum Bilde des καλὸς κἀγαθός gehört aber auch noch eine andere Klasse von Eigenschaften, die in dem Kapitel IV. 7 vorgeführt werden und die IV. 3, 1 unter dem Ausdruck μηχανικός zusammengefasst werden. Dass auch die

hier aufgezählten mehr äusserlichen Kenntnisse und Fertigkeiten zum Wesen des καλὸς καγαθὸς gerechnet werden, beweist die ausdrückliche Bezeichnung derselben als solche, ὧν προσήκει ἀνδρὶ καλῷ καγαθῷ εἰδέναι IV. 7, 1. Es sind solche Fertigkeiten, die er besitzen muss, um in den ihm obliegenden Geschäften unabhängig von fremder Hülfe (αὐταρκής) vorgehen zu können (§ 1 f.) Es sind dies nicht die für besondere Ämter erforderlichen Vorbedingungen, von denen namentlich III. 1—7 gehandelt wird, sondern solche, die generell für jedes Wirken in etwas grösserem Stile in Haus und Staat erforderlich sind. Angeführt werden in dieser Richtung die Geometrie als praktische Landvermessung, die Sternkunde als Hilfsmittel der Zeitbestimmung und der Orientierung, ferner das Rechnen, die Diätetik und die Seherkunst. Bei den drei ersten dieser Fertigkeiten ermahnt Sokrates nachdrücklich, die Grenzen des für die durchschnittliche Praxis des Lebens Erforderlichen nicht zu überschreiten; ebenso weist er bei der Diätetik darauf hin, dass eine richtig geleitete Selbstbeobachtung nicht nur den Arzt als diätetischen Ratgeber überflüssig mache, sondern sogar durch ihre Individualisierung und unmittelbare Selbstgewissheit weit mehr leiste, als ein Arzt zu leisten im Stande ist. Es ist übrigens gewiss nicht die Meinung Xenophons, mit diesem Verzeichnisse die Liste dieser Erfordernisse erschöpft zu haben. Wir werden an späterer Stelle den Begriff des μηχανικός eingehender erörtern müssen und alsdann die weiteren, mutmasslich dieser Rubrik zuzuweisenden Eigenschaften aufführen.

Sind dies die wesentlichen Eigenschaften des καλὸς καγαθὸς, so werden uns die von ihm erwarteten Leistungen in der Stelle vorgeführt, die im Gegensatze gegen Alcibiades und Kritias die echten Sokratiker charakterisiert (I. 2, 48). Diese verkehrten mit Sokrates, nicht um geschickte Volks- oder Prozessredner, sondern um καλοὶ καγαθοί und eben dadurch befähigt zu werden, das Haus, die Sklaven und die An-

gehörigen, die Freunde, den Staat und die Mitbürger richtig zu behandeln. Hier liegt also die aus der Untersuchung über den sokratischen Reformgedanken schon bekannte Formel von Haus und Staat in erweiterter Fassung vor und wir erkennen, dass der καλὸς κἀγαθός im idealen Sinne der wahre ἀρχικός und der Träger der Verwirklichung des sokratischen Reformgedankens ist. Die καλοὶ κἀγαθοὶ sind die Personen, mittelst deren die sokratische Reformidee, die sich eben nicht auf veränderte Staatseinrichtungen, sondern auf einen Wechsel in der Beschaffenheit der leitenden Personen stützt, sich vollziehen soll. Sie sind es also auch, auf deren Heranbildung auf Grund der vorhandenen Naturanlage der im vierten Buche vorgeführte sokratische Erziehungsplan angelegt ist. Denn diese Erziehung soll eben zu den gleichen Leistungen, der guten Leitung des eigenen Hauswesens, der Beglückung Anderer und der ganzen Staatsgemeinschaft, fähig machen. Das also sind die Leistungen.

Es sind nun noch zwei Stellen anzuführen, die in mehr summarischer Weise das Gesamtwesen des καλὸς κἀγαθός zum Ausdruck bringen und deshalb geeignet sind, zur gegebenen Analyse die synthetische Ergänzung zu bilden. Im zweiten Gespräche mit Antiphon I. 6, 14 schildert Sokrates die Art seines Verkehrs mit seinen Freunden. Was er etwa selbst Gutes in Bereitschaft hat, das lehrt er sie; ausserdem führt er sie Anderen zu, von denen er glaubt, dass sie eine Förderung zur Tüchtigkeit (ἀρετή im weiteren Sinne; in der Parellelstelle IV. 7, 1 sind es gerade die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammengefassten Fertigkeiten, für die auf Belehrung durch Andere verwiesen wird) erlangen werden; die in Schriften niedergelegten Schätze der Weisheit sucht er ihnen durch gemeinsame Lektüre anzueignen. Xenophon aber hat, wie er ausdrücklich bezeugt, beim Anhören dieser Schilderung den besonders lebhaften Eindruck gewonnen, dass Sokrates für seine Gefährten ein Führer zur Kalokagathie

sei; er erkennt also in ihr die charakteristischen Züge der Erziehung zur Kalokagathie. Die Stelle bezeichnet allerdings die Elemente der Kalokagathie nur in unbestimmterer Weise, zeigt aber jedenfalls, dass Letztere sich nicht ausschliesslich auf die ethische Tugend beschränkt.

Die andere Stelle (IV. 5, 10) spricht von der Bedeutung der Enthaltbarkeit für das Erlernen der *καλὰ καὶ ἀγαθὰ* und stellt zu Letzterem in Parallele die Aneignung solcher Fähigkeiten, durch die man seinen Körper in guten Zustand bringen, sein Haus gut verwalten, den Freunden und dem Staate nützlich werden und der Feinde Herr werden kann. Es ist schon bei der Behandlung dieses Kapitels im ersten Teile nachgewiesen worden, dass hier nicht von den sittlichen Eigenschaften die Rede ist, sondern von den im Begriffe des *μηχανικός* zusammengefassten Fähigkeiten und Fertigkeiten. Bemerkenswert ist nur, dass diese hier zu den Leistungen des *καλὸς καγαθός*, der guten Verwaltung des Hauses und der erfolgreichen Behauptung einer heilsamen Stellung im Staate mit Diensten an die unterstützenden Freunde und unter Abwehr der entgegenstrebenden Feinde, als Vorbedingung in Beziehung gesetzt werden. Die Stelle beleuchtet also gleichermaßen die Hilfsfähigkeiten und die Leistungen des *καλὸς καγαθός*.

Alle diese gelegentlichen Äusserungen über das Wesen der Kalokagathie im spezifisch sokratischen Sinne ergeben kein vollständiges Bild, zumal Xenophon selbst nirgends zwischen dieser höheren und der populären Bedeutung deutlich unterscheidet und vielleicht nicht einmal selbst ein deutliches Bewusstsein von diesem Unterschiede hatte. Lässt er doch im Oeconomicus selbst noch den Reichtum als Bestandteil der Kalokagathie gelten! Jedenfalls aber hat sich doch wohl soviel ergeben, dass Sokrates die Kalokagathie durch wesentliche Veränderung und Veredlung ihres Begriffes in die philosophische Sprache eingeführt hat und dass er darunter die wahre Tüchtigkeit zu einer zum Wohle Aller geübten Herrscher-

thätigkeit versteht. Diese Tüchtigkeit besteht aber näher in echter Sittlichkeit, begründet durch philosophische Erkenntnis der wahren sittlichen Forderung und der individuelleudämonistischen Antriebe zu ihrer Erfüllung und im Besitze der sonstigen zu einer solchen Thätigkeit erforderlichen Hilfskenntnisse und Hilfsfertigkeiten. Der καλὸς καγαθός ist der wahre Inhaber der königlichen Tugend und Kunst, durch die die Menschen politisch und ökonomisch und zum Herrschen geschickt und den anderen Menschen und sich selbst nützlich gemacht werden (IV. 2, 11); er ist der Besitzer jener schönsten und herrlichsten Tüchtigkeit, durch die Staaten und Häuser gut verwaltet werden (I. 2, 64).

Der Begriff der Kalokagathie in diesem Sinne bildet aber insbesondere die Brücke zwischen seinen sozialen Reformideen und seiner Stellung als Schöpfer der Ethik. Sokrates ist nicht Ethiker von Haus aus und ex professo; er behandelt auch noch nicht die Ethik als etwas für den Menschen überhaupt Geltendes, sondern weil die Ethik das hauptsächlichste Erfordernis für die wahren Führer einer verbesserten Gesellschaft ist, wird er zum Ethiker. Auf seine hauptsächlichsten ethischen Begriffe genauer einzugehen, wird daher jetzt die nächste Aufgabe sein.

6. Die verschiedenen Bedeutungen von ἀρετή.

Vom Gebrauche des Wortes ἀρετή bei Xenophon gilt dasselbe, was von der Kalokagathie gesagt wurde: er gebraucht dasselbe in der schwankendsten und unbestimmtesten Weise. Näher geschieht dies bald in Übereinstimmung mit dem populären Sprachgebrauche für Tüchtigkeit im weitesten und unbestimmtesten Sinne, bald in der Einschränkung auf diejenigen Elemente der Tüchtigkeit, die das Wesen der Kalokagathie ausmachen, also synonym mit diesem Begriffe, bald endlich im engsten, spezifisch ethischen Sinne der Übereinstimmung mit der sittlichen Forderung. Und zwar hat auch hier Xeno-

phon so völlig unterlassen, unterscheidende Bezeichnungen hinzuzufügen, dass wir auch hier kaum glauben können, dass ihm selbst die Unterschiede in der Bedeutung deutlich zum Bewusstsein gekommen sind.

Belege für den ganz vagen Gebrauch sind folgende. Im Gespräche mit Aristipp III. 8, 5 wird für die Synonymie der beiden Ausdrücke καλός und ἀγαθός im relativistisch utilitarischen Sinne auch die Tugend angeführt, die nicht in Bezug auf das Eine ein ἀγαθόν, in Bezug auf das Andere ein καλόν sei. Sie bedeutet also hier offenbar das nützliche Vermögen, die Tüchtigkeit und Tauglichkeit im weitesten Sinne. Ebenso scheint auch I. 7, 1, wo die ἀρετή der dilettantischen Scheintüchtigkeit in Verbindung mit dem prahlerischen und rühmsüchtigen Vorgeben (der ἀλαζόνεια) entgegengesetzt wird, die Tüchtigkeit im weitesten Sinne gemeint zu sein. Wenigstens spricht dafür die anschließende Bemerkung, der zuverlässigste Weg zur Anerkennung sei der, wenn man in dem wirklich tüchtig wäre, worin man es zu scheinen wünschte, so wie die zum Erweise dieses Satzes angefügten Beispiele aus den verschiedensten Gebieten menschlicher Verrichtungen. Dieser allgemeinste Sinn als Tüchtigkeit kann sich dann wieder nach den verschiedenen Sonderberufen spezialisieren. So wird III. 2, 4 von der ἀρετή eines guten Feldherrn gesprochen.

Die Identität mit der Kalokagathie scheint vorzuliegen in der Stelle I. 6, 14, wo Sokrates mit Bezug auf sein doch auf das Ganze der Kalokagathie gerichtetes Erziehungssystem bemerkt, er führe seine Zöglinge Anderen zu, von denen sie, wie er glaube, das zur Tugend Nützliche würden lernen können. Ebenso I. 2, 64, wo die herrlichste und trefflichste Tugend dadurch bestimmt wird, dass durch sie Staaten und Häuser gut verwaltet werden, was ja doch die Eigenschaft der Herrschertugend, also der Kalokagathie, ist. Noch deutlicher tritt diese Bedeutung von ἀρετή IV. 2, 11 hervor, wo als die schönste Tugend und herrlichste Kunst,

die königliche Tugend und Kunst, diejenige bezeichnet wird, durch die man ein πολιτικός und οἰκονομικός und zum Herrschen geschickt wird. Schon die Identität von ἀρετή und τέχνη weist hier auf die weitere Bedeutung hin. Auch IV. 1, 2, wo als die Objekte der sokratischen Erziehungsthätigkeit die von Natur zur Tugend Ausgestatteten bezeichnet und als Bestandteile dieser Ausstattung nicht allein die Begierde nach den zum gemeinnützigen Wirken erforderlichen Kenntnissen, sondern auch Lernfähigkeit und Gedächtnis aufgeführt werden, scheint die Identität der Tugend mit der Kalokagathie vorzuliegen. Ebenso endlich IV. 5, 11, wo Euthydemos, nachdem Sokrates gezeigt hat, dass die Enthaltbarkeit sowohl zum eigentlich sittlichen Zustande wie zum Erwerb der sonstigen dem καλὸς καγαθὸς unentbehrlichen Fähigkeiten erforderlich ist, ausruft: Du scheinst mir also zu sagen, dass dem Unenthaltbaren schlechterdings keine Tugend zu eigen werden kann! Hier sind offenbar unter der Tugend auch die Hilfsfertigkeiten des καλὸς καγαθὸς einbegriffen. Von der ganz unbestimmten Coordination von ἀρετή und Kalokagathie IV. 8, 11, wo man nicht weiss, ob es sich um ein ἔν δια δούσιν, oder um die spezifisch ethische Tugend als Teilbegriff der Kalokagathie handelt, war schon die Rede.

Offenbar im ethischen Sinne dagegen ist das Wort III. 9, 5 gebraucht, wo das Gerechte und Alles, was durch Tugend gethan wird, der Kalokagathie als Bestandteil untergeordnet wird. Ebenso kann I. 2, 1 f., wo von Sokrates bezeugt wird, dass er die Jünglinge von allen unsittlichen Neigungen abbrachte und zum Streben nach Tugend anfeuerte, wie der Gegensatz zeigt, wohl nur die ethische Tugend gemeint sein. Auch II. 6, 22, wo ausgeführt wird, dass die καλοὶ καγαθοὶ wegen der ihnen innewohnenden Tugend die feindseligen Neigungen der Menschennatur zu überwinden im Stande sind, kann nur die Tugend im ethischen Sinne gemeint sein. Ferner denkt Xenophon, wenn er I. 2, 20 be-

merkt, dass der Umgang mit den Guten eine Übung in der Tugend sei, offenbar an die ethische Tugend, wenn gleich in mehr populärer Fassung.

Der Inbegriff dieser ethischen Tugend nun kann hier nur vorläufig und vorbehaltlich genauerer Untersuchung in den nachfolgenden Abschnitten skizziert werden. Den wesentlichen Inbegriff der ethischen Tugenden bildet die Sophrosyne. Diese ist als Sophrosyne in Bezug auf die Götter Frömmigkeit, als Sophrosyne in Bezug auf die Menschen fällt sie mit der Gerechtigkeit zusammen. Eine nur nebensächliche Bedeutung im sokratischen Systeme der ethischen Tugenden hat die Tapferkeit, während dagegen der Enthaltbarkeit im weiteren Sinne, nach der sie auch Abhärtung und Genügsamkeit umfasst, eine sehr komplizierte Bedeutung teils als Bestandteil der Sophrosyne selbst, teils und vornehmlich aber als Grundvoraussetzung für das Zustandekommen der ethischen Tugend im engeren und eigentlichen Sinne, der Sophrosyne, zufällt.

Ebenso schwankend, wie der Begriff der ἀρετή, sind ferner auch die sehr häufig vorkommenden entsprechenden adjektivischen Begriffe ἀγαθός und καλός, χρηστός und πονηρός. Es kann jedoch, da eine Untersuchung hierüber sehr weitschichtig werden müsste, ohne doch wesentlich neue Resultate zu liefern, in Bezug auf sie bei dieser allgemeinen Verweisung sein Bewenden haben.

7. Die Sophrosyne.

Der erste eigentlich und ausschliesslich ethische Grundbegriff der Sokratik ist der der Sophrosyne. Sie bezeichnet im spezifisch sokratischen Sinne den Inbegriff der sittlichen Willensrichtungen, rein als solcher und unabhängig von der Weisheit als dem in der philosophischen Sphäre hinzutretenden Faktor der ethischen Erkenntnis und individuelleudämonistischen Begründung der sittlichen Forderung. Schon die zweimal (I. 1, 20 u. IV. 3, 1) vorkommende Bezeichnung der Frömmig-

keit als Sophrosyne in Bezug auf die Götter weist darauf hin, dass Sokrates mehrere Arten von Sophrosyne kennt und dass ihm die Sophrosyne im ethischen Sinne ein Gattungsbegriff ist. Es muss also hier erst das allgemeine Wesen der Sophrosyne im ethischen Sinne festgestellt werden, um so mehr, als auch bei diesem Ausdruck grosse Schwankungen in der Bedeutung vorkommen.

Auch der populäre Gebrauch nimmt erkennbar seinen Ausgangspunkt von der etymologischen Grundbedeutung der Gesundheit des Verstandes, wenn gleich dieser Ausgangspunkt nur dunkel im Hintergrunde des Bewusstseins wirksam ist oder auch ganz durch den Instinkt des Sprachgefühls ersetzt wird. Demgemäss ist der Sophron zunächst der verständig Denkende im Sinne des gesunden Menschenverstandes, insbesondere der, der seinen Vorteil im Auge hat und überhaupt die den verfolgten Zwecken entsprechenden Mittel anwendet. So setzt nach IV. 3, 17 der Sophron auf Niemand grössere Hoffnungen in Bezug auf sein eigenes Wohlsein, als auf Solche, die das Vermögen zu den grössten Dienstleistungen besitzen, und in demselben Sinne heisst Sokrates II. 2, 14 seinen Sohn für die etwa von ihm an den Tag gelegte Missachtung gegen seine Mutter, wenn er klug ist (*ἐὰν σωφρονῆς*), die Verzeihung der Götter nachsuchen, damit nicht auch diese ihn für undankbar halten und ihm ihre Wohlthaten entziehen. Auch I. 3, 8 scheint es sich nach dem ganzen Zusammenhange nur um diesen populären Begriff des bei Verstande Bleibens zu handeln, wenn Sokrates bemerkt, das *σωφρονεῖν* sei für den auf Liebesverhältnisse zu schönen Knaben sich Einlassenden nicht leicht. Müht sich ja nach § 11 der Verliebte um Dinge ab, um die sich nicht einmal ein Verrückter abmühen würde und ist ja § 9 der Sophron das Gegenteil des Tollkühnen.

Aus der verständigen Haltung und Lebensführung entspringt ferner ein erhöhtes Selbstgefühl, das in einer gewissen Würde, Ernsthaftigkeit, Überlegenheit und Reserviertheit seinen

Ausdruck findet. Diese Reserviertheit der Haltung als beabsichtigte und studierte, um den Schein der Sophrosyne zu erwecken, wird IV. 2, 6 durch σωφροσύνης δόξαν περιβάλλεσθαι ausgedrückt und gegenüber den Annäherungsversuchen des Sokrates dem jungen Euthydemus beigelegt. Sie findet ihren Ausdruck hauptsächlich in einem überlegenen Schweigen gegenüber den auf ihn gemünzten Spöttereien, die Sokrates seinen Gefährten zum Besten gibt.

Verständig ist ferner nach der populären Auffassung insbesondere derjenige, der in seinem Verhalten nicht gegen das herrschende Urteil über das Anständige und Geziemende verstößt. So wird die Sophrosyne auch eine sittliche Eigenschaft im Sinne der populären Ethik. So zeigt sich in der Rede des Prodikos von Herakles am Scheidewege II. 1, 22 in der Haltung der die Enthaltbarkeit darstellenden Frauengestalt Sophrosyne, d. h. Sittsamkeit, Züchtigkeit; so wird I. 6, 13 im Sinne des allgemeinen Urteils gegenüber dem πόρνος, der sich um Geld Jedem preisgibt, der Jüngling, der einen durch Kalokagathie Ausgezeichneten zum Liebhaber erwählt, σώφρων genannt. Der Gegensatz zeigt, dass hier nicht sowohl verständige Berechnung, als vielmehr Schamhaftigkeit und Ehrgefühl zu Grunde liegt. Ebenso scheint II. 7, 8 in der Aufzählung der Segnungen der Arbeit, wo σωφρονεῖν neben dem Gerechterwerden als Wirkung der Arbeit aufgeführt wird, ein verständiger, geordneter, besonnener Gemütszustand im Sinne der populären Ethik bezeichnet zu werden. Dieselbe Koordination des σωφρονεῖν mit dem δίκαια πράττειν findet sich auch I. 2, 23, und in ähnlichem laxeren Sinne wird IV. 3, 18 im Munde Xenophons der σωφρονέστερος mit dem εὐσεβέστερος koordiniert.

Im spezifisch sokratischen Gebrauche nun wird diese letztere, ethische Bedeutung festgehalten und zur Bezeichnung des Sittlichen und Geziemenden im höchsten Sinne idealisiert. So ist ihm I. 1, 20 und IV. 3, 2 die Frömmig-

keit die Sophrosyne in Bezug auf die Götter und nach IV. 3, 1 betrachtet es Sokrates bei den seiner Erziehung sich hingebenden Jünglingen als seine erste und nächste, vor der Beibringung gewisser formaler Fertigkeiten zu lösende Aufgabe, Sophrosyne in ihnen zu befestigen, während I. 2, 17 die teilweise Nichtbeachtung dieser Regel bei Alcibiades und Kritias als ein Fehler zugegeben wird. Dass IV. 3, 1 Sophrosyne die ethische Willensrichtung bezeichnet, beweist auch der Zusatz, dass ohne sie die Ausbildung jener formalen Geschicklichkeiten den Menschen nur ungerechter und gefährlicher machen könnten.

Eine etwas abweichende, engere, fast der Spezialtugend der Enthaltbarkeit gleichkommende Bedeutung scheint der Sophrosyne in dem von der Erziehung des Alcibiades und Kritias durch Sokrates handelnden Abschnitte I. 2, 12—18 zuzukommen, in dem Xenophon durchweg im eigenen Namen spricht. Zwar wird auch hier die Sophrosyne den formalen Fertigkeiten des λέγειν καὶ πράττειν, die Jene bei Sokrates zu erlernen hofften, entgegengesetzt (§ 15), aber die ebendasselbst in einem ἐν δὲ διὰ δούσιν mit der Lebensführung des Sokrates identifizierte Sophrosyne wird § 14 ausschliesslich durch seine Bedürfnislosigkeit (ἀπὸ ἐλαχίστων χρημάτων ἀνταρκέστατα ζῶντα) und Enthaltbarkeit (τῶν ἡδονῶν πασῶν ἐγκρατέστατον ὄντα) charakterisiert. Noch deutlicher tritt diese Einschränkung des Begriffes bei Xenophon § 19 und 23 hervor, wo neben Sophrosyne die Gerechtigkeit nicht als Teilbegriff, sondern als koordinierter Begriff auftritt und als Beweis für die Notwendigkeit der Übung zur Aneignung der Sophrosyne hervorgehoben wird, dass nach dem Naturlaufe im Körper die Begierden (ἡδοναί), deren Regelung ja eben das Wesen der Enthaltbarkeit ausmacht, sich geltend machen. Eine Annäherung an die Enthaltbarkeit liegt auch darin, dass § 26 die Sophrosyne als Gegensatz gegen die der Jugend natürliche Unvernunft und Unenthaltbarkeit hingestellt wird.

Zugleich aber zeigt dieser Abschnitt so recht die ganze Verschwommenheit des begrifflichen Denkens Xenophons. Denn § 27 ist der Sophron wieder das Gegenteil des *πονηρός* überhaupt und § 19 steht dem Sophron der Frevelhafte (*ὄβριστής*) gegenüber. Ebenso wird § 12 der spätere Alcibiades als im höchsten Grade unenthaltlich und frevelhaft bezeichnet, während nach § 18 und 26 beide Jünglinge, so lange sie mit Sokrates verkehrten, sich der Sophrosyne befleissigten. Desgleichen lässt Xenophon die Väter ihre Söhne, auch wenn diese *σώφρονες* sind, vom Umgange, nicht etwa mit Unenthaltlichen, sondern mit den *πονηροὶ ἄνθρωποι* überhaupt fernhalten. Ihren Höhepunkt erreicht aber diese völlig haltlose Verschwommenheit im Gebrauche des Ausdrucks, wenn er § 27 die Väter an den Vergehungen der Söhne und den Sokrates an denen seiner ehemaligen Gefährten für unschuldig erklärt, wenn Jene selbst *σώφρονες* sind und dieser nichts Schlechtes (*φαῦλον*) that, sondern sich dauernd als Sophron zeigte, wobei zum Überflusse dann auch noch als Gegenteil dieser Eigenschaft die *κακία* erscheint.

Bei einer so ganz und gar nicht über den Sprachgebrauch des Alltagslebens sich erhebenden Ausdrucksweise kann man dann freilich unserem Autor ein Bewusstsein von der exakten und spezifischen Bedeutung des Terminus bei Sokrates nicht zutrauen und es ist der reine Zufall, wenn sich Spuren dieser exakten Terminologie in den von ihm berichteten Aussprüchen des Sokrates erhalten haben.

Dies ist nun nicht der Fall im Gespräch mit Aristarch II. 7, wo § 8 in den Ausführungen über die heilsame Wirkung der Arbeit sowohl die Sophrosyne, als die Gerechtigkeit als solche Wirkungen bezeichnet, also Beide ganz ebenso, wie an mehreren Stellen des vorbesprochenen Abschnittes, koordiniert werden. Wir müssen hier also entweder annehmen, dass Sokrates selbst den Ausdruck gelegentlich in der engeren, der Enthaltlichkeit angenäherten Bedeutung gebrauchte, oder

dass Xenophon hier seine Lieblingsvorstellungen unbewusst und unbeabsichtigt in die Rede des Sokrates hineingetragen hat.

Dagegen finden sich ausser dem bereits Angeführten doch noch Stellen, in denen die strenge Bedeutung mit ganz unzweifelhafter Deutlichkeit zu Tage tritt. Hiefür kommen vornehmlich die beiden Stellen III. 9, 4 ff. und IV. 5, 7 in Betracht.

An ersterer Stelle tritt schon in dem einleitenden Satze die Identifikation der Sophrosyne mit der Sittlichkeit im weitesten Sinne oder der Rechtschaffenheit deutlich hervor. Der Sophron ist der τὰ καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ Vollbringende und τὰ ἀσχηρὰ Vermeidende. Hier ist nur darin eine geringe Ungenauigkeit des Ausdrucks, dass die καλὰ καὶ ἀγαθὰ, die doch ausser dem Sittlichen auch noch Anderes umfassen, in engerem Sinne für das Sittliche gesetzt sind. Diese vikarierende Verwendung des weiteren Begriffes für den engeren an unserer Stelle ist schon im Abschnitt καλὸς καὶ ἀγαθός besprochen worden. Die Identifikation der Sophrosyne mit der Sittlichkeit tritt ferner darin hervor, dass weiterhin den nicht richtig (μὴ ὀρθῶς) Handelnden die Sophrosyne abgesprochen wird. Dass endlich auch die Enthaltbarkeit zur Sophrosyne gerechnet wird, zeigt sich an unserer Stelle darin, dass die Streitfrage nach der Möglichkeit des Zusammenseins von Weisheit und Unsittlichkeit so formuliert wird, dass nach der Möglichkeit des Zusammenseins der Weisheit mit der Unenthaltbarkeit gefragt wird und auch Sokrates in seiner Antwort diese Spezialisierung der Frage akzeptiert. Daraus ergibt sich, dass auch er die Enthaltbarkeit direkt und unmittelbar, nicht nur als Hilfsmittel, zur Sittlichkeit = Sophrosyne rechnet.

Auch an der zweiten Stelle (IV. 5, 7) wird zunächst ausdrücklich die Sophrosyne mit der Sittlichkeit identifiziert. Sie ist das Streben nach dem Geziemenden (ἐπιμελεῖσθαι ὧν προσήκει). Freilich verbindet sich mit der Vorstellung der sittlichen Forderung an sich sofort der Gedanke der individual-eudämonistischen Nützlichkeit des Sittlichen, denn als das

Gegenteil der Sophrosyne (τοῖς σωφρονοῦσι τὰ ἐναντία ποιεῖν) wird das Bevorzugen des (offenbar individuell) Schädlichen (ἀντὶ τῶν ὠφελούτων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι) aufgeführt. Ferner aber wird auch an dieser Stelle, und zwar an dieser Stelle mit besonderer Deutlichkeit, die Enthaltbarkeit, auch abgesehen von ihrer Bedeutung für die Sophrosyne als Förderungsmittel und Hülftugend, auch direkt und unmittelbar an sich selbst zur Sophrosyne gerechnet. Der erste Grund dafür, dass die Sophrosyne dem Unenthaltbaren abgesprochen werden muss, ist der, dass die Werke der Sophrosyne und der Unenthaltbarkeit selbst und an sich einander entgegengesetzt sind (ἀτὰ ἐναντία τὰ σωφροσύνης καὶ ἀκρασίας ἔργα). Ebenso wird auch I. 2, 8 das Streben nach Enthaltbarkeit als Streben nach Tugend, offenbar im sittlichen Sinne, bezeichnet, also auch hier die Enthaltbarkeit direkt zur Sophrosyne im spezifisch sokratischen Sinne = Sittlichkeit gerechnet. Dieser letztere Sinn liegt auch zu Grunde, wenn III. 5, 21 das pflichtmässige Verhalten des Soldaten als σωφρονεῖν bezeichnet wird.

Es bleibt nun noch die Stelle I. 1, 16 zu besprechen, wo als das Gegenteil der Sophrosyne die μανία erscheint. Da hier von der strengen sokratischen Lehrthätigkeit die Rede ist, muss auch dem Ausdruck μανία ein strenger Begriff untergelegt werden. Dies kann aber nicht der in den Beispielen III. 9, 7 hervortretende der abnorm verkehrten Beurteilung des eigenen Könnens sein. Nach dieser Seite bildet die μανία das diametrale Gegenteil der Weisheit, insofern diese auch die richtige Beurteilung des eigenen intellektuellen Könnens einschliesst. Es kann auch nicht die μανία im Sinne von I. 1, 14 sein, wo die Verrückten als Seitenstück der Naturphilosophen nur nach der Seite der ungeheuerlichen Gegensätze in den verschiedenen Arten der geistigen Verkehrung charakterisiert werden. Auch der Begriff der geistigen Abnormität ganz im Allgemeinen und in abstracto als Gegen-

satz der geistigen Gesundheit und Normalität in ebenso allgemeinem Sinne kann nicht genügen. Vielmehr muss die *μανία* als der äusserste Grad jener Thorheit gedacht werden, die z. B. an den beiden oben angeführten Stellen IV. 1, 5 und IV. 3, 17 durch das verkehrte Urteil über die Mittel und Wege zum eigenen Wohlsein charakterisiert wird. Der Verrückte ist der im höchsten Masse zur Fürsorge für sein eigenes Wohlsein Unfähige und so wird denn durch diesen Gegensatz die individuelleudämonistische Nützlichkeitsbeziehung, ebenso wie dies auch schon IV. 5, 7 geschah, auch in die Sophrosyne im idealen Sinne hineingetragen. Wie schon im populären Urteil auch der Anstand und Sitte ins Gesicht Schlagende hyperbolisch als ein Verrückter erscheint, so ist für Sokrates der Sittliche wegen der individuelleudämonistischen Folgen seines Thuns der Verständige, der völlig Unsittliche aus dem gleichen Grunde der Verrückte. Es liegt also in der Bezeichnung der Sittlichkeit als Sophrosyne, d. h. als intellektuelle Gesundheit, schon eine Hindeutung auf die Weisheit in dem Sinne, in dem sie als die richtige Erkenntnis des eigenen Besten zugleich die wahre Triebfeder des sittlichen Handelns bildet.

Zunächst jedoch erscheint das Sittliche als das Geforderte, Pflichtmässige und Geziemende. Hier kommen zunächst die Ausdrücke *ἡ δεῖ*, *ἡ προσήκει*, *τὰ δεόντα*, *τὰ προσήκοντα* in Betracht. Freilich ist auch deren Gebrauchsweise schwankend und unsicher. Öfter bezeichnen sie nur relativistisch das den jeweiligen Umständen nach Klugheitserwägungen Gemässe, also den hypothetischen Imperativ im Sinne Kants. So *τὰ προσήκοντα πράττειν* I. 1, 12 in Bezug auf die richtige Auswahl der Erkenntnisobjekte nach dem Masse der Wichtigkeit und Dringlichkeit. So I. 6, 9 *ἐὰν δεῖ* im Sinne von „wenn es gilt“, „wenn es darauf ankommt“. So II. 6, 1 im Sinne der blossen Heilsamkeit, wenn darauf hingewiesen wird, dass der Sklave der Lüste weder sich selbst noch dem Freunde gegenüber im

Stande ist τὰ δέοντα πράττειν. So III. 9, 14 im Sinne des für irgend eine Bestrebung Zweckmässigen, das die εὐτοχία zufällig, die εὐπραξία aber auf Grund eines Wissens und Überlegens trifft. Mit Bezug auf die positive Staatsgesetzgebung wird ἃ δεῖ ποιεῖν gebraucht, wenn IV. 4, 13 die Staatsgesetze definiert werden als die Vorschriften der Bürgerschaft über das, was man thun und lassen soll und ebendasselbst § 23 wird die Kinderzeugung von Älteren mit Jüngeren wegen der Unvollkommenheit der so entstehenden Nachkommenschaft als ein ὡς οὐ δεῖ παιδοποιεῖσθαι bezeichnet. Ebenso ist IV. 8, 1, wenn es heisst, das Daimonion verkünde dem Sokrates, ἃ τε δεοὶ καὶ ἃ μὴ δεοὶ ποιεῖν, wegen der bekannten Beschaffenheit dieser Weisungen das δέον nur in relativistischem Sinne zu verstehen.

Dem gegenüber aber gibt es genug Stellen, an denen diese Ausdrücke ganz deutlich den Sinn der unbedingten, absolut geltenden Vorschrift haben. So heisst es I. 2, 22 von dem Trunksüchtigen und Verliebten, dass sich bei ihnen das Vermögen vermindert τῶν τε δεόντων ἐπιμελεῖσθαι καὶ τῶν μὴ δεόντων ἀπέχεσθαι, welche Ausdrücke dadurch ihre nähere Erläuterung erhalten, dass jene Leidenschaften durch Verwendung zum Trachten nach schändlichem Erwerb verleiten, und ebendasselbst § 50 und 52 scheinen doch die ἐπιστάμενοι und εἰδότες τὰ δέοντα nur als die der wirklichen sittlichen Vorschrift Kundigen gefasst werden zu können. Ebenso liegt die Sache III. 9, 4, wo ἃ δεῖ πράττειν synonym mit ὀρθῶς πράττειν vorkommt. Desgleichen scheint die Beziehung auf eine unbedingte Vorschrift vorzuliegen, wenn IV. 5, 7 die Unenthaltbarkeit als das grösste Hindernis des ἐπιμελεῖσθαι ὧν προσήκει bezeichnet wird. Ebenso IV. 1, 4, wo die von Natur Tüchtigen, wenn παιδευθέντες καὶ μαθόντες, ἃ δεῖ πράττειν, ἄριστοι und ὠφελιμώτατοι werden. Am deutlichsten aber tritt die Bedeutung der absoluten Vorschrift in den angeblichen Definitionen der Frömmigkeit und Gerechtigkeit IV. 6, 3 und 5

hervor. Nach diesen Stellen besteht die Frömmigkeit in dem $\acute{\omega}\varsigma \delta\epsilon\acute{\iota} \tau\omicron\upsilon\varsigma \theta\epsilon\upsilon \delta\varsigma \tau\upsilon\mu\acute{\alpha}\nu$ und die Gerechtigkeit in dem $\acute{\omega}\varsigma \delta\epsilon\acute{\iota} \chi\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\iota\varsigma$ und es gibt Satzungen ($\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\iota$, $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\mu\alpha$), die dies $\acute{\omega}\varsigma \delta\epsilon\acute{\iota}$ formulieren. Wird ja doch auch in der Bestimmung des Wesens der Gerechtigkeit IV. 4 das gesamte zur Gerechtigkeit gehörige Verhalten unter den Begriff des $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\nu$ subsumiert. Weniger bestimmt tritt in der Bezeichnung der Tapferkeit als eines $\acute{\omega}\varsigma \delta\epsilon\acute{\iota} \chi\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota \tau\omicron\iota\varsigma \delta\epsilon\iota\nu\omicron\iota\varsigma$ IV. 6, 11 der Begriff des unbedingt Verpflichtenden hervor, weil in diesem Falle eher das relativistische Moment der Zweckmässigkeit und Klugheit im Vordergrund zu stehen scheint.

