

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem

Doering, August
Socrates

München, 1895

Dritter Hauptteil. Die Geschichtlichkeit dieses Systems.

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

Dritter Hauptteil.

Die Geschichtlichkeit dieses Systems.

Einleitung.

Damit, dass es uns gelungen ist, aus den zusammenhangslosen Einzelzügen des xenophontischen Berichts ein leidlich zusammenhängendes Gedankensystem zusammenzusetzen, ist noch durchaus nicht die Historicität dieses Systems gegen Zweifel und Anfechtung sichergestellt. Auch wenn die geschichtliche Treue Xenophons der Intention nach rückhaltlos zugestanden wird, könnten doch thatsächlich in seinem Material solche Lücken oder Missverständnisse vorhanden sein, die auch die vorsichtigste Forschung hinsichtlich des systematischen Zusammenhangs auf falsche Bahnen lenken müsste. Auch könnte ja das von mir befolgte Verfahren in der Eruierung des Systems ein verkehrtes und demgemäss das Resultat ein irriges sein. Eine dritte an sich vorhandene Möglichkeit, die nämlich, dass Sokrates wirklich nur der wohlgesinnte Utilitätsmoralist mit meist vagen und verschwommenen Begriffen war, als der er dem bei Xenophon Stehenbleibenden erscheinen muss, scheint mir denn doch durch das nachgewiesene konkret reformatorische Ziel seines Wirkens ziemlich ausgeschlossen zu sein. Keinesfalls aber steht die Sache des in Teil II entwickelten systematischen Zusammenhangs seiner Lehre so glänzend, dass auch nur auf die geringsten weiteren Bestätigungen verzichtet werden könnte.

Als solche Bestätigungen nun können, falls sie sich darbieten, folgende gelten. Erstens eine gewisse innere Glaubwürdigkeit als Widerspruchs- und Anstossfreiheit, Möglichkeit, Vorstellbarkeit, Plausibilität des Systems an sich abgesehen von allen historischen Zeugnissen und Zusammenhängen. Zweitens direkte äussere Zeugnisse. Drittens das Hineinpassen in die Zeitverhältnisse, insbesondere auch in den Gang der geistigen und speziell der philosophischen Entwicklung der Zeit, welche Punkte dann wieder durch das Hervortreten verwandter Bestrebungen bei anderen Zeitgenossen eine Bekräftigung finden würden. Viertens die Ableitbarkeit und Erklärbarkeit der Standpunkte und Bestrebungen der unmittelbaren Schüler des Sokrates gerade aus dieser Gestalt des sokratischen Systems, wobei denn neben einem Xenophon, Aristipp, Antisthenes und Euklid der weit überragenden und am besten bekannten Erscheinung eines Plato eine gesonderte Betrachtung gewidmet werden muss. Fünftens endlich die gesamte weitere Entwicklung der griechischen Philosophie, sofern sie etwa direkt oder indirekt Beeinflussungen durch diesen Gedankenkreis zeigen möchte. Nicht in allen Fällen lässt sich zwischen dem blossen historischen Zeugnis und der (unter IV. und V. aufgeführten) Beeinflussung zweifellos scheiden, im Prinzip aber muss an diesem Unterschiede streng festgehalten und demgemäss z. B. Plato an doppelter Stelle aufgeführt werden.

Ich werde mit aller mir möglichen Sorgfalt und Vollständigkeit diese bestätigenden Gesichtspunkte verfolgen und es wird sich aus dieser Arbeit ein gewisser nicht ganz unerheblicher Ertrag ergeben. Es muss jedoch schon an dieser Stelle ausgesprochen werden, dass bei dem trümmerhaften Zustande der Überlieferung und bei der Unsicherheit der Data selbst da, wo, wie z. B. bei Plato, positives Material vorliegt, eine volle, jeder historischen Kritik standhaltende Beglaubigung nicht wird erreicht werden können. Die grösste

Überzeugungskraft wohnt schliesslich dem aus Xenophons Bericht gewonnenen Systeme selbst bei; auf wen die Ausführungen des zweiten Teils nicht schon überzeugend gewirkt haben, der wird auch durch die noch beizubringenden Beweisgründe nicht überzeugt werden.

1. Die innere Glaubwürdigkeit.

Die Berichte Xenophons über Sokrates tragen im Einzelnen den Stempel der Geschichtlichkeit und rufen zugleich den Eindruck einer nicht nur als Charakter, sondern auch intellektuell sehr hochstehenden Persönlichkeit hervor. Es erscheint daher nicht glaubhaft, dass der geschilderte Denker ein Menschenalter hindurch mit so verschwommenen, in fundamentalen Punkten unklaren Begriffen nach so vagen Zielen gestrebt haben sollte, wie das unmittelbare Zeugnis der Memorabilien glauben machen will. Der Berichterstatter erscheint als ein Mann von redlichem Willen, aber untergeordnetem Denkvermögen, der sich nicht über den Typus jener vagen Popularität des Denkens erheben kann, der auch das scharf Gedachte zu einer halben Trivalität wird. Dabei scheint er auch noch absichtlich in wohlmeinendem apologetischen Interesse teilweise ein Vertuschungssystem geübt zu haben.

Ich behaupte nun in diesem Labyrinth orientierende Fäden aufgezeigt zu haben, mit deren Hülfe ein in sich einheitliches Gedankensystem gefunden werden konnte, das zugleich innerlich möglich, als real verstellbar, psychologisch denkbar ist.

Seinen festen Ausgangs- und Einigungspunkt hat dieses System an der Intention einer Umgestaltung des von schweren Schäden gedrückten Gesellschaftslebens im Interesse unbegrenzter Erhöhung der allgemeinen Wohlfahrt. Durch diesen Ausgangspunkt erhält die Energie und Nachhaltigkeit des die ganze Kraft einer ungewöhnlichen Begabung einsetzenden persönlichen Wirkens volle Verständlichkeit. Der Träger des Reform-

gedankens erwartet nicht nur persönlich seinen vollen Anteil am Glücke der verbesserten Zustände; ihn beseelt auch das Pathos des Reformers und das Gefühl einer ausserordentlichen Dignität und weittragenden Wichtigkeit seiner Bestrebungen.

Der grosse Reformgedanke soll nicht sowohl durch Änderung der Institutionen, als der massgebenden Personen verwirklicht werden. Gewalt ist nicht erforderlich; es kann überall an das Bestehende angeknüpft werden. In den vorhandenen grossen Hausständen ist überall das Wohl sehr zahlreicher Einzelner, die in den verschiedensten Beziehungen zum Ganzen des Hausstandes stehen, von der Tüchtigkeit und Leitungsfähigkeit der leitenden Persönlichkeit abhängig; ohne die Gesundheit und das Gedeihen dieser Teilorganismen ferner ist auch kein normaler Zustand des gesellschaftlichen Gesamtorganismus möglich. Ebenso hängt aber auch im Staate trotz der demokratischen Formen das Gedeihen nicht sowohl von dem Wirken und Verhalten der Massen ab, deren Interessen grösstenteils durch ihre Erwerbsthätigkeit in Anspruch genommen sind, sondern von dem Verhalten und der Leistungsfähigkeit der berufsmässigen Politiker, die von jeher die eigentliche Leitung in Händen gehabt und die Geschäfte besorgt haben und die von jeher verstanden haben, die der Form nach souveräne Masse mit demokratischen Mitteln zu gängeln und zu führen. Hier braucht nur an Stelle untüchtiger und den Staat für ihre gemein egoistischen Zwecke ausbeutender Schreier die fest verbundene Hetärie der wahrhaft Berufenen und Tüchtigen zu treten.

Die für diese leitenden Persönlichkeiten auf beiden Gebieten, in Haus und Staat, zu fordernden Eigenschaften bestimmen sich ganz nach dem durch ihr Wirken zu realisierenden Zwecke möglichster Wohlfahrt der Geleiteten und nach den Erfordernissen ihrer Stellung. Sie bedürfen auf der Grundlage einer aussergewöhnlichen Naturbegabung umfassender sittlicher und technischer Qualifikationen, letzterer

teils für alle in Betracht kommenden leitenden Stellungen übereinstimmend und gemeinsam, teils für die verschiedenen Arten derselben gesondert und verschieden. Die individuellen Beweggründe, um sich der hierzu erforderlichen ethischen und technischen Ausbildung zu unterziehen und in ihrem nachherigen ökonomischen und politischen Wirken die so erworbenen Eigenschaften unverrückt und gewissenhaft zu bethätigen, liegen in ihrem eigensten wohlverstandenen Interesse und können ihnen, die richtige intellektuelle und ethische Naturbeschaffenheit immer vorausgesetzt, intellektualistisch andemonstriert werden. Gelingt es also, die grossen Hauswirte in diesem Sinne von Jugend an zu beeinflussen und für die politischen Laufbahnen eine festgeschlossene und für die Erlangung der leitenden Stellungen genügend starke Hetäre in diesem Sinne Qualifizierter heranzubilden, so ist für die Verbesserung der Gesamtzustände und für die Förderung der allgemeinen Glückseligkeit ein gewaltiges Stück Arbeit geleistet; eine wahre Reform des gesamten gesellschaftlichen Zustandes hat sich vollzogen.

Es konnten hier nicht alle Einzelzüge des nachgewiesenen sokratischen Reformsystems, die ja überdies im Einzelnen vielfach unsicher und problematisch bleiben, wieder aufgeführt werden. Es kam nur darauf an, die wesentlichen Grundzüge des Gesamtbildes noch einmal vor Augen zu führen, um zu zeigen, dass diesem Ganzen eine gewisse überzeugende Kraft beiwohnt. Wir werden urteilen müssen, dass die Entstehung eines solchen Reformplanes in einem geistig bedeutenden und ideal gerichteten Menschen, dessen Geistesart zugleich mehr für die Idealität des Zieles, als für die praktische Frage der Durchführbarkeit und der Zulänglichkeit der Mittel empfänglich war, entstehen und zum Gegenstande eines Lebenswerkes und Lebensberufes werden konnte.

2. Direkte äussere Zeugnisse, abgesehen von Aristoteles und den Peripatetikern.

Es muss bereitwillig zugestanden werden, dass für die gegebene Auffassung des sokratischen Gedankensystems und insbesondere für den sozialpolitischen Grundgedanken desselben ein äusseres Zeugnis nicht beigebracht werden kann. Dies Manco kann aber wenig ins Gewicht fallen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass ebenso wenig Gegeninstanzen beigebracht werden können, dass wir überhaupt ausser Xenophons Denkwürdigkeiten eigentlich historische Zeugnisse über die ganzen in Betracht kommenden Vorgänge nicht besitzen. Nicht nur fehlt jede eigene Aufzeichnung des Sokrates und jeder authentische Bericht über sein gesamtes Wirken wie über seinen Prozess, über die Anklagepunkte und die Verteidigung; auch die Schriften seiner bedeutenderen unmittelbaren Schüler, namentlich eines Antisthenes, die möglicher Weise Auskunft enthalten könnten, sind verloren. Ebenso bis auf wenige Spuren die gesamte zeitgenössische Literatur über den Prozess des Sokrates; ferner die gesamten Schriften der Akademiker, eines Speusipp, Xenokrates, Polemon u. s. w. Aristoteles scheint, nach seinen mehr als dürftigen Äusserungen über die Lehre des Sokrates zu schliessen, der historischen Frage nach dem Wirken und Schicksal desselben überaus kühl gegenüber gestanden zu haben, und auch der grosse Begründer der philosophischen Doxographie, Theophrast, hat nach dem bei Diog. Laert. 5, 42 ff. aufbewahrten, ziemlich verworrenen Schriftenverzeichnis der Sokratik ein historisches Interesse nicht zugewandt. Wie sehr trotz der ostensiblen Öffentlichkeit des sokratischen Wirkens der eigentliche Schwerpunkt desselben in den esoterischen Schülerkreis fiel, das wird, wie es nach meiner Auffassung seiner Intentionen in der Natur der Sache lag, so auch von Xenophon Mem. I. 4, 1 nachdrücklich bezeugt; dafür spricht auch das ungeheuerliche Zerrbild, das wenigstens noch um 424 in den

Wolken des Aristophanes davon entworfen werden konnte. Ein eigentümliches Missgeschick der Verdunkelung eines anfangs doch gewiss für den Kreis der Näherstehenden deutlichen und sicheren Thatbestandes waltet über dem Wirken des Sokrates; entweder ist nie ein objektiv zureichender Bericht darüber in die Öffentlichkeit gelangt, oder er ist, ohne für uns nachweisbare Spuren zu hinterlassen, wirkungslos wieder verhallt.

Diesem scheint nun die platonische Apologie entgegengehalten werden zu können, die in Übereinstimmung mit der herrschenden Annahme auch von Zeller noch (Phil. der Griech. II. 1⁴, 195, 1) für „eine ihrem wesentlichen Inhalte nach treue Darstellung dessen, was Sokrates wirklich gesprochen hat“ erklärt und in diesem Sinne gegen die Kritik Georgiis (Einleitung zu seiner Übersetzung der Apologie) ausführlich verteidigt wird. Es ist nun schon im vierten Abschnitt der Einleitung der Gesichtspunkt der inneren Unwahrscheinlichkeit gegen die Darstellung der Apologie geltend gemacht worden. Jetzt, wo wir einen festen Boden unter den Füßen haben, lässt sich diese Argumentation noch erheblich verstärken. Wäre die Apologie historisch, so läge im zweiten Hauptteile der Rede, der positiven Rechtfertigung, von Kapitel 16 (p. 28) an, ein feierliches unter den ernstesten Umständen abgelegtes Selbstzeugnis des Sokrates vor, das, weit entfernt, die aus Xenophon gewonnenen Resultate zu bestätigen, nicht mehr und nicht weniger als diese gesamten Resultate über den Haufen werfen würde. Sokrates stellt sich hier nicht als in bestimmter Absicht auf einen engen Kreis sorgfältig ausgewählter Schüler wirkend, sondern als der grosse Universalseelsorger im buchstäblichsten Sinne, als Universal-moral- und Bussprediger der gesamten athenischen Bevölkerung ohne irgend eine Einschränkung hin. Wie im ersten Teile der Rede nicht der bildende Verkehr mit der Jugend, sondern die öffentliche Aufdeckung der Unwissenheit bei Menschen

aller Berufe als die eigentliche Aufgabe des Sokrates hingestellt wird, so ist im zweiten Teile die normale Entwicklung der Seele durch Tugend die wichtigste Angelegenheit des Menschen und sie bei Allen ohne Ausnahme zu fördern der göttliche Beruf des Sokrates, von dessen Erfüllung ihn keine menschliche Strafdrohung dispensieren kann (p. 31 C ff.). Dass er sich nicht aktiv an der Politik beteiligt, geschieht deshalb, weil er dann sicher nicht lange am Leben geblieben wäre und so seine heilsame Berufsthätigkeit nicht lange hätte ausüben können (p. 31 C ff.). Der Anschluss der durch sein Reden und Wirken (λέγοντος καὶ τὰ ἔμμαντοῦ πράττοντος) angezogenen Jünglinge an ihn erscheint als etwas rein Accidentelles, von ihm selbst in keiner Weise Gefördertes, sondern nur Zugelassenes; als Hauptanziehungspunkt erscheint dabei das ergötzliche Schauspiel der von ihm in Folge göttlichen Auftrags vorgenommenen Abstrafungen des Weisheitsdünkels an Leuten aller Kreise (p. 33).

Es ist nun doch wohl sonnenklar, dass hier in jedem Zuge ein völlig anderes Bild des sokratischen Wirkens entworfen wird, als bei Xenophon, verschieden nicht nur von dem Systeme seines Wirkens, das ich auf Grund des xenophontischen Berichtes entworfen habe, sondern von den ausdrücklichsten und unzweideutigsten Zeugnissen Xenophons selbst. Hier bildet das Objekt seines Wirkens die ganze athenische Bürgerschaft, deren Seelenheil es gilt; Sokrates ist ausschliesslicher und universeller paränetischer Moralist, ausgehend von dem Gedanken, dass die Normalität der Seele die höchste und wichtigste Angelegenheit des Menschen ist (29 D f.), dort fällt der Schwerpunkt desselben in den engeren Schülerkreis, den er zu bestimmten gesellschaftlichen Funktionen heranzubilden sucht. Hier gilt die Enthaltung von eigener politischer Thätigkeit dem Interesse der Selbsterhaltung für den Beruf als Seelenretter, dort (I. 6, 15) der Heranbildung Anderer zu staatsmännischer Tüchtigkeit. Hier ist der Ver-

kehr mit den Jünglingen etwas ganz Nebensächliches; sie stellen sich von selbst ein, hauptsächlich um bei seinen Abstrafungen die Corona zu bilden, dort zieht Sokrates mit eifrigem Bemühen Höherbegabte heran, macht sie empfänglich und unterzieht sie einer planvollen Belehrung. Diese beiden Darstellungen können nicht zusammen bestehen, sie sind unvereinbar; ihre unkritische Harmonisierung ist gerade an der unerträglichen, widerspruchsvollen Verschwommenheit Schuld, an der das herkömmliche Bild der Sokratik leidet.