Jedenfalls liegt in allen diesen Fällen der Begriff eines durch feste Normen bestimmten Verhaltens zu einem bestimmt begrenzten, den Handelnden praktisch berührender Gebiete vor, und da nach den beigebrachten Stellen die Sophrosyne im spezifisch sokratischen Sinne eben die durch die feste ethische Norm bestimmte Willensrichtung und Handlungsweise war, so werden wir berechtigt sein, alle diese durch ein absolutes $\acute{\omega}\varsigma \delta\epsilon\acute{\iota}$ bestimmten Handlungsweisen der Sophrosyne zuzurechnen. Die Sophrosyne ist der Inbegriff der sittlichen Willensrichtungen und als solche der erste Grundbegriff der sokratischen Ethik, wenn gleich immer wieder in Erinnerung gebracht werden muss, dass eine völlig bewusste und deutliche Absonderung der eigentlich ethischen Forderungen von den übrigen an den $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma \kappa\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ zu stellenden Anforderungen vielleicht bei Sokrates noch nicht vorliegt.

Ist nun dies richtig, so umfasst die echt sokratische Sophrosyne das normale Verhalten auf vier deutlich von einander gesonderten Gebieten und teilt sich nach diesem Gesichtspunkte in die vier sokratischen Kardinaltugenden. Die vier Gebiete sind die des Verhaltens zu den Göttern, zu den Menschen, zu den Gefahren ($\tau\acute{\alpha} \delta\epsilon\iota\nu\acute{\alpha} \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\acute{\iota}\nu\delta\omicron\nu\alpha$ IV. 6, 10) und zu den sinnlichen Lustgefühlen ($\tau\acute{\alpha} \acute{\eta}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ im engeren Sinne, z. B. IV. 5, 9), und die vier entsprechenden

Einzelugenden sind die Frömmigkeit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Enthaltbarkeit. Dass die Letztgenannte, die hier im weiteren Sinne zu nehmen ist und auch die Abhärtung (*καρτερία*) und die Bedürfnislosigkeit mit umfasst, nicht nur als indirekte Hülftugend figuriert, sondern ausserdem auch zu den direkten und eigentlichen Tugenden gerechnet wird, ist schon nachgewiesen worden. Dass diese vier Tugenden ferner dem Begriffe der Sophrosyne im spezifisch sokratischen Sinne subsumiert werden, lässt sich durch direkte Zeugnisse allerdings nur hinsichtlich der Frömmigkeit und Enthaltbarkeit erweisen. Die Frömmigkeit wird I. 1, 20 u. IV. 3, 1 als *σωφροσύνη περι θεούς* bezeichnet und die Enthaltbarkeit IV. 5, 4 ausdrücklich der Sophrosyne zugerechnet. Doch ergibt der Zusammenhang der Kapitel IV. 3 und 4 ein wenigstens indirektes Zeugnis für diese Subsumtion auch hinsichtlich der Gerechtigkeit. Nach IV. 3, 1 war Sokrates darauf bedacht, ehe er die durch *λεκτικός*, *πρακτικός* und *μηχανικός* bezeichnete Seite der Ausbildung in Angriff nahm, die Sophrosyne in den Gemütern der Jünglinge zu befestigen. Und zwar zunächst die in Bezug auf die Götter, wovon das Kapitel IV. 3 handelt. Diesem „zunächst“ entspricht dann IV. 4, 1: *ἀλλὰ μὴν καὶ περι τοῦ δικαίου γε οὐκ ἀπεκρόπτετο ἦν εἶχε γνώμην*, worauf sich sodann in Kapitel 5—7 die Erörterungen über *πρακτικός*, *λεκτικός* und *μηχανικός* anschliessen. Aus dieser Anordnung scheint sich doch zu ergeben, dass die Gerechtigkeit als Sophrosyne in Bezug auf die Menschen angesehen wird. Dass endlich auch für die Tapferkeit wenigstens einige Spuren der Zurechnung zur Sophrosyne sich zeigen, ist schon im 1. Hauptteil, sechste Gruppe der Arten des heilsamen Wirkens Nr. 9 gezeigt worden, welcher Abschnitt überhaupt hier zu vergleichen ist.

Nun entsteht hier die Frage: Nach welchem Prinzip bestimmte Sokrates den Umfang der Sophrosyne als gerade diese vier Tugenden umfassend? Dass er dabei lediglich dem

Herkommen folgte, ist bei seiner gesamten, auf rationelle Begründung gerichteten Denkweise von vornherein wenig glaublich; auch hat er sich ja schon in der Bestimmung des Wesens der Sophrosyne selbst von der herkömmlichen Fassung entfernt. Wie kommt er insbesondere dazu, die Enthaltbarkeit, die es lediglich mit dem von ihm im Prinzip als berechtigt anerkannten Gebiete der körperlichen Bedürfnisse und sinnlichen Genüsse zu thun hat, nicht nur als Hülftugend zur Förderung der eigentlichen Tugenden, sondern auch direkt und unmittelbar als Kardinaltugend zu bezeichnen?

Dazu kommt die weitere Frage nach der genaueren Umfangbestimmung dieser einzelnen Tugenden. In Bezug auf diese Frage ist schon gelegentlich bemerkt worden, dass Sokrates ihre Beantwortung der Weisheit zuweist, sofern diese nach der einen Seite ihrer Bethätigung als sittliche Erkenntnis, d. h. als Erkenntnis des wahren Umfangs der sittlichen Forderung erscheint. Wir werden aber erwarten dürfen, in der Weisheit in diesem Sinne den Anhaltspunkt auch für die Beantwortung der ersten Frage, der Frage nach dem Prinzip des Sittlichen überhaupt und der Normierung desselben in den genannten vier Kardinaltugenden zu finden. Somit hat sich hier die Untersuchung über die Weisheit im ersten Sinne als Erkenntnis des Inhalts der sittlichen Forderung anzuschliessen.

8. Die Weisheit als Erkenntnis der wahren sittlichen Vorschrift.

Der zweite Grundbegriff der sokratischen Ethik, soweit von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, ist der der Weisheit in dem doppelten Sinne als Erkenntnis des wirklich sittlich Geforderten und als Einsicht in den ursächlichen Zusammenhang von Sittlichkeit und individueller Glückseligkeit, aus dem die intellektuelle Triebfeder des Sittlichen entspringt. Wir haben es gegenwärtig nur mit der Weisheit im ersteren Sinne zu thun.

Auch die Weisheit kommt in unserer Schrift vielfach in dem ganz vagen und weiten Sinne der Erkenntnis irgend welcher Art vor. So IV. 6. 7, wo bewiesen wird, dass Weisheit ein durchaus relativer Begriff sei, insofern Jemand nur in Bezug auf das Weisheit genannte genannt werden könne, was er wisse. Ferner wird das Wort I. 4, 2, IV. 2, 33 von Sokrates selbst sogar in dem ganz populären Sinne der technischen Virtuosität angewandt, an letzterer Stelle vielleicht in der eristischen Absicht zu verwirren, an der ersteren aber durchaus ernst gemeint. In dem unbestimmteren Sinne der Einsicht überhaupt ist es IV. 2, 1 gebraucht, wo von dem Weisheitsdünkel des jungen Euthydemos die Rede ist und I. 6, 14 sind die alten Weisen, deren Schriften Sokrates mit seinen Gefährten liest, auch keinesfalls Vertreter der spezifischen Erkenntnisse, um die es sich hier handelt.

Der hier in Betracht kommende Sinn liegt zunächst vor in der Stelle III. 9, 4 f. Hier besteht die Weisheit im Erkennen der *καλὰ καγαθά* und im Wissen der *αἰσχρά*. Da nämlich letzteres Wort offenbar im spezifisch ethischen Sinne zu nehmen ist, so vertritt auch das *καλὸν καγαθόν* hier den Begriff des sittlich Guten. Ferner ist nach dieser Stelle alle Tugend Weisheit, und zwar deshalb, weil nur durch das Wissen des Geziemenden das Vollbringen desselben möglich ist (der sich anschliessende Ausdruck, die dies Wissenden könnten gar kein anderes Handeln bevorzugen, streift schon in das Gebiet der anderen Art der Weisheit hinüber), während die Nichtwissenden es eben wegen dieses Nichtwissens auch beim besten Willen notwendig verfehlen müssen. Somit seien die Weisen im Stande, das Gute zu vollbringen, die Nichtweisen aber nicht. Ein besonders hoher Grad dieser Unweisheit besteht ferner darin, dass sie mit vermeintlichem Wissen des Richtigen verbunden ist. In diesem Sinne erscheint hier (§ 6) als der äusserste Gegensatz der Weisheit die Verrücktheit. Wenigstens kommt die völlig mangelnde

Selbsterkenntnis in Bezug auf den erreichten Grad ethischen Wissens, wenn sie überdies noch mit dem Dünkel des Wissens verbunden ist, der Verrücktheit sehr nahe. Freilich hat hier die Verrücktheit einen ganz anderen Sinn, als in dem sie I. 1, 16 der Sophrosyne entgegengesetzt wird. Konnte die Verrücktheit als Gegensatz der Sophrosyne nur als geistige Abnormität im Allgemeinen mit besonderer Beziehung auf Verkennung des eigenen Vorteils gefasst werden, so äussert sich die hier in Rede stehende Verrücktheit, wie auch die § 7 aufgezählten Beispiele zeigen, als excessive Überschätzung des eigenen Wissens und Könnens.

So haltlos der Dünkel körperlicher Grösse oder Stärke bei denen ist, die sich beim Eintritt in die Stadthore bücken oder Häuser aufzuheben versuchen, ebenso haltlos ist der Dünkel der ethischen Erkenntnis beim gänzlichen Fehlen derselben. Er ist eine Art von Grössenwahn. Hierher gehört auch die nachdrückliche Empfehlung der Selbsterkenntnis dem jungen Euthydemos gegenüber IV. 2, 24 ff., die sich zwar umfassend auf jede Art des eigenen Könnens erstreckt, vornehmlich aber doch den erreichten Grad des Wissens betont.

Das Wesen der Weisheit in dem hier in Rede stehenden Sinne drückt genau die Formel ἐπίστασθαι τὰ δέοντα I. 2, 50 aus und in demselben Sinne wird ebendasselbst § 52 gegen Sokrates der Vorwurf erhoben, nach seiner Lehre seien nur die εἰδότες τὰ δέοντα etwas wert. Das Gegenteil dieser Eigenschaft ist nach § 50 die ἀμαθία, die aber, ungleich dem vorstehend erwähnten Mangel an Selbsterkenntnis, von der μανία nicht bloss graduell, sondern generisch verschieden ist. Auch in dem πρόνυμον § 55, auf dem allein die Nützlichkeit und der Wert eines Menschen beruht (τὸ ἄφρον ἄτιμον), ist diese Seite der Weisheit jedenfalls mit einbegriffen und auch in der ironischen Erwiderung des Sokrates auf die Ankündigung des Hippias IV. 4, 8, dass es ihm gelungen, das Wesen der Gerechtigkeit endgültig zu bestimmen, tritt die Bedeutung der

Weisheit in diesem Sinne deutlich hervor. Sokrates meint nämlich, damit sei ja ein grosser Gewinn erzielt, denn nun würde auf allen Gebieten, zwischen Richtern, Bürgern und Staaten, der Streit um das, was Rechtens sei, völlig aufhören.

Am genauesten aber wird das Wesen der Weisheit in diesem Sinne in der Stelle IV. 5, 11 f. charakterisiert. Zwar kommt hier der Name Weisheit nicht ausdrücklich vor, wenn aber von der Enthaltbarkeit die Befähigung abhängig gemacht wird, die wahrhaft guten Handlungen zu erkennen (*σκοπεῖν τὰ κρᾶτιστα τῶν πραγμάτων*) und das Gute und das Schlechte gattungsmässig zu sondern, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass hier die Enthaltbarkeit zur Bedingung der Weisheit in unserem Sinne gemacht wird. Somit ergibt sich denn auch an dieser Stelle der Übergang zu der im folgenden Kapitel behandelten Dialektik, deren spezifisch sokratischer Sinn schon hier deutlich als Umfangbestimmung und Umfangssonderung hervortritt (vergl. meinen Aufsatz „Begriff der Dialektik in den Memorabilien“, Archiv f. Gesch. d. Phil. V. 2). Die Dialektik wird nämlich an unserer Stelle nur nebenher von *διαλέγεσθαι*, hauptsächlich aber von diesem *διαλέγειν κατὰ γένη* abgeleitet, das auf die Frage nach dem sittlich Richtigen angewandt, eben die unumgängliche Vorbedingung des sittlichen Handelns bildet. Proben dieses Verfahrens will Xenophon hinsichtlich der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit im folgenden Kapitel § 2–6 und 10 f. geben; dass diese Proben aber nur in sehr unzulänglicher Weise dem entsprechen, wofür sie als Beispiele aufgestellt werden, habe ich an der oben angeführten Stelle dargethan und wird auch noch später zur Sprache kommen.

Dagegen findet sich ein deutliches Beispiel der Verwendung der Dialektik in diesem Sinne im Dienste der sittlichen Erkenntnis in der ersten Unterredung mit Euthydemos IV. 2, 12 ff. Nach dieser Stelle muss der Staatsmann im Stande sein, die Handlungen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit,

also die Umfangselemente der beiden Begriffe, richtig gegen einander abzugrenzen. Diese Scheidung wird in der Art ausgeführt, dass ein Delta (*δικαιοσύνη*) und ein Alpha (*ἀδικία*) hingeschrieben und unter jede von beiden Rubriken die zugehörigen Handlungen subsumiert werden, wobei in Folge der Einwendungen des Sokrates vielfache Korrekturen angebracht werden müssen. Ebenso rühmt Xenophon im Schlussresümee IV. 8, 11 die ausserordentliche Fertigkeit und Sicherheit des Sokrates in solchen Unterscheidungen. Sokrates sonderte in untrüglicher Weise das Bessere und Schlechtere (im ethischen Sinne) und bedurfte dazu keines fremden Helfers, sondern war in Bezug auf diese Erkenntnis völlig kompetent (*ἀταρκήτης*). Er war ferner sehr geschickt, derartige Unterscheidungen auch in Worten für Andere klarzulegen. Wenn er hier wegen dieser Eigenschaft nicht weise, sondern *φρόνιμος* genannt wird, so ist damit nur der unbestimmtere populäre Ausdruck für den terminologisch ausgeprägten gesetzt. Ferner heisst es auch in demselben Kapitel § 4, Sokrates habe sein ganzes Leben nie etwas Anderes gethan, als *διασκοπεῖν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα* und nach der so gewonnenen Erkenntnis zu handeln. Endlich heisst es auch I. 1, 16, dass Sokrates beständig beschäftigt war, zu untersuchen, was fromm, was unf fromm, was *καλόν*, was *αἰσχρόν*, was gerecht, was ungerecht, was Sophrosyne, was *μανία*, was Tapferkeit, was Feigheit sei. Hier zeigt das Fehlen des Artikels, dass es sich nicht um Definition und Inhaltsbestimmung, sondern um Subsumtion und Umfangsbestimmung handelt. Somit kann wohl als erwiesen gelten, dass die Weisheit im nächsten, hier in Betracht kommenden Sinne das Vermögen zur richtigen Bestimmung des sittlich Geforderten und die Dialektik im Dienste der Ethik nichts Anderes ist, als die Methode, deren sich die Weisheit bei der Lösung dieser Aufgabe bedient.

In einem besonderen Lichte erscheint diese Weisheit in der Stelle IV. 1, 5, wo gegen den Reichtum als Hindernis des

Erkenntnisstrebens argumentiert wird. Hier tritt an Stelle des Sittlichen und Nichtsittlichen das Nützliche und Schädliche. Wer geehrt sein will, wer für tüchtig gelten will, wer sein eigenes Wohlsein durch Vorhandensein des zum Leben Notwendigen sucht, muss im Stande sein τὰ συμφέροντα πράττειν. Dazu reicht aber der Besitz nicht aus, eine Erkenntnis, ein Lernen ist erforderlich, um das Heilsame und Schädliche richtig unterscheiden zu können (διαγιγνώσκειν). Hier herrscht eine grosse Verworrenheit in der Bezeichnung der egoistischen und altruistischen Gesichtspunkte, doch handelt es sich sachlich unzweifelhaft auch um die Erkenntnis des sittlich geziemenden Handelns, das nur in schwankender Weise teils als das dem Individuum selbst, teils als das den Anderen Heilsame bezeichnet wird.

Aus der abstrakt einseitigen Betonung dieser Seite der Weisheit entspringt die Art, wie Sokrates IV. 2, 20 ff., offenbar in vexatorischer Absicht, Euthydemos das Geständnis abnötigt, dass der mit Kenntnis der sittlichen Forderung, also bewusst und absichtlich, ungerecht Handelnde gerechter sei, als der ohne diese Kenntnis, also unbewusst und unabsichtlich, ungerecht Handelnde. In diesem Problem liegt übrigens gar keine Schwierigkeit. Wenn die deutliche Kenntnis der Vorschrift die erste und unerlässlichste Vorbedingung für den sittlichen Charakter des Handelns ist, so steht der der sittlichen Vorschrift Kundige, mag er übrigens handeln wie er will, jedenfalls innerhalb der sittlichen Sphäre, der ihrer Unkundige dagegen, mag er übrigens handeln wie er will, und vollends, wenn er sachlich ungerecht handelt, ausserhalb der sittlichen Sphäre. In einem seltsamen Widerspruch zu dieser Annahme stehen die Stellen, wo mit derselben paradoxen Einseitigkeit schon aus dem blossen Wissen des Geziemenden die Wirkung des richtigen Handelns abgeleitet wird (III. 9, 5: οὐτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότες ἄλλο ἀπὸ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, ferner IV. 6, 3 und 6). Die gemeinsame Voraussetzung bildet

in beiden Fällen die deutliche Erkenntnis der sittlichen Vorschrift. Aus dieser wird im letzteren Falle der Zwang zur Befolgung abgeleitet, im ersteren dagegen die Möglichkeit der Nichtbefolgung als mit ihr verbunden vorausgesetzt. Schon dieser Widerspruch deutet darauf hin, dass wir es in beiden Fällen mit einer paradoxen Isolierung eines einzelnen Moments des Sittlichen unter Eliminierung der übrigen Momente zu thun haben. Jedenfalls ist dabei die Paradoxie im letzteren Falle noch grösser, als im ersteren. Doch haben wir es hier noch nicht mit den Triebfedern des Sittlichen zu thun; die Stelle IV. 2, 20 ff. beweist jedenfalls, dass Sokrates die Weisheit als Erkenntnis der sittlichen Vorschrift als einen wesentlichen und unumgänglichen Bestandteil des Sittlichen selbst betrachtet.

Dies spricht auch der Satz III. 9, 4 aus: Weisheit und Sophrosyne sonderte er nicht (*οὐ διώριζεν*), vielmehr setzte er das Wesen des Weisen und Sophron in das Thun des Geziemenden auf Grund der entsprechenden Erkenntnis und in das Meiden des Verwerflichen auf Grund des Wissens davon. Dass er Weisheit und Sophrosyne nicht sonderte, bedeutet nicht, dass er sie identifizierte, sondern nur, dass er ihr untrennbares Beisammensein im wahrhaft Sittlichen behauptete. Keine echte Sophrosyne ohne Weisheit in dem hier in Betracht kommenden Sinne. Die wahre Sophrosyne kann nicht aus den unklaren Vorstellungen der populären Moral, sondern nur aus einer philosophischen Erkenntnis des Geziemenden entspringen.

Hier tritt nun die Frage auf, nach welchem Kriterium Sokrates bei den einzelnen Tugenden die Umfangsbestimmung und Umfangssonderung vornahm. Ist dies Kriterium bei den verschiedenen Einzeltugenden, der Frömmigkeit, Gerechtigkeit u. s. w. ein verschiedenes, so ist ein einheitlicher Tugendbegriff nicht vorhanden und die Sophrosyne ist nur ein Sammelname, unter dem diese disparate Mehrheit ganz äusserlich zusammengefasst wird. Ist das Kriterium aber ein ge-

meinsames und übereinstimmendes, so erhält dadurch nicht nur der Begriff der Weisheit in dem hier in Rede stehenden Sinne erst seine volle inhaltliche Bestimmung, sondern es wird auch die Sophrosyne zu etwas inhaltlich Einheitlichem.

Dass wir bei Xenophon auf diese *difficilen* und völlig über seinen Horizont gehenden Fragen keine direkte Antwort erhalten werden, ist von vorneherein zu erwarten. Indirekt jedoch finden wir zunächst für die einzelnen Kardinaltugenden bei ihm mancherlei Anhaltspunkte. Diese müssen für jede derselben einzeln verfolgt werden. Es sei jedoch an dieser Stelle das Resultat dieser Untersuchungen vorweg ausgesprochen.

Es treten teilweise bei den einzelnen Tugenden Nebenkriterien hervor; als das Allen gemeinsame Hauptkriterium aber wird sich die Erforderlichkeit für den wahren Leiter in Haus und Staat, für den *καλὸς καὶ ἀγαθός* im spezifisch sokratischen Sinne als dem *ἀρχικός* herausstellen. Die sokratische Pflichten- und Tugendlehre ist nicht eine solche für den Menschen überhaupt; sie ist unter dem Gesichtspunkte seiner Gesellschaftsreform entworfen und bezieht sich wesentlich auf den Stand der Leitenden. Die Sophrosyne im idealen Sinne, in dem sie von der Weisheit untrennbar ist, ist der Inbegriff der zur Handhabung einer leitenden Stellung im idealen Sinne erforderlichen Willensrichtungen und Handlungsweisen, die Weisheit in dem hier in Rede stehenden Sinn der Inbegriff der die Gesinnung und das Handeln der idealen Leiter regelnden sittlichen Erkenntnisse in Betreff der ihrer Stellung und Aufgabe gemässen Handlungsweisen. So ordnet sich die sokratische Ethik ganz seinem reformatorischen Prinzip unter und schliesst sich mit dem Grundprinzip seines Gedankensystems zu strenger Einheit zusammen.

Dies muss nun also an den einzelnen Kardinaltugenden nachgewiesen werden.

9. Die Frömmigkeit.

Die Frömmigkeit äussert sich ihrem allgemeinsten, Wahres und Falsches ununterschieden unter sich befassenden Begriffe nach in Verehrung der Götter. Da aber bei allen Tugenden, um sie ihrem wahren Wesen nach erkennen zu können, die zwischen Wahrem und Falschem, Richtigem und Unrichtigem, unterscheidende Weisheit hinzutreten muss, so ergiebt sich sofort der durch Anwendung der Weisheit in diesem Sinne zu bestimmende engere, spezifisch sokratische Begriff der wahren Frömmigkeit. In diesem Sinne macht Sokrates bei der dialektischen Erörterung der Frömmigkeit IV. 6, 2 f. den Euthydemos, der den Frommen als den die Götter Verehrenden definiert, sofort darauf aufmerksam, dass man nicht auf jede beliebige Weise die Götter verehren dürfe. Fromm im strengeren philosophischen Sinne ist nur, wer die Götter, wie es sich geziemt (ὡς δεῖ) verehrt. Nun scheint es nach unserer Stelle, als ob Sokrates zur genaueren Bestimmung dieses ὡς δεῖ sich nur auf die bestehenden Satzungen berufen habe und auch die Verweisung auf das νόμῳ πόλεως der Pythia I. 3, 1 und IV. 3, 16 scheint der Meinung Vorschub zu leisten, als habe Sokrates die Frage der richtigen Verehrung einfach durch Verweisung auf die bestehende Satzung erledigt, als sei er in dieser Frage von einer jeder Neuerung abholden, streng konservativen Gesinnung beseelt.

Nach dem generell vorangestellten Prinzip jedoch muss auch bei der Frömmigkeit das eigentliche Kriterium darin bestehen, dass die wahre Frömmigkeit ein unentbehrliches Hilfsmittel zur gedeihlichen Leitung von Häusern und Staaten ist.

Dass nun dies in der That der leitende Gesichtspunkt des Sokrates ist, zeigt sich, abgesehen von seiner eigenen vorbildlichen Haltung, schon in der Beflissenheit, mit der er bemüht ist, die sich ihm anvertrauenden künftigen Leiter zur wahren Frömmigkeit anzuleiten. Als er I. 4, 2 gehört hat, dass Aristodemos die Kultushandlungen vernachlässigt und

die sich mit ihnen Befassenden verspottet, beginnt er mit demselben ein eingehendes Lehrgespräch und nach IV. 3, 2 bildete die Sophrosyne in Betreff der Götter ein ständiges Thema seiner Unterredungen bei der Leitung der Jünglinge. Wir können aber auch ganz bestimmt die beiden Gesichtspunkte nachweisen, unter denen ihm die wahre Frömmigkeit als unentbehrlich für die leitenden Männer erscheint und die daher auch das Kriterium zur Unterscheidung der wahren von der falschen Frömmigkeit bilden.

Der erste dieser Gesichtspunkte ist die Unentbehrlichkeit der Orakel für eine leitende Stellung. I. 1, 7 ff. wird ausführlich nachgewiesen, dass zur guten Verwaltung von Häusern und Staaten die Mantik unentbehrlich sei und IV. 7, 10 wird die Mantik unter den Kenntnissen aufgezählt, deren der *καλὸς καγαθὸς* nicht entbehren kann. Auch für die Wahl der Freunde, die ja für die Erlangung und Behauptung der leitenden Stellungen von der grössten Bedeutung sind, muss nach II. 6, 8 vor allen weiteren Schritten der Rat der Götter in Anspruch genommen werden. Die wahre Frömmigkeit unter diesem Gesichtspunkt ist also diejenige, die die Erlangung göttlicher Vorzeichen ermöglicht.

Der andere Gesichtspunkt ist der, dass durch das Verhältnis zu den Göttern auch die richtige Haltung den Menschen gegenüber bei den leitenden Männern gefördert wird. Die wahre Frömmigkeit muss zugleich ein wichtiges Fundament der Gerechtigkeit und der Tüchtigkeit überhaupt sein. Dass dies die Meinung des Sokrates ist, wird zwar nicht ausdrücklich gelehrt, ergibt sich aber indirekt aus der ursächlichen Beziehung, in die I. 1, 18 f. die wahre Gottesfurcht zur Gerechtigkeit und den Tugenden überhaupt gesetzt wird und aus der Lehre von der Gottwohlgefälligkeit als Wirkung jedes nützlichen und heilsamen Schaffens in irgend einem Berufe III. 9, 15.

Soll nun das Wesen der wahren Frömmigkeit nach Massgabe dieser beiden von ihr ausgehenden sozialeudämonistischen

Wirkungen bestimmt werden, so muss zweierlei gezeigt werden. Erstens, dass das Wesen der Götter ein derartiges ist, dass diese Wirkungen von ihrer Verehrung ausgehen können; zweitens, wie beschaffen die Verehrung sein muss, damit diese Wirkungen eintreten. Wir werden am besten diesen doppelten Nachweis für jede der beiden Wirkungen, die Orakelerteilung und die ethische Wirkung, gesondert führen.

Soll die Erteilung von Orakeln, d. h. von unbedingt zuverlässigen Ratschlägen in Bezug auf die der menschlichen Einsicht verschlossenen Erfolge unserer Unternehmungen, möglich sein, so müssen zunächst die Götter selbst diese den Menschen verschlossene Einsicht besitzen. Dieses göttliche Können bildet nun ja schon die selbstverständliche Voraussetzung der Mahnungen zum Gebrauche der Mantik I. 1, 9; 3, 4 u. s. w., es wird aber auch noch ausdrücklich hervorgehoben. Nach I. 1, 19 lehrte Sokrates, dass die Götter nicht, wie die Menge wähnt, nur ein partielles Wissen um die Dinge in der Welt besitzen. Sie wissen Alles, nicht nur, was gesagt und gethan wird, sondern auch, was im Innern geplant wird; sie sind überall gegenwärtig. Und beachtenswerter Weise wird hier sofort angefügt, dass sie den Menschen in Bezug auf alle menschlichen Angelegenheiten Zeichen erteilen, welcher Gedanke also hier offenbar mit der Allgegenwart und Allwissenheit in Zusammenhang gebracht wird. Ferner folgt ja dies Vermögen auch aus der allgemeinen intellektuellen Beschaffenheit der Götter als zweckvolle Bildner der Welt I. 4 und IV. 3. Es ist ohne Bedeutung für die vorliegende Frage, das Detail dieser Argumentationen, das schon im ersten Teile seine Darstellung gefunden hat, hier nochmals zu wiederholen. Insbesondere kommt es hier auch nicht in Betracht, wie sich Sokrates genauer die Götterwelt vorstellt und wie sich das monotheistische Element seiner Anschauung zum polytheistischen verhält. Bedient er sich ja doch, wo er die Orakel empfiehlt, oder vom Wissen der Götter

redet (I. 1, 9 und 19; 3, 4) durchweg der populären Ausdrucksweise. Bemerkenswert ist jedoch für unseren Zusammenhang, dass in beiden Kapiteln unter den Leistungen der Gottheit für den Menschen auch die Orakelerteilung hervorgehoben wird (I. 4, 15 ff.; IV. 3, 12). In der Unterredung mit Aristodemos wird aber ferner § 18 auch noch sehr nachdrücklich die Allwissenheit und Allgegenwart der Gottheit (τὸ θεῖον) betont, deren man gerade durch die Orakel gewiss werde.

Die Götter müssen aber ferner auch willig sein, Orakel zu erteilen. Dies folgt zunächst aus ihrer Güte und Menschenliebe im Allgemeinen, die sich ebenso wie ihre Intelligenz in ihrem gesamten Wirken widerspiegelt. I. 4, 7 räumt Aristodemos ein, dass das von Sokrates Angeführte sich als die Veranstaltung eines weisen und die lebenden Wesen liebenden Werkmeisters darstellt und IV. 3 ist Euthydemos im Anschluss an die Argumente des Sokrates unerschöpflich in Ausdrücken der Bewunderung nicht nur der Weisheit, sondern auch der Güte der Götter, wie sie sich in der Welteinrichtung kundgibt. Insbesondere aber folgt die Willigkeit speziell zur Orakelerteilung in beiden Kapiteln aus der Thatsächlichkeit der Mantik bei allen Völkern und aus der von beiden Mitunterrednern erwähnten persönlichen Erfahrung des Sokrates mit seinem Daimonion. In der Unterredung mit Aristodemos wird die Thatsächlichkeit der Mantik § 15 ff. durch eine Reihe von Argumenten ausführlich begründet, in der mit Euthydemos auf diese Thatsächlichkeit § 12 nachdrücklich hingewiesen.

Diese allgemeine Willigkeit der Götter wird aber in beiden Kapiteln für den Einzelfall vom Erwerb der göttlichen Gunst abhängig gemacht, besonders nachdrücklich gegenüber Aristodemos, der geradezu die (in den Orakeln sich kundgebende) Spezialfürsorge der Götter für den einzelnen Menschen angezweifelt hat (§ 10 und 15). Dem gegenüber fordert Sokrates ihn auf, gerade so wie man es bei Menschen halte, deren

Hülfe man benötigt sei, so auch bei den Göttern durch zuvorkommende Dienstleistungen sich um ihre Gegendienste zu bemühen (I. 4, 18; IV. 3, 15 ff.). Kurz und nachdrücklich wird dieselbe Überzeugung I. 1, 9 formuliert: „Wem die Götter gnädig sind, dem senden sie Vorzeichen.“ Um die allgemeine Willigkeit auch für sich individuell erwarten zu können, muss man bei den Göttern *persona grata* sein.

Dieser Punkt bildet also den Übergang zur zweiten Frage. Wie beschaffen muss die Verehrung der Götter sein, damit man erwarten kann, von ihnen durch Orakelerteilung begünstigt zu werden? Sie muss jedenfalls eine solche sein, dass sie nach Wesen und Charakter der Götter ihnen angenehm ist. In dieser Beziehung nun fasst Sokrates das Wesen der Götter so auf, dass sie erstens zwar vornehmlich auf das Vorhandensein einer devoten Gesinnung Wert legen, aber auch den äusseren Ausdruck dieser Gesinnung durch Kultushandlungen verlangen, zweitens aber auf die Qualität und Quantität der kultischen Leistungen nur insofern Gewicht legen, als sich darin eine wirklich gottesfürchtige Gesinnung ausspricht. Dazu kommt dann endlich drittens, dass auch das ethische Verhalten geeignet ist, ihr Wohlgefallen zu gewinnen.

Die Götter sind nach allen hier einschlagenden Stellen keineswegs mit dem blossen inneren Dienst der gottesfürchtigen Gesinnung zufrieden, sie verlangen auch die äussere, augenfällige Bethätigung durch Gebet und Opfer. Sie sind aber zweitens nicht so geartet, wie die rohe Superstition und Deisidaimonie der ursprünglichen Glaubensformen sie stets vorzustellen pflegt, dass sie mit einer peinlichen Pedanterie auf ganz bestimmte äusserliche Kultusformen halten und wie launische und tyrannische Fürsten durch die geringste Abweichung von der ihnen genehmen, nicht einmal unzweifelhaft bekannt gegebenen Etikette, aufs Äusserste aufgebracht werden, oder dass sie durch die Grösse und Menge, den Glanz und Wert der dargebrachten Gaben bestochen werden. In Bezug auf

die Qualität soll man sich nicht mit ängstlichen Erwägungen über die etwa genehmen Formen quälen, sondern ruhig bei den hergebrachten äusseren Formen, und wären es die eines primitiven Ahnenkultus (I. 3, 1), beharren, da es auf die Formen nur soweit ankommt, als sie das zwar seinem Dass nach geforderte, seinem Wie nach aber gleichgültige sichtbare Gewand der frommen Gesinnung sind. Dies ist die wahre Meinung der Berufung auf die herkömmliche Antwort der Pythia I. 3, 1; IV. 3, 16. Wenn Sokrates an letzterer Stelle empfiehlt, darin skrupellos den Befehl der Götter selbst zu erkennen, so kann dies angesichts der örtlich so vielfach verschiedenen Kulte und Verehrungsobjekte doch nur bedeuten, dass es nicht auf das Wie, sondern nur auf das Vorhandensein der äusseren Form ankommt. In Bezug auf die Quantität bekämpft er I. 3, 3 mit dem grössten Nachdruck den Wahn, als ob den Göttern das Massenhafte an sich imponiere. Er bezeichnet diese Vorstellung als eine der Götter unwürdige, weil sie dann häufig an den Gaben der Schlechten mehr Wohlgefallen haben müssten, als an denen der Guten. Darin liegt in Wirklichkeit die Erhebung der Göttervorstellung auf eine höhere Stufe humaner Veredlung. Wie der sinnlich rohe Mensch durch das äussere Quantum einer Gabe allein bestimmt wird, zumal wenn durch sie auch ein wirklich bei ihm vorhandenes Bedürfnis befriedigt wird, dem feiner Gearteten aber die Gabe nur durch die ausgedrückte Gesinnung Wert erhält, zumal wenn er ihrer an sich nicht bedarf, so auch die Götter auf den beiden Stufen des Glaubens. Sokrates bezeichnet ferner diese Vorstellung als eine solche, die das Leben verleben müsste. Welch eine Welt, deren höchste Regenten durch den Reichtum bestimmbar sind, gegen die Armut aber sich hartherzig verschliessen, deren leitendes Prinzip Parteilichkeit, Ansehen der Person, Bestechlichkeit, Ungerechtigkeit ist! Also nicht nur die veredelte Göttervorstellung, sondern auch das beleidigte Gefühl lehnt sich gegen einen solchen

äusserlichen, primitiv rohen Glaubenswahn auf. Da aber die Götter nicht mit der Gesinnung allein zufrieden sind, sondern auch die dem Ernste der Gesinnung adäquate äussere Betätigung verlangen, so fällt doch auch wieder wenigstens relativ, nämlich im Verhältnis zum Vermögen, das Quantum der Gabe ins Gewicht. Der wirkliche Ausdruck der Gesinnung verlangt, was ausser I. 3, 3 auch IV. 3, 17 nachdrücklich eingeschärft wird, die gewissenhafteste Erwägung des eigenen Vermögens und des Herangehens bis zur Grenze der wirklichen Leistungsfähigkeit. Andernfalls muss am intensiven Ernste der Gesinnung selbst gezweifelt werden. Man muss sich also die Festsetzung einer bestimmten Rate, gewissermassen eines prozentualen Teils, des Einkommens zu Spenden an die Götter zum Ziele setzen.