Bei der Frage der Geschichtlichkeit der Apologie muss zunächst daran erinnert werden, dass nirgends geschrieben steht, dass Plato die wirkliche Verteidigungsrede des Sokrates reproduziert habe und dass er seine Apologie bald nach dem Tode des Sokrates verfasst habe. Angesichts des soeben dargelegten Sachverhalts scheint mir Joël (der echte und der xenophontische Sokrates I. S. 480 ff.) wenigstens in dem einen Punkte das Richtige getroffen zu haben, dass er Plato bei Abfassung der Apologie in gewissem Masse unter dem Einflusse des Antisthenes stehen und Sokrates als Seelenretter im Sinne des Cynismus wirken lässt. Anscheinend liegt in dieser Richtung die Lösung des so befremdlichen Apologieproblems. Jedenfalls scheint die Apologie einer Phase des ausschliesslichen und universellen Moralismus ohne politischen Beigeschmack in der Entwicklung Platos anzugehören, die auch in anderen Schriften seiner Frühzeit ihren Ausdruck gefunden hat. Es würde zu weitläufig werden, hier diese Richtung weiter zu verfolgen; es kommt hier nur darauf an, festzustellen, dass die platonische Apologie weder für noch gegen das aus Xenophon gewonnene Bild ins Feld geführt werden kann, weil sie überhaupt nicht den Charakter eines historischen Dokumentes hat.

Für einen Einzelpunkt des sokratischen Systems kann vielleicht eine Stelle der aristophanischen *Wolken* (424) als historisches Zeugnis angeführt werden. Als der alte

Strepsiades bemüht ist, seinen Sohn zum Eintritte in den Lehrkurs der neuen Weisen willig zu machen, charakterisiert er diese unter Anderem als *μεριμνοφροντισταὶ καλοὶ τε καὶ γαῖοι* (V. 101). Nun mag ja dieses Beiwort zunächst vom Vater mit Rücksicht auf die von der Mutter ererbten aristokratischen Neigungen des Sohnes, den der Vater selbst V. 789 als *υἱὸς καλὸς τε καὶ γαῖος* charakterisiert, gewählt sein; immerhin aber bleibt es auffällig, dass Strepsiades diese Männer, über die er sich V. 95 ff. ziemlich ironisch und wegwerfend äussert und deren Namen er nicht einmal genau zu wissen erklärt, gerade mit diesem Epitheton bezeichnet und vielleicht hat Walter (Geschichte der Ästhetik im Altertum S. 140) Recht, wenn er sagt: „Es ist nicht undenkbar, dass hier eine direkte Anspielung auf die Umdeutung und Annexion dieses Namens durch Sokrates vorliegt, eine Stichelei gegen den modernsten Missbrauch, den man (nach der Auffassung des Aristophenes) mit dem altherwürdigen Namen trieb.“ Ein paar weitere Anklänge an Züge, die auch in den Memorabilien vorkommen, lassen sich vielleicht in folgenden Stellen der Wolken erkennen. V. 842 empfiehlt Strepsiades dem Sohne den Unterricht des Sokrates und Chairephon durch folgendes Motiv: *γνώσει δὲ σαυτὸν ὡς ἀμαθῆς εἶ καὶ παχὺς* und V. 845 erwägt der Sohn in Bezug auf den Vater: *πότερον παρανοίας αὐτὸν εἰσαγαγὼν ἔλω* (vergl. Mem. IV. 2, 24 u. I. 2, 49).

Die beiden anderen aristophanischen Stellen, an denen des Sokrates verächtlich gedacht wird (Vögel 1554 f. aus d. J. 414 u. Frösche 1491 ff., 405), haben nicht die geringste Beziehung auf das Spezifische seiner Lehre. Dagegen kann als ein nicht unerhebliches Zeugnis für die individuelleudämonistische Begründung der ethischen Forderung bei Sokrates eine bei Cicero und Clemens Alexandrinus erhaltene Stelle des Kleantes, des zweiten Schulhauptes der Stoa, gelten. Nach Clemens Stromateis II § 131 sagte Kleantes im 2. Buche *περὶ ἡδονῆς, τὸν Σωκράτη παρ' ἕκαστα (jederzeit) διδάσκειν, ὡς*

ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι. Denselben Ausspruch führt, ohne Angabe des Urhebers und in verkürzter Gestalt, Cicero *Offic.* III. c. 3 an: *Accepimus, Socratem exsecrari solitum eos, qui primum haec (sc. utilitatem et honestatem) natura cohaerentia opinione distraxissent.*

Eine ihn betreffende Stelle aus den Sillen des Pyrrhoneers Timon führt *Diog. L.* II. 19 an. Hier wird Sokrates bezeichnet als eine neue Richtung einschlagend (ἐκ δ' ἄρα τῶν ἀπέκλινε; wir wissen freilich nicht, von wem vorher die Rede war), als ἐννομολέσχης, als Bezauberer der Hellenen, als scharfer Dialektiker (ἀκριβολόγους ἀποφύνας), als Naserümpfer, als Rhetorenverhöhner, als ὀπατικὸς und Ironiker. Diese Epitheta sind nicht alle verständlich, doch ist deutlich, dass Timon vornehmlich die nach aussen gewandte elenchtische Thätigkeit des Sokrates vor Augen hatte.

Hinsichtlich mehrerer historischer Monographien über Sokrates und seine Schule aus den letzten vorchristlichen Jahrhunderten (von den Peripatetikern wird erst im nächsten Abschnitt gehandelt werden) können wir nur das so gut wie völlige Verschwinden aus der Literatur konstatieren. So hatte *Idomeneus* von Lampsakus, der vertraute Schüler des Epikur, an den dessen bekannter letzter Brief gerichtet war (*Diog. L.* X. 5, 22, 25) *περὶ τῶν Σωκρατικῶν* geschrieben. Wohl mit Recht weist *J. Müller* in der Zusammenstellung seiner Fragmente (*Historic. Graec. Fragm.* II.) die meisten derselben, die mit Sokrates nichts zu thun haben, dagegen grossenteils ein Seitenstück zum angeblichen *Aristipp περὶ παλαιᾶς τροφῆς* bilden, einer anderen historischen Schrift dieses Autors zu. Die einzige Angabe, die ausdrücklich aus obiger Schrift abgeleitet wird (*Diog. L.* II. 19) besagt, dass Sokrates mit *Aeschines* Rhetorik gelehrt habe (!). Offenbar aus demselben Buche stammt die *Diog.* II. 60, III. 36 dem *Idomeneus* bei-

gelegte Nachricht, dass die Unterredung im Gefängnis wegen der Flucht nicht mit Kriton, sondern mit Aeschines stattgefunden habe. Nach der ersteren der beiden Stellen habe Plato sie, weil er Aristipp gewogener gewesen, dem Kriton beigelegt. Dies ist offenbar sinnlos, zumal III. 36 Plato als Gegner auch des Aristipp bezeichnet wird. Es könnte also höchstens, da nach III. 36 Plato auch Aeschines nicht gewogen war, statt Aristipp Kriton gelesen werden. Ausserdem berichtet Athenäus XIII. 611, Aeschines habe seine Dialoge, *ὡς οἱ ἀμφὶ τὸν Ἰδομενέα φασίν*, von Xanthippe aus dem Nachlasse des Sokrates erhalten, also an Letzterem ein Plagiat begangen. Sonach scheint auch die gleichlautende Angabe bei Diog. II. 60, für die sich dieser auf Menedemos beruft, aus der Schrift des Idomeneus zu stammen. Wir erkennen hier den nörgelnden, klatsch- und verkleinerungssüchtigen Epikureer deutlich genug; über die Lehre des Sokrates erfahren wir nichts.

Auch von Panätius wird (bei Plutarch Aristid. 27) eine Schrift über Sokrates (*ἐν τοῖς περὶ Σωκράτους*) angeführt. Vielleicht war dies nur ein Abschnitt seiner Schrift *περὶ αἱρέσεων*, aus der Diog. L. II. 87 eine Angabe über die Lehre der Cyrenaiker anführt. Ohne Angabe der Schrift führt ihn Diog. II. 64 u. 85 als Gewährsmann für die Schriften der Sokratiker und des Aristipp an. Von seinen Ausführungen über Sokrates hat sich nichts erhalten.

Cicero ferner, der doch über grosse für uns verlorene Partien der philosophischen Literatur verfügte, würdigt die soziale Grundrichtung im Wirken des Sokrates im Allgemeinen, besonders in den bekannten Aussprüchen Tusc. V. 5, 10 und Acad. I. 4, 15 zutreffend, kommt aber über diese Allgemeinheiten nicht hinaus (vergl. das Einleitung 1 über ihn Bemerkte). Ein Zeugnis für die soziale Bedeutung der sokratischen Lehre scheint auch Plutarch zu bieten, wenn er Quaest. symp. VIII. 2, 2 in Bezug auf den Staat Platos bemerkt, dieser habe τῷ Σωκράτει Lykurg und Pythagoras beigemenget. Freilich

weiss Plutarch *adv. Colot.* 32 in einer langen Liste politischer Verdienste der Philosophen von Sokrates nur seine Gesetzes-treue im Gefängnis nach dem platonischen Kriton anzuführen. Der dogmengeschichtliche Eifer der Doxographen sodann entbehrte zu sehr des historischen Sinnes, um neben der mechanischen Aneinanderreihung der Lehrmeinungen über Einzelprobleme ein Lehrsystem als Ganzes auffassen oder auch nur den Gedanken der pragmatischen Fortbildung eines einzelnen Lehrpunktes concipieren zu können. Überdies sind uns doxographische Notizen über die ethischpolitischen Lehren nur höchst spärlich erhalten. In der Übersicht des Carneades über die möglichen Lehren vom höchsten Gute (vgl. meinen Aufs. „Doxographisches zur Lehre vom τέλος“ *Ztschr. f. Philos.* Band 101, 1893) kam Sokrates nicht vor und in dem Verzeichnis der Lehren vom höchsten Gute bei Clemens Alexandrinus *Strom.* II. § 127 wird er nur als Vorläufer der platonischen Lehre von der providentiellen Ausgleichung zwischen sittlicher Güte und Glückseligkeit flüchtig gestreift (vergl. meinen vorstehend angeführten Aufsatz, S. 167 und 193). Diogenes Laertius, der doch sonst bei den bedeutenderen Philosophen oder Schulen ausführliche Zusammenstellungen der Dogmen bringt, hat bei Sokrates nur Biographisches, Anekdotisches und Apophthegmatisches, wobei manche Einzelsätze aus den Memorabilien und dem xenophontischen Gastmahl angeführt werden (II. 27, 29, 31, 45), jedoch auch platonische Schriften, der Theätet, der Euthyphron, der Lysis, der Euthydemos, der Menon, ja sogar der lehrhafte Teil des Phädon als sokratische Lehre enthaltend zitiert werden (§ 29 f., 38, 42). Nicht ohne Interesse ist, dass § 24 die Weigerung des Sokrates, Leon zu arretieren, als ein Beweis demokratischer Gesinnung betrachtet wird. Wenn er jedoch in einem § 34 angeführten Ausspruche den Respekt vor der Volksmenge mit dem Verhalten eines Menschen vergleicht, der eine einzelne falsche Münze als wertlos betrachtet,

einen ganzen Haufen solcher Münzen dagegen als etwas Wertvolles ansähe, so ist dies eine verschärfte Parallele zu der verächtlichen Kritik der Menge im Gespräch mit Charmides Mem. III. 7, 5 f.

Der Neuplatoniker Porphyrius hatte im dritten Buche seiner *φιλόσοφος ιστορία* nach dem Zeugnis des Kirchenhistorikers Sokrates das Leben des Philosophen in herabsetzender Weise dargestellt und solche Dinge über ihn geschrieben, wie sie weder Meletos noch Anytos über Sokrates gesagt hatten. In der That kommen in den Fragmenten dieses dritten Buches (Nauck, Porphyrii opusc. selecta S. 8 ff.) neben einigen wohlwollenderen Äusserungen gerade die ärgsten der auf Aristoxenus zurückgehenden Verunglimpfungen des Sokrates vor und zwar teilweise unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoxenus. Von einer etwaigen Würdigung der politischen Grundlehre des Sokrates in dieser Schrift des Porphyrius hat sich keine Spur erhalten. Auch sonst findet sich bei ihm nichts Erhebliches über die Lehre.

Schliesslich ist noch Athenäus und Stobäus zu erwähnen. In den dem 3. nachchristlichen Jahrhundert angehörigen Deipnosophisten des Athenäus zeigt sich grosse Belesenheit in den auch uns noch zugänglichen Quellen über Sokrates und noch einigen mehr. So wird V. Kap. 55 gegenüber der Notiz im platonischen Charmides, dass Sokrates bei Potidäa den Tapferkeitspreis an Alcibiades abgetreten habe (in Wirklichkeit nicht im Charmides, sondern Sympos. 220, D f), eine Stelle aus Antisthenes angeführt, nach der diese Abtretung bei Delion stattgefunden habe (215 c, 216 bc). Aber er stellt diese Belesenheit nur in den Dienst einer nörgelnden Kritik in Bezug auf die hervorstechendsten Züge in dem herkömmlichen Bilde des Sokrates. Die drei Feldzüge desselben sind ihm erdichtet; ebenso das dem Chärephon erteilte Orakel. Schon in dem von Xenophon und Plato über Sokrates Berichteten findet sich nach der Ansicht des Athenäus Vieles

eines Weisen und Jugendbildners Unwürdiges; er bringt aber auch darüber hinaus (besonders V. 61 u. 63) den unglaublichsten Klatsch über dessen Lebensführung zu Markte. Bei einer solchen Stellung zu dem Gegenstande kann von einer verständnisvollen Würdigung der Gedankenwelt des Sokrates von vornherein nicht die Rede sein. Sokrates gesteht ja selbst ein nichts zu wissen (V. 60); damit ist diese Frage erledigt.

Stobäus verletzt in keinem Punkte die Pietät gegen Sokrates, aber die Frage nach einem Lehrzusammenhange bei Sokrates liegt ganz ausserhalb seines Gesichtskreises und seiner Kompetenz. Schon in den Eklogen bringt er einige Excerpte aus den Memorabilien; reichlich fliessen diese im Florilegium, so dass Stobäus ein nicht unwichtiges Hülfsmittel für die Textkritik dieser Schrift bildet. Ausserdem aber bringt das Florilegium aus ungenannter Quelle eine sehr grosse Zahl angeblich sokratischer Apophthegmen, die aber fast ausnahmslos inhaltlich von einer erschreckenden Trivialität sind und nicht einmal den Reiz einer eigenartigen sprachlichen Einkleidung besitzen. Es sind fast durchweg Aussprüche, die jedes individuellen Gepräges entbehren und zu deren Produktion es keines philosophischen Tiefsinns bedarf, sondern höchstens einer mit einigem gesunden Menschenverstande gepaarten sittlichen Wohlgesinntheit. Es würde ein unnützes Bemühen sein, aus dieser Spreu die wenigen Körner herauszulesen, die einen dem spezifisch sokratischen Gedankenkreise naheliegenden Gedanken in glücklicher Ausprägung darbieten, und grosse Gutmütigkeit verraten, in diesen Sätzen Bestätigungen des aus den Memorabilien Entlehnten finden zu wollen. Dazu bewegen sich selbst die besten dieser Aphorismen, abgesehen davon, dass ihnen jede Gewähr fehlt, zu sehr in der Peripherie und zeigt sich vom Bewusstsein eines systematischen Zusammenhanges zu wenig eine Spur. Es mögen jedoch zur Veranschaulichung dieser Sachlage wenigstens einige der besten dieser Gedankensplitter angeführt werden. Das Leben des

Geizigen gleicht dem einem Toten vorgewetzten Gastmahl; Niemand hat Freude daran (XVII, 27). Wenn man im Theater die Sattler, die Schmiede, die Weber u. s. w. aufstehen hiesse, würden nur die Betreffenden sich erheben; wenn aber die Verständigen oder Gerechten, würden Alle aufstehen (XXIII, 8). Am Glück müssen, wie an der staatlichen Gemeinschaft, alle Würdigen Anteil haben (XXXIII, 47). Nicht ohne Interesse sind bei Stobäus einige Anführungen sokratischer Aussprüche in Excerpten aus Reden des Stoikers Musonius, die beweisen, dass schon dieser den Sokrates als Apophthegmatiker im Munde führte. So nannte nach Musonius Sokrates die Philosophie eine politische und königliche Wissenschaft; wer sie erfasst hat, ist ein πολιτικός (XXXVII, 67). Dies ist wohl eine Anspielung auf Mem. IV. 2, 11. So lässt Musonius den Sokrates sagen, der Philosoph untersuche beständig

ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τετόχται

(Appendix II. 126. Dies Citat hatte übrigens nach Diog. L. II. 21 auch Demetrios von Byzanz dem Sokrates in den Mund gelegt.)