Drittens endlich gehört zur Erlangung der Göttergunst auch das richtige ethische Verhalten. Den Göttern wohlgefällig ist nur der Gerechte (I. 1, 9); der Dankbare (II. 2, 14); gottgeliebt ist der seinen Beruf, sei dieser, welcher er wolle, tüchtig Versehende (III. 9, 15).

Ausser diesen generell zur Erlangung der Bereitwilligkeit der Götter erforderlichen Bedingungen gehört aber ferner auch das richtige Verhalten bei der Nachsuchung der Orakel zur Frömmigkeit. Die Behelligung der Götter durch Fragen, die aus eigener Einsicht entschieden werden können, ist ein ἀθέμιτον (I. 1, 9), das also wohl auch die Ungnade der Götter nach sich zieht. Dagegen erscheint ihm der umgekehrte Fall der unterlassenen Nachsuchung in den berechtigten Fällen nicht sowohl als unfrohm, sondern vielmehr als der höchste Grad von Unklugheit, als ein δαίμωνιον (ebendasselbst) und im gleichen Lichte betrachtet er den Fall der Nichtachtung erteilter Orakel aus Rücksicht auf die Menschen (I. 3, 4), die also ebenfalls nicht sowohl als Unfrömmigkeit, sondern als Unklugheit erscheint. Eine andere Bedingung zur Sicherstellung des Segens der Orakel endlich gehört nicht eigentlich

zur Frömmigkeit, sondern ist von technischem Charakter. Es ist die IV. 7, 10 unter den mehr äusserlichen Erfordernissen zu höherer Tüchtigkeit empfohlene Kenntniss der Mantik, die es mit den mancherlei Zeichen und Hilfsmitteln zu thun hat, vermittelt deren die Weisungen der Götter erteilt werden, also zur richtigen Deutung und Nutzbarmachung der göttlichen Zeichen erforderlich ist.

Damit wäre also die grosse soziaethische Bedeutung der Frömmigkeit und ihre daraus resultierende Wesensbestimmung erledigt. Anhangsweise ist hier jedoch noch der Punkt zu erwähnen, dass die leitenden Männer nicht nur hinsichtlich der Orakelerteilung, sondern auch hinsichtlich der Leitung der persönlichen Geschicke durch die Götter der Gunst derselben teilhaft sein müssen. Andernfalls würde der Gottverhasste in sein durch die Missgunst der Götter getrübttes persönliches Geschick ja auch die ihm anvertrauten öffentlichen Angelegenheiten mit verflechten. Auch nach dieser Seite wird die richtig beschaffene Frömmigkeit der Leitenden durch ein öffentliches Interesse gefordert. In diesem Sinne hält Sokrates II. 2, 13 seinem Sohne vor, dass der Undank gegen die Eltern deshalb von der Archontenwürde ausschliesst, weil der Undankbare als den Göttern missfällig und nicht für befähigt gilt, den Göttern wohlgefällige Opfer im Namen des Staates zu bringen. Unzweifelhaft kommt für die Erlangung der Götterhuld in Bezug auf die Leitung der Geschicke vornehmlich das sittliche Verhalten in Betracht, doch gibt es auch hier eine Kultushandlung, die zur richtigen Frömmigkeit erforderlich ist, nämlich das Gebet. Ganz so, wie beim Opfer, verlangen nach I. 3, 2 die Götter, obschon an sich gütig und insbesondere dem Rechtschaffenen gewogen und bereit ihm das Gute zu spenden, doch auch eine äusserliche Bethätigung des Wunsches und der Hoffnung in Bezug auf die Gestaltung des persönlichen Geschickes; sie wollen die Ehre davon haben, sie wollen gebeten sein. Hier mischt sich nun freilich ein

Gesichtspunkt der sokratischen Güterlehre ein. Da der Mensch nicht weiss, worin sein wahres Bestes besteht und ob das von ihm Gewünschte ihm zum wirklichen Wohlsein ausschlagen wird, so soll er die Bitte nur auf Verleihung des Guten überhaupt richten. Die Bitte um bestimmte Einzelgüter wäre gleich der Bitte um einen Wurf im Brettspiel oder um eine Schlacht; in jedem dieser beiden Fälle ist der Erfolg völlig unsicher. Er soll also den Göttern die Ehre der Bitte nicht verkürzen, aber das Objekt der Bitte nur ganz im Allgemeinen formulieren, hinsichtlich des Speciellen aber Alles der überlegenen Einsicht der Götter anheimstellen.

Der zweite soziaethische Gesichtspunkt der Frömmigkeit ist der, dass die leitenden Männer durch ihre religiöse Überzeugung zur Gerechtigkeit und Tugend angefeuert werden. Dass die religiöse Belehrung des Sokrates bei seinen Gefährten auch diese Wirkung hatte, bezeugt Xenophon nachdrücklich am Schlusse der Unterredung mit Aristodemus I. 4, 19. Die Worte des Sokrates schienen ihm auf die Genossen die Wirkung zu haben, dass sie in der Überzeugung vom universellen Wissen der Götter nicht nur vor den Augen der Menschen, sondern auch in der Einsamkeit nicht nur alles Unfromme, sondern auch alles Ungerechte und Schlechte meiden würden, und auch am Schlusse des Gesprächs mit Euthydemos IV. 3, 18 wird als Wirkung der durch das eigene Verhalten unterstützten Belehrung Stärkung nicht nur der Frömmigkeit, sondern auch der Sophrosyne, die hier als der Frömmigkeit coordiniert doch wohl die Sophrosyne in Bezug auf die Menschen bezeichnen muss, angegeben.

Das Eintreten auch dieser Wirkung hat aber zur Voraussetzung die Beibringung einer entsprechenden Überzeugung einestheils über das Wesen der Götter, andernteils über die Art ihrer Verehrung. Soll durch die Verehrung der Götter die sittliche Gesinnung gestärkt werden und einen religiösen Rückhalt erhalten, so muss die Überzeugung hervorgerufen

werden, erstens dass die Götter durch persönliches Eingreifen die individuellen Geschehnisse bestimmen, zweitens, dass sie dabei durch das ethische Verhalten der Einzelnen vornehmlich bestimmt werden. In ersterer Beziehung handelt es sich um Allmacht und *providentia specialissima*, in zweiter um die Billigung des sittlichen Verhaltens durch die Götter, um Gerechtigkeit und richtiges Abmessen des Verhältnisses ihres providentiellen Thuns zum Verhalten der Menschen, indirekt ferner und als Vorbedingung um Allwissenheit und Allgegenwart, um vollständig über das Verhalten des Menschen orientiert zu sein.

Dieser Teil der Lehre von der Frömmigkeit ist nicht so bestimmt ausgebildet, wie der erste. Die Vorstellung von einer allumfassenden und durchgreifenden göttlichen Weltregierung wird schon durch das Hin- und Herschwanke zwischen Einheit und Vielheit des göttlichen Wesens beeinträchtigt. Nur in einzelnen Stellen der beiden Lehrgespräche erscheint die Gottheit entweder völlig unifiziert als Weltseele (I. 4, 8; IV. 3, 14), oder doch so vorgestellt, dass ein Verhältnis der Unterordnung eines höchsten Gottes über die anderen vorausgesetzt wird (*οἱ ἄλλοι ἡμῖν τὰ γὰρὰ διδόντες — ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων*, IV, 3, 13, welche Stelle überdies von zweifelhafter Echtheit ist). Im Übrigen wird am populären Sprachgebrauch festgehalten. Da kann denn eine scharf umrissene Lehre von der Weltleitung nicht aufkommen. Die hierher gehörigen vereinzelt ausgesprochenen Aussprüche sind meist im bisherigen schon vorgekommen. Im Ganzen setzt Sokrates offenbar eine ziemlich weitgehende Beeinflussung des menschlichen Schicksals durch die Gottheit voraus, ohne jedoch der weitgehenden Abhängigkeit desselben vom eigenen Thun dadurch Abbruch geschehen zu lassen. Eine Abgrenzung der Sphären wird hier nicht versucht. Das Gebiet des providentiellen Waltens fällt wohl teilweise mit demjenigen zusammen, auf dem Orakel notwendig sind, aber auch hier ent-

steht sofort wieder eine Grenzstreitigkeit. Wenn die Götter selbst die Ausgänge unserer Unternehmungen regulieren, so wäre das Orakel die Kundgebung ihrer eigenen eventuellen Entschliessungen für den Fall, dass der Mensch in das betreffende Unternehmen sich einlässt; sind sie aber nur Kundgebungen ihres Wissens von den Ausgängen des menschlichen Thuns, so wird entweder ein von ihnen selbst unabhängiger, dem Menschen verborgener eventueller Causalnexus, z. B. durch die Handlungen anderer Menschen, oder gar eine von den Göttern verschiedene Schicksalsmacht, ein über ihnen stehendes Fatum, von dem sie nur Kunde haben, vorausgesetzt. So kommen wir bei dieser Lehre von der Providenz aus den Unbestimmtheiten einer überaus primitiven Theologie nicht heraus.

Bestimmter und uneingeschränkter treten die Lehren von der unbedingten Billigung des Guten und Verurteilung des Schlechten durch die Götter und von ihrer Allwissenheit und Allgegenwart hervor. Die Hauptstellen sind hier die beiden xenophontischen Epiloge I. 4, 19. und IV. 3, 18; ferner I. 1, 19. Für die praktische Wirkung genügten ja auch diese Überzeugungen und man braucht sich über die Modalitäten und Schranken der Weltregierung den Kopf nicht zu zerbrechen. Hier tritt dann nun auch die unter diesem Gesichtspunkte sich ergebende Form der wahren Frömmigkeit hervor. Ist das providentielle Walten der Götter wesentlich von dem ethischen Verhalten der Menschen abhängig, so fällt die Frömmigkeit nach dieser Seite wesentlich mit dem sittlichen Verhalten zusammen, die Sophrosyne *περὶ θεούς* schliesst ausser der selbstverständlich hinzutretenden kultischen Pflicht vornehmlich die *περὶ ἀνθρώπους* in sich und die Wirkung der religiösen Stärkung der Sittlichkeit ist erreicht.

Fassen wir das Ganze zusammen, so besteht die wahre Frömmigkeit nach Sokrates einesteils in der unbefangenen Beobachtung der Kultusgebräuche nach dem staatlichen Her-

kommen, in der Darbringung von Opfern nach dem Masse des Vermögens, im Gebet um das Gute überhaupt, andernteils in der Vollbringung des Guten und Meidung des Schlechten aus Scheu vor der Ungnade und Strafgewalt der Götter.

In diesen Sätzen liegt also der Inbegriff der Weisheit als der Erkenntnis des $\acute{\omega}\varsigma \delta\epsilon\iota \tau\mu\acute{\alpha}\nu$, sie bilden die wahre Antwort auf die I. 1, 16 unter den sokratischen Hauptthemen aufgeführten Fragen: $\tau\acute{\iota} \epsilon\delta\sigma\epsilon\beta\acute{\epsilon}\varsigma$, $\tau\acute{\iota} \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\acute{\epsilon}\varsigma$. Hier wird dann auch deutlich, wie einseitig und unvollständig das IV. 6, 2 ff. als angebliche Begriffsstimmung der Frömmigkeit gegebene Raisonnement ist, nach dem schliesslich der der $\nu\acute{\omicron}\mu\mu\alpha$ der Götterverehrung Kundige der Fromme ist. Bringen wir hier auch die einseitige Betonung des Wissens des Richtigen als paradoxe Hervorkehrung der Wichtigkeit des begrifflichen Wissens für das Handeln in Abzug, so bleibt gegenüber den mannigfaltigen und selbständigen sokratischen Gedanken, die wir kennen gelernt haben, der einzige und ausschliessliche kahle Hinweis auf die staatliche Satzung als Norm des religiösen Verhaltens übrig, der doch nur einen geringen Bruchteil des Ganzen bildet.

Nicht besser aber ist es bestellt mit dem Satze des Schlussresümees IV. 8, 11, in dem Xenophon seine eigene Ansicht über das Wesen der sokratischen Frömmigkeit kundgibt. „Sokrates war so fromm, dass er nichts ohne die Entscheidung der Götter that“, d. h. also seine Frömmigkeit bestand, wenn das „nichts“ uneingeschränkt gelten soll, in dem, was Sokrates selbst als ein $\acute{\alpha}\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\omicron\nu$, ein religiös Verwerfliches bezeichnet; wenn aber das „nichts“ cum grano salis als auf die der Mantik bedürftigen Fälle eingeschränkt verstanden wird, bestand sie in dem, was sein eigener wirklicher Sokrates lediglich als eine Sache der auf den eigenen Vorteil bedachten Klugheit bezeichnet. In dieser Vorstellung, dass ein recht eifriger Orakelgebrauch den frommen Mann macht, zeigt sich so recht die superstitiöse Gedankenlosigkeit

Xenophons und wir erkennen an diesem Beispiel so recht deutlich, dass sein Gedächtnis und seine Aufzeichnungen aus den Bildungsjahren glücklicherweise nicht durch seinen banalen Vorstellungskreis als Mann beeinflusst und alteriert worden sind, dass er uns, um ein Bild Hegels zu gebrauchen, die Vorstellungen des Sokrates überliefert, wie ein Spediteur einen Warenballen, von dessen wertvollem Inhalt er nicht einmal Kunde hat.

10. Die Gerechtigkeit.

Auch bei der Gerechtigkeit wird die wahre Umfangbestimmung nur durch die hinzutretende Mitwirkung der Weisheit als Erkenntnis der sittlichen Vorschrift gewonnen. In diesem Sinne wird III. 9, 5 ff. ausdrücklich die Gerechtigkeit, wie jede ethische Tugend überhaupt, für Weisheit erklärt und dem der Weisheit in diesem Sinne Ermangelnden die Fähigkeit abgesprochen, auch wenn er es versuchte, die richtige Handlungsweise zu treffen.

Bei dem Suchen nun nach der richtigen Umfangbestimmung IV. 6, 5 wird ganz so, wie bei der Frömmigkeit vom allgemeinen Begriffe des *τυμᾶν τοὺς θεοὺς*, so für die Gerechtigkeit von dem allgemeineren Begriffe des *χρησθαὶ ἀνθρώποις* ausgegangen und zu diesem sofort die restringierende Bestimmung *ὡς δεῖ* hinzugefügt, die dann auch hier durch Hinweis auf die dafür bestehenden Normen (*νόμιμα*) weiter erläutert wird.

Das eigentliche Kriterium aber zur Unterscheidung des Wahren und Falschen ist unzweifelhaft bei der Gerechtigkeit wie bei der Frömmigkeit, nicht sowohl dies formale der Übereinstimmung mit gewissen vorhandenen Satzungen, sondern das für die leitenden Männer im idealen Sinne Erforderliche, um Haus und Staat im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt verwalten zu können. In diesem Sinne wird im ersten Gespräch mit Euthydemos IV. 2, 11 die Gerechtigkeit aus-

drücklich als Bestandteil der βασιλική ἀρετή oder τέχνη bezeichnet und IV. 4, 15—18 wird ausführlich gezeigt, wie dem Gesetzlichen infolge des ihm zufallenden allgemeinen Vertrauens die umfassendste und einflussreichste öffentliche Wirksamkeit sich eröffnet. Auch IV. 6, 5 steht neben ὡς δεῖ χρῆσθαι ein καλῶς χρῆσθαι und καλῶς πράττειν τὰνθρώπεια πράγματα, worin freilich wohl kaum ein von dem ὡς δεῖ oder κατὰ τὰ νόμιμα verschiedener Sinn gefunden werden darf. Das wahre Kriterium ist nicht die formale Norm oder Satzung, sondern es ist materialer Natur und beruht auf der sozial-eudämonistischen Forderung, dass durch die leitenden Männer die allgemeine Wohlfahrt gefördert werde. Der wahrhaft Gerechte hat nicht nur den Willen, dies zu thun, er weiss auch, welche Handlungsweise zur Verwirklichung dieses Zweckes dienlich und erforderlich ist.

Von einer Ableitung des Wesens der Gerechtigkeit aus diesem Gesichtspunkte finden sich jedoch in unserer Schrift nur wenige Spuren. Wenn Xenophon in seinem Schlussresümee IV. 8, 11 Sokrates deshalb gerecht nennt, weil er nie Jemandem schadete, sondern den mit ihm Verkehrenden im höchsten Masse nützte, so ist dies vielleicht weniger eine bewusste Anwendung des materialen Kriteriums, als eine bloße Wiederholung des banalen Gesichtspunktes, unter den er seine ganze positive Rechtfertigung gestellt hat. Eher noch findet sich eine Anwendung dieses Verfahrens in der vexatorischen Erörterung über Gerechtigkeit IV. 2, 12 ff., wo schliesslich als der Begriff der Ungerechtigkeit der einer die Befreundeten schädigenden Handlungsweise hervortritt. Im Übrigen wird durchweg, sowohl an den verschiedenen Stellen, wo auf Sokrates als Muster der Gerechtigkeit hingewiesen wird (IV. 4, 1 ff.; 8, 1), als auch in der ausführlichen Erörterung des Wesens der Gerechtigkeit mit Hippias IV. 4, der formale Gesichtspunkt der Unterordnung unter gewisse Normen des Verhaltens zu Grunde gelegt. Doch tritt IV. 4, 1 wenigstens

bei der Charakterisierung des Verhaltens des Sokrates im Privatverkehr neben dem νομίμως πᾶσι χρῆσθαι das ὠφελίμως χρῆσθαι auf. Im Gespräch mit Hippias wird aus dem Prinzip der Gesetzlichkeit eine solche Fülle von Umfangsbestimmungen entwickelt, dass wir uns zunächst diese den Grundzügen nach noch einmal vergegenwärtigen müssen.

Das Gerechte ist zunächst das Gesetzmässige im Sinne der Unterwerfung unter die rechtskräftig zu Stande gekommenen Gesetze des jeweiligen Staates. Dass diese nicht eine unabänderliche Norm bilden, sondern häufig verändert werden, verschlägt hierbei nichts; ohne die Unterordnung der Einzelnen unter die jeweilig zu Recht bestehenden gesetzlichen Normen kann weder Haus noch Staat gedeihen (§ 12 bis 16). Schon das Haus bedarf solcher gesetzlicher Normen, wieviel mehr die grössere Gemeinschaft des Staates. Die gesetzliche Gesinnung erstreckt sich aber weiter auch auf jede andere Art von Verbindlichkeiten, ausgesprochenen oder stillschweigend vorausgesetzten, die Anderen gegenüber eingegangen worden sind. Wer einem Anderen seine Habe oder seine Kinder anvertraut, erwartet von demselben stillschweigend oder ausgesprochen ein seinen Intentionen und Interessen entsprechendes Verfahren mit dem Anvertrauten; ebenso der Staat, wenn er Jemandem ein Amt anvertraut. In diesem Sinne giebt es Rechte der Eltern, der Angehörigen, der Sklaven, der Freunde, der Mitbürger, der Gastfreunde, ja des Feindes, wenn er sich auf Verhandlungen und Verträge einlässt. Die Bundesgenossen haben ein Recht darauf, dass sie nicht bei Führung ihrer Heere und Besetzung ihrer Festungen verräterisch und heimtückisch behandelt werden. Der Wohlthäter erwirbt ein stillschweigendes Recht auf thatkräftige Erkenntlichkeit, die Freundschaft ist eine unausgesprochene Zusicherung gegenseitiger Dienstleistung (§ 17 f.). In Anlehnung an diese Aufzählung kann auch an das Gespräch mit seinem Sohne II. 2 erinnert werden, wo ausführlich die

Wohlthaten der Eltern, insbesondere der Mutter, aufgezählt werden und daraus die Dankespflicht auch unter den erschwerendsten Umständen abgeleitet wird, und wo ebenfalls ausdrücklich die Dankbarkeit der Gerechtigkeit subsumiert und sogar dem Feinde gegenüber gefordert wird. Auch die Ausschliessung des Landesfeindes von den Gerechtigkeitspflichten, die Lügen, Stehlen, Betrügen, Menschenraub verbieten, im Gespräch mit Euthydemos IV. 2, 14 f. beruht ganz auf dem Fehlen eines solchen stillschweigenden Vertragsverhältnisses. Im Kriege ist eben die möglichste Schädigung des Andern die massgebende Norm des beiderseitigen Verhaltens. Diese Ausführung steht auch mit der Anerkennung der Dankbarkeitspflicht gegenüber dem Feinde in der vorigen Stelle durchaus nicht in Widerspruch. Der edelmütig handelnde Feind hat gewissermassen in einer bestimmten Beziehung den bestehenden Kriegszustand durchbrochen und für eine gewisse private, mit dem allgemeinen feindlichen Gegensatz nicht kollidierende Sphäre ein stillschweigendes Verhältnis gegenseitigen Wohlthuns begründet, das trotz des allgemeinen Feindschaftsverhältnisses Respektierung verlangt. Umgekehrt wird in den folgenden Beispielen des entmutigten Heeres, des kranken Kindes, das die Arznei nicht nehmen will und des in Trübsinn verfallenen Freundes, der möglicherweise Selbstmord begehen will, das an sich bestehende stillschweigende Vertragsverhältnis, das die Verpflichtung einschliesst, sich nicht gegenseitig zu belügen, zu betrügen oder zu bestehlen, durch den abnormen Zustand der Betreffenden wenigstens in soweit aufgehoben, als es sich um die Fürsorge für ihr eigenes Wohl handelt.

Das sind also alle Verbindlichkeiten, die gewissermassen stillschweigend der Andere dadurch uns auferlegt, dass er zu uns in ein bestimmtes Verhältnis tritt oder auch ohne sein Zuthun in einem solchen steht. Letzteres gilt z. B. von den Angehörigen; insbesondere ist hier die Erwähnung der

Sklaven als Träger von Rechtsansprüchen bemerkenswert. Indem dieselben für den Anderen arbeiten, erwerben sie das Recht auf Gewährung des notwendigen Lebensunterhaltes und auf eine ihrem eigenen zufriedenstellenden Verhalten entsprechende menschliche Behandlung. Es giebt aber noch eine andere Art solcher nicht formulierten Verbindlichkeiten, die noch in einem besonderen Sinne ungeschriebene Gesetze genannt werden, in dem nämlich offenbar, dass auch ohne dies Verhältnis der Gegenseitigkeit ein allgemeines Bewusstsein der Verpflichtung ihnen gegenüber sich geltend macht, so dass sie als von den Göttern selbst der menschlichen Natur eingeprägt gelten müssen. Hierher gehört die Verehrung der Götter, die Pietät gegen die Eltern, die Vermeidung der Blutschande und die Vergeltung von Wohlthaten. Es fehlt hier in dem vielleicht mangelhaften Referat Xenophons an einer vollkommen deutlichen Unterscheidung dieser Gruppe von der vorigen und an einer Begründung für die Wiederholung zweier auch schon unter der vorigen Gruppe vorgekommenen Verhältnisse, des zu den Eltern nämlich und zu den Wohlthätern. Der Grund für die Wiederholung liegt offenbar darin, dass diese beiden Verhältnisse unter einem doppelten Gesichtspunkte, dem eines stillschweigend eingegangenen Vertrages auf Gegenseitigkeit und dem einer auch abgesehen davon an sich geltenden unbedingten Verpflichtung, betrachtet werden können. Dieser zweiten Betrachtungsweise entsprechend wird wenigstens für die Vergeltung der Wohlthaten auch das zweite Merkmal der ungeschriebenen Gesetze, das Eintreten einer natürlichen Strafe im Falle der Übertretung, hervorgehoben.

Jedenfalls hat Sokrates in unserem Gespräche drei deutlich unterschiedene Gruppen von Handlungsweisen unter den gemeinsamen Begriff des νόμιμον subsumiert, 1. die Unterwerfung unter die Staatsgesetze, 2. die Erfüllung der durch irgend ein gesellschaftliches Verhältnis ausgesprochen oder stillschweigend auferlegten Gegenleistungen, 3. die Unter-

ordnung unter gewisse, nach allgemeinem menschlichen Urteil als unbedingt verbindlich geltende Normen.

Es lässt sich nun leicht erweisen, dass alle diese Verpflichtungen auch aus dem materialen Prinzip des für die wahren Leiter von Haus und Staat Erforderlichen abgeleitet werden können und es sind diese Gesichtspunkte sogar teilweise in unserem Gespräche selbst mit angedeutet. Was zunächst das staatliche Gesetz angeht, so kann die wahre Wohlfahrt bei revolutionärem und gewalthätigem Vorgehen nicht gedeihen (I. 2, 9 f.). Der wahre Leiter wird deshalb zwar auf Verbesserung der bestehenden Gesetze ausgehen, aber er wird diese Verbesserungen immer nur auf gesetzmässigem Wege und innerhalb der gesetzlichen Formen anstreben. Um aber einen gesetzlichen Einfluss üben zu können, bedarf er ferner des Vertrauens in seinen gesetzlichen Sinn. Dies Vertrauen wird aber auch schon in unserem Abschnitt als Wirkung des gesetzlichen Verhaltens selbst hervorgehoben (§ 17 f.). Die zweite Gruppe angehend, so kann zunächst die gedeihliche Leitung eines Hauswesens nicht ohne Respektierung der Rechte der verschiedenen Glieder desselben stattfinden. Handelt es sich um staatliche Funktionen, so ist auch hier nur durch Respektierung der Rechte der Mitbürger, der Fremden, der Bundesgenossen und der Feinde ein erfolgreiches Wirken möglich. In Haus und Staat ferner kann ein massgebender Einfluss nur auf Grund des Vertrauens zu der loyalen Gesinnung des Leitenden erworben und erhalten werden. Und da ferner, wie wir gesehen haben, der Leitende nicht vereinzelt in wirksame Thätigkeit treten, sondern nur in Gemeinschaft mit gleichgesinnten Freunden Erfolge erzielen kann, so ist auch die Loyalität den Freunden gegenüber eine vom Gesichtspunkte der leitenden Stellung aus unbedingt erforderliche Eigenschaft. Ebenso wenig darf aber der Leitende sich der Verletzung der unverbrüchlichen Normen der dritten Gruppe schuldig machen. Wer die Götter und die Eltern

nicht ehrt, verfällt schon nach den in Athen geltenden Bestimmungen über die Dokimasie (II. 2, 13) der Ablehnung als Archont; Blutschande oder Undankbarkeit würde ihn den natürlichen Strafen dieser Vergehungen aussetzen, von denen wenigstens die des Undanks, die Vereinsamung, ihn unmittelbar der Möglichkeit einer herrschenden Stellung berauben würde. Jedenfalls aber würde er durch Verletzung jeder dieser Normen das zur Entfaltung eines segenreichen Wirkens in Haus oder Staat erforderliche Ansehen und Vertrauen verlieren.

So ist also das νόμιμον in jedem Sinne aus den Erfordernissen einer leitenden Stellung ableitbar. Mit der Subsumption unter das νόμιμον ist aber doch wohl der sokratische Gerechtigkeitsbegriff noch nicht erschöpft. Xenophon wenigstens scheint nach der Bemerkung IV. 8, 11 in Verbindung mit dem ganzen Tenor seiner Rechtfertigung nicht nur die negative Nichtverletzung eines νόμιμον, sondern die positive Tendenz zur uneingeschränkten Gemeinnützigkeit des Wirkens für das Wesen der Gerechtigkeit zu halten. Und auch Sokrates selbst stellt im Gespräch mit Kritobulos II, 6, 24 f. als den hauptsächlichsten Zweck des wahren Staatsleiters auf, nicht den Staat im Interesse seiner Habsucht und seiner Lüste auszubeuten, sondern dem Vaterlande in uneingeschränktem Masse Gutes zu erweisen und ermahnt III. 7, 9 den Charmides, in den Angelegenheiten des Staates, soweit es ihm möglich ist, Alles zum Besseren zu wenden und III. 5, 25 den jüngeren Perikles, das zum Besten des Staates Dienende nicht zu unterlassen. Auch den Chairekrates, der sich III. 3, 8 rühmt, dass er sehr wohl verstehe εὖ λέγειν τὸν εὖ λέγοντα καὶ εὖ πράττειν τὸν εὖ πράττοντα, ermahnt Sokrates, das freundliche Verhalten selbst gegenüber der Kränkung zuvorkommend eintreten zu lassen (§ 9 f.). Alle diese Fälle des nicht auf einer schon vorliegenden Verpflichtung beruhenden, sondern freien Wohlthuns gehören aber doch auch wohl zur Gerechtigkeit.

Wenigstens wird im Falle des Chairekrates der nicht die Initiative Ergreifende als *αἰσχρός* (§ 14) und der Vorgehende als *χρηστός* (§ 17) bezeichnet. Und wenn wir uns ferner erinnern, dass nach III. 2 die Glückseligkeit der Untergebenen im weitesten Sinne das Ziel des wahren Feldherrn sein muss, so dürfen wir wohl behaupten, dass die Gerechtigkeit im sokratischen Sinne nicht in der Erfüllung irgend welcher Normen und Verpflichtungen aufgeht, sondern dass sie eigentlich die sozialeudämonistische Tugend im unbegrenzten Umfange ist. Wer im sokratischen Sinne ein Leitender sein will, muss nicht nur den Willen haben, ohne Einschränkung das Wohl Aller zu fördern, sondern auch die Einsicht, das wahrhaft Heilsame vom Verderblichen sondern zu können. Dadurch aber erhält der Begriff der Gerechtigkeit einen viel weiteren und teilweise veränderten Umfang, als den im Gespräch mit Hippias dargelegten. Zur Beobachtung der Staatsgesetze und dem *Neminem laede* in dem weiten, dort in der zweiten Gruppe dargelegten Umfange tritt ergänzend das *Omnibus quantum potes prodes* hinzu, während die ungeschriebenen Satzungen der dritten Gruppe teilweise, wie die Götterverehrung, dem religiösen Gebiete zugehören, teilweise, wie die kindliche Pietät und die Dankbarkeit, schon innerhalb der zweiten Gruppe ihre berechnete Stellung gefunden haben, teilweise aber, wie die Vermeidung der Blutschande, mehr einer physiologischen Opportunität anheimfallen. Es soll damit natürlich nicht gesagt sein, dass nicht Sokrates selbst diesen Versuch gemacht hätte, die Gerechtigkeit durch Subsumption unter das *νόμιμον* zu bestimmen oder behauptet werden, dass seine Begriffsbestimmung auf diesem Gebiete zu einem konsequenten und abgerundeten Abschlusse gelangt gewesen sei. Nur das darf wohl behauptet werden, dass sein Gerechtigkeitsbegriff, wie er ihn für seine leitenden Männer aufstellt, viel entschiedener ins Gebiet des positiv sozialeudämonistischen übergriff, als es nach dem Gespräch mit

Hippias den Anschein haben könnte. Wir müssen uns erinnern, dass das Hippiasgespräch von Xenophon, gewiss mit vollem Bewusstsein, unter die bei angehenden Zöglingen angewandten elementaren Belehrungen eingereiht worden ist. Für eine solche elementare, vorläufige Belehrung nun eignete sich die Subsumption alles Hauptsächlichsten unter das νόμιμον als bequeme Formel sehr gut. Und übrigens findet sich sogar im selben Kapitel eine Andeutung einer wesentlich anderen Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit. Hippias findet bei seinem Besuche den Sokrates in einer Erörterung über die Seltenheit geeigneter Lehrer der Gerechtigkeit. Wenn man ein Pferd oder einen Stier gerecht gemacht haben wolle, sei Alles voll von Lehrern, wenn aber ein Mensch die Gerechtigkeit erlernen wolle, oder einen Sohn oder Angehörigen darin unterwiesen zu haben wünsche, wisse er nicht, wohin er sich wenden solle (§ 5). Hier ist die Gerechtigkeit des Pferdes oder Stieres mit dem νόμιμον nur in ganz gezwungener Weise in Zusammenhang zu bringen; sie ist vielmehr die universelle Brauchbarkeit zu den wirtschaftlichen Verrichtungen, für die der Mensch diese Tiere in Dienst nimmt. Demgemäss wird also wohl die menschliche Gerechtigkeit auch die Tauglichkeit für diejenigen Dienste bedeuten, die ihm im Organismus der menschlichen Gesellschaft, in Haus und Staat, zufallen. Die Analogie führt sogar weit über die ethischen Qualifikationen der leitenden Männer hinaus; sie scheint auf einen alle Stände und Lebensstellungen und alle Arten der Befähigung umfassenden Begriff der Gerechtigkeit zu führen. Legt doch Sokrates auch II, 7, 8 der Erwerbsarbeit neben anderen Vorzügen auch den bei, dass sie gerecht sei. Jedenfalls ist es sehr wahrscheinlich, dass der xenophontische Sokrates die Gerechtigkeit nicht nur als Gesetzmäßigkeit im weitesten Sinne, sondern als universelle sozial-eudämonistische und sozialetische Gemeinnützigkeit und Dienstbereitschaft, und zwar diese speziell als notwendige Eigenschaft der wahren leitenden Männer, auffasst.

11. Die Tapferkeit.

Xenophon bezeugt I. 1, 16 ausdrücklich, dass sich unter den ständigen Themen der sokratischen Erörterungen auch die Frage *τί ἀνδρεία, τί δειλία*, befunden habe. Man möchte nun nach den eigenen kriegerischen Interessen und Neigungen Xenophons erwarten, dass er diesen Erörterungen eine besondere Beachtung geschenkt und über diesen Teil der sokratischen Lehre mit besonderer Ausführlichkeit berichtet hätte. Diesen Erwartungen entsprechen aber die in der Schrift vorhandenen Auslassungen über das Wesen der Tapferkeit keineswegs. Nirgends, nicht einmal in den Feldherrngesprächen III. 1—5 wird die Tapferkeit als eine zur Bekleidung einer leitenden Stellung erforderliche Eigenschaft, als Bestandteil der Kalokagathie, hervorgehoben. Ja dem tapferen Nikomachides, der III. 4 auf Grund seiner verdienstlichen Haltung als Soldat und der vor dem Feinde empfangenen Wunden Anspruch auf ein Feldherrnamt zu haben glaubt, der darauf hinweist, dass für den Feldherrn die Hauptsache die Bewährung im Kampfe sei, demonstriert Sokrates, dass zur Führung eines Feldherrnamtes die Eigenschaften eines tüchtigen Hauswirtes die bei weitem wichtigsten seien und das homerische Lob des Agamemnon als *κρατέροσ ἀρχμητής* wird III. 2, 2 sofort dahin gedeutet, dass der Feldherr nicht nur selbst ein tüchtiger Streiter sein, sondern auch dem gesamten Heere diese Eigenschaft beizubringen verstehen muss. Ebenso findet sich im sokratischen Erziehungsplane Buch IV, wo doch der Frömmigkeit und Gerechtigkeit je ein ausführliches Kapitel gewidmet wird, die Tapferkeit nur als Probe des dialektischen Verfahrens (Kap. 6) erwähnt und im Schlussresümee IV, 8, 11 wird sie nicht unter den Tugenden des Sokrates gepriesen. Wir müssen also annehmen, dass Sokrates selbst die Tapferkeit in seinen Erörterungen etwas zurücktreten liess.