Weitere Zeugnisse, die sich über das völlig Triviale erheben und von irgend einer Bedeutung für den Kernpunkt und die tieferen Zusammenhänge der sokratischen Lehre wären, wüsste ich nicht anzuführen. Es erübrigt nun noch, die bisher absichtlich bei Seite gelassenen Zeugnisse des Aristoteles und seiner Schule einer Untersuchung zu unterwerfen.

3. Das Zeugnis des Aristoteles und der Peripatetiker.

Aristoteles wird in historischen Fragen hinsichtlich der älteren Philosophie vielfach als letzte, untrügliche Instanz angerufen. Roma locuta, causa finita. So verwendet ihn auch Joël, indem er ihn als entscheidenden Zeugen für seine Auffassung der Sokratik ins Feld führt. Das hat ja nun wohl da eine Berechtigung, wo es sich um Philosopheme handelt, die in dem „Leser“ zugänglichen Schriften niedergelegt waren.

Fragen wir nun aber, woher dem Aristoteles eine objektiv historische Kenntnis des sokratischen Systems hätte kommen können, so ist darauf schwerlich eine befriedigende Antwort zu erteilen. Als Aristoteles siebzehnjährig um 367 nach Athen kam, war Sokrates über ein Menschenalter tot. Von einer Kenntnisnahme Xenophons oder irgend welcher auf den Prozess und Tod des Sokrates bezüglicher Schriften verrät er nirgends die leiseste Spur. Plato hatte, wie wir wenigstens nach dem vorstehend Erörterten annehmen müssen, sich vielleicht nie selbst eine ganz objektiv historische Vorstellung vom Ganzen der sokratischen Lehre gebildet; als Aristoteles nach Athen kam, war er 60 Jahre alt und hatte sich in seinem Denken unter heraklitischen, eleatischen, pythagoreischen Einflüssen von seinem sokratischen Ausgangspunkte sehr weit entfernt. In seiner Schule stand die Metaphysik nebst der zugehörigen Erkenntnislehre im Mittelpunkte des Interesses. Der historische Sokrates war diesen Männern nicht nur in zeitliche Ferne gerückt; auch das Urteil über seine Leistungen musste sich teils durch Verquickung mit dem in den platonischen Dialogen ihm in den Mund Gelegten sehr verwirrt, teils, soweit das echt Sokratische vom Platonischen etwa noch unterschieden wurde, sehr herabgestimmt haben. Man hatte wohl kaum noch ein Verständnis für die vom historischen Sokrates ausgegangenen Impulse, über die Plato selbst schon in seiner Entwicklungsperiode so rasch hinweggeschritten war. So konnte Aristoteles wohl nur einesteils eine ganz vage Vorstellung von den Plato durch Sokrates gewordenen Anregungen empfangen, andernteils konnte er verleitet werden, Gedanken, die er in den älteren Schriften Platos niedergelegt fand, für ursprünglich sokratische zu halten.

In der That zeigen die spärlichen Erwähnungen der Sokratik bei Aristoteles teils den einen, teils den anderen Charakter, und wenn dabei ein teilweises Zusammentreffen mit einigen Spezialzügen der echten Sokratik stattfindet, so

ist dies nicht auf Rechnung eines zutreffenden historischen Wissens bei Aristoteles zu setzen, sondern daraus zu erklären, dass ja in der That Plato solche Anregungen von Sokrates empfangen hatte, und dass jene Gedanken der älteren platonischen Schriften in der That der echten Sokratik noch nahe stehen.

In Beziehung auf Sokrates als den Lehrer Platos finden sich zunächst vier Stellen, in denen das angeblich von Sokrates Geleistete generell gewürdigt wird. Drei derselben finden sich in der Metaphysik. Nach Met. I. 6 (987 b, 1 ff.) hatte Sokrates dadurch auf Plato anregend gewirkt, dass er bei seiner unter Beiseitelassung der Naturphilosophie ausschliesslich auf das Ethische gerichteten Beschäftigung zuerst eine Erkenntnis vom Wesen der Definitionen erlangte, denen dann Plato nachher metaphysische Substanzen unterlegte. Ebenso XIII. 4 (1078 b, 17 ff.): Sokrates war bei seiner Beschäftigung mit den ethischen Tugenden bemüht, über sie allgemeine Begriffe aufzustellen und kam so als der Erste zum Streben nach einem Verfahren der Begriffsbildung. Indem er Syllogismen zu bilden suchte, musste er auf Begriffsbildung als Vorbedingung der Syllogismen kommen. Hier ist das Zeugnis beachtenswert, dass die Dialektik von Sokrates vornehmlich im Interesse der ethischen Erkenntnis geübt wurde, was aber die Syllogismen mit Sokrates zu thun haben sollen, ist mir nicht verständlich. Noch weniger aber, was die an dieser letzten Stelle weiter folgende Bemerkung mit Sokrates zu thun haben könnte. Aristoteles bemerkt nämlich hier, wenn die Dialektik schon genügend ausgebildet gewesen wäre, hätte auch ohne Begriffe das Entgegengesetzte untersucht und die Frage behandelt werden können, ob das Entgegengesetzte unter dieselbe Wissenschaft fällt. Zwei Dinge, fährt er fort, könne man mit Recht dem Sokrates zuschreiben, die Ausbildung der Induktion und die allgemeinen Definitionen. Doch habe Sokrates noch nicht (wie Plato) den Begriffen eine ge-

sonderte Wesenheit zugeschrieben. An der dritten Stelle Met. XIII. 9 (1086 b, 2 ff.) wird nur kurz unter Hinweis auf die vorige Stelle wiederholt, dass Sokrates durch seine Begriffsbestimmungen die Anregung zur Lehre von den Ideen als gesonderten Wesenheiten gegeben habe, ohne jedoch letztere Lehre selbst zu teilen.

Die vierte Stelle (Teile der Tiere I. 1 (642 a, 28 ff.) besagt nur, dass bei Sokrates das Streben nach Begriffsbestimmungen entschieden hervorgetreten sei, woran sich die Bemerkung anschliesst: τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρησίμον (?) ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες. Die Bedeutung für die platonische Metaphysik wird an dieser Stelle nicht hervorgehoben.

Offenbar wiederholt Aristoteles an diesen Stellen nur das summarische Urteil der alten Akademie über die historische Bedeutung des Sokrates. Von einer unabhängigen Information über das Wesen der Sokratik oder von einem selbständigen Eindringen in das Wesen derselben findet sich keine Spur.

Die andere Klasse der Erwähnungen kann mit mehr oder weniger überzeugender Sicherheit auf ganz bestimmte Stellen in einigen der älteren Schriften Platos zurückgeführt werden.

Da ist zunächst die Stelle Soph. elench. 32, 103 b, 7 f.: „Sokrates pflegte zu fragen, aber nicht zu antworten, denn er pflegte sein Nichtwissen zu behaupten.“ Diese Stelle beruht offenbar auf der bekannten Ausführung Theätet 150 B f., wo Sokrates seine Kunst als Hebammenkunst bezeichnet. Er sei ἀγονος σοφίας und der Vorwurf, dass er stets die Anderen frage, selbst aber nichts antworte, sei begründet, weil er keine Weisheit besitze u. s. w. Letztere Behauptung tritt auch in der Schilderung seines Verfahrens in der Apologie (21 D ff.) hervor, wo er den delphischen Spruch dadurch bewahrheitet, dass er seine Überlegenheit an Weisheit im Bewusstsein des Nichtwissens erkennt (ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶμαι εἰδέναι).