Dennoch dürfen wir nicht zweifeln, dass er selbst sie für eine dem Leitenden unentbehrliche Eigenschaft hielt, zumal

ihr Gebiet in der begrifflichen Erörterung IV. 6 durch den Ausdruck τὰ δεινά über die bloss kriegerischen Situationen hinaus erweitert wird. Doch lassen sich wegen des Fehlens jeder Andeutung über den Zusammenhang mit der Qualität des καλῆς καγαθός keine Bestimmungen aus dieser ableiten. Für die begriffliche Bestimmung des Wesens der Tapferkeit sind wir ausschliesslich auf die ganz an der Oberfläche hafende Erörterung IV. 6, 10 angewiesen.

Diese Erörterung verläuft in den wesentlichen Grundzügen wie die über die Gerechtigkeit. Auch die wahre Tapferkeit ist ein auf ein Objekt bezügliches ὡς δεῖ χρῆσθαι. Nur muss hier zunächst auch dieses Objekt näher bestimmt werden. Diese Bestimmung erfolgt aber nur in ganz formaler, inhaltlich völlig unergiebigter Weise. Das Objekt, auf das sich die Tapferkeit als richtiges Verhalten ihm gegenüber bezieht, ist das wirklich zu Fürchtende und Gefährliche. Aus dieser rein formalen Bestimmung ergeben sich zwei Fälle, in denen angeblich dem betreffenden Verhalten das Prädikat der Tapferkeit nicht zuerkannt werden kann. Der eine ist der des Nichterkennens der Gefahr, des Fehlens der Erkenntnis von dem Charakter des Objekts als eines δεινόν. Dieser Fall wird mit Recht ausgeschlossen, mit der richtigen Begründung, dass sonst auch die Verrückten und vorkommenden Falls auch Feige für tapfer gelten müssten. Der andere Fall ist der, dass das Objekt nur vermeintlich, nicht aber in Wirklichkeit ein zu Fürchtendes ist. Hier sind nun verschiedene, in unserer Erörterung nicht unterschiedene Möglichkeiten zu unterscheiden. Entweder wird das nicht Gefährliche in Folge unzureichender Bekanntschaft mit seiner Beschaffenheit oder einer irrtümlichen Annahme über dieselbe für etwas Gefährliches gehalten. König Lear macht einen Sprung auf ebener Erde, indem er glaubt, in einen Abgrund hinabzuspringen; es schleudert Jemand eine Granate oder Bombe mit glimmender Lunte fort, die er für geladen hält; sie ist aber nicht geladen. In diesen

Fällen liegt doch wirklich Tapferkeit vor. Oder das in Wirklichkeit nicht gefährliche Objekt wird seiner Beschaffenheit nach irrtumslos erkannt und doch gefürchtet, wie wenn z. B. Jemand sich vor einem Frosch oder einer Spinne fürchten würde. Nur in diesem Falle trifft die Verneinung des Prädikats der Tapferkeit zu. Wenn Xenophon IV. 8, 1 f. von Sokrates rühmt, dass er die Verurteilung und den Tod mit Seelenstärke und auf das Gelassenste und Männlichste ertrage habe, so liegt hier Tapferkeit nur insofern vor, als diese Schicksale auch für Sokrates immerhin ein bedeutendes Element des Schmerzlichen und Schrecklichen hatten, nicht aber insofern, als, wie Xenophon ausführt, unter den gegebenen Umständen der Tod für Sokrates aufgehört hatte, ein *δεινόν* zu sein.

Die im Anschluss an die Frage nach der Beurteilung des Objekts sich darbietende das ganze Problem vertiefende Aufgabe, das Gefährliche nicht nur nach der populären Auffassung, sondern objektiv und inhaltlich zu bestimmen, also die Frage auf das Gebiet der Güterlehre hinüberzuführen und auf das nach einer tieferen Schätzung der menschlichen Schicksale an sich und wahrhaft zu Fürchtende und nicht zu Fürchtende zu beziehen, wird gar nicht in Angriff genommen. Ebenso wenig wird dann ferner bei der Hauptfrage nach dem *ὡς δεῖ χρῆσθαι* bei der nichtssagenden Tautologie des *καλῶς* stehen geblieben, und nur im Interesse der Betonung der begrifflichen Weisheit hervorgehoben, dass wer dies weiss, auch zur praktischen Bethätigung des *καλῶς χρῆσθαι* im Stande ist. Somit verläuft die ganze Untersuchung fast völlig resultatlos im Sande. Ergänzend kann hier höchstens noch die Seelenstärke, Gelassenheit und Männlichkeit hervorgehoben werden, die Xenophon IV. 8, 1 f. Sokrates nachrühmt und die ausdrücklich als *καλῶς ἐνεγκεῖν θάνατον* bezeichnet wird.

Die andere von der Tapferkeit handelnde Stelle III. 9, 1 f. gehört deshalb nicht hierher, weil in ihr nicht das Wesen der

wahren Tapferkeit festgestellt wird, sondern von den Bedingungen des Zustandekommens der Tapferkeit, also von den Triebfedern, die Rede ist. Wenn unter diesen Triebfedern auch eine Art von Wissen vorkommt, so ist damit doch nicht das zur Weisheit gehörige Wissen über das wahrhaft zu Fürchtende und über die rechte Art, wie sich die Tapferkeit zu bethätigen hat, gemeint, sondern ein mehr technisches Wissen über die Verwendbarkeit der verschiedenen Arten von Waffen im Kampfe, das nur insofern hierher gehört, als es zur richtigen Beurteilung der Situation hinsichtlich ihrer Gefährlichkeit in Beziehung steht. Wer, wie manche Wilde, ohne das Wissen über die entschiedene Minderwertigkeit seiner Waffen sich mit dem durch seine Bewaffnung überlegenen Gegner in einen Kampf einlässt, kann wenigstens soweit, als ihm durch sein Nichtwissen die ganze Grösse der Gefahr verborgen ist, nicht als tapfer gelten.

So finden wir also in Bezug auf die Abgrenzung des Gefährlichen als des Bethätigungsgebietes der wahren Tapferkeit gegen die angrenzenden Gebiete, sowie über das sie charakterisierende Verhalten auf diesem Gebiete nur formale und darum unzulängliche Bestimmungen. Eine Ableitung vollends aus den Erfordernissen des Herrschers findet sich nicht.

12. Die Enthalttsamkeit.

Sind die Bestimmungen über die Tapferkeit unzulänglich, so findet sich für die Enthalttsamkeit ein überaus reichliches, aber auch schwer zu disponierendes Material. Jedenfalls ist auch hier die Tendenz erkennbar, die wahre von der falschen zu sondern und als ein Hauptkriterium, wenn auch nicht als das einzige hierfür tritt auch hier die Unentbehrlichkeit für eine leitende Stellung in der Gesellschaft hervor. Ehe aber auf diese spezielle Umfangsbestimmung eingegangen wird, muss zunächst Gebiet und Begriff der Enthalttsamkeit im Sinne des Sokrates im Allgemeinen festgestellt werden.

Das Gebiet, auf dem sich die Enthaltbarkeit bewegt, ist das des Angenehmen und Unangenehmen im engeren Sinne, nämlich in unmittelbarer Beziehung auf die körperlichen Bedürfnisse und die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle.

Die Ausdrücke ἡδονή und ἡδύ werden auch im weiteren Sinne in Bezug auf Alles, was Lustgefühle bereiten kann, gebraucht. So gibt es nach I. 6, 8 f. gegenüber der sinnlichen Lust Anderes, das weit lustvoller (ἡδίω) ist, weil es nicht nur im Augenblicke des Genusses erfreut, z. B. schon das Bewusstsein in seiner Hantierung vorwärts zu kommen. Grösser noch ist die Lust (ἡδονή) aus der Überzeugung, selbst vollkommener zu werden und die Freunde zu höherer Tüchtigkeit zu bringen. Hier wird also, wie der Comparativ zeigt, auch die sinnliche Lust unter dem ἡδύ einbegriffen, also das Wort im umfassendsten Sinne gebraucht. Dieser umfassende Sinn liegt auch sonst vor, wo auf Lustgefühle edleren Ursprungs hingewiesen wird. So hat nach demselben Kapitel § 14 Sokrates, wie Andere an edlen Pferden, Hunden oder Vögeln, seinerseits an tüchtigen Freunden seine Freude (ἡδομαί). Auch nach IV. 8, 6 ist er der Ansicht, dass am besten diejenigen leben, die am meisten bemüht sind, möglichst tüchtig zu werden, am angenehmsten (ἡδιστα) aber diejenigen, die am bestimmtesten wahrnehmen, dass sie besser werden. Und nach IV. 5, 10 entspringt aus der erfolgreichen Bemühung um die Mittel, den Körper in gutem Zustande zu erhalten, das Haus gut zu verwalten, den Freunden und dem Staate nützen und der Feinde Herr werden zu können, nicht nur der grösste Nutzen, sondern auch die grösste Lust (ἡδοναί).

Diesem umfassenderen Gebrauche steht aber die engere Beziehung auf die rein körperlichen Lustgefühle gegenüber. Häufig wird hier ein unterscheidender Zusatz gemacht. So II. 1, 20 αἱ ῥαδιουργίαι καὶ ἐκ τοῦ παράχρημα ἡδοναί, IV. 5, 10 die ἐγγυτάτω ἡδοναί, ebendasselbst § 3 und 11 die τοῦ σώματος ἡδοναί. Häufig aber liegt die engere Bedeutung vor, auch

ohne dass ein besonderer Zusatz gemacht würde. So IV. 8, 11, wo die vollkommene Enthaltbarkeit darin gesetzt wird, niemals das ἡδίων dem βέλτιον vorzuziehen. Ebenso IV. 5, 6 und 9, wo das Wesen der Unenthaltbarkeit darin gesetzt wird, den Menschen zu ἡδέα fortzureissen und wo im letzteren Paragraphen der Beweis geführt wird, dass die sinnlichen Lustgefühle aus Essen, Trinken, Geschlechtsverkehr, Schlaf nicht vom Unenthaltbaren, sondern nur vom Enthaltbaren in nennenswertem Masse erreicht werden, weil ersterer sich nicht geduldet, bis die Befriedigung der Bedürfnisse mit dem grössten Grade von Lust verbunden ist (ἕως ἂν ταῦτα ὡς ἐν ἡδίστα γένηται). Dieselbe Bedeutung liegt I. 3, 15 vor, wo Sokrates behauptet, aus der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse mindestens das gleiche Mass von Lust zu erzielen, (οὐδὲν ἂν ἦττον ἀρκούντως ἡδισθαί) wie die Unenthaltbaren, und ebenso sind I. 5, 5 die ἡδοναί die sinnlichen Begierden.

Mit der Darlegung der einzelnen hier in Betracht kommenden Körperbedürfnisse und damit verbundenen Lust- und Unlustgefühle lässt sich sogleich der Nachweis verbinden, dass ἐγκράτεια teils in einem engeren, teils in einem weiteren, auf das ganze Gebiet der in Betracht kommenden Lust- und Unlustgefühle bezüglichen Sinne gebraucht wird. Eine ziemlich vollständige Übersicht über die hier in Betracht kommenden Unterscheidungen gewährt schon I. 2, 1. Nach dieser Stelle war Sokrates in Bezug auf die Lust aus dem Geschlechtsverkehr und der Ernährung von allen Menschen der enthaltbarste, in Bezug auf Kälte, Wärme und alle sinnlichen Beschwerden (πόνος) der abgehärtetste (καρτερικώτατος), endlich in Bezug auf die sonstigen äusseren Bedürfnisse der Genügsamste (πάνυ ῥαδίως ἔχειν ἀρκούντα). Als das Gegenteil dieses Habitus wird § 2 und 5 die Leckerhaftigkeit und geschlechtliche Unenthaltbarkeit, die Weichlichkeit in Bezug auf Beschwerden, die Üppigkeit und Prunksucht in Kleidern, Schuhwerk und der sonstigen Lebenseinrichtung aufgeführt.

I. 3, 5 ff. wird das eigene Verhalten des Sokrates in Bezug auf die gesamte Lebensführung einesteils unter dem Gesichtspunkte der Bedürfnislosigkeit, andernteils unter dem der Enthaltbarkeit im engeren Sinne betrachtet. Er war so frugal (*εὐτελής*), dass kaum ein so geringes Mass von Arbeit gedacht werden könnte, das nicht hingereicht hätte, das zu seinem Unterhalt Erforderliche zu beschaffen. Andernteils übte er, wo sich ihm die Gelegenheit zum Genusse bot, wie bei Gastmählern (§ 6) oder in Bezug auf den Geschlechts-genuss (§ 14), mit Leichtigkeit die vollste Enthaltbarkeit. Dagegen werden I. 5, 1 als sinnliche Bedürfnisse ausser den der Enthaltbarkeit im engeren Sinne entsprechenden nach Speise, Wein, Geschlechts-genuss auch die Vermeidung von Beschwerden und der Schlaf aufgeführt und wenn hier § 4 die Enthaltbarkeit als Grundstein der Tugend bezeichnet wird, so scheint schon hier eine das ganze Gebiet umfassende erweiterte Bedeutung von *ἐγκράτεια* vorzuliegen.

Unzweifelhaft tritt dieser erweiterte Umfang von *ἐγκράτεια* hervor im Anfange von II. 1, wo dieselbe auf Speise, Trank, Wollust, Schlaf, Kälte, Hitze und körperliche Beschwerden bezogen, also jedenfalls die Abhärtung und in gewissem Masse, da ja auch die Frugalität der Lebensführung bei den meisten dieser Punkte mit ins Spiel kommt, auch die Genügsamkeit unter ihr einbegriffen wird. Diese erweiterte Bedeutung behauptet sich dann im Folgenden durchweg. So geht im letztgenannten Kapitel § 7 *ἐγκρατεῖς πάντων ἀπάντων* auf alle vorbenannten Punkte und IV. 5, 9 wird die Enthaltbarkeit ausser auf Hunger, Durst und das Geschlechtsbedürfnis ausdrücklich wenigstens auch noch auf das Schlafbedürfnis bezogen.

Mit dem bisherigen ist also zunächst im Allgemeinen festgestellt, auf welches Gebiet sich die in Rede stehende, von Sokrates empfohlene und vorbildlich geübte Verfahrensweise bezieht, sowie ferner, dass neben der unterscheidenden

Spezialisierung I. 2, 1, bei der die Enthaltbarkeit sich ausschliesslich auf die eigentlich sinnlichen Lüste, die des Gaumens und der Geschlechtsgemeinschaft, bezieht, der umfassende Gebrauch des Wortes in Bezug auf das ganze in Betracht kommende Gebiet, also einschliesslich der Abhärtung und Genügsamkeit, vorliegt.

Wir dürfen nun wohl erwarten, dass sich auch bei der Enthaltbarkeit eine Abgrenzung der wahren Enthaltbarkeit von der falschen nach dem Gesichtspunkte des *ὡς δεῖ χρῆσθαι*, also eine Anwendung der Weisheit als des dialektischen Vermögens im spezifisch sokratischen Sinne, finden wird, sowie ferner, dass bei dieser Abgrenzung auch die Bedeutung für den *καλὸς κἀγαθός*, für den zur Herrschaft Befähigten, eine Rolle spielt. Beides trifft denn auch zu, doch wird bei der Enthaltbarkeit diese Bedeutung für den *καλὸς κἀγαθός* nicht ausschliesslich als Kriterium des Wahren und Falschen gebraucht. Zwar ist der Gesichtspunkt der Herrschertüchtigkeit dabei in hervorragendem Masse beteiligt, aber ausser ihr werden doch noch zwei andere antithetisch verbundene Gesichtspunkte dabei verwandt. Es sind dies einerseits die göttergleiche Erhabenheit der Bedürfnislosigkeit an sich, andererseits die Grenze, die der Erweiterung der Bedürfnislosigkeit durch das Naturbedürfnis und die nicht gelegnete Berechtigung der sinnlichen Lust selbst gesetzt wird. Die göttliche Hoheit der Bedürfnislosigkeit tendiert zur masslosen Erweiterung, die nicht überhörte Stimme der Natur zur Einschränkung der Forderung; beide Gesichtspunkte wirken einander antithetisch entgegen. Betrachten wir zunächst das Spiel dieser Gegensätze und die daraus sich ergebende Umfangsbestimmung der Enthaltbarkeit.

Sokrates bekennt sich im Gespräch mit Antiphon I. 6, 10 in ausdrücklichem Gegensatz gegen dessen Glückseligkeitsideal, das in einem üppigen Leben aufgehe, zu der Überzeugung: „Nichts bedürfen ist göttlich, so wenig als möglich bedürfen

kommt dem Göttlichen am nächsten; das Göttliche ist aber das Vollkommene, das dem Göttlichen Nächste das dem Vollkommenen Nächste“. Hier ist das vom Cynismus aufgegriffene Prinzip: Nachahmung der göttlichen Allgenugsamkeit und Seligkeit durch, wenn möglich, vollständige, jedenfalls aber möglichst weitgehende Negation der knechtenden und abhängig machenden Naturbedürfnisse; Tugend gleich unbegrenzter Kampf gegen die Abhängigkeit vom Körper, Askese im späteren christlichen Sinne, wenn auch nicht mit der Motivierung durch die Sündhaftigkeit der sinnlichen Lust an sich und ihre dem religiösen Leben hinderliche Wirkung und die Forderung der Abtötung des Körpers; Glückseligkeit gleich möglichst weitgehende Zurückdrängung der körperlichen Bedürfnisse, Autarkie im absoluten Sinne durch Bedürfnislosigkeit. Dieses Wort kommt zwar in diesem absoluten Sinne in unserer Schrift noch nicht vor. Wo es gebraucht wird, bezieht es sich, wie II. 6, 2, IV. 7, 1 auf die relative Unabhängigkeit von der Beihülfe Anderer zum Auskommen mit seiner Habe oder zur Verrichtung seiner Geschäfte; der Begriff der Autarkie in absolutem Sinne aber liegt in unserer Stelle unzweifelhaft vor. Hier erklären sich gerade die staunenswertesten Proben der Enthaltensamkeit, die Sokrates persönlich lieferte und für die das Motiv der Vorbildlichkeit für die zur Herrschertüchtigkeit zu Erziehenden allein keinen genügenden Grund lieferte. Er braucht so wenig, dass kein so geringes Mass von Arbeit denkbar ist, mit dessen Ertrage seine Bedürfnisse nicht bestritten werden könnten. Er isst nur soviel, um den Hunger zu stillen und meidet bei Gastmählern die feinsten Speisen und Weine, weil gerade diese zur Überschreitung des unmittelbaren Bedürfnisses reizen. Gegen den Reiz der sinnlichen Schönheit ist er so unempfindlich, wie Andere gegen die abschreckendste Hässlichkeit I. 5, 5 und 14. Nach der Schilderung des Antiphon I. 6, 2 f. lebt er so, dass jeder so beköstigte Sklave seinem Herrn entlaufen würde, isst

und trinkt das Schlechteste, trägt das schlechteste Oberkleid und noch dazu dasselbe im Sommer und im Winter und darunter nur den auf blosser Leibe getragenen Unterchiton und geht barfuss, was hinsichtlich der letzten Punkte, Kleidung und Blösse der Füsse in seiner Gegenrede § 6 bestätigt wird, unter Hinzufügung der Züge, dass er trotzdem auch im kältesten Winter nicht zu Hause bleibt und im heissesten Sommer beim Zusammenstehen auf Strasse und Markt Niemandem die schattigen Plätzchen streitig macht. Kurz, er stellt schon fast völlig den Typus der cynischen Lebensweise dar und wenn dieses Kriterium allein massgebend wäre, würde die wahre Enthaltbarkeit durch das äusserste Mass des Möglichen in der Bedürfnislosigkeit bestimmt werden. Wir haben es aber hier mit einer durchaus individuellen Eigentümlichkeit der sokratischen Lebensführung zu thun. Dies beweist schon die pathetische Art, in der Sokrates I. 6, 10 dem auf Üppigkeit und Wohlleben gerichteten Glückseligkeitsideal des Antiphon mit einem ἐγὼ δὲ νομίζω die Göttergleichheit der Bedürfnislosigkeit entgegensetzt. Dieser rein individuelle Charakter der sokratischen Durchführung der Enthaltbarkeit leuchtet auch durch, wenn IV. 2, 40 von dem zum anhänglichen Nachfolger des Sokrates gewordenen Euthydemus berichtet wird: ἔνι αὖ δὲ καὶ ἐμυθεῖτο ὅν ἐκείνος ἐπατήθειεν.

Dieser Tendenz zum Excessiven tritt nun aber die zur Anerkennung der wirklichen Naturbedürfnisse einschränkend entgegen. Xenophon ist I. 2, 4 bemüht, den Vorwurf der körperlichen Vernachlässigung von ihm abzuwehren. Er selbst vernachlässigte den Körper nicht und lobte diejenigen nicht, die es thaten; er verwarf zwar die athletische Gefrässigkeit mit den athletischen Körperübungen, hiess aber völlige Sättigung und entsprechende Gymnastik gut. Entsprechend rät er IV. 7, 9, die richtige Fürsorge für die Gesundheit von Knaben zu lernen und vor allen Dingen während des ganzen Lebens sich selbst zu beobachten, welche Speisen, Getränke

30*

Bücherei
der Pädagogischen Institute
Brandenburgische Landeshochschule

und Strapazen dem Körper zuträglich seien. Den die Gymnastik Vernachlässigenden weist er III. 12 aufs Ernstlichste zurecht, und zwar nicht nur mit Beziehung auf sonstige Vorteile der Gymnastik, sondern auch wegen ihrer Bedeutung für die körperliche Gesundheit (§ 4). Er rühmt seine Ernährungsweise als gesund und stärkend (I. 6, 5). Der normalen Befriedigung des geschlechtlichen Bedürfnisses tritt er nicht entgegen; er rät nur den gegen die Lüsterheit und geschlechtliche Leidenschaft nicht Gefestigten zu dieser Befriedigung Objekte zu wählen, die nur bei dringlichem körperlichem Bedürfnis einen Reiz ausüben (I. 3, 14). Sogar in der Ermahnung an seinen doch noch unerwachsenen Sohn II. 2, 4 hält er, um zu zeigen, dass die eheliche Zeugung nicht aus Wollust stattfindet, die Bemerkung nicht zurück, dass sich zur Befriedigung des Geschlechtsbedürfnisses überall Gelegenheit findet. Dieselbe Bemerkung findet sich in der allerdings vielleicht eingeschobenen Stelle II. 1, 5, um die Thorheit der Ehebrecher zu illustrieren. In beiden Fällen fehlt jede tadelnde Nebenbeziehung.

Und nicht nur das körperliche Bedürfnis soll seine ausreichende Befriedigung finden, sondern auch die sinnliche Lust erhält unbeschadet der Enthaltensamkeit, ja gerade durch dieselbe ihr unverkürztes Recht. Er preist es I. 4 12 als eine Bevorzugung des Menschen vor dem Tiere, dass bei Ersterem der Geschlechtsgenuss nicht an bestimmte Jahreszeiten gebunden ist, sondern ihm konstant und zwar bis zum Greisenalter gewährt wird. Er selbst glaubt I. 3, 15 in Bezug auf die Lust aus Essen, Trinken und Geschlechtsgemeinschaft nicht ungünstiger dazustehen, als diejenigen, die auf diese Dinge die grössten Bemühungen verwenden. Ist ihm doch für Speise und Trank Hunger und Durst die vorzüglichste Würze (I. 3, 5; 6, 5) und demonstriert er doch IV. 5, 9, dass die Unenthaltensamkeit beim Essen und Trinken, beim Geschlechtsgenuss und Schlaf, weil sie das Bedürfnis nicht abwartet, durch Über-

mass, Übersättigung und Abstumpfung der Genussfähigkeit das ausschliesslich verfolgte Ziel völlig verfehlt, dass dagegen der Enthaltbare aus den entgegengesetzten Ursachen das höchste erreichbare Mass des Genusses realisiert! Diese Behauptung überbietet noch die vorstehende über seinen eigenen Anteil am Sinnengenuss I. 3, 15. Und in demselben Sinne belehrt er III. 11, 13 f. die Hetäre Theodote, dass es sich mit dem Liebesgenuss wie mit dem Essen verhält, wo beim Fehlen des Bedürfnisses die feinsten Speisen keinen Genuss, sondern Widerwillen bereiten, bei vorhandenem Bedürfnis aber schon das Geringere genussvoll ist. Es ist das derselbe Gedanke, der auch in der Rede des Prodikos II. 1, 30 u. 33 in eindringlichen Wendungen ausgeführt wird.

Nach diesem zweiten Kriterium würde also, wenn es allein zur Geltung gebracht werden sollte, die Grenze der Enthaltbarkeit durch das normale Naturbedürfnis und die Sorge für Gesundheit und körperliche Leistungsfähigkeit einerseits, durch die wirkliche normale Genussfähigkeit andererseits bestimmt werden.

Das dritte Kriterium nun, das eigentlich der systematischen Einheit des ganzen sokratischen Gedankensystems entstammende, ist die Erforderlichkeit für die leitenden Persönlichkeiten, für die Fähigkeit zu einem höheren und umfassenderen Wirken. Es ist das eigentlich massgebende und hält gewissermassen die richtige Mitte zwischen den entgegengesetzten Extremen inne.

Zunächst muss der zur Herrschaftsfähigkeit in Haus und Staat Heranzubildende direkt und unmittelbar wegen der Funktionen und Thätigkeiten, zu denen er tüchtig sein muss, zur Enthaltbarkeit gewöhnt werden. Nach II. 1, 1—7 sollen zwei Zöglinge in entgegengesetztem Sinne ausgebildet werden, der eine zur Herrschertüchtigkeit, der andere so, dass er auch nicht einmal ein Verlangen nach Herrschaft hegt. Der Erstere muss in weitgehendster Weise im Stande sein,

Essen, Trinken, Schlafen und geschlechtliche Befriedigung bei dringlichen Geschäften hinauszuschieben; er darf Anstrengungen und Beschwerden nicht scheuen, sondern muss sie freiwillig suchen, er muss gegen die Machinationen der Gegner, die ihn durch Sinnengenüsse zu bethören und zu fangen versuchen, gerüstet sein, er muss, da die meisten und wichtigsten Geschäfte, wie die des Krieges und Landbaues, unter freiem Himmel ausgeführt werden, gegen Kälte und Hitze unempfindlich sein. Derselbe Gesichtspunkt ist I. 6 herrschend, wo ausser der höheren Befähigung des Enthaltamen zur Ertragung der Strapazen und Entbehrungen und zum Aushalten einer langwierigen Belagerung auch auf die grössere ihm für öffentliche Dienste zur Verfügung stehende Musse (weil seine Thätigkeit nicht durch Beschaffung erkünstelter Bedürfnisse und Genussmittel in Anspruch genommen ist) hingewiesen wird.

Wie aber diese Eigenschaften an sich für die erfolgreiche Führung wichtiger Geschäfte erforderlich sind, so bilden sie auch die Voraussetzung des öffentlichen Vertrauens, von dem die Berufung zu den massgebenden Stellungen ausgehen muss.

Dieser Gesichtspunkt wird I. 5 ausgeführt. Wenn wir mit Zutrauen auf eine erfolgreiche Thätigkeit einen Anführer im Kriege zu wählen hätten, würden wir uns da für einen Sklaven des Gaumens und Magens, des Weines, des Geschlechtsbedürfnisses, der Scheu vor Strapazen, des Schlafbedürfnisses entscheiden? Wer würde wohl, wenn er vor dem Tode einen Erzieher seiner Söhne, einen Hüter und Leiter seiner jungfräulichen Töchter, einen Verwalter seines Vermögens einzusetzen hätte, einen Unenthaltamen für eine solche Thätigkeit für vertrauenswürdig halten? Nicht einmal für die verschiedenen Verrichtungen, die man einem Sklaven überträgt, ist ein solcher geeignet.

Höchst wahrscheinlich beruht auf dieser direkten Bedeutung für die Herrscherfähigkeit die Coordination der Ent-

haltbarkeit mit der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit unter dem Gattungsbegriff der Sophrosyne, die Zugehörigkeit zu den Kardinaltugenden, wie sie in der mehrfach erwähnten Stelle IV. 5, 7 ihren unzweifelhaften Ausdruck findet. Ich habe bisher das Auffällige dieser Thatsache noch nicht hervorgehoben und zu erklären versucht; hier aber ist die Stelle, wo die ganze Bedeutsamkeit derselben ins Licht gestellt werden kann. Auffällig ist die direkte Subsumtion unter die Kardinaltugenden deshalb, weil vom Standpunkte der gewöhnlichen antiken Ethik, zu dem sich ja auch Sokrates in den unter dem vorigen Gesichtspunkte hervorgehobenen Stellen hinsichtlich der Enthaltbarkeit rückhaltlos bekennt, die Befriedigung eines Naturbedürfnisses an sich niemals als sittlich verwerflich erscheinen und auch das Übermass nur vom Standpunkte der Opportunität und Nützlichkeit aus verurteilt werden konnte. Die Unenthaltbarkeit ist unter diesem Gesichtspunkte nur ein indirekt Unsittliches, sofern sie die höheren sittlichen Thätigkeiten hemmt und beeinträchtigt. Dass der die Sinnenlust an sich perhorreszierende Standpunkt der christlichen Ascetik dem Sokrates völlig fremd ist, haben wir gesehen.

Dieses Auffällige der direkten Zurechnung zur Sophrosyne aber erklärt sich ganz leicht, wenn wir die Erfordernisse des wahren Leiters und Herrschers als Prinzip für die Feststellung auch der sittlichen Forderung zu Grunde legen. Alles, was in der Lebensführung unumgängliche Bedingung einer wahren Herrscherthätigkeit ist, fällt unter den Begriff des direkt Geziemenden und Pflichtmässigen. Die sokratische Ethik ist die Theorie der Lebensführung der leitenden Männer im idealen Sinne und in diesem Sinne ist auch die Enthaltbarkeit, wie wir gesehen haben, eine direkt ethische Forderung.

Ist aber diese Erklärung richtig, so haben wir an der Thatsache der Zurechnung der Enthaltbarkeit zur Sophrosyne auch wieder einen durchschlagenden Beweisgrund für die

Richtigkeit der Annahme, dass Sokrates die Umfangsbestimmung der ethischen Tugenden und seinen Begriff der ethisch normalen Lebensführung überhaupt aus den Anforderungen an den wahren ἀρχικός ableitet. Nur unter diesem Gesichtspunkte konnte die Enthaltsamkeit nicht nur als blosser Hülftugend zur Erlangung der andern Eigenschaften des καλὸς καγαθός, sondern zugleich als ebenbürtige und gleichberechtigte Eigenschaft desselben hingestellt werden. Deshalb ist die Thatsache dieser ebenbürtigen Stellung auch wieder ein wichtiger Stützpunkt für die ganze Voraussetzung hinsichtlich seines Verfahrens der Ableitung des Tugendbegriffes.

Zweitens aber ist die Enthaltsamkeit auch indirekt für den leitenden Mann erforderlich, weil sie die unumgängliche Vorbedingung bildet für die Beschaffung und Erhaltung der zu einer höheren Thätigkeit erforderlichen Eigenschaften, den Tugenden in demjenigen weiteren Sinne, der dem Begriffe der Kalokagathie entspricht. Dieser Gedanke tritt summarisch schon I. 5, 4 f. auf. Die Enthaltsamkeit ist der Grundstein der Tugend, weil ohne sie die zum Erwerbe und zur Erhaltung der Tugend erforderliche Lernthätigkeit und Übung unmöglich ist. In vollster Ausführlichkeit wird dieser Gesichtspunkt IV. 5 behandelt, wo der Nachweis der Unentbehrlichkeit der Enthaltsamkeit, um zu einem tüchtigen und heilsamen Handeln befähigt zu sein, das eigentliche Thema bildet.

Nach diesem Kapitel ist die Enthaltsamkeit zunächst die Vorbedingung der Freiheit zum Guten, denn die Unenthalt-samkeit schliesst einen direkten Zwang zum Bösen, zum Verbrechen, in sich. Dieser Gedanke wurde schon I. 2, 5 angedeutet, wo der Zusammenhang der Begierden mit der Hab-sucht, die eben zum Verbrechen führt, hervorgehoben wurde. Auch II. 6, 24 wird der unwürdige Herrscher dadurch charakterisiert, dass er sich durch Raub und Gewaltthat die Mittel zur Schwelgerei verschafft, und nach der Rede des Prodikos II. 1, 25 schrickt der Zögling der Unenthalt-samkeit vor keiner

Handlungsweise zurück, um sich mühelos die Mittel zum Genuß zu verschaffen. Die Freiheit zum Guten stellt sich aber ferner nach unserem Kapitel einesteils dar als Weisheit im Sinne des Strebens nach dem eigenen wahren Vorteil, anderntheils als Sophrosyne, die das Geziemende thut, endlich als Weisheit im dialektischen Sinne, die das Geziemende vom Ungeziemenden richtig und sicher zu sondern weis. Der Entfaltung aller dieser drei Eigenschaften steht die Unenthaltbarkeit hindernd im Wege. Der Weisheit im ersteren Sinne, denn sie verwirrt das Urteil über den eigenen wahren Vorteil und Nachteil und bringt den Menschen dahin, das ihm Schädliche dem ihm Heilsamen vorzuziehen. Das Geziemende ferner, mit dem die Sophrosyne zu thun hat, ist das Gemeinnützliche; die Unenthaltbarkeit aber treibt zum Gemeinschädlichen an. Nur der Enthaltbare endlich vermag jene dialektische Fertigkeit zu erwerben und anzuwenden, durch die sicher und richtig die Umfangsbestimmung der Tugenden gezogen und das Gute gegen das Schlechte abgegrenzt werden kann (§ 6—8, § 11 f.). Ausser dieser Bedeutung für die eigentlich ethische Tugend ist die Enthaltbarkeit nach unserem Kapitel aber auch unentbehrlich zur Beschaffung derjenigen Hülftüchtigkeiten, deren der καλὸς ἀγαθὸς zum gedeihlichen Wirken in Haus und Staat bedürftig ist. Da es sich auch bei ihnen um Lernen und Üben handelt, so ist der Unenthaltbare den zu ihrem Erwerb erforderlichen ernstesten Anstrengungen nicht gewachsen. Unter diesen Hülftüchtigkeiten wird aber auch der normale Zustand des Körpers hervorgehoben. Dafür, dass dieser durch die Unenthaltbarkeit beeinträchtigt wird, beruft sich die Stelle II, 1, 20 auf das Zeugnis der Gymnasten. Nach derselben Stelle aber beweist das Zeugnis der tüchtigen Männer, dass die Enthaltbarkeit auch zu allen dem καλὸς ἀγαθὸς zukommenden seelischen Leistungen befähigter macht, während die Unenthaltbarkeit insbesondere die Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt.

Als allgemeiner gehaltene Zeugnisse für diese indirekte Bedeutung der Enthaltbarkeit sind noch folgende Stellen anzuführen. Nach I. 2, 4 ist die Mässigkeit im Essen in hohem Grade gesundheitsfördernd und ermöglicht zugleich die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, das bewusste Bestreben, die Seele in normalem, im richtigen Sinne aktionsfähigen Zustande zu erhalten. Nach I. 3, 5 erzog Sokrates selbst durch die ihm eigentümliche διαίτα, worunter nach dem Zusammenhange der Stelle und nach I. 6, 5 seine Lebensführung in Bezug auf Speise und Trank zu verstehen ist, Seele und Leib, und nach § 6 desselben Kapitels sind die zur Unmässigkeit verlockenden feineren Genüsse eines Gastmahles gerade das, was Magen, Kopf und Seele verdirbt und den Menschen in den unwürdigen Zustand versetzt, den Sokrates scherzend mit der Verzauberung der Circe verglich.

Die Summe aller dieser Betrachtungen zieht Sokrates am Schlusse von IV. 5, wo die indirekte Bedeutung der Enthaltbarkeit dahin resumiert wird, dass man durch sie ἀριστος (im ethischen Sinne), ἡγμονικώτατος (in Bezug auf die zum Herrschen erforderlichen Hülftüchtigkeiten) und διαλεκτικώτατος (in Bezug auf die Erkenntnis des wirklich sittlich Geforderten) wird. Die erste und dritte dieser drei Eigenschaften gehört zu den ethischen Qualitäten des Herrschers, die zweite bezeichnet die sonstigen Erfordernisse desselben.

Damit ist also der Charakter der Enthaltbarkeit als indirekter Hülftugend zur Herrschertüchtigkeit, auf Grund dessen sie I. 5, 4 als Grundstein der Tugend bezeichnet wurde, erwiesen. Sie hat aber noch ein anderes, noch indirekteres Verhältniss zur wirksamen Bethätigung in leitenden Stellungen, nämlich als Vorbedingung der Freundschaft, die ja wiederum ein zur Erlangung und Behauptung der wahren Herrschaft unumgängliches Hilfsmittel ist. Schon I. 5, 4 wird darauf hingewiesen, dass Niemand am Verkehr mit einem Menschen Wohlgefallen haben

kann, von dem er weiss, dass er an Leckerbissen, Wein oder Dirnen mehr Freude hat, als an den Freunden und nach I. 6, 9 besitzt der Unenthaltbare nicht die Musse, um den Freunden Dienste zu erweisen, was ja doch zur Erhaltung und Pflege der Freundschaft unumgänglich ist. Deshalb werden auch im Gespräch mit Kritobulos über das Verfahren zur Erwerbung von Freunden II. 6 von vornherein die Leckerhaften, Trunksüchtigen, Wollüstigen, Schlafsüchtigen und Weichlichen von der Freundeswahl ausgeschlossen, weil sie ausser Stande sind, die dem Freunde zukommenden Dienste zu leisten, womit dann auch ferner die Ausschliessung der Verschwenderischen und Habsüchtigen eng zusammenhängt. In noch tieferem Sinne wird dann § 21 ff. ausgeführt, wie die Tugend die dem Zustandekommen der Freundschaft feindlichen Triebe der Menschennatur unschädlich macht und es werden im Bilde dieser Tugend vornehmlich solche Züge hervorgehoben, die der Enthaltbarkeit angehören. Streit und Hass entsteht durch den Kampf um die begehrenswerten Güter des Lebens. Wer mit Mässigem zufrieden ist, wer Hunger und Durst ertragen und Speise und Trank redlich teilen, wer dem Besitze der die Wollust reizenden Objekte entsagen kann, wer nicht habgierig bis zur Ungesetzlichkeit, sondern bereit zum Mittheilen von dem Seinigen ist, bei dem bestehen die Hindernisse nicht, die der eigensüchtige Trieb der Menschennatur der Freundschaft in den Weg legt. So ist also die Enthaltbarkeit nicht nur der Grundstein der Tugend, sondern auch der der Freundschaft und durch Beides der Befähigung zur Ausübung einer Herrscherthätigkeit im idealen Sinne.

Diese ganze Dreizahl der Kriterien zur richtigen Abgrenzung, die sich auf die Herrscherthätigkeit beziehen, die direkte und indirekte Bedeutung für die Herrschertüchtigkeit und die Bedeutung für die Freundschaft, tendiert aber wieder mehr zur Erweiterung des Gebiets der Enthaltbarkeit, wenn

auch nicht bis zu der absoluten Ausdehnung, die von der Bedürfnislosigkeit als Gottgleichheit aus sich ergab. Jedenfalls ergibt sich aus ihnen, dass die so besonders nachdrückliche Betonung der Enthaltbarkeit bei Xenophon nicht bloss auf seiner persönlichen Neigung beruht, sondern in direktem Zusammenhange mit der Grundtendenz des sokratischen Gedankensystems, der Sozialreform durch allseitige Tüchtigkeit der leitenden Persönlichkeiten, steht. Die Enthaltbarkeit ist für den xenophontischen Sokrates, auch abgesehen von ihrem Werte an sich als göttergleiche Tugend und für den Sinnen-genuss selbst, schlechthin die unumgängliche Vorbedingung für alle und jede höhere Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit.

Schliesslich ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass die verschiedenen unter die ἐγκράτεια im weiteren Sinne fallenden Fähigkeiten an den drei Hauptgesichtspunkten der Empfehlung, der Göttergleichheit, der normalen Befriedigung der Naturerfordernisse und des Lustbedürfnisses und der direkten und indirekten Befähigung für den Herrscherberuf, in verschiedenem Sinne und Masse beteiligt sind. Für die erhöhte Genussfähigkeit kommt ausser Essen, Trinken und Geschlechtsbedürfnis nur noch der Schlaf (IV. 5, 9; II. 1, 30) in Betracht. Für die gottähnliche Bedürfnislosigkeit kommen alle einschlagenden Punkte in Betracht, aber nur in so fern, als durch die ihnen gegenüber geübte Entsagung die Bedürftigkeit herabgemindert, die Bedürfnisse der Zahl nach verringert und der Ausdehnung nach verkleinert werden. Für die Herrscherfähigkeit endlich in allen drei Beziehungen kommen alle Seiten der Enthaltbarkeit insofern in Betracht, als sie dazu dienen, die allseitige Leistungsfähigkeit und Tüchtigkeit selbst so wie das Vertrauen der Anderen in das Vorhandensein derselben zu erhöhen.

13. Die Qualitäten des μηχανικός.

Der in Abschnitt 5 generell festgestellte Begriff des καλὸς καγαθὸς umfasste zwei Gruppen von Eigenschaften. Die eine

war die der eigentlich ethischen Eigenschaften, die an der Sophrosyne ihren einheitlichen Gattungsbegriff haben und deren zugehörige Punkte wir in den Abschnitten 6—12 ins Einzelne verfolgt haben. Als die andere Gruppe dieser Eigenschaften erschien nach dem ausdrücklichen Zeugnisse IV. 7, 1 die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammengefasste.

Ehe wir uns mit dieser Seite des καλὸς ἀγαθὸς ebenfalls im Einzelnen beschäftigen, müssen wir uns mit einer Einteilung der Eigenschaften des zur Herrschertüchtigkeit zu Erziehenden auseinandersetzen, die Xenophon IV. 3, 1 seiner Darstellung der sokratischen Erzieherthätigkeit als Schema zu Grunde legt. Nach dieser Stelle liess Sokrates der Ausbildung der Vermögen eines λεκτικός, πρακτικός und μηχανικός wegen der Gefährlichkeit solcher Eigenschaften ohne den vorgängigen gesicherten Besitz der Sophrosyne die Befestigung in Letzterer vorangehen. Nach dieser Zweiteilung der für den künftigen Herrscher zu fordernden Eigenschaften in sittliche und in mehr formale Eigenschaften müssen wir annehmen, dass Xenophon an unserer Stelle auch für den λεκτικός und πρακτικός etwas wesentlich Anderes vorschwebte, als was nachher in den Kapiteln 5 und 6 unter diesen Rubriken zur Besprechung kommt. Es wird nämlich Kap. 5, 1 unter unzweifelhafter Bezugnahme auf jene Einteilung (ὡς δὲ καὶ πρακτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας) dennoch keineswegs die formale Befähigung zum Handeln, wie sie etwa durch Enthaltbarkeit oder gymnastische Übungen hergestellt werden könnte, dargestellt, sondern es wird fast ausschliesslich die Bedeutung der Enthaltbarkeit für das Zustandekommen der ethischen Eigenschaften geschildert, ja in § 7 sogar die Enthaltbarkeit als direkt ethische Eigenschaft, als Bestandteil der Sophrosyne, geltend gemacht. Ebenso scheint auch Kap. 6, 1 die Eingangsformel (ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας) auf jene Einteilung Rücksicht zu nehmen, doch fällt hier schon auf, dass statt λεκτικός διαλεκτικός eintritt. Bei dem

λεκτικός nämlich könnten wir nach einem feststehenden Sprachgebrauch unserer Schrift an ein Haupterfordernis des leitenden Wirkens im Allgemeinen denken, an die Fähigkeit, durch Überredung zu leiten. Offenbar im Sinne der herkömmlichen und allgemein üblichen Betrachtungsweise wird der zu einer leitenden Stellung Befähigte als befähigt zum Reden und Handeln bezeichnet. So hoffen I. 2, 15 Alcibiades und Kritias durch den Verkehr mit Sokrates γενέσθαι ἂν ἰκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν. So muss man nach II. 6, 14, um einen tüchtigen Freund erwerben zu können, zunächst selbst tüchtig sein λέγειν τε καὶ πράττειν. So erscheint es in der Unterredung mit Glaukon III. 6, 16 als bedenklich, in Dingen, von denen man selbst nichts versteht, das λέγειν ἢ πράττειν üben zu wollen. So wird II. 9, 4 der von Kriton als Helfer gegen die Sykophanten engagierte Archedemos als πάντο ἰκανὸς εἰπεῖν τε καὶ πράξειν charakterisiert. Der nach staatsmännischem Wirken strebende Euthydemos hofft IV. 2, 1, demnächst Alle zu übertreffen τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν und ebendasselbst § 6 erscheint die volle Formel: δυνατός γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν τὰ πολιτικά. Dass hier bei dem λέγειν vornehmlich an die Fähigkeit, durch Überreden und Überzeugen zu leiten gedacht wird, zeigt die Stelle III. 3, 10 f., wo das λέγειν δύνασθαι nicht nur auch für den Reiteranführer gefordert, sondern auch mit der Fähigkeit zu überreden identifiziert wird. Zu überreden muss aber nach III. 4, 8 und III. 6, 15 nicht nur der Staatsmann, sondern auch der Hauswirt verstehen.

Dem gegenüber nun erscheint IV. 6 der διαλεκτικός zwar auch in einem weiteren Sinne in allerlei Künsten des überzeugenden Raisonnements geübt, vornehmlich aber besitzt er die nach den Schlussparagraphen von Kap. 5 hauptsächlich im Dienste des sittlichen Handelns geübte Fertigkeit der Begriffsbestimmung und Begriffsabgrenzung, die, an den Tugendbegriffen geübt, völlig mit der Weisheit im früher erörterten

Sinne zusammenfällt. Wir haben also auch hier, wie beim Begriffe des πρακτικός, eine weitgehende Verschiebung des ursprünglich rein formal gedachten Begriffes des λεκτικός ins rein ethische Gebiet vor uns.

Nur beim Begriffe des μηχανικός, der IV. 7 erörtert wird, findet diese Verschiebung nicht statt. Zwar werden auch hier die in Rede stehenden Fertigkeiten § 1 als Hilfsfertigkeiten nur des καλὸς καγαθός bezeichnet, aber sie sind nicht von diesem untrennbar, sondern könnten an sich auch einem andersartigen, ja entgegengesetzten Streben zu Gute kommen. Um nun dieser Inkonvenienz in der Darstellung Xenophons zu entgehen, möge es erlaubt sein, ausser den IV. 7 ausdrücklich aufgeführten auch die sonstigen, den ethischen gegenüberstehenden mehr formalen Eigenschaften des καλὸς καγαθός dem Begriffe des μηχανικός zu subsumieren. Eine gewisse Berechtigung hierzu gewährt uns die Stelle IV. 5, 10, in der eine einheitliche, von den ethischen Eigenschaften deutlich unterschiedene Gruppe von erlernbaren Fähigkeiten bezeichnet wird, vermöge deren man den Körper in gutem Zustande erhalten, das Haus gut verwalten, den Freunden und dem Staate nützlich werden kann und von denen man selbst nicht nur den grössten Nutzen, sondern auch die grössten Genüsse hat. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass hier die Gesamtheit der nicht zur Sophrosyne gehörigen Qualitäten des καλὸς καγαθός als eine einheitliche Gruppe gedacht wird. Als eine einheitliche Bezeichnung dieser Gruppe kann auch das δύνασθαι λέγειν καὶ πράττειν im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs gelten. In Kap. IV. 5 freilich hat sich der δυνάμενος λέγειν καὶ πράττειν in den πρακτικός und διαλεκτικός im idealen Sinne verwandelt und ist ins ethische Gebiet übergegangen.

Ist nun diese Zusammenfassung der formalen Eigenschaften unter dem Begriffe des μηχανικός berechtigt, so werden wir innerhalb dieser Gruppe zunächst die IV. 7

ausdrücklich aufgeführten Eigenschaften genauer darzustellen haben.

Das Grunderfordernis in dieser Beziehung ist nach § 1 die Autarkie, die Unabhängigkeit von fremder Beihülfe, in den obliegenden Geschäften und zwar nicht in den obliegenden Geschäften der besonderen Ämter und Dienste, die wieder je nach ihrer besonderen Art besondere Vorkenntnisse und Hülfserfordernisse erfordern, sondern in den für alle leitenden Stellungen in Haus und Staat gleichmässig in Betracht kommenden Thätigkeiten. Hierin auf Schritt und Tritt von fremder Hülfe abhängig zu sein erscheint Sokrates mit Recht als eine grosse Hemmung jeder energischen und erspriesslichen Thätigkeit.

Der *καλὸς κἀγαθός* muss, um sowohl im Dienste des Staates, als auch im eigenen Interesse als Landwirt Land kaufen und verkaufen, teilen und zur Bearbeitung übergeben zu können, der Landvermessung kundig sein. Eine wissenschaftliche Geometrie ist hierzu überflüssig und ist daher, wie alles Überflüssige, schädlich. Er muss sich ferner, um die Zeiten der Nacht bestimmen, wohl auch um sich auf See oder bei nächtlichen Wanderungen und Märschen orientieren zu können, auf den Stand und Lauf der Gestirne, um das Monats- und Jahresdatum bestimmen zu können, auf den Lauf des Mondes und der Sonne verstehen. Über diesen Bedarf hinaus in rein theoretischem Interesse sich mit der Himmelskunde zu befassen, ist überflüssig und schon deshalb, auch abgesehen von anderen Bedenken gegen die Naturphilosophie, schädlich und verwerflich. Sodann ist innerhalb der Grenzen des praktischen Bedürfnisses die Kunst des Rechnens erforderlich. Eine wichtige Fähigkeit ist ferner die zur Fürsorge für die Gesundheit des Körpers. Die dazu erforderlichen Einsichten kann man sich entweder durch Verkehr mit den Ärzten, oder noch besser und wirksamer durch konstante sorgfältige Selbstbeobachtung erwerben. Jedenfalls verlangt auch in diesem Punkte Sokrates

möglichste Unabhängigkeit von fremder Hülfe. Endlich muss der leitende Mann, wie schon beim Kapitel über die Frömmigkeit eingehend erörtert, um die Götterzeichen selbständig deuten zu können, auch der Mantik kundig sein. Hier erscheint die Grenze zwischen der Frömmigkeit als ethischer Tugend und der Kenntnis der Götterzeichen als einer blossen Hilfskenntnis streng innegehalten. Der Fromme macht sich der göttlichen Weisungen würdig und beachtet sie pietätvoll, die Fähigkeit aber, sie richtig zu deuten, hat mit der Frömmigkeit selbst nichts zu thun, sondern gehört in die Sphäre des μηχανικός.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass Xenophon selbst mit den hier aufgezählten Fertigkeiten den Bereich des μηχανικός vollständig ausgemessen zu haben glaubte. Werden ja doch die aufgezählten Fertigkeiten nach IV. 7, 2 nicht als den Begriff des μηχανικός erschöpfend, sondern hauptsächlich deshalb aufgeführt, um an ihrem Beispiel zu zeigen, dass es hier nicht einer vollständigen, eigentlich fachmässigen Einführung bedürfe und scheinen doch auch die Bemerkungen § 1, dass Sokrates sich bei angehenden Schülern eifrigst über den Umfang ihres Könnens zu informieren suchte und dann je nach dem Befunde für passende Ergänzung Sorge trug, diese Einschränkung auszuschliessen. Vollends aber sind wir nach unserer Fassung dieses Begriffes berechtigt, uns nach etwaigen weiteren in seine Sphäre gehörigen Qualitäten umzusehen.

Das nächste Gebiet, das wir hierher zu ziehen berechtigt sind, ist das der Gymnastik, die Sokrates III. 12 auf das Nachdrücklichste und mit den mannigfaltigsten Gründen empfiehlt. Unter diesen Gründen kommt ja auch der Wert für die bereits vorstehend erwähnte körperliche Gesundheit (§ 4) und die Bedeutung für den Krieg vor; ebenso nachdrücklich wird aber auch die Erhöhung der Kraft und Leistungsfähigkeit des Körpers wie der Seele, insbesondere auch der Denkkraft, durch die Gymnastik betont (§ 4 und 6).

Bei jedem Wettbewerb und jedem Handeln ist der körperlich Ausgebildete im Vorteil, da es keine menschliche Thätigkeit giebt, die nicht durch den Körper vermittelt wäre (§ 5). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Sokrates sich seinen *καλὸς καγαθός* nicht ohne Gymnastik, als *ἰδιώτης* (III. 12, 1) vorstellen kann und sicher ist auch in der summarischen Aufzählung III. 5, 10 bei den Fähigkeiten, durch die man seinen Körper in guten Zustand bringt (*καλῶς διοικεῖν*), nicht nur an die Gesundheitspflege, sondern auch an die gymnastische Ausbildung zu denken. Zur Förderung der Gesundheit dient übrigens nach II. 7, 8 auch die körperliche Arbeit.

Ferner gehört jedenfalls das mehrfach so stark betonte Vermögen, durch Überredung und Überzeugung zu leiten, zu diesen den leitenden Persönlichkeiten generell notwendigen Erfordernissen. Es ist jedoch mehr als zweifelhaft, ob Sokrates in dieser Richtung eine förmliche methodisch-systematische Anleitung erteilte oder durch andere Lehrer der Beredsamkeit sich erteilen zu lassen empfahl. Wenigstens findet sich davon nicht die geringste Spur. Dass das vom Tyrannen Kritias mit spezieller Beziehung auf Sokrates erlassene Verbot, die *λόγων τέχνη* zu lehren (I. 2, 31), wohl eher auf eine eristische Dialektik, als auf eine Rhetorik sich bezog, habe ich schon bei Besprechung der Stelle in Teil I. wahrscheinlich zu machen versucht. Man lernte also wohl bei Sokrates die Kunst des Überzeugens praktisch, durch seine vorbildliche, nicht auf eitle Wortkünste, sondern stets auf die Sache gerichtete und in den durchsichtigsten und einleuchtendsten Formen vorgehende Weise der Argumentation (I. 4, 1; III. 8, 1; IV. 6, 13 ff.)

Sodann gehört zur Ausrüstung des *καλὸς καγαθός* nach I. 1, 10 auch die Vertrautheit mit einer Reihe von Begriffen, die nicht direkt ethischer Natur sind, wie der des Staates, des Staatsmannes, der *ἀρχή* und des *ἀρχικὸς ἀνθρώπων*. Entsprechend finden wir in mehreren der Unterredungen des

dritten Buches, dass Sokrates im Anschluss an konkrete Anlässe allgemeine Sätze von grosser Tragweite für die Regierungskunst im Ganzen formuliert. So findet sich III. 1, 4 in einer übrigens ganz scherzhaft gehaltenen Rede der gewichtige Satz: „Wer nichts versteht, ist weder Feldherr noch Arzt, auch wenn er von allen Menschen dazu gewählt würde.“ So III. 3, 9 der Satz: „In jeder Sache sind die Menschen denen am meisten zu gehorchen geneigt, die sie für die Tüchtigsten halten.“ So Kap. 4, 6: „Worin immer Einer Leiter sein mag, wenn er weiss, wessen es bedarf und im Stande ist, dieses zu beschaffen, da ist er ein tüchtiger Leiter.“ So findet sich eine eingehende Auseinandersetzung über den wahren Herscher III. 9, 10 ff. u. dgl. mehr.

Hierher dürfte ferner vornehmlich die auffällige und singuläre Angabe des Sokrates I. 6, 9 gehören, dass er mit seinen Freunden gemeinsam die Schriften der alten Weisen lese und sie das Gute daraus auswählten. Welche Schriften hier gemeint sind, lässt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden. Vielleicht sind es die Dichter, vorab Homer. Häufige Anspielungen und Zitate in den Gesprächen machen diese Vermutung wahrscheinlich. So I. 2, 56 u. 58; I. 3, 3 u. 7; II. 6, 11; III. 1, 4 u. 2, 1 f.; IV. 6, 15. Übrigens betrachtet auch der junge Euthydemos IV. 2, 1 die Schriften der Dichter als Bildungsmittel; er hat viele Schriften der berühmtesten Dichter und Sophisten (dies Wort im älteren Sinne, wie I. 1, 11) zusammengebracht; sein Irrtum besteht nur darin, dass er schon durch den blossen Besitz einen Vorsprung an Einsicht gewonnen zu haben glaubt. Die ausgehobenen Stellen aber scheinen sich, wie ebenfalls die angeführten Beispiele ihrer Verwendung durch Sokrates zeigen, durchaus nicht vorwiegend auf ethische Erkenntnis, sondern vorzugsweise auf die vorstehend charakterisierten, zur Kalo-kagathie und Herrschertüchtigkeit gehörenden Elemente der Einsicht und Lebensklugheit zu beziehen.

So schliesst sich also hier eine Gruppe von Bildungselementen, von Einsichten und Fertigkeiten, zusammen, von der ethischen Erkenntnis verschieden, verschieden andererseits auch von den für die einzelnen, besonderen Herrscherfunktionen erforderlichen Qualitäten, also, wie die ethische Erkenntnis, für alle Arten von leitenden Stellungen übereinstimmend erforderlich.

14. Die Anforderungen zu den besonderen Ämtern und Verrichtungen.

In den ausführlichen Erörterungen, die Sokrates diesen besonderen, nicht für alle *καλοὶ καγαθοὶ*, sondern nur für einzelne Gruppen derselben erforderlichen Befähigungen widmet, kommt neben diesen Spezialanforderungen manches für Alle Gemeinsame vor, das wir deshalb auch schon vorstehend benutzt haben. Auch zwischen den einzelnen Sonderverrichtungen unter sich findet mannigfache Übereinstimmung der Erfordernisse statt. So wird III. 4 gezeigt, dass die wesentlichen Erfordernisse zu einem guten Hauswirt und Feldherrn die gleichen sind. Jedenfalls lässt sich Sokrates auch diese Spezialausbildung seiner Gefährten ernstlich angelegen sein. So schickt er III. 1 einen Jüngling, der gern Feldherr werden möchte, zu den strategischen Vorträgen des Dionysodor und ergänzt diese Belehrungen dann noch selbst. So handelt er III. 2 und 3 von den Anforderungen an den Feldherrn und an den Reiteranführer und giebt III. 5 dem jüngeren Perikles geradezu einen Operationsplan für eine bestimmte militärische Situation, so belehrt er III. 6 und 7 über die mannigfachen Anforderungen an einen Politiker und Staatsmann. In die Erfordernisse zur Leitung eines grossen Hauswesens eröffnen ausser III. 4 auch die Gespräche II. 7—10, in denen Ratschläge für besondere Situationen der ökonomischen Thätigkeit erteilt werden, einen Einblick.

Welches die Arten und Gruppen der besonderen Berufe und Dienste sind, für die der *καλὸς καγαθὸς* je nach beson-

derer Naturausstattung und Neigung sich tüchtig machen kann, dafür finden sich in einer Anzahl von Stellen wenigstens Andeutungen. Die Haupteinteilung ist jedenfalls die an zahlreichen Stellen hervortretende in die staatliche und ökonomische Thätigkeit. So wird IV. 2, 11 die βασιλική ἀρετή und τέχνη eingeteilt in die politische und ökonomische und I. 2, 48 verstehen die echten Sokratiker mit dem Hauswesen (zu dem Angehörige und Sklaven gehören) und dem Staate (neben dem auch die Mitbürger genannt werden; die Freunde nehmen hier, entsprechend ihrer bald mehr ökonomischen, bald mehr politischen Bedeutung eine Art von Mittelstellung ein) richtig umzugehen. Andere hierher gehörige Stellen sind schon öfter vorgekommen.

Eine Art von Dreiteilung des politischen Berufsgebietes ferner findet sich II. 6, 38, wo davon die Rede ist, dass Sokrates den Kritobulos der Bürgerschaft nur dann als στρατηγικός oder δικαστικός oder πολιτικός (dies hier wohl im engeren Sinne in Bezug auf die Verwaltungsämter, den Verkehr mit der Volksversammlung, die Verhandlung mit auswärtigen Mächten u. dgl. gemeint) empfehlen könne, wenn er den betreffenden Leistungen auch wirklich gewachsen sei. Zu diesen berechtigten staatlichen Funktionen scheinen dagegen als unberechtigte I. 2, 48 die des δημηγορικός und δικανικός in Gegensatz zu treten. Wenigstens wird in Bezug auf diese beiden Thätigkeiten gesagt, dass nicht um ihretwillen die echten Sokratiker mit Sokrates verkehrten und sie werden zur Kalokagathie geradezu in Gegensatz gesetzt (οἱ ἐκείνω συνῆσαν, οὐχ ἵνα δημηγορικοί ἢ δικανικοί γένοιτο, ἀλλ' ἵνα καλοί τε κἀγαθοὶ γεγόμενοι u. s. w.) Der δημηγορικός ist also hier wohl der nur niedrig selbstische Gelüste verfolgende Demagoge und Volksschmeichler, der δικανικός der aus ähnlichen Motiven Prozesssüchtige und in allerlei faulen Prozesskünsten Bewanderte, der Sykophant und Rabulist, wie er z. B. II. 9 und III. 5, 16 geschildert wird.

Ebenso gibt es aber auch für den Leiter eines grossen Hauswesens ausser den direkten und unmittelbaren Verrichtungen, wie sie z. B. III. 4 geschildert werden, noch manche Obliegenheiten, die gesonderte Fähigkeiten erfordern und daher auch in besondere Hände gelegt werden können. Nicht nur bedarf ein solcher zur Beaufsichtigung der eigentlich ökonomischen Verrichtungen kundiger und gewissenhafter Aufseher (II. 8 und 10; II. 6, 38); der grosse Hauswirt hat auch mit Streitigkeiten um Mein und Dein, mit zum Teil ungerechten und böswilligen Nachstellungen auf diesem Gebiete zu thun und II. 9 ist Kriton und seine gleichgestellten Freunde (§ 7 f.) sehr froh, einen auf diesem Gebiete völlig bewanderten Gehülften gefunden zu haben. Er hat ferner z. B. mit Leiturgieen, Stellung von Chören u. dgl. (III. 4, 3 ff.) zu thun, eine Obliegenheit, die ebenfalls wegen der dazu erforderlichen besonderen Kenntnisse von den eigentlich ökonomischen Funktionen abgezweigt gedacht werden könnte.

Auch in Bezug auf diese Spezialdienste erhalten wir nun wenigstens teilweise Angaben über das dazu Erforderliche. Der Feldherr wäre nach III. 1, 2 im höchsten Grade strafällig, wenn er seine Sache nicht verstünde; er muss sich (nach demselben Kapitel) nicht nur auf die Taktik verstehen, zu der wiederum die Gabe erforderlich ist, die besonderen Eigenschaften, Fähigkeiten und Neigungen der einzelnen Untergebenen zu beurteilen, er muss ausserdem die ganze lange Liste der § 6 aufgezählten Fähigkeiten besitzen. Kürzer werden die Hauptanforderungen an den Feldherrn III. 2 dahin zusammengefasst, dass er nicht nur selbst ein tüchtiger Streiter sein, sondern auch Kampfesmut in seinen Soldaten zu erwecken verstehen muss und dass er als Hirt und Lenker für die Sicherheit und Verpflegung der Soldaten und für den Sieg zu sorgen hat. Auch die Kapitel III. 3—5 bieten noch manches hierher Gehörige, das der Kürze halber übergangen werden kann.

Für den Staatsmann im engeren Sinne bieten die Kapitel III. 6 und 7 zahlreiche Einzelerfordernisse. Er muss sich auf die vorhandenen Finanzzustände verstehen und Einsichten besitzen, um die Einnahmen vermehren und die Ausgaben verringern zu können; er muss die Streitkräfte des eigenen Landes und der Nachbarländer kennen, muss im Stande sein, die militärische Sicherstellung des Landes gegen feindliche Einfälle und die ausreichende Verproviantierung der Bürgerschaft durch genügende Einfuhr von Lebensmitteln zu leiten; er muss nicht nur Kenntnisse und Urteil über alle diese Fragen des öffentlichen Lebens besitzen, sondern auch die Fähigkeit, seine staatsmännische Auffassung der in politischen Fragen völlig dilettantischen Bürgerschaft gegenüber rednerisch zur Geltung zu bringen u. dgl. Verwandt ist auch die Begriffsbestimmung des guten Bürgers IV. 6, 14. Derselbe muss in Bezug auf die Finanzen im Stande sein, die Einkünfte des Staates zu verbessern, im Kriege muss er Überlegenheit, in der Verhandlung mit fremden Mächten Bündnisse und in seinem Auftreten in der Volksversammlung Eintracht zu schaffen im Stande sein.

Unerörtert bleiben in unserer Schrift die zu den gerichtlichen Spezialfunktionen erforderlichen Fähigkeiten. In Bezug auf das ökonomische Gebiet bedarf es ausser dem Gesagten nicht eines nochmaligen Eingehens auf die Spezialitäten. Überhaupt kommt es für dieses ganze Gebiet nur darauf an, im Allgemeinen auf diese Kategorie der besonderen Funktionen und Dienste und der zu ihnen erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten hinzuweisen. Zum Erweise aber, dass wir es hier mit einer besonderen Kategorie im sokratischen Gedankensystem zu thun haben, wird das Beigebrachte ausreichen.

15. Die Verwirklichung der Qualitäten der wahren Leiter. Übersicht.

Wir haben im Bisherigen die verschiedenen Arten von Eigenschaften kennen gelernt, die den wahren Leitern in Haus

und Staat zukommen müssen. Es ist das Ideal des καλὸς καγαθός, des wahren ἀρχικός im sokratischen Sinne entworfen worden. Jetzt entsteht nun die Frage: Wie kann dies Ideal unter den Bedingungen der Menschennatur, wie sie nun einmal ist, verwirklicht werden? Es handelt sich hierbei nicht bloss im ausschliesslich ethischen Sinne um das Zustandekommen der sittlichen Willensrichtung. Wie diese in dem Idealbilde selbst nur einen einzelnen, wenn auch sehr bedeutsamen Zug bildet, wie überhaupt die sokratische Ethik durchaus nicht als eine isolierte, für den Menschen in abstracto geltende Disziplin, ja überhaupt noch kaum als eine begrifflich gesonderte Disziplin heraustritt, so brauchen wir hier, wo es sich um die Verwirklichung handelt, keineswegs die ethischen Eigenschaften zu isolieren und nur für sie die Bedingungen ihrer Verwirklichung aufzusuchen. Diese Bedingungen sind im Sinne des Sokrates für alle die aufgeführten Eigenschaften der wahren Leiter die gleichen und können daher in einer einheitlichen Untersuchung zusammengefasst werden.

Bei der Kompliziertheit des Gebietes aber wird es erforderlich sein, der Erörterung des Einzelnen eine orientierende Übersicht vorangehen zu lassen.

Zunächst muss hier nochmals daran erinnert werden, dass Sokrates seine Lehre von der Verwirklichung des Idealen nicht auf den Menschen überhaupt bezieht, auf jeden beliebigen Menschen, sondern auf die bevorzugt Veranlagten, die von der Natur selbst zu den leitenden Stellungen und zur Ausfüllung derselben durch ein wahrhaft sozialeudämonistisches Wirken prädestiniert sind. Seine Lehre von der Verwirklichung dieser Tüchtigkeiten bezieht sich nicht auf die Vorbedingungen, die die Menschennatur überhaupt nach der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer naturgegebenen Formen und Gestaltungen dafür gewährt, sondern nur auf eine gewisse Gruppe bevorzugter Fälle, aus denen bei richtiger Erziehung die wahren

Leiter der Gesellschaft zu allgemeiner Eudämonie herangebildet werden können. Es ist also zunächst diese geforderte Veranlagung genauer festzustellen.

Als das Zweite wird dann die Notwendigkeit der Erziehung auf das Nachdrücklichste betont, die aber nicht nur ein passives Erzogenwerden durch Andere, speziell durch ihn, sondern auch die Erweckung der Tendenz zur aktiven Selbsterziehung und die dauernde Bethätigung dieser Tendenz während der ganzen Dauer des Lebens in sich schliesst. Der Ausdruck *παιδεία* kommt auch als ein nicht spezifisch sokratischer vor. So IV. 2, 1, wo der Wahn der schon vollendeten Erziehung beim jungen Euthydemos dadurch genährt worden ist, dass er sich viele Schriften der Dichter und Denker angeschafft hat. Im echt sokratischen Sinne aber wird als die generelle Bezeichnung für das, was zur Naturanlage noch hinzutreten muss, das *παιδεύεσθαι* mit grossem Nachdruck IV. 1, 2—4 hervorgehoben. Gerade die tüchtigsten Naturen bedürfen am meisten der *παιδεία*. In Bezug auf Sokrates' eigene dauernde Selbsterziehung zur Enthaltbarkeit findet sich I. 2, 1 die Bezeichnung *πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος* und I. 3, 5 der Ausdruck *παιδεύειν τὴν τι ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα*, dem im Folgenden wiederholt (§ 5 und 14 f.) *παρεσκευασμένον εἶναι* entspricht. Ähnlich wird I. 5, 4 hinsichtlich der Enthaltbarkeit gefordert *ταύτην πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι*. Xenophon selbst gebraucht I. 2, 39 den zusammenfassenden Ausdruck *παιδεύσεις* in Bezug auf das Verhältnis des Kritias und Alcibiades zu Sokrates (*μηδεμίαν εἶναι παιδεύσειν παρὰ τοῦ μὴ ἀρέσκοντος*).

Die Erziehung besteht aber in beiden Beziehungen, sowohl als passives Erzogenwerden, wie als aktive Selbsterziehung, näher in zwei Stücken, in dem intellektualistischen, zur Weisheit in Beziehung stehenden Momente des Lernens und der Erkenntnisthätigkeit und dem der Begründung einer unmittelbaren Gewöhnung dienenden Momente der Übung, sowohl

des passiven Geübtwerdens als des aktiven Sichselbstübens. Als Zeugnis für die Bedeutung, die Sokrates nicht nur auf dem ethischen Gebiete, sondern auf dem der Tüchtigkeit im weitesten und universellsten Sinne diesen beiden Faktoren, dem Lernen und der Übung, beilegt, sei hier zunächst die Stelle II. 6, 39 angeführt, nach der der kürzeste und sicherste und trefflichste (*καλλίστη*) Weg zu dem, worin man tüchtig scheinen will, der ist, zu versuchen, darin wirklich tüchtig zu werden. Alles aber, was unter den Menschen Tüchtigkeit (*ἀρετή*) genannt wird, wächst durch Lernen und Übung (*μαθήσει τε καὶ μελέτῃ*). Ebenso erscheint auch III. 9, 3 ganz allgemein in Bezug auf jede Art von Tüchtigkeit Lernen und Üben (*μανθάνειν καὶ μελετᾶν*) als der einzige und sogar für die geringer Begabten (*ἀμβλύτεροι*) gangbare Weg zur Tüchtigkeit. I. 5, 5 erscheint als Objekt des Lernens und der Übung ganz unbestimmt irgend ein *ἀγαθόν*, III. 9, 14 das irgend einem verfolgten nützlichen Zwecke Gemässe (*τὰ δεόντα* in unbestimmterem Sinne).