Auch in diesem Zuge liegt ja nun wohl etwas historisch Richtiges. Zwar wenn Sokrates im erziehlichen Privatverkehr

mit seinen Schülern fragend belehrte, lag seinen Fragen keineswegs die Prätension des Nichtwissens zu Grunde, vielmehr sind die Fragen, wie wir bei Xenophon sehen, darauf berechnet, auf ganz bestimmte, ihm schon vorher als gewiss vorschwebende Überzeugungen hinzuleiten. Von diesem lehrhaften, eigentlich sokratisierenden Verfahren aber unterscheidet Xenophon sehr bestimmt das dem Wissensdünkel Aussenstehender gegenüber angewandte Frageverfahren. Dass Sokrates dabei manchmal zwar nicht mit Wahrheit, aber mit ironischer Verstellung, die Miene des belehrungsbedürftigen Nichtwissens annahm, ist der Sachlage angemessen und von vornherein wahrscheinlich. Auch finden wir davon bei Xenophon selbst eine leise Spur, indem Mem. IV. 4, 9 der mit der sokratischen Weise vertraute Hippias sich weigert, mit seinem Begriffe der Gerechtigkeit herauszurücken, ehe Sokrates den seinigen zum Besten gegeben habe, denn er wolle sich nicht, wie die Anderen, der Verspottung des Sokrates preisgeben, der Alle frage und ad absurdum führe, selbst aber Niemandem Rechenschaft über die eigene Meinung geben wolle. Dieser Zug trifft also für den historischen Sokrates zu, betrifft aber nur eine eng begrenzte Sphäre und Art seiner Wirksamkeit und kann nicht, wie Joël will, für das Ganze derselben in Anspruch genommen werden.

Die folgenden aristotelischen Zeugnisse betreffen die ethischen Lehren des Sokrates. Auch hier ist Zurückführung auf ganz bestimmte platonische Stellen möglich. Zunächst heisst es Eth. Nik. III. 11 (1116 b, 4), Sokrates erkläre die Tapferkeit für eine ἐπιστήμη. Wenn wir diese Stelle in ihrem Zusammenhange betrachten, werden wir erkennen, dass sie auf Protag. 349 E f. beruht. Aristoteles stellt an dieser Stelle der wahren Tapferkeit fünf Arten derselben von untergeordnetem Werte entgegen (1116 a, 15 ff.) Die erste, wo man um der Ehre willen oder auch aus Furcht vor Ahndung der Feigheit tapfer ist. Die zweite, die aus einer beson-

deren Erfahrung und Geübtheit (ἐμπειρία) auf dem in Betracht kommenden Gebiete des Handelns hervorgeht. So erscheint den Soldaten auf Grund ihrer Erfahrung manche anscheinende Gefahr als unbedenklich; so sind sie infolge ihrer Ausrüstung und Waffenübung vorzüglich im Stande, den Feind zu schädigen und sich selbst Schädigungen abzuwehren. Es ist als ob Bewaffnete mit Waffenlosen oder Athleten mit Ungeschulten kämpften. Nicht die Tapfersten sind hier die Streitbarsten, sondern die Stärksten und Geübtesten. In diesem Zusammenhange nun findet sich der obige Satz und die ἐπιστήμη bedeutet also dem Zusammenhange nach nur diese erfahrungsmässige Gewandtheit. In ganz ähnlicher Weise nun wird Protagoras 349 E ff. von Sokrates der vorläufige Beweis geliefert, dass die Tapferkeit ein Wissen sei. Die Taucher tauchen kühnlich in die Brunnen, weil sie sich darauf verstehen (ἐπίστανται); die als Reiter oder Leichtbewaffnete Ausgebildeten kämpfen kühner in der betreffenden Weise, als die nicht Ausgebildeten und dieselben Menschen, nachdem sie das Betreffende gelernt haben, kühner als vorher. Hier haben wir die Abart der Tapferkeit aus Empirie. Die übrigen Abarten kommen für unseren Zweck nicht in Betracht. Übrigens findet sich eine ähnliche Ausführung auch Mem. III. 9, 2. Jede Naturanlage nimmt durch Lernen und Übung an Tapferkeit zu. Die Scythen und Thraker würden nicht als Schwerbewaffnete mit den Lacedämoniern den Kampf aufnehmen und ebenso wenig die Lacedämonier mit den leichten Waffen der Scythen oder Thraker gegen diese.

Hiernach ist also die Bemerkung, auch Sokrates erkläre die Tapferkeit für eine ἐπιστήμη, keineswegs ein Zeugnis von prinzipieller Tragweite für den Intellektualismus des historischen Sokrates, am allerwenigsten für die Lehre, dass das begriffliche Wissen allein tugendhaft mache. Die ἐπιστήμη ist nur die Substantivierung des ἐπίστανται der Protagorastelle und besagt weiter nichts, als dass auch der

Sokrates des Protagoras, den Aristoteles mutmasslich mit dem historischen identifiziert (wie ja in der That auch die Memorabilien einen ähnlichen Gedanken haben), unter Umständen eine durch Routine und Übung erworbene Fertigkeit für ein Element der Tapferkeit erklärte.

Eine unzweifelhafte Entlehnung aus dem Protagoras ist auch die Stelle Eth. Nic. VII. 3 (1145 b, 21 ff.) Hier stellt Aristoteles die Aporie auf, wie einer bei richtiger Einsicht unenthaltlich sein könne. Sokrates habe es für *δεινόν* erklärt, wenn bei vorhandenem Wissen etwas Anderes die Oberhand sollte gewinnen und den Menschen wie einen Sklaven umher schleifen könne (*ἐνούσης ἐπιστήμης ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν ὡς ἀνδράποδον*). Sokrates leugne überhaupt das Vorhandensein der Unenthaltlichkeit (nämlich offenbar in dem prägnanten Sinne des vollbewussten Handelns wider deutliches besseres Wissen); Niemand, der die Einsicht habe, handle gegen sein eigenes Bestes (*παρὰ τὸ βέλτιστον*); dies geschehe nur aus Unwissenheit (*ἄγνοια*). Diese Stelle ist entlehnt aus Protag. 352 B f., wo Sokrates den endgültigen Beweis angetreten hat, dass die Tapferkeit auf Wissen beruht. Die meisten Menschen betrachten die *ἐπιστήμη* als etwas Unkräftiges, nicht zum Leiten und Herrschen Befähigtes. Sie glauben daher *ἐνούσης ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν, ἀλλ' ἄλλο τι . . . , διανοοῦμενι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὡσπερ περὶ ἀνδράποδου περιελομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων*. Im Anschluss hieran erklärt auch Protagoras es für ein *αἰσχρόν* (entsprechend dem obigen *δεινόν*) zu leugnen, dass die *ἐπιστήμη πάντων κράτιστον* sei, worauf Sokrates nochmals als allgemeine Meinung hervorhebt, dass Viele, obwohl *γινώσκοντες τὰ βέλτιστα*, dennoch im entgegengesetzten Sinne handeln. Dass endlich dies Handeln gegen das eigene wahre Beste im Dienste der Lust Unwissenheit ist (*ἄμαθία*), nämlich eben Unwissenheit hinsichtlich des eigenen wahren Besten, die eben mit dem vagen und unkräftigen Wissen, das die Menge unter *ἐπιστήμη*

versteht, sehr wohl vereinigt sein kann, das tritt 357 D als Endresultat dieser ganzen Argumentation heraus. Diese Unwissenheit wird auch, wie bei Aristoteles Z. 29 ein *πάθος*, so Protag. 357 C ein *πάθημα* genannt.

Aus dem ganzen Zusammenhang im Protagoras wird nun ferner deutlich, was für das Verständnis der ganzen Frage von der grössten Wichtigkeit ist und was bei der formelhaften Kürze bei Aristoteles nicht klar wird, dass es sich bei der ganzen Frage nicht um die Erkenntnis der sittlichen Vorschrift, die Weisheit im ersten Sinne, sondern um die deutliche und nachhaltige Erkenntnis des Kausalnexus zwischen dem Handeln und den aus ihm entspringenden individuellen Vorteilen oder Nachteilen, also um die Weisheit im zweiten Sinne, handelt. Dass die entscheidende Bedeutung derselben für das richtige Handeln auch beim historischen Sokrates ein bedeutsamer Lehrpunkt ist, haben wir gesehen; mit dem blossen begrifflichen Wissen hinsichtlich des Sittlichen aber hat, wie sowohl die richtig verstandenen Memorabilienstellen lehren, als auch die ganze Argumentation im Protagoras zeigt, das hier vorliegende Problem gar nichts zu thun und damit verliert es fast seine ganze Schwierigkeit.