Speziell auf dem sittlichen Gebiete ist das Lernen offenbar, entsprechend der zweifachen Natur der Weisheit, wieder ein zweifaches. Man muss zunächst wissen, was das wirklich Gute ist; dieser Punkt ist nun schon durch die Erörterung über die Weisheit im dialektischen Sinne und die daran sich anschliessenden Abschnitte über die einzelnen Tugenden endgültig erledigt und braucht nicht darauf zurückgekommen zu werden. Die andere Seite des Lernens aber bezieht sich auf die Weisheit als Erkenntnis der Coincidenz des Sozial-eudämonistischen und Individualeudämonistischen, die Erkenntnis, dass das geforderte Verhalten ein Gebot des den Menschen ausschliesslich leitenden und beherrschenden individualeudämonistischen Interesses, ein Gebot der Selbsterhaltung und eigenen Glückseligkeit ist. Hier ist aus dem reichen Material, das Xenophon für die Bedeutung der Einsicht in die individuelle Nützlichkeit des Guten und speziell in die Harmonie der In-

teressen beibringt, die Wichtigkeit dieser Seite des ethischen Intellektualismus für die sokratische Lehre aufs Nachdrücklichste zu erweisen. Mit dieser Lehre hängt aber als ihre Vorbedingung die von der ausschliesslich individuelleudämonistischen oder egoistischen Grundrichtung des menschlichen Begehrens und ferner als Voraussetzung der Lehre von der Coincidenz die von dem konkreten Inhalt der Eudämonie, wie sie als für die Herrschernaturen erstrebenswert hingestellt wird, zusammen. Diese beiden Lehrpunkte haben also an dieser Stelle ihren natürlichen Ort.

Ebenso wird dann endlich die Bedeutung, die Sokrates der mit dem Lernen parallel laufenden Übung auf dem sittlichen Gebiete beimisst, im Einzelnen nachzuweisen sein.

16. Die Naturanlage zur Herrschertüchtigkeit.

Nach IV. 1, 1 pflegte sich Sokrates scherzend als Erotiker im päderastischen Sinne auszugeben, wobei jedoch, wie Xenophon ausdrücklich versichert, sein Interesse nicht sowohl auf die körperliche Schönheit und Jugendblüte, als vielmehr auf die hervorragende seelische Anlage zur Tugend gerichtet war (τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὐπεφυκότας ἐφιέμενος). Ebenso bietet er sich II. 6, 28 in seiner Eigenschaft als Erotiker dem Kritobulos als Helfer bei der Jagd nach den καλοὶ κάγαθοί an; denn von einem heftigen Verlangen nach Erweckung von Gegenliebe werde sein ganzes Wesen erfaßt, wenn ihn die Zuneigung zu einem Menschen ergriffen habe. Die Naturanlage zur Tugend, von der die erste der beiden Stellen redet, bezieht sich offenbar auf die Tugend im weiteren Sinne, wie ja unzweifelhaft beide Stellen die bevorzugte Naturveranlagung zur Kalokagathie und zum Herrscheramt in ihrer ganzen Ausdehnung im Auge haben.

Nun scheinen allerdings die drei Merkmale der Naturveranlagung, die an der ersteren Stelle aufgezählt werden,

zunächst ausschliesslich der intellektuellen Seite anzugehören: leichtes Auffassen, sicheres Behalten, Begierde nach allen denjenigen Erkenntnissen, die erforderlich sind, um Haus und Staat gut zu verwalten und überhaupt die Menschen und die menschlichen Angelegenheiten richtig zu behandeln (εὖ χροῖσθαι). Aber wenigstens das dritte Merkmal weist doch auf einen natürlichen Trieb zur Herrscherthätigkeit im Sinne der Gerechtigkeit, Gemeinnützigkeit und allgemeiner Glückseligkeit hin, zu deren Förderung nach dem folgenden Satze Sokrates die so Veranlagten für tauglich hielt. Das Begehren der von Sokrates seiner Unterweisung für würdig Erachteten ist nicht nur auf Wissen überhaupt, sondern auf das genannte, zur Kalokagathie erforderliche Wissen gerichtet. Wer aber das zu einem Zwecke erforderliche Wissen begehrt, begehrt auch den Zweck selbst. Somit ist in diesem dritten Merkmal das natürliche Verlangen nach der Kalokagathie selbst und nach der ethischen Tugend als deren Bestandteil einbegriffen. Die nach dem Wissen der wahrhaft Leitenden von Natur Verlangenden verlangen eben nach der wahrhaft leitenden Thätigkeit selbst. Sokrates statuiert also ein durch Naturanlage gegebenes Bedürfnis nach leitenden Thätigkeiten im Sinne der Gemeinnützigkeit.

Dass Sokrates übrigens nicht nur die schon von Natur zu diesem Wissen Geneigten als hervorragend Veranlagte in den Bereich seiner Wirksamkeit zog, beweisen die folgenden Paragraphen (3 u. 4). Hier wird gezeigt, wie er die wegen vermeintlicher natürlicher Tüchtigkeit das Lernen Verachtenden empfänglich machte. Er vergleicht die von Natur Tüchtigen mit Rassepferden, die feurig und ungestüm sind, und mit Rassehunden, die unermüdlich und jagdlustig sind. Bei beiden Arten von Tieren wird das Prädikat εὐρύτεστατος angewandt. Ebenso sind die εὐρύτεστατοι ἀνθρώπων von höchster seelischer Energie und im höchsten Masse thatkräftig und leistungsfähig in ihren Unternehmungen. Auch hier ist eine

exceptionelle Naturveranlagung vorausgesetzt, aber freilich von ganz anderer Art, als vorher. Es wird schwer sein, hier zu einem ganz klaren und sicheren Resultate zu kommen. Jedenfalls berücksichtigt er nur höher Geartete, wie er denn auch nach § 40 diejenigen, die in Folge seiner einleitenden Prozedur zur Überführung von der vorhandenen Unwissenheit sich unwillig abwandten, für weichlich und des Ernstes entbehrend (*βλακωτέρους*) und darum seiner Erziehung für unwürdig erachtete. Die Euphyie wird auch I. 6, 13 als Merkmal solcher Jünglinge erwähnt, die der wahre Lehrer in Erfüllung seiner Bürgerpflicht erzieht und zu tüchtigen Freunden heranbildet. Dass dabei auch die körperliche Rüstigkeit ins Gewicht fällt, ergibt sich indirekt aus III. 12, 5 f. Hier wird nämlich zunächst nur im Interesse eifriger Körperpflege und Gymnastik darauf hingewiesen, dass bei jedem Wettbewerb und jeder Verrichtung die körperliche Tüchtigkeit von Bedeutung ist, sogar da wo man es am wenigsten vermuten möchte, bei der Denktätigkeit, wo die mangelhafte Körperbeschaffenheit vielfach den Misserfolg verschuldet und Vergesslichkeit sowie seelische Verstimmung bis zum Wahnsinn vielfach die Erkenntnistätigkeit beeinträchtigt. Was aber von dem mangelhaften Zustande in Folge von Vernachlässigung gilt, das muss auch von dem von Natur siechen und gebrechlichen Körperzustande gelten.

Die lehrreichste Stelle in Bezug auf die Naturanlage zu den sittlichen Tugenden ist III. 9, 1—3. Hier gibt Sokrates zunächst eine seelische Naturanlage zur Tapferkeit zu. Wie ein Körper von Natur kräftiger zur Ertragung von Anstrengungen ist, als ein anderer, so gibt es auch in der Seelenstärke gegenüber der Gefahr natürliche Unterschiede. Diese natürliche Veranlagung ist die Unerschrockenheit (*τόλμη*). Die unter denselben Bedingungen der Gewöhnung und Entwicklung Aufwachsenden zeigen in dieser Beziehung die grössten Unterschiede. Was aber von der Tapferkeit gilt, das gilt

auch von allen anderen seelischen Vorzügen; auch bei ihnen sind bedeutende natürliche Unterschiede vorhanden. Dass der unbestimmte Ausdruck καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων sich auf die seelischen Tüchtigkeiten, also auf die Tugenden im weiteren Sinne, bezieht, zeigt schon die Bezeichnung der natürlichen Grundlage der Tapferkeit als Seelenstärke in Bezug auf Gefahren (ψυχῆ ψυχῆς ἐρρωμενεστέρα πρὸς τὰ δεινὰ φύσει). Daher Sokrates § 3 nicht nur den εὐφρέστεροι, sondern auch den ἀμβλύτεροι den Weg zur Tüchtigkeit durch Lernen und Üben eröffnet, so ist dennoch klar, dass die bevorzugte Naturanlage hier seiner Ansicht nach doch einen Vorsprung ermöglicht.

Jedenfalls ist die bevorzugte Naturausstattung ihm die erste Vorbedingung zur Erlangung der Vorzüge, deren die zur wahren Herrschaft Befähigten bedürfen und sie bildet daher auch die einzige Richtschnur bei der Auswahl seiner Zöglinge. Reichtum und soziale Stellung sind dabei für ihn in keiner Weise ausschlaggebend (IV. 1, 5). Die erste Grundlage der wahren Aristokratie ist ihm der Beruf von Gottes Gnaden, der durch Nichts zu ersetzende Naturberuf. In der Hintersetzung aller auf der blossen gesellschaftlichen Position beruhenden Ansprüche liegt ein echt demokratisches Prinzip, freilich nicht im Sinne einer öden Gleichmacherei, die auch den unvertilgbaren Naturstempel der Ungleichheit verwischen und vernichten möchte. Wie für die generelle Befähigung zum Herrschen, so gibt es ferner auch für die verschiedenen Spezialfunktionen nach IV. 2, 24 ff. eine besondere Veranlagung. Es gibt ein für den Einzelnen Passendes (τὰ ἐπιτήδεια), etwas das er gerade kann oder nicht kann. Unternimmt er Ersteres, so gelingt das Streben, macht er sich an Letzteres, so macht er Fehlgriffe und erntet Misslingen (§ 26).

17. Die ausschliesslich individualleudämonistische Grundrichtung des menschlichen Begehrens.

Ehe vom Lernen als der Erkenntnis des individualleudämonistischen Wertes der Herrschertüchtigkeit die Rede sein

kann, muss klar gestellt werden, warum diese Erkenntnis ein wesentlicher Faktor zum Zustandekommen des Guten ist. Die erste Grundvoraussetzung für die Bedeutung dieser Erkenntnis ist aber die Annahme der ausschliesslichen Herrschaft des egoistischen Grundwillens in der menschlichen Natur. Ohne diese Voraussetzung müsste für die Verwirklichung der Tüchtigkeit auf altruistische Triebfedern zurückgegangen werden.

Nun finden sich ja freilich einige schwache Hindeutungen auf das doch in gewissem Masse altruistische Mitleid als menschliche Triebfeder. Bei der Aufzählung der in der menschlichen Natur wirksamen Faktoren zur Freundschaft (der φῶσει φιλικά) II. 6, 21 wird neben einer Anzahl verschiedener individualeudämonistischer, egoistischer Impulse auch das Mitleid aufgezählt und III. 9, 8 wird es als dem natürlichen Habitus des Menschen entsprechend bezeichnet, den im Unglück befindlichen Befreundeten zu bemitleiden (κακῶς πράττοντας μὴ δύνασθαι περιορᾶν), dem in glücklicher Lage Befindlichen gegenüber dagegen, auch wenn er befreundet ist, nicht Mitfreude, sondern Neid zu empfinden. Wenn Sokrates diese letztere Verhaltensweise für thöricht und einem verständigen Manne nicht gemäss erklärt, so fordert er damit nicht etwa die pathologische Mitfreude, sondern er hält nur den Neid, wie schon die Ausdrücke φρόνιμος und ἡλίθιος zeigen, für unklug, dem wahren Streben nach dem eigenen Besten nicht gemäss. Hier kommt es jedoch auf diesen Punkt nicht an, sondern nur auf sein Urteil über die natürliche menschliche Weise des Fühlens und Strebens.

Diesem Mitgefühl nun misst er jedoch jedenfalls keine erhebliche Bedeutung für das menschliche Handeln bei. Die gewichtige Hauptstelle für seine Ansicht über den natürlichen Motivationsprozess ist der bekannte Satz III. 9, 4: Alle entscheiden sich unter den möglichen Handlungsweisen für diejenige, die sie für die ihnen selbst zuträglichste halten (πάντας οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, ἃ οἴονται συμφωρώτατα αὐτοῖς εἶναι ταῦτα πράττειν).

Entsprechend dieser prinzipiellen Auffassung wird denn auch an zahlreichen Stellen, wo er ein wirksames Motiv für das von ihm empfohlene Handeln an die Hand geben will, auf den individuellen Vorteil als letzten ausschlaggebenden Empfehlungsgrund hingewiesen. Nach IV. 1, 2 dient das Verhalten des zur wahrhaften Herrschertüchtigkeit Erzogenen dazu, seine eigene Glückseligkeit zu realisieren. Nach II. 6, 25 wird als das selbstverständliche Motiv des in edlem Sinne nach Herrschaft Strebenden vorausgesetzt, dass er dann selbst nicht Unbill zu leiden brauche und im Stande sei, den Freunden, soweit mit der Gerechtigkeit im Einklange, Vorteile zuzuwenden. Nach IV. 2, 11 besteht der Wert der politischen und ökonomischen Tüchtigkeit darin, dass die politisch Tüchtigen durch ihr Wirken den Anderen und sich selbst nützen können. III. 3, 15 wird die Ermahnung an den Reiteranführer zur Verwirklichung des Erforderlichen durch den Hinweis auf den eigenen Vorteil und III. 5, 28 die an den jüngeren Perikles zur Ausführung der empfohlenen strategischen Massregeln dadurch begründet, dass dabei nicht nur der Staat, sondern auch er selbst Gewinn haben wird, und III. 7, 9 sucht er den Charmides dadurch zu bestimmen, seine Kräfte dem Gemeinwohl zu widmen, dass durch Förderung desselben nicht nur die anderen Bürger, sondern auch seine Freunde und er selbst den grössten Vorteil haben. In Bezug auf die Mit-erwähnung der Freunde in einem Teile dieser Stellen muss an die durchaus individuelleudämonistische Auffassung der Freundschaft bei Sokrates erinnert werden; auch der Hinweis auf das Wohl der Bürger oder des Staates bedeutet sachlich keine Coordination, sondern eine Subordination unter das eigene Wohl. Ebenso ist es zu nehmen, wenn I. 5, 4 gezeigt wird, dass der Unenthaltsame nicht nur Anderen, sondern auch sich selbst schadet. Rein individuelleudämonistisch wird die Mahnung zur Verehrung der Götter I. 4, 18 u. IV. 3, 17 begründet und nach II. 6, 38 wurde, wenn Jemand einem

Untüchtigen zu Liebe das Volk überredete, sich dessen Leitung anzuvertrauen, nicht nur der Staat, sondern auch der Untüchtige selbst davon den Schaden haben.

Von der Art, wie Sokrates auch im Einzelnen überall das Motiv des individuellen Nutzens verwendet, geben auch die Argumente, die I. 7 gegen die ἀλαζόνεια, die Anmassung nicht vorhandener Vorzüge, angewandt werden, ein anschauliches Bild. Der scheinbare Flötenspieler hat viele Unkosten und Mühe vergeblich, denn er fällt der Verachtung anheim, wird lächerlich und hat keinen Vorteil von seinem Gebahren (ἀλυστελῶς). Ebenso steht es mit dem vorgeblichen Feldherrn und Steuermann, dem vorgeblichen Reichtum, der vorgeblichen Tapferkeit und Stärke. Auch hier kommt der Ausdruck ἀλυστελής vor. Umgekehrt wird II. 3—5 das Band der brüderlichen Gemeinschaft und der Freundschaft durchaus nach dem daraus entspringenden individuellen Nutzen geschätzt.

Anscheinend in vollem Widerspruche mit diesen Stellen und insbesondere mit der Grundstelle III. 9, 4 stehen die drei Erörterungen über Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit IV. 6. In allen dreien kommt ein Satz vor, der die selbsterständliche Geneigtheit des Menschen zur Verwirklichung des von ihm als geziemend, also als sittliche Vorschrift Erkannten ausspricht (οὐκ ἄλλως δὲ τις θεοῦ τιμᾷ ἢ ὡς οἴεται δεῖν § 3; οἶσθα δὲ τινὰς ἄλλα ποιοῦντας ἢ ἃ οἴονται δεῖν; § 6; Ἄρ' οὖν ἕκαστοι χρώνται ὡς οἴονται δεῖν; § 11). Hätte es mit diesen Sätzen ohne Einschränkung seine Richtigkeit, so wäre damit ein rein sittlicher, der ethischen Vorschrift konformer Grundwille als Lehre des Sokrates konstatiert und ein vollständiger Widerspruch mit der ebenfalls ihm zugeschriebenen Lehre vom rein egoistischen, individualeudämonistischen Grundwillen läge vor. Es sind jedoch, wie ich im Archiv f. Gesch. der Ph. V 3 S. 190 ff. gezeigt habe, diese Argumentationen von Xenophon unrichtig verstanden und unvollständig wiedergegeben worden. Sie betreffen gar nicht die Motivation, son-

dern setzen dieselbe voraus. Sie zielen ihrem eigentlichen Sinn und Tenor nach nur darauf ab, bei vorhandener, gleichviel wie begründeter Willigkeit zur Erfüllung der sittlichen Vorschrift die Unerlässlichkeit der Erkenntnis ihres Inhalts nachzuweisen und können daher hier nicht als Gegeninstanz geltend gemacht werden.

Es muss also als erwiesen gelten, dass Sokrates für alles menschliche Handeln rein individualistische Voraussetzungen, die Loslösung des Individuums vom Untergrunde der Gesellschaft, das Aufsichselbstgestelltsein des Einzelnen im letzten Grunde seiner Interessen und seines Handelns voraussetzt und dass das zur sittlichen Willensrichtung und zur gewollten Tüchtigkeit überhaupt führende Erkennen und Lernen nur auf den individuelleudämonistischen Wert des Erstrebten, die Übereinstimmung mit dem erleuchteten Egoismus, gerichtet sein kann. Ehe nun aber die Stellen betrachtet werden können, die diese Seite des Erkennens und Lernens, der Weisheit, behandeln, muss gezeigt werden, welche Auffassung der Eudämonie für die Herrschernaturen diesem ganzen Gedankengange zu Grunde liegt.

18. Die Glückseligkeit der Herrschenden.

Von den Anforderungen, die Sokrates für die grosse Masse der Geleiteten an die Glückseligkeit stellt und die sich mehr auf dem populären Niveau halten, war schon in Abschnitt 4 dieses Hauptteils die Rede. In Bezug auf die Glückseligkeit der zu den leitenden Thätigkeiten Berufenen nun treten neue Bestimmungen hinzu. Freilich finden sich in unserer Schrift nur vereinzelte Andeutungen einer in diesem Sinne vertieften Glückseligkeitslehre und wir müssen den zu Grunde liegenden Zusammenhang selbständig herzustellen versuchen.

Dass Sokrates sich im Grunde von der vulgären Vorstellungsweise losgemacht hat, die ganz äusserlich und unver-

mittelt in gewissen äusseren Gütern das Begehrenswerte findet, darauf ist schon wiederholt hingewiesen worden. Nach I. 3, 2 betete er einfach um das Gute. Wer um Gold, Silber, Tyrannenherrschaft oder des etwas bete, handle nicht anders, wie Einer, der um einen Wurf mit den Würfeln oder um eine Schlacht oder sonst um etwas dem Erfolge nach offenkundig Unsicheres bete. Nach der allerdings etwas eristisch angehauchten Stelle IV. 2, 3 können die für gewöhnlich als Güter gepriesenen Dinge nicht als solche gelten, da sie bald Nutzen, bald Schaden bringen, also mit nicht mehr Recht für Güter, wie für Übel gehalten werden können. Dies wird am Beispiel der Gesundheit und des Wissens oder der Kunstfertigkeit (*σοφία* im populären Sinne) nachgewiesen. Die Glückseligkeit ist zwar ein unbestreitbares Gut, aber sie darf dann nicht wieder in solche Güter von zweideutiger und zweisehnidiger Beschaffenheit (*ἀμφίλογα ἄγαθὰ*) gesetzt werden. Als Güter dieser Art werden weiterhin Schönheit, Stärke, Reichtum, Ruhm und politisches Ansehen nachgewiesen. Hierher gehören auch die beiden Hauptstellen über die Relativität der Güter und Übel III. 8, 1—7 und IV. 6, 8. Doch bleibt Sokrates bei dieser axiologischen Skepsis nicht stehen, sondern beurteilt praktisch die Güter und Übel nach dem Gefühlsertrage. Dies ist genau der Punkt, von dem auch die Güterlehre Demokrits ihren Ausgangspunkt nimmt, nach dem die Eudaimonie nicht in Herden oder im Golde wohnt, sondern die Seele der Wohnsitz des „Daimon“ ist. Es liegt hierin die für jede philosophische Güterlehre grundlegende Einsicht, dass die Eigenschaft, ein Gut zu sein, lediglich an der von dem Objekt ausgehenden Gefühlswirkung haftet. Überall kann auch für Sokrates etwas nur in soweit für die Eudaimonie in Betracht kommen, als von ihm eine Lustwirkung in dem schon bei der Enthaltbarkeit erörterten weiteren Sinne des *ἡδὴ* ausgeht, nach dem dieser Ausdruck nicht nur die Sinnenlust, sondern die Gesamtheit aller Lust-

wirkungen umfasst. Dass hierbei auch die sinnlichen Genüsse nicht ausgeschlossen sind, dass sie aber wegen ihrer Flüchtigkeit und der leicht eintretenden Abstumpfung des Genussvermögens nur einen sehr niederen Rang einnehmen und wegen der für ihre Beschaffung zu bringenden Opfer und der in ihrem Gefolge eintretenden schweren Nachteile aufs strengste beherrscht werden müssen, sowie dass Sokrates der auf das engste Naturbedürfnis sich einschränkenden Enthaltbarkeit die grösste Genusswirkung zuteilt, ist ebenfalls schon bei der Enthaltbarkeit nachgewiesen worden.

Gegenüber dieser Geringwertigkeit der Sinnengenüsse giebt es Lustgefühle, die vornehmlich wegen ihrer längeren Dauer von höherem Lustwerte sind. Dies sind die ἡδύω, ἃ οὐ μόνον ἐν χρείᾳ ὄντα εὐφραίνει, ἀλλὰ καὶ ἐλπίδας παρέχοντα ὠφελῆσαι ἄεί (I. 6, 8). Diese verdienen deshalb auch, dass man ihretwegen erhebliche Beschwerden freiwillig auf sich nimmt. Auch sind sie ja schon wegen der mit ihnen verbundenen Hoffnung unmittelbar mit Lustgefühlen verknüpft (ὁ . . . ἐπ' ἀγαθῇ ἐλπίδι πονῶν εὐφραίνεται II. 1, 18). In demselben Sinne wird II. 1, 34 nach Wiedergabe der Rede des Prodikos Aristipp ermahnt, auf das für die künftige Lebenszeit Wichtige zu denken.

Auf dieser längeren Dauer der Lustwirkung beruht wohl, wie schon in der eben angeführten Stelle I. 6, 8 deutlich hervortritt, die Aussonderung des Nützlichen als einer besonderen Art des ἡδύ im weiteren Sinne, das also eben schon durch das Merkmal der Dauer vom ἡδύ im engeren Sinne, dem sinnlich Angenehmen, geschieden ist. In diesem Sinne ist IV. 5, 10 von Gütern die Rede, ἀφ' ὧν οὐ μόνον ὠφέλειαί, ἀλλὰ καὶ ἡδοναὶ μέγισταί γίνονται. Hier scheint die Entgegensetzung der ὠφέλειαί gegen die ἡδοναὶ noch bestimmter, als in der vorerwähnten Stelle die Einschränkung des Nützlichen auf den erst in der Zukunft hervortretenden Lustwert anzuzeigen. Es ist aber dadurch nicht ausgeschlossen, dass über

das Nützliche auch schon in der Gegenwart Freude empfunden wird, wie Sokrates I. 6, 14 sagt: ἡδοναὶ φίλοις ἀγαθοῖς, während doch nach II. 4, 7 der Freund zugleich das ertragreichste, also nützlichste Besitztum ist. Ebenso ist in der angeführten Stelle I. 6, 8 dasjenige, das die Hoffnung dauernden Nutzens gewährt, eben deshalb das Lustvollere.

Wenn wir uns nun anschicken, dieses Nützliche, das also den wichtigsten und bedeutendsten Bestandteil der wahren Eudämonie bildet, inhaltlich zu bestimmen, so tritt uns da zunächst ein Hindernis entgegen an den beiden Stellen (III. 8, 2 ff. und IV. 6, 8), wo das Gute mit dem Nützlichen identifiziert und auf Grund dessen als ein völlig relatives nachgewiesen wird. Es giebt nichts an sich Nützlich, sondern alles ist nur zu etwas nützlich. Hiernach würden wir von jedem Nützlichen auf ein weiter zurückliegendes verwiesen und in einen endlosen Prozess verstrickt werden.

Der feste Punkt, vermöge dessen wir diesem entgehen, liegt nun nicht, wie man zunächst meinen könnte, im Begriff der Eudaimonie an sich oder der mit ihr verbundenen Lustgefühle. Diese Lustgefühle würden ja, als aus der Vorstellung des Nützlichen resultierend, beim Ernstmachen mit der Relativität des Nützlichen, für ihr berechtigtes Zustandekommen von Punkt zu Punkt immer weiter rückwärts verwiesen werden und so überhaupt gar keinen Grund der Entstehung finden können. Auch die Annahme, dass bei der Glückseligkeitsfrage von dieser Relativitätslehre abgesehen und ganz im Sinne einer mehr populären Güterschätzung bei einer Koordination der einzelnen aufgezählten Güter stehen geblieben würde, gewährt hier, wo die Glückseligkeitsfrage in einem tieferen Sinne ins Auge gefasst wird, nur eine dürftige und unbefriedigende Auskunft, die auch abgesehen von der teilweise seltsamen und unbegreiflichen Auswahl der aufgezählten Güter den xenophontischen Sokrates mit dem Vorwurf einer sehr geringen Schärfe und Konsequenz des Denkens behaften würde. Dass

dieser Vorwurf den Darsteller trifft, ist nicht zu leugnen. Es ist nur die Frage, ob nicht in den von ihm gebotenen Reminiscenzen aus den Tagen seiner Schülerschaft, in denen wir doch schon so manche ihm selbst nicht bewusste tiefere Gedankenzusammenhänge entdeckt haben, eine bessere Lösung der Schwierigkeit aufgefunden werden kann.

Diese bessere Lösung ist in der That vorhanden; sie liegt in der nicht abstrakt menschlichen, sondern konkret auf den Zustand der Leiter im idealen Sinne bezüglichen Glückseligkeit. Wie schon Eingangs bemerkt, dreht sich die Frage nicht um die Glückseligkeit an sich, sondern um die Glückseligkeit, wie sie von den wahren Herrschernaturen im sokratischen Sinne der Natur der Sache nach gewünscht und erstrebt werden muss. Auch hier bewährt sich wieder die konkret-historische Fassung der sokratischen Gedankenwelt als Hülfsmittel zur Herstellung eines tieferen und würdigeren Gedankenzusammenhangs, als auf der Oberfläche der xenophontischen Darstellung erkennbar ist; das soziale Prinzip verbindet die anscheinenden Gemeinplätze zur systematischen Einheit. Wie an der früheren Stelle den Einheitspunkt und die Umfangsbestimmung der Tugenden, so liefert es hier den Einheitspunkt für die höheren Elemente der Eudaimonie.

Der Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung kann nur dadurch geführt werden, dass die an den massgebenden Stellen aufgeführten Elemente der Glückseligkeit auf diesen Mittelpunkt bezogen werden und dass so gezeigt wird, dass sie alle wie Radien in der Glückseligkeit des Leitenden, des *καλὸς καὶ ἀθός*, ihren Vereinigungspunkt finden. Dieser strebt gemäss der allgemeinen Beschaffenheit der Menschennatur nach seiner eigenen Glückseligkeit; es muss ihm also ein Glückseligkeitsideal geboten werden, das seinem Wesen und seinen Zwecken gemäss ist.

Welches ist nun dies Glückseligkeitsideal des Herrschenden?

Zunächst findet sich ein direktes Zeugnis dafür im Gespräch mit Aristipp II. 1. Nachdem Sokrates hier den Beweis geführt hat, dass der künftige Herrscher zur Enthaltbarkeit erzogen werden müsse, erklärt Aristipp, dass er gar nicht auf eine Herrscherstellung reflektiere. Sokrates führt hierauf den Beweis, dass die Stellung sowohl des Beherrschten, wie des ausserhalb jeder staatlichen Gemeinschaft Stehenden eine unglückliche ist. Es wird hierbei die Voraussetzung gemacht, dass die in jedem von beiden Fällen vorhandene Übermacht Anderer in ungerechter und gewaltthätiger Weise ausgenutzt wird. Sowohl innerhalb der Staatsgemeinschaft als ausserhalb derselben droht dem Machtlosen Ausbeutung und Vergewaltigung. Das hier (§ 14 f.) immer wiederkehrende Stichwort ist ἀδικεῖσθαι. Aristipp hat also den Gedanken des Sokrates ganz richtig erfasst, wenn er § 17 bemerkt, dieser scheine geradezu die Eudaimonie in die Ausübung der Herrscherkunst zu setzen (βασιλικὴν τέχνην, ἣν δοκεῖς μοι σὸ νομίζεῖν εὐδαιμονίαν εἶναι). Diese Stelle ist von Heinze (Eudämonism. in der griech. Philos. S. 741) eigentümlich missverstanden worden. Derselbe macht die Eudaimonie zum Subjekt und die Herrscherkunst zum Prädikat und interpretiert, Sokrates mache die Eudaimonie zur Herrscherkunst, so dass Alles seinem Werte nach an ihr gemessen werden müsse. Dies widerspricht aber ebenso sehr dem eben dargelegten Zusammenhange, wie der Bedeutung von τέχνη. Der Sinn ist vielmehr, Sokrates leite die Eudaimonie aus der Herrscherkunst, nämlich aus der Ausübung derselben im thatsächlichen Herrschen ab. Der Gesamtsinn dieser Ausführungen ist: Wenn Menschen, wie sie durchschnittlich sind, herrschen, so hat der Beherrschte Unterdrückung, Gewaltthat, Unrecht zu leiden. Also liegt es im höchsten Interesse der Edelgearteten, selbst die Herrschaft in die Hand zu nehmen. Aristipp spricht den letzten Hintergrundgedanken des Sokrates aus: Das letzte Interesse, die Eudai-

monie der Edelgearteten ist zu herrschen, da sie als Beherrschte gegenüber den roh und niedrig gesinnten Herrschenden in eine sehr benachteiligte Stellung geraten. Dies wird auch II. 6, 25 angedeutet, wenn unter den Motiven des Strebens des Edelgesinnten nach einer angesehenen Stellung vorab aufgeführt wird ὅπως αὐτὸς μὴ ἀδικῆται. Die sokratische Glückseligkeit der wahrhaft Tüchtigen besteht in der Sicherung vor Gewaltthat und Unbill, dadurch, dass sie selbst die Macht in Händen haben. So erklärt sich auch vollständig befriedigend die sonst befremdliche Aufführung der Überlegenheit über die Feinde unter den begehrenswerten Gütern an zwei Stellen (II. 1, 19 und IV. 5, 10). Es handelt sich nicht um ein Geltendmachen dieser Überlegenheit im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf Recht und Gerechtigkeit, sondern mit Beziehung auf die von dem Edelgesinnten in seinem eigenen Glückseligkeitsinteresse geltend gemachten Ansprüche auf die Herrscherstellung. Ergänzend tritt hier ferner die Stelle IV. 1, 2 ein, nach der die von Natur Tüchtigen und richtig Ausgebildeten selbst glücklich werden und zugleich andere Menschen und Staaten glücklich zu machen im Stande sind. Bei der Herrschaft der Edelgesinnten fällt die Vergewaltigung und das Unrechtthun weg; indem sie für sich den gesicherten Rechtszustand anstreben, sichern sie zugleich vermöge ihrer universellen, auch ethischen Befähigung zur gedeihlichen Führung der Herrschaft den Anderen und der Gesamtheit die Glückseligkeit und dann wiederum durch die allgemeine Zufriedenheit mit ihrem Walten und das ihnen entgegengebrachte Vertrauen sich selbst die Herrscherstellung und Glückseligkeit. An die Stelle eines schwankenden, rechtlich unbefestigten Zustandes tritt ein durch die wahre Herrscherbefähigung der Leitenden gewährleisteter allgemeiner Gleichgewichts- und Glückseligkeitszustand. Ganz in diesem Sinne wird IV. 2, 11 die Herrschertüchtigkeit die καλλίστη ἀρετὴ καὶ μέγιστη τέχνη genannt, durch die der Herrschende sich selbst und den

Anderen nützt. Es ist auch nicht zu zweifeln, dass auf derartige Gedankengänge hingedeutet wird, wenn I. 1, 16 unter den ständigen Gegenständen der sokratischen Unterredungen aufgeführt wird *τί ἀρχή ἀνθρώπων, τί ἀρχικός ἀνθρώπων*.

Es muss nun untersucht werden, inwieweit sich die sonstigen, als Bestandteile der höheren Eudaimonie aufgeführten Güter diesem leitenden Prinzip unterordnen. Und da ergibt sich dann, dass die in diesem Sinne aufgeführten, in höherem Sinne begehrenswerten Dinge fast ausnahmslos in folgende beide Kategorien fallen: einesteils die erfolgreiche Ausübung der Herrscherthätigkeit selbst, andernteils die zu solcher erfolgreichen Ausübung erforderlichen Eigenschaften und Hilfsmittel, sowie überhaupt Alles, was ihr Vorschub leistet, so dass also alle diese Dinge zur rechten Ausübung des Herrscheramtes und zur erfolgreichen Behauptung in demselben in Beziehung stehen.

Erfolgreiche Herrscherthätigkeit wird IV. 5, 10 ausdrücklich unter den von dauernder Lustwirkung begleiteten Gütern, den *ὠφέλειαι*, aufgezählt. Es sind zwei Gebiete des Herrschens, das Haus und der Staat; so entspringen nach dieser Stelle die grössten *ὠφέλειαι* aus der tüchtigen Verwaltung des Hauses und einer heilsamen Thätigkeit für den Staat. An der anderen Stelle, wo von den lustvolleren Gütern die Rede ist, die dauernd erfreuen (I. 6, 8 f.), werden wenigstens die dem Staate geleisteten Dienste mit aufgezählt. Ebenso werden II. 1, 17 ff. unter denjenigen Gütern, deren Besitz man auch mit aufgewandten schweren Mühen gern erkaufte, die treffliche Verwaltung des Hauses und die dem Vaterlande erwiesenen Dienste genannt.