Auch das letzte der aristotelischen Zeugnisse, Eth. Nik. VI, 13 (1144 C, 17 ff.), scheint aus dem Gedankengange dieses letzten Teils des Protagoras entlehnt, wenn sich auch hier die Entlehnung nicht so unzweifelhaft lexikalisch nachweisen lässt, wie beim vorigen. Nach dieser Stelle lehrte Sokrates, alle Tugenden seien *φρονήσεις*. Von dieser Ansicht unterscheidet Aristoteles noch die der *νόη πάντες*, die die Tugend für eine *ἔξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, d. h. *κατὰ τὴν φρόνησιν* erklären. Es scheint sich hier um den Standpunkt der Akademiker zu handeln, die unter Anwendung einer etwas konkreteren psychologischen Vermittelung in der *ἔξις* das doch zunächst beim Handeln in Betracht kommende Willenselement mit zur Geltung kommen liessen, während Sokrates in abstrakterer Aus-

drucksweise die *φρόνησις* direkt und ausschliesslich zum Ausgangspunkte des Handelns gemacht habe. Sokrates habe alle Tugenden für *φρονήσεις*, oder wie Z. 28 ff. dafür gesetzt wird für *λόγοι* erklärt, denn sie seien alle *ἐπιστήμαι*; die *ἄνθρωποι πάντες* brachten durch Hinzufügung der *ἔξις* das Willenselement zum Ausdruck, liessen dasselbe aber im tugendhaften Handeln ausschliesslich vom *ὀρθῶς λόγος* oder von der *φρόνησις* bestimmt sein. Aristoteles sieht in dieser Hinzufügung der *ἔξις* schon eine Ahnung des Richtigen, verbessert aber auch diese Formel noch dahin, dass die Tugend eine *ἔξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου* sei. Sie soll also nicht ausschliesslich durch die Einsicht oder das Wissen bestimmt sein; diese ist nur ein mitwirkender Faktor und die *ἔξις* ist nicht das indifferente, nur auf die Entscheidung der Einsicht wartende Wollen, sondern ein schon vorher durch einen anderen Faktor (nämlich nach aristotelischer Lehre durch die sittliche Gewöhnung) in der gleichen Richtung prädestiniertes Wollen.

Die hier dem Sokrates beigelegte Ansicht nun findet sich in der Protag. 252 C von Sokrates an Protagoras gerichteten Frage genau entsprechend formuliert. „Hältst du nicht die *ἐπιστήμη* für befähigt über den Menschen zu herrschen, so dass, wenn einer die Güter und Übel erkennt, er von nichts gezwungen wird, irgend etwas anderes zu thun, als was die *ἐπιστήμη* befiehlt, vielmehr die *φρόνησις* ausreichend ist, dem Menschen zu helfen?“ Hier finden sich auch die Ausdrücke *ἐπιστήμη* und *φρόνησις* übereinstimmend vor; jedenfalls ist der Sinn des von Aristoteles dem Sokrates beigelegten Satzes vornehmlich in dem letzten Satze (*ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ*) genau ausgedrückt. Damit stimmt denn ferner auch die Schlussformulierung der sokratischen Ansicht 361 B, alles sei *ἐπιστήμη*, die Gerechtigkeit, die Sophrosyne und die Tapferkeit, so dass hiernach die Tugend durchaus als etwas Lehrbares erscheine.

Es scheint hiernach erwiesen, dass die drei Zeugnisse über

die Ethik des Sokrates sämtlich dem letzten Abschnitte des Protagoras entlehnt sind. Aristoteles scheint diesen für den Ausdruck der echten sokratischen Lehre gehalten zu haben. In Wirklichkeit stand Sokrates, wie wir gesehen haben, der aristotelischen Lehre viel näher, als Plato im Protagoras, dessen Argumentation ohne Einschränkung auf die Lehrbarkeit der Tugend vermittelt der vollen Erkenntnis der aus dem Handeln resultierenden Güter und Übel, Lust- und Unlustfolgen hinausläuft.

Nun betrifft aber diese ganze Frage im Verhältnis zum Ganzen der sokratischen Lehre doch wieder nur einen Nebepunkt, der unbeschadet des politisch-sozialen Hauptgesichtspunktes so oder anders formuliert werden könnte. Von der Eigenart dieses grossen Grundzuges verrät Aristoteles nirgends eine Kenntnis; auch in der Politik hat er nicht das Bewusstsein, dass der Impuls, der ihn selbst zum Entwurf des „besten Staates“ veranlasst, wesentlich mit von Sokrates ausgegangen ist und dass auch er indirekt diesem den Grundgedanken der von einer tugendhaften und sachkundigen Elite geleiteten rechtlosen Menge verdankt.

Die beiden anderen Ethiken, die eudemische und die grosse, beschäftigen sich an den auf Sokrates bezüglichen Stellen, die von Joël S. 211 ff. ausführlich besprochen werden, ausschliesslich mit dem schon in der nikomachischen Ethik behandelten Streitpunkte. Ohne anderweitige direkte Quellen der Information, sondern augenscheinlich auf der nikomachischen Ethik fussend, höchstens selbst noch auf den Protagoras zurückgehend, stellen auch sie Sokrates als den Vertreter eines einseitigen und ausschliesslichen Intellektualismus des sittlichen Handelns dar und überbieten in dieser Hinsicht noch die Darstellungsweise ihres Herrn und Meisters. Diese Übertreibung zeigt sich in verschiedenen Punkten, vornehmlich darin, dass nun das begriffliche Wissen über die Tugenden geradezu mit der Tugend selbst identifiziert wird

(so Eth. Eud. I. 5, 1216 C, 2 ff.), so dass nun die namentlich von Joël mit der extremsten Entschiedenheit vertretene Auffassung der sokratischen Ethik einen Rückhalt erhält. Es lohnt sich nicht, diese Stellen, in denen wir ein Zeugnis über die historische Sokratik nicht erkennen können, ins Einzelne zu verfolgen. Nachdem einmal Aristoteles die Bahn gebrochen, war diesen Peripatetikern Sokrates nur der Prügelknabe zur Widerlegung einer extremen Ansicht über das Zustandekommen des Sittlichen, mit der sie sich auseinanderzusetzen bemüht waren, und so haben diese im aristotelischen Codex vereinigten und unter der Autorität des Aristoteles gehenden Ethiker vornehmlich dazu beigetragen, das einseitige und falsche Bild des Sokrates als des blossen Ethikers und überdies als des bis zum Absurden extrem intellektualistischen Ethikers auf die Nachwelt zu bringen.

Von den übrigen Peripatetikern ist nur wenig zu sagen. Theophrast hat nach Ausweis des verworrenen Schriftenverzeichnisses Diog. L. V. 42 ff. den politischen Fragen eine grosse Anzahl von Schriften gewidmet, über deren Inhalt nichts bekannt ist. Dies beweist nur, dass der von Sokrates gegebene, durch Plato literarisch wirksam gewordene Impuls auch bei ihm noch fortwirkt. Dass er dabei auf Sokrates zu sprechen gekommen sein sollte, ist nicht wahrscheinlich; ob ihn seine historischen Forschungen auf Sokrates geführt haben, nicht bekannt. Ebenso ist es unbekannt, ob Aristoxenos, der Verläumder des Charakters und der Lebensführung des Sokrates, auch dessen Lehre in den Kreis seiner Betrachtung hineingezogen hat. Dagegen hat Phantias, ebenfalls direkter Aristotelesschüler, Landsmann und Freund des Theophrast (Diog. V. 37), eine Schrift *περὶ τῶν Σωκρατικῶν* verfasst, aus der Diog. (VI. 8) einen Ausspruch des Antisthenes anführt. Jedenfalls entstammte dieser selben Schrift auch die Angabe über das Honorarnehmen des Aristipp Diog. II. 65. In Bezug auf Sokrates selbst ist auch diese Quelle für uns völlig verloren.