Ist nun der Erfolg in der Herrscherthätigkeit die wesentliche Bedingung der höheren Glückseligkeit, so werden auch ferner alle diejenigen Eigenschaften, die dazu erforderlich sind, als bevorzugte Güter gelten. In diesem Sinne erscheint zunächst III. 8, 5 die Tugend als ein Gut, insofern von ihr

das ἀγαθόν und das καλόν im gleichen Sinne ausgesagt wird (ὁὐ πρὸς ἄλλα μὲν ἀγαθόν, πρὸς ἄλλα δὲ καλόν). Ebenso I. 5, 4, insofern die Enthaltbarkeit als Mittel zu ihrem Erwerb angepriesen wird. Die Enthaltbarkeit ist der Grundstein der Tugend. Ebenso wird IV. 5, 7 die Enthaltbarkeit wegen ihrer Bedeutung für die Sophrosyne, die ja der Inbegriff der tugendhaften Willensrichtungen ist, empfohlen. Also ist auch die Sophrosyne ein solches bevorzugtes Gut. Selbstverständlich gilt dasselbe dann auch von den Einzeltugenden in ihrer wahren Gestalt, nach der sie dem echten Herrscher unentbehrlich sind, der wahren Frömmigkeit, die die Gnade der Götter erwirbt, der wahren Gerechtigkeit, die Anhänglichkeit und Vertrauen sichert, und IV. 2, 11 ausdrücklich als Erfordernis der Herrscherkunst bezeichnet wird, der wahren Tapferkeit und auch der Enthaltbarkeit, sofern sie in der mannigfachsten Weise zur Ausübung des Herrscherberufes tüchtig macht.

In demselben Sinne erscheint IV. 5, 10 auch die körperliche Tüchtigkeit unter den Gütern von dauerndem Werte und II. 1, 19 f. die leibliche und seelische Tüchtigkeit unter den mit Opfern zu erstrebenden Gütern. Wenn bei einem höheren Wirken das Alter durch leibliche und seelische Störungen seinen Tribut fordert, hört das Leben auch dann auf, lebenswert zu sein, wenn man die Abnahme selbst nicht merkt, vollends aber, wenn das volle Bewusstsein derselben vorhanden ist (IV. 8, 8).

Ein anderes Gut, das geeignet ist, eine leitende Stellung zu sichern, ist die Ehre. Demgemäss tritt II. 1, 19 die von Anderen gezollte Bewunderung und Nacheiferung unter den mit Mühe und Arbeit zu erringenden Gütern auf und auch II. 7, 2 und 17 wird Ehre und Ansehen als Gut gepriesen.

Zum tugendhaften Handeln ist aber ferner die richtige Unterscheidungsfähigkeit des Guten und Bösen, die Weisheit im Sinne der wahren Dialektik, erforderlich. Demgemäss wird

IV. 5, 11 auch der Dialektik die Fähigkeit glückseliger zu machen, indem sie zur Besserung beiträgt, beigelegt. Ebenso erscheint IV. 1, 5 zur Glückseligkeit (zum εὖ πράττειν) die Fähigkeit zum διαγιγνώσκειν τὰ τε ὠφέλιμα καὶ βλαβερὰ τῶν πραγμάτων erforderlich, und zwar deshalb, weil es nur auf Grund dieser Unterscheidungsfähigkeit möglich ist, das heilsame (τὰ συμφερόντα), das hier, wie schon früher bemerkt, ebenso wie τὰ ὠφέλιμα auf das Gemeinwohl geht) handelnd zu verwirklichen. Aber auch diejenige Weisheit, die den eigenen wahren Vorteil erkennt und so zur Tugend führt, muss in diesem Zusammenhange als ein wichtiges Gut gelten. So wird denn auch in der That IV. 5, 6 die Weisheit, die zum Streben nach dem eigenen wahren Vorteil führt, indem sie diesen mit Sicherheit erkennt, τὸ μέγιστον ἀγαθόν genannt.

Muss der Besitz der Tugend in dem angegebenen Zusammenhange als ein Gut gelten, so ist auch die Vermehrung dieses Besitzes, das Besserwerden, ein Element der höheren Glückseligkeit und die Wahrnehmung des eigenen Wachstums in der Tugend ein Grund zu besonderer dauernder Freude. In diesem Sinne erscheint denn auch I. 6, 8 f. unter den Gütern, die wegen ihres dauernden Lusterfolges von höherem Werte sind, die Überzeugung des eigenen Besserwerdens (ἐαυτὸν ἡγεῖσθαι βελτίω γίγνεσθαι) vorn an und IV. 8, 6 bezeugt Sokrates, der in den mannigfaltigsten Beziehungen als das Musterbild eines wahrhaft Glücklichen hingestellt wird und auch an unserer Stelle ausspricht, dass er hinsichtlich des Lustquantums seines Lebens Niemandem den Vorrang einräume, die grösste Lust entspringe aus der bestimmtesten Wahrnehmung des eigenen Besserwerdens. Man könnte versucht sein, diese Freude am eigenen Besserwerden aus einer Anschauung abzuleiten, die in die Vollkommenheit an sich die höchste Befriedigung setzt. Es würde aber dadurch der innere Zusammenhang des sokratischen Denkens empfindlich gestört und ein neues fremdartiges Element in diesen Zu-

sammenhang hineingetragen, während die vorstehend gegebene Ableitung aus den Erfordernissen der Herrschertüchtigkeit mit dieser Schwierigkeit nicht behaftet ist und doch eine befriedigende Erklärung der dem Besserwerden zu Teil werdenden Schätzung bietet. Freilich ist die eigene Stellung des Sokrates als des Urhebers der grossen sozialen Neugeburt eine eigenartige und exceptionelle, der eine besondere Behandlung gewidmet werden muss; aber sie weicht doch nicht prinzipiell von der der durch ihn Gebildeten ab, deren Muster und Vorbild er ist und alle wesentlichen Züge der Eudaimonie finden sich in ihm mustergültig verwirklicht.

Unter den Hilfsmitteln der erfolgreichen Herrschertätigkeit stehen obenan die tüchtigen Freunde. Nur in der Form der Genossenschaft aller Edlen lässt sich das sokratische Gesellschaftsideal erreichen. Somit hat denn Sokrates selbst nach I. 6, 14 seine höchste Freude an tüchtigen Freunden, die er daher mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln in ihrer Vervollkommnung zu fördern sucht und gerade in diesem Gedankenzusammenhang hat er auf Xenophon den Eindruck eines μακάριος gemacht. Nicht nur er selbst, sondern auch seine Gefährten erachten es nach dieser Stelle für einen grossen Gewinn (μέγα κέρδος), wenn sie einander tüchtige Freunde werden, wie er denn auch selbst nach I. 2, 8 überzeugt ist, dass die seiner Lehre und seinem Vorbild Folgenden ihm selbst und untereinander fürs ganze Leben tüchtige Freunde sein werden. Ebenso wird II. 1, 17 unter den Gütern, auf deren Erwerb man gern Mühe und Arbeit verwendet, auch der Besitz tüchtiger Freunde aufgeführt. Zur Befestigung der Freundschaft, also zur Sicherstellung dieses wertvollen Gutes, gehören aber notwendig den Freunden geleistete wertvolle Dienste. Darum wird denn auch die Fähigkeit, den Freunden Dienste zu leisten, IV. 5, 10 zu den ὀφέλεια und II. 1, 19 zu den der Opfer werten Gütern gerechnet. Dass an beiden Stellen die Fähigkeit der Feinde Herr zu werden

zu der den Freunden zu dienen in Parallele gestellt wird, steht auch zu dem beherrschenden Gedanken der tüchtig behaupteten Herrscherstellung in unmittelbarem Zusammenhange. Dass endlich auch die fortschreitende Tüchtigkeit der Freunde, wie die eigene, ein Gegenstand besonderer Befriedigung ist, wie I. 6, 9 hervorgehoben wird, ist bei der Bedeutung für die eigene Position des wahren Herrschers eine natürliche Konsequenz.

Somit lassen sich fast alle an den massgebenden Stellen zur höheren Form der Glückseligkeit in Beziehung gesetzten Dinge in einen einheitlichen Zusammenhang bringen und aus dem obersten Prinzip des wahren Herrschertums als Bedingungen der Realisierung desselben ableiten. Dass Xenophon von diesem systematischen Zusammenhang, den das von ihm Überlieferte erraten lässt, selbst kein deutliches Bewusstsein hat, kann bereitwillig zugestanden werden. Auch ist es ja unbenommen, im Sinne der sokratischen Lehre den einzelnen aufgezählten Gütern auch unabhängig von dieser letzten Zweckbeziehung nach einer populären Betrachtungsweise auch noch einen selbständigen Lustwert zuzuschreiben. Freilich erscheint, wenn der innere Zusammenhang gelöst wird, die getroffene Auswahl der Güter immerhin etwas seltsam, willkürlich und befremdlich, jedenfalls der Begründung entbehrend. Weshalb sollen gerade erfolgreiches Wirken für den Staat, Tugend, Weisheit und Freundschaft als besonders begehrenswert gelten? Es fehlt vollständig der Beweis, dass dies die begehrenswertesten Güter sind, und mit Recht bemerkt unter dieser Voraussetzung der sporadischen Unverbundenheit Heinze a. a. O. S. 749: „Wird die Lust überhaupt als Endziel des Menschen hingestellt, warum soll sie sich in ihrem Objekte irgend eine Beschränkung gefallen lassen...? Woher kommt die Begrenzung, das Mass für die Gefühle der Lust?“ Nun, es ist im Vorstehenden der Versuch gemacht worden, das sokratische Prinzip der Begrenzung

und Auswahl nachzuweisen und der Eindruck der Willkür in der Bewertung, der ohne dies Prinzip entsteht, bildet für die Richtigkeit der Vermutung, auf die ich für die Herstellung des Lehrzusammenhangs das grösste Gewicht legen muss, eine indirekte Bestätigung.

Freilich finden sich nun doch zwei Züge der sokratischen Eudaimonie, die über diesen Rahmen hinausgehen und einen unmittelbaren, direkten und selbständigen Glückseligkeitswert in Anspruch nehmen.

Der eine derselben ist die begründete Selbstanerkennung und Selbstschätzung. Nach II. 1, 19 führt derjenige, der Opfer und Mühen nicht scheut, um tüchtige Freunde zu gewinnen, um der Feinde Herr werden, um an Leib und Seele tüchtig sein Hauswesen in gutem Stande erhalten, den Freunden und dem Vaterlande Dienste erweisen zu können, ein beglücktes Leben, indem er nicht nur bei den Anderen Lob und Nacheiferung findet, sondern auch bei sich selbst Anerkennung (*ἀγαμέριος ἑαυτοῦς*). Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch mehrfach in der hier anschliessenden Rede des Prodikos. Nach § 31 ist der süsseste Laut, den man hören kann, das dem eigenen Selbst gespendete Lob, und der süsseste Anblick, den man geniessen kann, der eines eigenen guten Werkes und nach § 33 gedenken die Tugendhaften mit Freuden ihrer früheren Handlungen und freuen sich der trefflichen Vollbringung der gegenwärtigen. Hier ist ein Element der Glückseligkeit, dessen Bedeutung nicht auf seinen gesellschaftlichen Wirkungen beruht, sondern dessen Lustwert unmittelbar im Bewusstsein zu Tage tritt, die Befriedigung des Bedürfnisses nach Eigenwert, nach begründeter Selbstschätzung. Und auch die an allen diesen Stellen mit der eigenen Schätzung verbundene Anerkennung der Anderen scheint hier nicht sowohl in der Bedeutung für die soziale Position, sondern als unmittelbares Zeugnis für den erlangten Eigenwert ihre Bedeutung zu haben. Hier liegt also offenbar ein höchst be-

deutsames Hinausgehen über das bloss utilitarische Prinzip der Eudaimonie der Herrschenden, über die Schätzung der Güter nach ihrer Bedeutung für die soziale Position, vor.

Dasselbe gilt von dem anderen Zuge. Schon bei der Besprechung der Enthaltbarkeit (Abschnitt 12) wurde darauf hingewiesen, dass ihr Wesen nicht nur von der Notwendigkeit für die Funktionen der Herrschenden, sondern auch von der Erhöhung des Sinnengenusses selbst und besonders (I. 6, 10) von der dadurch erlangten göttergleichen Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit aus bestimmt wird. Was aber von ihrem Wesen gilt, das gilt auch von ihrem Werte. Keine Verkürzung, sondern sogar Vermehrung der sinnlichen Genüsse (I. 3, 15; IV. 5, 9) hat sie zur Folge, besonders aber gewährt sie die Lust aus einer der göttlichen Vollbefriedigung analogen Autarkie und Unabhängigkeit. Beide Punkte haben einen von der Wirkung auf die soziale Position der Herrschenden unabhängigen Lustwert. Während aber die Erhöhung der Sinnenlust selbst durch Enthaltbarkeit für Sokrates, der den Freuden des Augenblicks nur einen untergeordneten Wert beilegt, nur ein Nebenargument ist, scheint er dem Bewusstsein der Unabhängigkeit, das sich dauernd geltend macht, nach der emphatischen Betonung der Gottähnlichkeit dieses Zustandes zu schliessen, einen sehr hohen Glückseligkeitswert beizumessen.

Von diesen beiden Zügen scheint dem ersten, der Selbstzufriedenheit, allgemein gültige Bedeutung beigelegt zu werden: der zweite hat mehr persönliche Bedeutung für das individuelle Bewusstsein des Sokrates selbst und lässt sich mit samt seinen excessiven Konsequenzen für die Lebensführung auch von der Verhaltensweise eines wahren Leiters abgesondert denken. Es braucht nicht Jeder, um den Anforderungen an ein wahrhaft heilsames gesellschaftliches Wirken zu genügen, barfuss zu gehen und sich des Oberchitons zu enthalten. Offenbar in diesem Sinne wird IV. 2, 40 vom jungen Euthydemos be-

zeugt, dass er als eifriger Anhänger des Sokrates $\epsilon\upsilon\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\mu\mu\sigma\iota\tau\omicron,$ $\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\omicron\varsigma\ \epsilon\pi\epsilon\tau\acute{\eta}\delta\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\upsilon\iota.$ Die excessive Beschränkung der Bedürfnisse bei Sokrates selbst erklärt sich grossenteils auch aus dem Wunsche, seiner ungünstigen ökonomischen Stellung zum Trotz seinem reformatorischen Wirken seine volle Kraft widmen zu können, unbeirrt durch die Sorge um die gemeinen Lebensbedürfnisse.

So haben wir denn für die individuelleudämonistische Triebfeder der Herrschenden einen festen und einheitlichen Ausdruck gewonnen; es ist das Bedürfnis, die herrschende Stellung selbst in die Hand zu bekommen und mit allen zweckmässigen Mitteln zu behaupten. Von diesem Punkte sollen alle Impulse zu den von ihm geforderten Anstrengungen und Bestrebungen ausgehen.

Dass Sokrates aber dieser intellektuellen Triebfeder eine entscheidende und ausschlaggebende Wirkungsfähigkeit beilegt, beruht wieder darauf, dass die von ihm in Aussicht genommenen Herrscher in intellektueller Beziehung nicht Durchschnittsnaturen, sondern bevorzugt Veranlagte sind. Man darf seinen zwar nicht exklusiven, aber doch stark ausgeprägten Intellektualismus nicht aus dem Rahmen seiner Gesamtheorie herausnehmen und ins abstrakt Menschliche versetzen; sonst wird er sinnlos.

19. Lernen und Üben.

Ist nun die ideale Herrscherstellung unter der konkret praktischen, um theoretische Spitzfindigkeiten unbekümmerten Betrachtungsweise für den Höhergearteten dasjenige Gut, von dem aus Alles seinen verhältnismässigen Wert erhält, so ist damit auch der Antrieb gegeben, nach Aneignung aller derjenigen Vollkommenheiten zu streben, die für die wahre Herrscherstellung oder für das zum Erwerb und zur Behauptung derselben Erforderliche Vorbedingung sind. Wie schon im Allgemeinen bemerkt, bezeichnet Sokrates dieses mannigfache Streben durch die beiden Ausdrücke Lernen

und Üben. Hierfür müssen jetzt noch die das Einzelne betreffenden Belege beigebracht werden.

Objekt des Lernens, mutmasslich auch der Übung, sind zunächst die richtigen Umfangsbestimmungen der ethischen Tugenden, hinsichtlich deren die Weisheit im dialektischen Sinne das Wissen darstellt. Dieser Punkt braucht jedoch hier nicht nochmals behandelt zu werden.

Dagegen muss von der Weisheit als Erkenntnis des wahren eigenen Vorteils, der richtigen individual-eudämonistischen Motive des Handelns, hier etwas genauer die Rede sein. In der Hauptstelle für diese Art der Weisheit, IV. 5, 6, wird das Wesen derselben als *προσέχειν τε τοῖς ὠφελούσι καὶ καταμανθάνειν αὐτὰ* bezeichnet. Der dieser Weisheit Ermangelnde zieht das sinnlich Angenehme dem Nützlichen vor, selbst wenn er die richtige Vorstellung hat (*ἀπισθανομένους τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν*) und thut das Schlimmere statt des Besseren. Hiernach scheint die Erlangung dieser Weisheit, die eben zur Vollbringung des Guten als des auch individuell Nützlichen führt, zunächst in einem förmlichen Erlernen des wahrhaft individuell Nützlichen zu bestehen. Da aber ferner diese bloss theoretische Haltung zum richtigen Handeln noch nicht ausreicht, besteht sie zweitens im *προσέχειν* (sc. *τὸν νοῦν*) *τοῖς ὠφελούσι*, das heisst doch wohl in einem beständigen Sichgegenwärtighalten der für das Handeln massgebenden Erkenntnis. In diesem *προσέχειν* scheint also hier das Moment der Übung zu stecken; die Übung ist hier als das beständige wirksame Gegenwärtigerhalten der richtigen Erkenntnis eine intellektuelle Funktion. Entsprechend war nach § 2 desselben Kapitels Sokrates selbst beständig darüber aus, sich das zur Tugend Dienliche im Gedächtnis gegenwärtig zu halten und seine Gefährten daran zu erinnern. Daher gehört auch IV. 1, 2 die Erinnerungsfähigkeit neben der Lernfähigkeit zu den die Höherveranlagten kennzeichnenden Fähigkeiten. Verwandt ist auch das *μελετᾶν*, das Über-

legen, das III. 9, 14 neben dem *μανθάνειν* die wahre *εὐπραξία* ausmacht. Die Funktion der Weisheit in diesem Sinne ist nicht notwendig auf die sittlichen Tugenden beschränkt; sie hat bei Allem, was einesteils ein durch Mühe zu Erwerbendes, andernteils eine dem Individuum selbst nützliche Fertigkeit und Vollkommenheit (*ἀρετή* im weiteren Sinne) ist, ihren Platz. Doch lässt sich nach den spärlichen Andeutungen Xenophons nicht ausmachen, ob Sokrates ihr diesen weiteren Umfang gegeben oder sie auf das sittliche Gebiet beschränkt hat. Es finden sich nämlich ausser der vorstehenden Stelle nur noch III. 9, 4 f. einige dürftige Hindeutungen auf die Weisheit in diesem Sinne. Die nicht richtig (im ethischen Sinne) Handelnden sind nach dem Zusammenhange dieser Stelle (vergl. den betreffenden Abschnitt in Teil I) nicht weise, insofern sie ihren eigenen wahren Vorteil verkennen und wenn sie (in diesem axiologischen Sinne) Wissende sind, werden sie dem sittlichen Verhalten kein anderes vorziehen. Vielleicht erklären sich auch die verworrenen Behauptungen hinsichtlich der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit IV. 6, nach denen, wer das Geziemende weiss, es selbstverständlich auch vollbringt, aus einem *quid pro quo*, einer Verwechslung der Weisheit als Erkenntnis des eigenen Vorteils mit der dialektischen Weisheit hinsichtlich des Umfangs.

Von den einzelnen ethischen Tugenden wird zunächst für die Tapferkeit III. 9, 2 Lernen und Übung als notwendig in Anspruch genommen. Die Erläuterung ist jedoch hier eine sehr unvollkommene und bezieht sich nur auf Geübtheit in einer bestimmten Bewaffnung und Kampfweise. Weder werden die Scythen und Thraker als Schwerbewaffnete, noch die Lakedaimonier als Leichtbewaffnete kämpfen wollen. Hier wird also nicht auf die Erkenntnis des eigenen Vorteils beim tapferen Verhalten und die entsprechende intellektuelle Einübung und Geläufigmachung der gewonnenen Erkenntnis, sondern nur auf die Übung einer äusserlichen Fertigkeit,

die nicht das Wesen der Tapferkeit ausmacht, Bezug genommen.

Im Anschluss daran wird dann § 3 in Bezug auf alle Tugenden behauptet, dass darin durch ἐπιμέλεια ein grosser Fortschritt erzielt werden könne. Auch dieser Ausdruck ist ganz unbestimmt und lässt die besondere Bedeutung des Lernens und der Übung dabei nicht erkennen. Doch tritt hier, wie auch an anderen Stellen (z. B. II. 1. 20 ἐπιμέλεια τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν, III. 1. 1 ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοντο ausbildungsbegierig in Bezug auf die erstrebten Ämter) deutlich hervor, dass ἐπιμέλεια der Gattungsbegriff zum Lernen und Üben ist.

Dagegen wird hinsichtlich der Enthalttsamkeit IV. 5, 1 von Sokrates selbst berichtet, dass er sich am meisten von allen Menschen darin geübt hatte (ἡσκηκῶς αὐτόν). Schon in Abschnitt 15 sind die Stellen zusammengestellt, wo für diesen genaueren Ausdruck der allgemeinere παιδείεσθαι und ähnliche gebraucht werden. Und zwar wird an unserer Stelle als Motiv dieser Übung ausdrücklich die Erkenntnis des Nutzens der Enthalttsamkeit hervorgehoben. Dieser Nutzen besteht aber hier, wie durchweg in unserem Kapitel (§ 5, 6 u. 10) und in der parallelen Stelle I. 5, 5, nicht in der direkten Bedeutung der Enthalttsamkeit an sich für die Herrschertüchtigkeit, sondern in ihrer Bedeutung als Hülftugend zur Erlangung aller der Tüchtigkeiten, die ausserdem das Wesen des wahren Herrschers ausmachen (νομίζων ἐγκράτειαν ὑπάρχειν ἀγαθόν εἶναι τῷ μέλλοντι καλόν τι πράξειν § 1 u. s. w.).

Dass Übung in der Enthalttsamkeit auch wegen ihrer direkten Bedeutung für den Herrscherberuf erforderlich ist, wird ausdrücklich nur hinsichtlich der Unempfindlichkeit für die Temperaturunterschiede hervorgehoben (ἀγυμνάστως ἔχειν πρὸς τὴν φύγην καὶ θάλπην οὐ δοκεῖ σοι πολλὴ ἀμέλεια εἶναι; II. 1, 6), implicite aber liegt dieser Gedanke für den ganzen Umfang der Enthalttsamkeit der ganzen Ausführung II. 1, 1—7 zu Grunde. Ein Lernen wird hier ferner § 3 ge-

fordert, damit der Herrschende im Stande sei, die Anschläge der Gegner, die ihn durch sinnliche Verlockungen zu überumpeln suchen, zu durchschauen.

Von den dem *μηχανικός* im engeren Sinne (nach IV. 7) zukommenden Fertigkeiten wird für Landmessung, Rechnen und Diätetik (IV. 7, 2, 8 und 9) ausdrücklich ein *μανθάνειν* gefordert; bei der Himmelskunde steht dafür, offenbar um nur mit dem Ausdrücke zu wechseln, *ἐμπείρους γίγνεσθαι* (§ 4). Zum Erwerb aller der dem Herrscher dienlichen Hilfsfertigkeiten, die den Begriff des *μηχανικός* im weiteren Sinne ausmachen und IV. 5, 10 aufgezählt werden, dient ebenfalls *μαθεῖν* und *ἐπιμελεῖσθαι*. Letzterer Ausdruck scheint hier das sonst für die Übung gebrauchte *μελετᾶν* zu vertreten. Speziell wird nach I. 6, 7 auch die Körperkraft durch Übung so gesteigert, dass der von Natur Schwächere dem Stärkeren überlegen wird. Ebenso aber wird Sokrates dadurch, dass er immer bemüht ist, den Körper gegen die ihn treffenden Beschwerden durch Übung abzu härten, befähigt, Alles leichter zu ertragen als der dieser Übung Entbehrende.

Ebenso bedarf es endlich bei den für die besonderen Ämter und Dienste erforderlichen Fertigkeiten des Lernens und der Übung. Man lernt die Feldherrnkunst (III. 1, 2 f.) und nach der Rede des Prodikos (II. 1, 28) muss, wer die kriegerischen Künste verstehen will, sie von den Kundigen erlernen und sich darin üben, wie man von ihnen Gebrauch machen muss. Ebenso sagt Sokrates III. 5, 22 vom jüngeren Perikles, dass er im Stande sein wird, den Zeitpunkt anzugeben, in dem er angefangen hat, die Feldherrnkunst zu lernen, und Perikles selbst gibt § 24 zu, dass der angehende Feldherr auf alles zur Ausbildung Dienliche Bedacht haben muss (*ἐπιμελεῖσθαι*). Generell gehört hierher der Ausspruch III. 6, 17, dass bei allen Verrichtungen die Anerkannten und Bewunderten die Wissenden

sind, die Geringgeschätzten und Verachteten aber die Unkundigen (*ἀμαθέστατοι*), sowie die Ausführung III. 9, 10 ff., dass der Wissende der wahre Herrscher ist, auch wenn ihm kein Herrscheramt übertragen wird (vergl. III. 1, 4). Die Vorbedingung des Lernens ist die Erkenntnis der eigenen Unkenntnis, wie sie Sokrates III. 6 bei Glaukon und IV. 2 bei Euthydemos, bei Letzterem unter ausdrücklichem Hinweis auf das *γνώδι σεαυτόν* (§ 24 f.) zu erwecken sucht. Ein Kriterium des vollendeten Wissens ist das Vermögen, auch Andere belehren zu können (I. 2, 52; IV. 6, 1; IV. 8, 11).

Nur unvollkommen können wir aus diesen wenigen Stellen die umfassende und höchst mannigfaltige Bedeutung entnehmen, die offenbar dem Lernen und Üben für die Vielgestaltigkeit der Anforderungen an den wahren Herrscher zukommt; doch wird das Angeführte als Beweis genügen, dass wir hier mit einem terminologisch bestimmten Bestandteile des sokratischen Gedankensystems zu thun haben. Hierbei ist besonders die Betonung des Übens deshalb von Wichtigkeit, weil dadurch der einseitigen Auffassung der Sokratik als eines reinen Intellektualismus entgegengetreten wird. Zwar scheint, wie wir gesehen haben, das Üben in erheblichem Masse auch als intellektuelle Funktion zum Zwecke der vollen Geläufigkeit und beständigen Präsenz der betreffenden Gedankengänge in Betracht zu kommen. Aber ein reiner Intellektualismus ist die wahre Sokratik darum doch nicht. Und zwar nicht nur nicht in dem excessiven Joëlschen Sinne, nach dem die begriffliche Erkenntnis allein schon das richtige Handeln schaffen soll, sondern auch nicht einmal in dem erweiterten Sinne, nach dem auch die Erkenntnis des eigenen Vorteils hinzugenommen wird. Wie Sokrates ausser den intellektuellen Faktoren auch auf die vorgängige angeborene Naturanlage das grösste Gewicht legt, so ist ihm auch Gewöhnung und Übung nicht nur in den richtigen Gedankengängen, sondern auch in den richtigen Verfahrens-

weisen ein unumgängliches Erfordernis zum Zustandekommen jeder menschlichen Vollkommenheit. Es findet sich bei ihm, wie namentlich die Stelle III. 9, 1—3 lehrt, der Sache nach schon vollständig die aristotelische Trias *φρόσις*, *ἔθος* und *λόγος*. Somit steht Xenophon selbst ganz auf demselben Boden mit dem von ihm geschilderten Sokrates, wenn er I. 2, 19—23 gegenüber der von einigen Philosophen behaupteten Unmöglichkeit des Vergessens die Notwendigkeit beständiger Übung insbesondere auch auf dem intellektuellen Gebiete für die Erhaltung der Sophrosyne zu erweisen bemüht ist. Wie die Funktionen des Leibes, so erfordern auch die der Seele beständige Übung. Dass hier bei den seelischen Funktionen an die im Begriffe der Weisheit zusammengefasste ethische Erkenntnisthätigkeit zu denken ist, beweist der Zusatz, dass nur so das geziemende Handeln (*ἄδει*) zu Stande kommen kann, so wie die Bezeichnung des Inhalts der seelischen Thätigkeit als *νοῦθεικοὶ λόγοι* § 21 und die Beziehung des ganzen Raisonnements auf die Bewahrung der Sophrosyne. In demselben intellektualistischen Sinne ist auch der Umgang mit den Guten eine *ἄσκησις τῆς ἀρετῆς*, indem sie beständig die Gedanken an das Geziemende auffrischt. Sowohl die erhaltene ethische Belehrung, wie die aus ihr erwachsenen inneren Zustände der Zustimmung und des Begehrens nach dem Richtigen werden ohne Übung vergessen, besonders wenn Unenthaltbarkeit und Leidenschaft die Seele verdüstern. Wegen der Gewalt der sinnlichen Begierden bedarf alles Tüchtige (*πάντα τὰ καλὰ καὶ τὰγαθὰ*) beständige Übung. Xenophon scheint hier bis zu Ende vornehmlich von der intellektuellen Übung, also mutmasslich von der Weisheit in beiden Bedeutungen, die er ja nicht deutlich zu trennen weiss, zu reden, doch schliesst er in das ohne Übung eintretende Vergessen ausser dem Erkenntnisinhalt der *νοῦθεικοὶ λόγοι* auch noch andere, nur unklar bezeichnete seelische Zustände ein, aus denen das Begehren nach der Sophrosyne

entspringt (ἐπιλέλησθαι καὶ ὧν ἡ ψυχὴ πάσχει τῆς σω-
φροσύνης ἐπεθύμει). Und ferner erkennt er implicite, wie
schon der Hinweis auf alles Tüchtige und auf die Notwen-
digkeit der körperlichen Übung zeigt, auch auf den übrigen
hier in Betracht kommenden Gebieten die Notwendigkeit der
Übung an.

20. Die Stellung der Persönlichkeit des Sokrates in seinem System.

Ich habe darzuthun gesucht, dass alle wesentlichen Punkte
des sokratischen Systems sich in der Tendenz zusammenfassen,
durch Erziehung einer neuen Generation von leitenden Männern
in Haus und Staat in seiner Vaterstadt einen besseren, glück-
licheren Zustand der Gesellschaft anzubahnen. Er verfolgt
mit der grössten Energie und Konsequenz den Beruf eines
Sozialreformers, nicht durch Aufstellung von utopischen Theo-
rien, sondern durch praktische Arbeit an bestimmten konkreten
Einzelpersönlichkeiten, die er zu geeigneten Werkzeugen für
die Verwirklichung seiner Ideale auszubilden bemüht ist. Er
muss diesen Weg für gangbar zur Verwirklichung seiner Idee
gehalten haben und von der Hoffnung beseelt gewesen sein,
in absehbarer Zeit einen fest zusammenhaltenden Stamm von
in seinem Sinne Wirkenden in die leitenden Stellungen in
Haus und Staat gebracht zu haben, worauf dann die Erfüllung
des ganzen Gesellschaftslebens mit einem neuen Geiste und
die entsprechende Umgestaltung seiner Formen und Äusserungs-
weisen sich wie von selbst und unmerklich vollziehen würde.

Demgemäss ist seine eigene Stellung innerhalb seines Ge-
dankensystems eine exceptionelle; für ihn selbst ist direkt und
unmittelbar keine Stelle darin. Er ist nur der Anreger und
Urheber des gewünschten Neuen, theoretisch und praktisch.
Dies findet zunächst negativ seinen Ausdruck darin, dass er
in dem bestehenden Gesellschaftsleben, für das er eben auf
dem geschilderten Wege eine Reform sucht, selbst keine aktive
Rolle übernimmt. Der Vertreter einer prinzipiellen Reform,

einer Reform an Haupt und Gliedern, der in der Stille schon an der Arbeit ist, das grosse Neue in die Wirklichkeit überzuführen, hat der Natur der Sache nach mit dem Bestehenden abgeschlossen. Er verurteilt es im Prinzip und erwartet alles Heil vom Inslebentreten seiner grossen Reform. Darum betätigt Sokrates sich nicht in nennenswertem Masse als Hauswirt; ja er vernachlässigt um seines höheren Berufes willen, der ihn tagtäglich in die Öffentlichkeit führt (I. 1, 10), sein eigenes Hauswesen und er wirkt ferner mit seltenen Ausnahmen nicht als praktischer Politiker, was er I. 6, 15 in höchst bezeichnender Weise durch die Frage rechtfertigt, ob er etwa besser Politik treiben würde, wenn er allein eine politische Rolle übernehme, oder wenn er darauf bedacht wäre, möglichst Viele zu einer solchen tauglich zu machen. Diese Äusserung deutet ziemlich bestimmt auf seine Intention hin, für den idealen Staat einen Stamm neuer Männer, eine He-tärie von Idealpolitikern heranzubilden und diese Begründung seiner Enthaltung von der aktiven Politik ist darum viel tiefer gehend und viel charakteristischer, als die in Platos Apologie 31 C ff., dass ihm die aktive Beteiligung schon längst das Leben gekostet haben würde, obschon ja auch diese Begründung eine Seite der wahren Sachlage vorhebt. Denn wenn er, wie im Falle des Arginusenprozesses und der Verhaftung Leons (p. 32), an die Tagespolitik den Masstab seiner idealen Anforderungen an den Staatsmann anlegte, war bald seines Bleibens innerhalb der herrschenden Zustände nicht mehr. Immerhin bleibt es eine befremdliche Thatsache, dass er inmitten der erschütternden Katastrophen, die in den letzten Dezennien des fünften Jahrhunderts über Athen hereinbrachen (vergl. die geistvolle Schilderung derselben bei Köchly, Sokrates und sein Volk), im Bewusstsein, die Panacee in der Tasche zu haben, diese hartnäckige doktrinäre Zurückhaltung übte. So unbegreiflich und selbst tadelnswert freilich, wie Köchly diese Zurückhaltung ansieht, kann ich sie angesichts

der brutalen und gewissenlosen Parteipolitik der Zeit und der so ganz diametral entgegengesetzten Natur seiner Reformideen nicht finden.

Positiv entspricht der auf die Ausbildung konkreter Persönlichkeiten gerichteten Tendenz das Wirken durch Vorbild und Lehre. Indem er zunächst in seiner eigenen Persönlichkeit alle die geforderten Eigenschaften in muster-gültiger Weise vor Augen stellte, erteilte er nicht nur die beste und anschaulichste Belehrung über das, was er eigentlich wollte, sondern zeigte auch die Möglichkeit und Durchführbarkeit der erstrebten Reform der leitenden Charaktere und erweckte Mut und Hoffnung auf Erfolg für die Nach-eifernden (I. 3, 2, vergl. I. 1, 11; I. 2, 1 f. und 8; IV. 4, 1—4 u. 11; IV. 5, 1). Indem er ferner das persönliche Vorbild durch bald mehr gelegentliche, bald aber auch durch systematisch zusammenhängende Argumentationen (und diese letzteren vielleicht mehr, als Xenophon erraten lässt) kommentierte, bot er den Empfänglichen die Möglichkeit, bewusst und deutlich den Zusammenhang und die leitenden Gesichtspunkte dieses Ideenkreises zu erfassen. Ganz richtig hat Xenophon sowohl in der Gliederung seiner Schutzschrift im Ganzen, als auch an zahlreichen Einzelstellen diese Duplizität der Mittel hervorgehoben und es ist ferner sein unvergängliches Verdienst, gegenüber den vagen Vorstellungen, die sich in weiteren Kreisen vom Wirken des Sokrates bilden mussten, den Schleier von der esoterischen Seite, wenn auch mit unvollkommenem Verständnis, weggehoben zu haben.

Gehen wir zunächst auf die vorbildliche Selbstdarstellung seiner Persönlichkeit etwas genauer ein. Nach I. 2, 18 stellte sich Sokrates seinen Gefährten als einen *καλὸς καγαθός* dar (*δεικνύοντα ἑαυτόν*). Ebenso finden sich zahlreiche Zeugnisse über den Vollbesitz der einzelnen in diesem Begriffe beschlossenen Eigenschaften. Die ethischen Eigenschaften werden im Schlussresümee IV. 8, 11 übersichtlich zusammen-

gestellt. Wir können an diese Übersicht die weiteren Zeugnisse anschliessen. Seine Frömmigkeit wird an dieser Stelle, wie früher gezeigt, unrichtig charakterisiert. Wir müssen vielmehr sagen, dass er gewissenhaft die kultischen wie die ethischen Pflichten gegen die Götter erfüllte und in Folge dessen sowohl in besonderer Weise der Gnade der Orakel durch das Daimonion gewürdigt wurde, als auch die ethischen Wirkungen der wahren Gottesfurcht mustergültig in sich darstellte. Das Daimonion wird als Lohn seiner Frömmigkeit sowohl I. 4, 15, wie IV. 3, 12 bezeugt, seine ethische Gewissenhaftigkeit als Wirkung seiner Gottesfurcht tritt I. 1, 17 f. im Arginusenprozesse leuchtend zu Tage. Seine Gerechtigkeit war nach dem Schlussresümee eine solche, dass er nie Jemandem schadete, vielmehr den mit ihm Verkehrenden vom höchsten Vorteil war. Und nach IV. 4, 1—4 zeigte sie sich im Privatleben darin, dass er sich gegen Alle gesetzmässig und dienstfertig (*ὠφελίμως*) verhielt und im Verhältnis zum Staate der Obrigkeit innerhalb der gesetzlichen Schranken Gehorsam leistete und in Krieg und Frieden ein leuchtendes Beispiel pflichtmässigen Verhaltens gab, auch in seinem eigenen Prozesse unter Aufopferung der Aussicht auf Freisprechung auf eine ungesetzliche Form der Verteidigung verzichtete, dagegen ungesetzlichen Zumutungen furchtlos und mit Lebensgefahr Widerstand leistete. Wenn Xenophon ferner sein gesamtes Wirken unter den Begriff des *ὠφελεῖν* subsumiert, so erklärt er es damit im Grunde für eine einzige grosse Bethätigung der Gerechtigkeit und in diesem Sinne konnte denn auch Sokrates IV. 8, 4 sagen, dass sein ganzes Leben eine Vorbereitung seiner Verteidigung gewesen sei, insofern er es ganz auf die richtige Scheidung des Gerechten und Ungerechten und auf eine dem entsprechende Lebensführung verwandt habe. Ebenso kann er sich Hippias gegenüber IV. 4, 11 darauf berufen, dass Niemand ihm eine ungerechte Handlung nachsagen könne. Der Hauptpunkt

seiner Gerechtigkeit aber bleibt die hingebende Erfüllung dessen, was er als seine besondere Lebensaufgabe ansah. Die Tapferkeit wird IV. 8, 11 nicht erwähnt und auch sonst nur IV. 8, 1 f. in dem unerschütterten Überstehen seiner letzten Schicksale anerkannt. Dagegen preist das Schlussresümee seine Enthalttsamkeit, vermöge deren er nie das Angenehmere dem Besseren vorzog, und in diesem Punkte ist Xenophon unerschöpflich in Zeugnissen für die alle an den ἀρχικός zu stellenden Anforderungen weit überbietende Virtuosität des Sokrates. Es braucht hier Gesagtes nicht nochmals wiederholt zu werden; verwiesen sei nur auf die Stellen I. 2; I. 3; I. 6; IV. 5, 1 und besonders auf das Zeugnis für die von ihm erstrebte gottähnliche Selbstgenugsamkeit I. 6, 9.

An diese Einzeltugenden schliesst sich IV. 8, 11 die Weisheit an (hier durch φρόνιμος bezeichnet), vermöge deren er mit voller, keiner fremden Beihülfe bedürftiger Selbstgenugsamkeit untrüglich das Gute und das Schlechte unterschied. Dass Xenophon zwischen der dialektischen und utilitarischen Weisheit keinen deutlichen Unterschied zu machen weiss, ist wiederholt hervorgehoben worden; die vollendete Fertigkeit des Sokrates in ersterer wird IV. 6 ausführlich gepriesen. Die vollkommene Klarheit und Sicherheit seines Denkens auf diesem Gebiete fand nach IV. 8, 11 auch darin ihre Bewährung, dass er in diesen Stücken auch zu einer wirksamen Belehrung Anderer befähigt war (ικανός και λόγῳ εἰπεῖν και διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα), sowie, dass er zur Prüfung, Zurechtweisung und Anregung Anderer zur Kalo-kagathie tüchtig war.

In den Fertigkeiten des μηχανικός im engeren Sinne ist Sokrates nach IV. 7 weit über das erforderliche Mass bewandert, scheut sich jedoch nicht, in Bezug auf die hierher gehörigen Erfordernisse des καλὸς καγαθός seine Gefährten auch anderen Lehrern zuzuweisen (IV. 7, 1; I. 6, 14). Auch auf die für die besonderen Ämter erforderlichen Spezial-

kenntnisse versteht er sich. III. 4 spricht er eingehend über die wahren Obliegenheiten des Hauswirts, III. 1—3 über die des Feldherrn und Reiteranführers und weiss III. 5 sogar dem Sohne des grossen Perikles für eine ganz bestimmte militärische Aufgabe anscheinend treffenden Rat zu erteilen. Ebenso tritt er in Bezug auf die staatsmännische Laufbahn III. 6 und 7 verkehrten Richtungen Einzelner entgegen und weiss bestimmten Übelständen in Bezug auf die Verhältnisse der Familienglieder (II. 2 und 3) und auf den Betrieb grosser Hauswirtschaften durch Belehrung, Rat und That abzuhelpen (II. 7—10). Ja sogar den im Dienste bürgerlichen Erwerbs stehenden Männern und selbst der Hetäre Theodote weiss er durch seine Einsicht in ihrem Geschäfte zu nützen (III. 10 und 11). Auch in Bezug auf diese Gruppe der Erfordernisse jedoch empfiehlt er angelegentlich, wie in den Fällen III. 1, 1; III. 5, 22—24, die Benützung fremder Unterweisung.

Sind nun so die Eigenschaften eines καλὸς καγαθὸς in ihm in vorbildlicher Weise vereinigt, so liegt es im reformatorischen Berufe des Sokrates, dass er selbst nicht, wie er von den von ihm Ausgebildeten erwartet, sie in einer leitenden Stellung bethätigt. Bei ihm haben sie nur Bedeutung für seinen singulären Beruf als Unterstützung der Lehrthätigkeit, in die das Schwergewicht dieses Berufes fällt. Ganz richtig weist denn auch Xenophon öfter auf die Bedeutung seiner Lehrthätigkeit (I. 4, 1) und auf den Zusammenhang seiner vorbildlichen Persönlichkeit mit dieser hin IV. 4, 5; IV. 5, 2) und im Schlussresümee hebt er insbesondere die den konkreten Persönlichkeiten sich anpassende Seite dieser Lehrthätigkeit hervor. Sokrates verstand es, Andere zu prüfen, Irrende zu überführen (ἐλέγξει) und zur Tüchtigkeit und Kalokagathie anzuleiten. Die elenchtische Thätigkeit insbesondere hat einen doppelten Richtpunkt. Sie richtet sich einesteils gegen den Wissensdünkel Aussenstehender, die ihm in seine Gedankenwelt hineinreden wollen (ἂ κολαστηρίου

ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν I. 4, 1), andernteils dient sie der Empfänglichmachung angehender Zöglinge wie ein kathartisches Mittel (IV. 2). Wo jedoch ein solcher Zweck nicht vorliegt, im Verkehre mit den anerkannten Gefährten, ist seine Belehrung streng sachlich (*ἀπλούστατα καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖτο* IV. 2, 40) und selbst wo ihm hier eine unlautere Absicht entgegentritt, wie im Falle des Aristipp III. 8, lässt er sich doch dadurch nicht von dieser durch das Interesse der Gesamtheit der Zöglinge geleiteten Haltung auf eristische Gebiet ablenken.

Auf den Inhalt seiner Belehrung braucht hier nicht nochmals eingegangen zu werden. Doch ist darauf hinzuweisen, dass seine Belehrungen auch über wesentliche Punkte des Systems, wie über die Frömmigkeit I. 4 und IV. 3, über die Enthaltbarkeit IV. 5, 2, sich wohl meist dem Bedürfnis bestimmter Einzelpersönlichkeiten anpassten und so einen gelegentlichen Charakter annahmen, woraus dann weiter folgt, dass sie gegenüber hervortretenden Verkehrtheiten und Ungebührlichkeiten Einzelner auch oft den Charakter der bisweilen recht scharfen Zurechtweisung annahmen. So im Falle des Kritias und Alcibiades I. 2, 29 und 47, in dem des Kritobulos I. 3, 8 ff., ferner II. 1 und 5. In den beiden letzten Fällen scheint derjenige, an dessen Adresse die Zurechtweisung eigentlich gerichtet ist, nicht genannt zu werden; Sokrates richtet schonend die Belehrung an einen Anderen, der direkt unbetheilt, wenn auch vielleicht der Geistesrichtung nach dem Getadelten verwandt ist. Auffallend ist freilich, dass die Interlocutoren in diesen beiden Fällen gerade die beiden späteren Schulhäupter Aristipp und Antisthenes sind. Vielleicht wollte es Xenophon mit ihnen nicht verderben. Ist doch die auf Aristipp, vielleicht auch auf Antisthenes, gemünzte Rüge I. 2, 60 auch anonym gehalten. Auch im Falle des Kritobulos I. 3, 8 ff. findet das Gespräch mit Xenophon statt, doch in Gegenwart und hier unter ausdrücklicher

Nennung Jenes und Kennzeichnung der Einzelheiten des Falles. Dafür aber hat denn auch die Zurechtweisung und Warnung nicht einen scharfen, sondern mehr einen gutmütigen und fast humoristischen Charakter. Und auch die empfindliche Rüge des Kritias in voller Öffentlichkeit und in Gegenwart des Geliebten tritt erst dann ein, als dieser eine ihm vorher privatim erteilte mildere Zurechtweisung ausser Acht gelassen hat (I. 2, 29 f.)

Hervorzubeben ist ferner noch, dass Sokrates offenbar in diesem seinem reformatorischen Wirken die spezifische Erfüllung seiner Bürgerpflicht sah. Darauf weist die schon angeführte Antwort an Antiphon I. 6, 15 hin, nach der er in die Ausbildung guter Staatsmänner seine eigene staatsmännische Thätigkeit setzte, darauf auch die Vergleichung mit dem Spartaner Lichas, der durch Bewirtung der fremden Festgäste dem Staate Ehre bereitete, während Sokrates sein ganzes Leben hindurch das Seinige (wohl im geistigen Sinne gemeint) aufwandte, um Jedem, der wollte, den grössten Nutzen zu erweisen. Ausdrücklich bezeugt diese Auffassung seiner Thätigkeit als Bürgerpflicht die Stelle I. 6, 13, nach der, wer einen Begabten belehrt, schon nach der allgemeinen Auffassung das thut, was einem καλὸς κἀγαθὸς πολίτης zukommt. Insbesondere erklärt sich wohl durch diese Auffassung seiner Wirksamkeit als Erfüllung der Bürgerpflicht vornehmlich die Unentgeltlichkeit seiner Lehrthätigkeit. Zwar bringt hierfür Xenophon I. 2, 6 und I. 6, 14 mehrere andere Gründe bei, die gewiss auch für Sokrates ins Gewicht fielen. Es sind dies einestheils die Freiheit von der durch das Honorar begründeten Verpflichtung auch dem Unbegabten gegenüber. Diese wird auch in der unechten Stelle I. 5, 6 hervorgehoben. Andernteils die Liebhaberei an tüchtigen Freunden. Wenn aber Sokrates diese I. 6, 14 Antiphon gegenüber durch Vergleichung mit der an Pferden, Hunden oder Vögeln ins Gebiet des Sports rückt, so ist darin wohl

eine gewisse Ironie nicht zu verkennen, hinter der sich ein ernster, hinsichtlich der allgemeinen Bedeutung der Freundschaft schon öfter besprochener, in seiner Beziehung zum Lebenswerke des Sokrates noch weiter unten zu würdigender politischer Hintergedanke birgt.

Das eigentlich durchschlagende Motiv der Unentgeltlichkeit aber scheint eben die Erfüllung der Bürgerpflicht zu sein. Die dem Staate geleisteten Dienste vollziehen sich nach der antiken Auffassung vorwiegend in der Form unentgeltlich bekleideter Ehrenämter. Sokrates setzt den Fortbestand dieser Einrichtung, wenn dafür auch ein bestimmtes Zeugnis nicht vorliegt, gewiss auch in der nach seinem Sinne umgestalteten Gesellschaft voraus. Und so überträgt er denn die Unentgeltlichkeit auch auf den grundlegenden reformatorischen Beruf, den er für sich selbst in Anspruch nimmt. Ein ausdrückliches Zeugnis hiefür bietet die Stelle I. 6, 13, wo die Nutzbarmachung der Weisheit mit der körperlichen Schönheit und Jugendblüte in Parallele gestellt wird. Wer Letztere für Geld ausbietet, ist ein Hurer, wer sie unentgeltlich einem tüchtigen Liebhaber darbietet, gilt für verständig und gesittet (*σώφρων*). Wer seine Weisheit um Geld dem Ersten Besten preisgibt, ist ein Sophist, wer sie unentgeltlich einem Befähigten zugänglich macht, ein *καλὸς καγαθὸς πολίτης*. Hierzu stimmt auch die Bemerkung I. 2, 60, dass sich Sokrates durch die unentgeltliche Zugänglichmachung seiner Weisheit als volks- und menschenfreundlich darstellte. Andernteils hängt übrigens auch die Vermeidung der Verpflichtung gegenüber Unbefähigten durch Honorar mit dem höchsten Ziele seines Wirkens zusammen. Nicht wegen der mit der Belehrung Solcher verbundenen persönlichen Unbequemlichkeit, sondern wegen der Zweckwidrigkeit und Erfolglosigkeit eines solchen Thuns im Sinne seiner reformatorischen Aufgabe lehnt er das Honorarnehmen ab. Dies war in jedem Sinne mit der von Sokrates gewählten Rolle des Sozialreformers

unvereinbar; der sozialreformatorische Grundzug der Sokratic erklärt diese Haltung vollständig.

Unzweifelhaft hängt mit dieser Auffassung seines Berufes auch die nachdrückliche Weigerung zusammen, als Lehrer gelten zu wollen (I. 2, 3 und 8, welchen Stellen gegenüber das *διδάσκειν*, das sich I. 6, 14 Sokrates selbst beilegt, schon dem ganzen Zusammenhange der Stelle nach nicht im strengen, fachmässigen Sinne, sondern in der laxeren und unbestimmteren Bedeutung des gewöhnlichen Verkehrs, im Sinne von Mitteilen, zu nehmen ist. Dass ihn in demselben Kapitel § 3 der Sophist Antiphon einen *κακοδαιμονίας διδάσκαλος* nennt, kann als Gegenzeugnis nicht in Betracht kommen.) Dagegen fällt Xenophon in dieser Beziehung in etwa aus der Rolle, wenn er I. 2, 17 Sokrates ein *διδάσκειν τὰ πολιτικά* beilegt. Einesteils knüpfte sich an den Begriff des Lehrens der der Besoldung, also der zwangsmässigen Verpflichtung, andernteils und vornehmlich aber geht ihm seine Aufgabe als Sozialreformer nicht in der blossen Lehrthätigkeit als Überlieferung eines Gedankensystems auf, umfasst vielmehr die gesamte Aufgabe der Ausbildung von Persönlichkeiten für die neuen Zustände durch Vorbild, Lehre und persönliche Einwirkungen aller Art nach Massgabe des individuellen Bedürfnisses und der sich zufällig und ungesucht bietenden Anlässe (I. 2, 3 und 8). Auch widerstrebt offenbar der zusammenhängende, systematisch angelegte Lehrvortrag seiner ganzen, mehr auf die zwanglose, gesprächsweise Gedankenentwicklung angelegten individuellen Eigenart. Hiermit hängt denn auch der ständige Gebrauch von *διαλέγεσθαι* (I. 1, 11 und 16; I. 2, 18 u. s. w.) oder *λέγειν* (I. 1, 10; I. 4, 1; I. 5, 1 u. s. w.) für seine Lehrthätigkeit, sowie die ständige Bezeichnung der jugendlichen Gefolgschaft als *συνόντες*, *συνδιατρίβοντες* u. dgl. zusammen.

Wie aber Sokrates an sich selbst die gleichen Anforderungen stellt, wie an die wahren Leiter, so gelten auch für

sein eigenes Wirken die gleichen Triebfedern, wie für jene. Sokrates stellt sich durchaus nicht als den selbstlos enthusiastischen Propheten einer neuen Gesellschaftsordnung, als den alle anderen persönlichen Interessen ausser Acht lassenden Fanatiker einer Idee dar; er zeigt sich ebenso, wie er es für die idealen Träger seiner neuen Ordnung in Anspruch nimmt, auch persönlich ganz von individuelleudämonistischen Triebfedern geleitet. Was bei den *καλοὶ κἀγαθοὶ* von der ihnen zukommenden Stellung aus Wert hat, die sittliche und sonstige Tüchtigkeit und das Wachsen darin, der Besitz von Freunden und Helfern, das hat bei ihm selbst von seinem reformatorischen Berufe aus Wert. Schon für die Ergreifung und Verfolgung desselben muss ihm das individuelleudämonistische Motiv der Verbesserung des eigenen Zustandes durch die Verbesserung des Zustandes der Gesellschaft vorgeschwebt haben. Wie es für die wahrhaft Edlen das Beste ist, selbst die Herrschaft in die Hand zu nehmen, so für ihn, einem in seinem Sinne gestalteten Gesellschaftszustand anzugehören. Zwar finden sich für diesen zentralen Punkt keine direkten Zeugnisse, doch deuten manche Aussprüche darauf hin, dass Sokrates die Weisheit als Erwägung des eigenen Vorteils auch für sein persönliches Wirken ausschlaggebend sein liess. Zunächst die Stellen, in denen Xenophon mit besonderer Emphase Sokrates für glücklich erklärt nebst der hinzutretenden Begründung. Nach IV. 8, 11 muss ein solcher Mann, wie Sokrates war, mit allen den vorher resümierend aufgezählten sittlichen und sonstigen Qualitäten, nicht nur für den besten, sondern auch für den glücklichsten Menschen gehalten werden — offenbar wegen der in diesen Qualitäten liegenden Bürgschaften für den Erfolg seines Wirkens. Dieselbe letzte Beziehung auf den Erfolg seines Wirkens liegt zu Grunde, wenn Sokrates IV. 8, 6 sein bisheriges Leben, weil er das Besserwerden inne wird, für das denkbar lustvollste erklärt. Das Besserwerden ist eben die Garantie des erfolg-

reichen Wirkens. Und wenn er I. 6, 14 dem Xenophon in dem Augenblicke, wo er die Unentgeltlichkeit durch den hohen Gewinn der aus seinem Wirken für ihn resultierenden Freundschaft rechtfertigt, als selig (*μακάριος*) erscheint, so scheint hier wieder, wenn auch vielleicht für Xenophon nicht deutlich bewusst, die Bedeutung des Freundschaftsbandes der Edlen für die Verbesserung der Zustände im Hintergrunde zu liegen. Halten ja doch in demselben Sinne IV. 8. 7 auch die Freunde Sokrates für den Glücklichsten aller Menschen, weil sie selbst durch den Verkehr mit ihm tüchtiger, also auch für ihn wertvoller werden. Und noch deutlicher tritt diese Schätzung der Freundschaft auch für ihn selbst I. 2, 8 hervor, wo Sokrates geradezu den vollen Lohn seines Wirkens in dem Vertrauen findet, dass die seine Grundsätze befolgenden Gefährten ihm selbst und untereinander fürs ganze Leben tüchtige Freunde sein werden. Ein eigentümliches Licht fällt durch diesen Zug auf die Stelle II. 6, 28, wo Sokrates selbst sich nicht scherzend, wie Xenophon IV. 1, 1 die Sache ansieht, sondern in vollem Ernste für einen leidenschaftlichen Erotiker erklärt, der mit unbezähmbarem Eifer um Gegenliebe wirbt. Auch diese erotische Leidenschaft entspringt aus dem Pathos des Sozialreformers und ist auf das entscheidende Mittel für seinen Zweck, die Beschaffung geeigneter Träger, gerichtet. Eine Vereinigung dieser beiden Gesichtspunkte seiner Eudaimonie, des Besserwerdens und des Erwerbs tüchtiger Freunde, bietet die Stelle I. 6, 9, wo Sokrates es mit dem grössten Nachdruck als seine dauernde Überzeugung ausspricht, dass keine Lust der aus diesen beiden Gütern entspringenden zu vergleichen sei. Ebenso ist ihm auch persönlich die Enthaltbarkeit nicht nur deshalb ein Gut, weil sie ihm ein genügendes Mass von Sinnengenuss ohne Abstumpfung und mühselige Veranstaltungen gewährt (I. 3, 15) und weil sie den göttergleichen Zustand der Bedürfnislosigkeit herbeiführt (I. 6, 10), sondern auch, weil sie eine erhöhte

Aktionsfähigkeit ermöglicht (I. 6, 9). Hiernach darf die ganze, in Abschnitt 17 entwickelte Lehre von der Eudaimonie der Herrschenden mit der geringen Abänderung auf Sokrates selbst übertragen werden, dass, was dort zum Gelingen der Herrscherthätigkeit, bei ihm zum Gelingen seines reformatorischen Strebens erforderlich ist.

Von einer anderen Seite tritt dieser individuelleudämonistische Gesichtspunkt hervor, wenn Xenophon I. 2, 62 und 64 versichert, dass Sokrates von Seiten des Staates nicht den Tod, sondern die höchste Ehre verdient habe. Diese Ehre ist nach dem ganzen Zusammenhange unserer Auffassung die dem Sozialreformer als dem grössten Wohlthäter der Gesellschaft zukommende. Wer denkt in diesem Zusammenhange nicht an den Strafantrag auf Speisung im Prytaneum in der platonischen Apologie, einen Zug, der die Wahrscheinlichkeit, geschichtlich zu sein, für sich hat, und den man in diesem Falle nicht für einen geistreichen, aber übel angebrachten Scherz, sondern für den Ausfluss der tiefsten und ernstesten Überzeugung von der Bedeutung seines Wirkens zu halten hat? Ob freilich Xenophon von dem letzten Hintergedanken des sokratischen Wirkens ein deutliches Bewusstsein hat und nur mit Rücksicht auf die von ihm gewählte Verteidigungsweise ihn im Dunkel lässt, wird nicht auszumachen sein.

Jedenfalls betrachtet Sokrates, wenigstens soweit er sich von den Triebfedern seines Thuns bewusst Rechenschaft giebt, auch sein eigenes Wirken ganz unter dem individual-eudämonistischen Gesichtspunkte. Mehr oder minder unbewusst mag ja wohl sein eigentlicher Gemütszustand ein ähnlicher gewesen sein, wie der eines Ulrich von Hutten, der seine lebhafteste Teilnahme für die öffentlichen Dinge damit erklärt, dass ihn „Gott mit dem Gemüt beschweret“ habe, dass ihm gemeiner Schmerz weher thue und tiefer denn vielleicht Anderen zu Herzen gehe. Rechnet doch auch Sokrates IV. 1, 2 zu den Kennzeichen der ἀγαθαὶ φύσεις die

angeborene Begierde nach Allem, was zu einer heilsamen Einwirkung auf die Menschen und die menschlichen Verhältnisse dienlich ist. Vielleicht fand er aber mit Kant (Vom Erhabenen und Schönen Ros. IV. S. 425) im Eigennutze diejenige Eigenschaft, die dem Ganzen Haltung, Festigkeit und eine sichere Grundlage giebt, mehr als der schöne und momentan starke, aber unstetige und unberechenbare Trieb enthusiastischer Selbstlosigkeit dies zu thun im Stande ist. Jedenfalls ist das Mitgefühl das unberechenbare Individuelle, der utilitarische Verstand das, was Jedem andemonstriert werden kann und Jeder sich selbst andemonstrieren kann.

Freilich sieht es nun mit der Verwirklichung dieser spezifischen Eudaimonie im Leben des Sokrates doch etwas bedenklich aus und Xenophon selbst setzt seinen emphatischen Versicherungen über dessen Glückseligkeit durch die Ausführungen über die schliessliche Erwünschtheit des Todes für ihn, die seine Hinrichtung fast als einen verschämten Selbstmord erscheinen lassen, einen starken Dämpfer auf. Solange Sokrates noch hoffen konnte, eine für die Verwirklichung seiner Gesellschaftsreform ausreichende Zahl idealer Herrschernaturen aus seinem Kreise hervorgehen zu sehen, mussten natürlich alle die vorgenannten Gründe der Glückseligkeit, alle die Impulse zum rastlosen Weiterwirken in Kraft bleiben. Wie aber, wenn sich mehr und mehr die Überzeugung Bahn brach, dass der volle Erfolg einer Reform durch Herrschaft der wahrhaft Edlen nicht eintrat, wenn dabei zugleich der Gedanke an die mit der Vollendung des siebten Lebensdezenniums notwendig zu erwartende Abnahme der leiblichen und seelischen Frische und an die Unsicherheit der ökonomischen Lage, in der er an der Schwelle des Greisenalters sich und die Seinen vorfand, sich geltend machte? Wir heute kennen nur dürftige Fragmente aus der Geschichte des sokratischen Wirkens. Wir sehen aber schon aus den Nachrichten Xenophons über die Schülerschaft des Alcibiades und

Kritias, dass mindestens schon ein Vierteljahrhundert hindurch das Wirken des Sokrates die gleiche Richtung verfolgt hatte. Am Anfange dieser Bahn steht das Scheitern einer grossen Hoffnung durch das Missraten jener beiden staatsmännisch so hoch veranlagten Schüler. Wie viele ähnliche Misserfolge oder doch seinen eigentlichen Intentionen nicht entsprechende Halberfolge mochte Sokrates in seinem durch mehrere Dezennien fortgesetzten Wirken ausserdem zu verzeichnen haben! Mochte hier und da ein vereinzelter treuer Schüler in Haus und Staat den sokratischen Ton des Wirkens anschlagen, jedenfalls lässt sich ein veredelnder Einfluss seiner Schüler auf den Betrieb der Politik nicht nachweisen. Im Ganzen zeigen die Zustände Athens in Haus und Staat in den letzten Dezennien des fünften Jahrhunderts in zunehmender Hässlichkeit, wenn auch in wechselnden Formen, gerade die Missstände, gegen die sich die Kritik des Sokrates richtete. Keine Hetärie von Sokratikern übte einen beherrschenden Einfluss aus; die Formen der Verfassung wechselten nach Umständen, die mit der Sokratik nichts zu thun hatten. Was wollen diesen Gesamtzuständen gegenüber die paar wohlgesinnten, aber unbedeutenden Männer besagen, die Xenophon I. 2, 48 als Mustersokratiker aufzählt, ein Kriton, Chärephon und Chärekrates, ein Phädondas, der nach II. 10 wegen Verarmung in einem fremden Haushalte Unterkunft suchende Hermogenes, die beiden Ausländer Simmias und Kebes! Von den sonst bedeutender hervortretenden Schülern des von Xenophon geschilderten letzten Dezenniums gerät Plato in schroffer Entgegensetzung gegen die herrschenden Zustände in extreme politische Utopien, Antisthenes ist ein politisch einflussloser Halbbürtiger, Aristipp ein Ausländer, der überdies den eigentlichen Grundbestrebungen des Sokrates völlig ablehnend gegenübersteht, und Xenophon selbst zieht in die Fremde auf Abenteuer.

Musste nicht angesichts solcher Misserfolge in einem all-

mählich doch auch selbst und an sich monoton werdenden Wirken an der Schwelle der Siebziger auch die stärkste Spannkraft und Eukolie (IV. 8, 2) erlahmen? Das Daimonion IV. 8, 1 hat unbewusst die richtige Konsequenz der Sachlage gezogen und die Interpretation, die Sokrates gegen Hermogenes IV. 8, 8 dem Urteil des Daimonion giebt, hebt zwar nur die eine Seite der Sache, die Unmöglichkeit, das bisherige Wirken mit der gleichen Intensität fortzusetzen, hervor, trifft aber in diesem Punkte völlig das Richtige. Vollständig jedoch müsste diese Interpretation lauten: Unzulänglicher Erfolg des bisherigen Wirkens trotz aller aufgebauten Anstrengungen und Unmöglichkeit, dies Wirken in der bisherigen Weise fortzusetzen. Offenbar ist eine Ermüdung und Entmutigung über ihn gekommen, vermöge deren er den Tod willkommen heisst. Das ist die eigentliche Tragik des sokratischen Wirkens, die freilich dann durch die gerichtliche Verfolgung seitens derselben Menschen, denen er die grösste Wohlthat hatte erweisen wollen, noch eine erschreckende Verschärfung erhält. Über die persönlichen und sachlichen Motive der Anklage und den Verlauf des Prozesses ist zu wenig Zuverlässiges bekannt, als das es sich lohnte, darauf noch besonders einzugehen. Mag bei einem Anytos das Gefühl erfahrener persönlicher Kränkung seitens eines durch seine liberale Gesinnungstüchtigkeit, wie durch sein Geld aufgeblasenen Protzen den Ausschlag gegeben haben, mag bei den nicht bloss wegen Verletzung ihres Richterdünkels durch die Art seiner Verteidigung, sondern aus sachlichen Gründen für schuldig stimmenden Richtern die Vorstellung einer vorhandenen Gefahr für die Demokratie ins Gewicht gefallen sein, wir kennen weder die geheimen Motive des Hauptanklägers, noch die wirkliche offizielle Begründung der Anklage, noch die massgebenden Gesichtspunkte der verurteilenden Richter. Der Kern der Situation aber liegt auch für uns trotzdem klar zu Tage. Er besteht einesteils in der

dauernden Erfolglosigkeit eines ein Menschenalter hindurch fortgesetzten, auf die höchsten Ziele gerichteten Wirkens, andernteils in der hinzutretenden Ungeheuerlichkeit einer Anklage und Verurteilung zum Tode eben wegen dieses Wirkens, und angesichts dieses Kernes der Situation ist das xenophontische Gerede von Glückseligkeit nur Oberflächlichkeit oder bewusste Heuchelei; Sokrates hätte kein Mensch sein müssen, wenn er nicht diese schreckliche Disharmonie zwischen dem Gewollten und Erreichten, zwischen seinen volksbeglückenden Intentionen und dem ihm bereiteten Lose auf das Schmerzliche empfunden hätte. Sokrates wusste ja freilich dieses tragische Los mit der Würde und Heiterkeit des vollendeten Weisen zu ertragen und in seinem Lebensausgange ein hohes Beispiel von Erhabenheit über das Schicksal zu geben. Xenophon bezeugt IV. 8, 2 unter Hinweis auf den dreissigtägigen Zwischenraum zwischen Verurteilung und Tod, dass Sokrates in diesem Zeitraum die ihm vor allen Menschen eigene Freudigkeit und Heiterkeit der Seele unverkürzt bewahrt und so in der Schönheit seines Lebensendes von keinem Menschen, von dem man Kunde habe, übertroffen worden sei. Aber das mindert an der sachlichen Herbeität dieses Schicksals nichts; die überraschend trübe Ansicht vom Werte des Lebens, die im Schlussteil der platonischen Apologie und in seinen letzten Worten im Phädon (man schulde dem Asklepios einen Hahn), ihren Ausdruck findet, würden, wenn historisch, Zeugnisse sein, dass die wahre Grundstimmung seines Lebensendes mit dieser herben Schicksalslage übereinstimmte.

Versuchen wir schliesslich noch, die hauptsächlichsten Fehler, nicht in seiner ethischen Lehre, sondern lediglich in den Grundprinzipien seines Reformplans, die notwendig zu Misserfolg führen mussten, kurz zu formulieren, so sind es zwei, von denen der erste die Vorbedingung des Zustandekommens in Frage stellen musste und in dieser Richtung auch tatsächlich wirksam wurde, der zweite selbst dann, wenn

die Vorbedingung verwirklicht wäre, das Zustandekommen und den Bestand der Reform fraglich erscheinen lassen musste.

Der erste Fehler liegt in der Annahme, dass sich eine geschlossene Gruppe wahrer καλοὶ καγαθοὶ heranzubilden liesse, innerlich und numerisch stark genug, um durch blosse moralische Mittel zur Herrschaft gelangen und den ganzen Geist des Gesellschaftslebens umbilden zu können. Nur unter besonders günstigen Verhältnissen hinsichtlich des sich anbietenden Jugendmaterials, unter einer aussergewöhnlich glücklichen Konstellation in der Beschaffenheit der heranwachsenden Generation wäre es auch dem pädagogischen Genius eines Sokrates möglich gewesen, eine Körperschaft, wie er sie brauchte, heranzubilden. Diese Gunst des Zufalls wurde ihm versagt. Aber selbst wenn sie ihm momentan gewährt worden wäre, hätte darin doch noch immer keine Garantie für die Zukunft, für dauernden Fortbestand in künftigen Generationen gelegen. Die intellektuelle und moralische Aristokratie, in deren Hände er das Wohl der Gesamtheit legen wollte, konnte sich nicht erblich fortpflanzen, wie eine Aristokratie der Geburt oder des Besitzes. Sie konnte sich nur durch immer neue Auswahl aus der Gesamtheit und entsprechende Ausbildung fortpflanzen und erneuern. Der von ihm grossgezogene Stamm hätte, wenn die verbesserten Zustände sich hätten erhalten sollen, dauernd Schule machen müssen. Dieser Gesichtspunkt hat, soviel wir wenigstens bei Xenophon sehen, bei ihm gar keine Beachtung gefunden; er arbeitet nur für das nächste Reformziel und für die gegenwärtige Generation, der er persönlich seine Kräfte widmet. So wäre der Neuerung, auch wenn sie hätte zu Stande kommen können, kein dauernder Bestand gesichert gewesen.

Aber auch wenn diese Vorbedingung hätte erfüllt werden können, - würde sich die zweite Voraussetzung, die seinem System zu Grunde lag, als hinfällig erwiesen haben, die

Voraussetzung, dass eine Bürgerschaft, wie die eigenwillige, leidenschaftliche, eingebildete, von Demagogen geleitete und verdorbene Athens, sich durch blossen Adel der Gesinnung in Verbindung mit Sachkunde und Überredungsgabe würde gewinnen und dauernd leiten lassen. Es ist kaum denkbar, dass der verwöhnte Demos sich den zu dualistischer Schroffheit ausgebildeten Gegensatz einer idealen leitenden Aristokratie und einer willenlosen, sich gutwillig leiten lassenden Masse dauernd würde gefallen lassen. Ein leitender Stand auch von den trefflichsten Eigenschaften, der sich nicht auf feste, durch Machtmittel aufrecht erhaltene Institutionen, sondern nur auf die Einsicht und den guten Willen der Masse stützen konnte, ist eine Utopie.

In beiden Voraussetzungen spricht sich ein schöner, aber unpraktischer und utopischer Idealismus aus. Sokrates ist mit seiner eigensten Intention gescheitert, aber aus den von ihm ausgegangenen Anregungen ist eine ganz andersartige, von ihm so nicht gewollte und vorgestellte Gedankensaat hervorgesprosst, die für den Grundcharakter der gesamten weiteren antiken Philosophie bestimmend geworden ist.