Von den Schülern des Theophrast hat Demetrius Phalereus, geboren um 345, nach dem Verzeichnis seiner Schriften bei Diog. Laert. V. 84 auch einen Sokrates in einem Buche verfasst. Dass dieser identisch ist mit der Diog. Laert. IX. 37 und 57 erwähnten Apologie des Sokrates, ist wahrscheinlich, wenn auch nicht unbedingt gewiss, da das Schriftenverzeichnis unvollständig ist. (Vergl. Herwig, Über Demetrius Ph. Programm des Gymnasiums zu Rinteln 1850 S. 9 f.) In Plutarchs Leben des Aristides wird zweimal (c. 1. p. 287 und c. 27 p. 325) Demetrius Phalereus ἐν τῷ Σωκράτει zitiert. Über den Inhalt dieser Schrift, deren Verlust im Interesse unseres Gegenstandes auf das Bitterste beklagt werden muss, ist so gut wie nichts bekannt. Die spärlichen Anführungen derselben bei Späteren sind von Herwig a. a. O. S. 19 f. zusammengestellt; sie beziehen sich teils überhaupt nicht auf Sokrates, teils betreffen sie nicht die Lehre, sondern Äusserlichkeiten des Lebens des Sokrates. Namentlich figurirt auch Demetrius unter den Zeugen für die angeblich zweite Ehe des Sokrates mit Myrto, der Tochter des Aristides. Auch der völlige Verlust der übrigen philosophischen Schriften des Demetrius (über die Herwig a. a. O. S. 18—23 handelt) erscheint bei dem Interesse, das Demetrius anscheinend der Person und Lehre des Sokrates zugewandt hatte, als ein für unseren Gegenstand vitaler. Unter diesen Schriften befand sich ein Phädonas, wahrscheinlich ein Dialog, dessen Hauptunterredner der Mem. I. 2, 48 genannte Mustersokratiker war. Auch in seinem Ἐρωτικός, seinem Ἀρισταίδης, seiner Schrift περὶ τόχης z. B. könnte Sokratisches erwartet werden.

4. Das Hineinpassen in die Zeitverhältnisse. Verwandte Bestrebungen bei anderen Zeitgenossen.

Dass sich die Philosophie zur Zeit des Sokrates von den bis dahin im Vordergrund stehenden Naturspekulationen abwandte, könnte schon aus dem notwendig sich einstellenden

Überdruß an diesen resultatlosen Bestrebungen erklärt werden. Das Thema konnte als erschöpft gelten, wenigstens in dem Sinne, dass mit den bisherigen Methoden und Mitteln ihm neue Seiten nicht mehr abgewonnen werden konnten.

Dass dagegen das Interesse sich nun den praktischen Fragen des gesellschaftlichen Lebens zuwandte, dafür liegt der positive Grund einestheils in den gesellschaftlichen Nöten der Zeit, andernteils in dem sich geltend machenden Bedürfnis nach eingehenderer Belehrung und Ausbildung bei den praktischen Politikern, dem die Sophisten entgegen kamen, eine Belehrung, an die sich naturgemäss auch eine Behandlung der allgemeinen Probleme des Staats- und Gesellschaftslebens anschloss.

Den ersten dieser beiden Impulse angehend, so mussten zunächst in rein politischer Beziehung nach konsequenter Ausbildung der Demokratie die leitenden Stellungen mehr und mehr denen zufallen, die sich am besten darauf verstanden, den Pöbel zu haranguieren. Dass daneben die immer zunehmende Ungleichheit des Besitzes bei den Freien auch eine soziale Frage als Frage der normalen Regelung der Besitzverhältnisse zeitigte, darauf hat neuerdings Pöhlmann (Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I. Münch. 1893) in beredten Worten hingewiesen. So ist es denn nicht zu verwundern, dass „die beste Staatsverfassung“, die aus rein theoretischen Prinzipien ohne Anlehnung an das historisch Gegebene aufgebaute politische und soziale Utopie, anfängt, ein hervorragendes Problem der Philosophie zu werden. Leider ist die ganze Geschichte dieser Bestrebungen vor Plato bis auf einige dürftige Notizen für uns ein leeres Blatt und es ist unmöglich, davon ein befriedigendes Bild zu gewinnen.

Der Erste, der nach Aristoteles (Pol. II. 8. 1267 b 29) als nicht praktischer Politiker etwas über die beste Staatsverfassung (*περι πολιτείας τῆς ἀρίστης*) zu sagen versuchte, war Hippodamos von Milet, nach Hermann (de Hippodamo

Milesio, Marb. 1841) mutmasslich ein vielleicht um einige Jahre voranstehender Altersgenosse des Sokrates, nach der Vermutung O. Apelts (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie Leipz. 1891 S. 382 ff.) der Lehrer des Sophisten Hippias. Nach den wenigen Notizen bei Aristoteles handeln über seinen Idealstaat Oncken, Staatslehre des Aristoteles I. S. 213 ff. und Pöhlmann a. a. O. S. 264.

Etwas jünger als Hippodamos ist Phaleas von Chalcidon, über den Aristoteles Pol. II. 7 einige Notizen bringt. Offenbar stellte auch er ein rein utopisches Staatsideal auf. Radikaler als Hippodamos verlangte er Gleichheit des Besitzes und der Erziehung für alle Bürger, wollte aber die Gewerbetreibenden vom Bürgerrecht ausschliessen und hinsichtlich ihrer eine kollektivistische Wirtschaft unter staatlicher Leitung einführen (vgl. Oncken S. 210 ff., Pöhlmann S. 265 ff.).

Eine viel entschiedener Parallele zur politischen Reformtendenz des Sokrates, als diese Utopisten, bilden offenbar die älteren Sophisten, deren politische Theorien mutmasslich von ihrer nächsten Thätigkeit, den der Ausbildung leitender Persönlichkeiten gewidmeten Vorträgen, ihren Ausgangspunkt nahmen. In Beziehung auf diesen Ausgangspunkt und seine Ähnlichkeit mit dem, was auch bei Sokrates das nächste Absehen bildete, besitzen wir ein sehr bedeutsames Zeugnis in Platos Politie X p. 600 CD. Nach diesem pflegten Protagoras, Prodikos und sehr viele Andere (ἄλλοι πάμπολλοι) ihren Schülern die Überzeugung beizubringen, sie seien, wenn nicht von dem betreffenden Lehrer ausgebildet (ἐὰν μὴ σοφῆς αὐτῶν ἐπιστατήσωσι τὴν παιδείαν), weder ihr Hauswesen noch ihren Staat zu verwalten im Stande, und diese Lehrer würden wegen der in dieser Richtung den Zöglingen beigebrachten Weisheit (ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ) so leidenschaftlich geliebt, dass ihre Schüler sie fast auf den Köpfen umhertrügen. Hier werden für eine zahlreiche Klasse von Lehrern mehrere Züge hervorgehoben, die mit dem von Xenophon entworfenen Bilde

der sokratischen Lehrthätigkeit genau übereinstimmen. Zunächst der Hauptpunkt, dass als der eigentliche Gegenstand des Unterrichts die Verwaltung von Haus und Staat erscheint. Ferner stimmt auch die enthusiastische Anhänglichkeit an die Lehrer mit entsprechenden Zügen bei Xenophon überein. Derselbe findet, dass schon das blosser Gedenken an Sokrates für seine Gefährten von Gewinn war (IV. 1, 1) und nach IV. 8, 11 trauerten alle nach Tüchtigkeit strebenden Bekannten des Sokrates noch zur Zeit der Abfassung der Schrift ihm dauernd wie keinem Anderen nach, *ὡς ὠφελιμώτατον ὄντα πρὸς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν*. Die genaueste Parallele aber zu diesem Schülerenthusiasmus bildet der Vorwurf des Anklägers I. 2, 52, Sokrates bringe den Jünglingen die Überzeugung bei, er sei der Weiseste und zugleich der Geschickteste, auch Andere weise zu machen, und bringe sie so dahin, dass bei ihnen im Vergleich mit ihm die Anderen für nichts gälten. Endlich liegt auch darin eine gewisse Ähnlichkeit, dass auch in der platonischen Stelle die direkte Bezeichnung als Schüler vermieden wird. Sie heissen einmal in Bezug auf die Lehrer *οἱ ἐφ' ἑαυτῶν* und nachher *οἱ ἐταῖροι*.

Dass nun an einen solchen Unterricht in der praktischen Ökonomik und Staatskunst und deren Hilfswissenschaften sich leicht prinzipielle Gedanken über das Wesen des Staats und den wahren Staat anschlossen, ist evident. Über die Art und Weise freilich, wie sich bei den älteren Sophisten dieser Zusammenhang darstellte, fehlen uns fast alle Nachrichten. Protagoras (geboren um 480) hatte nach Diog. L. IX. 55 eine Politie verfasst. Bemerkenswert ist auch, dass nach Diog. L. IX. 37 u. 57, an letzterer Stelle unter Berufung auf die *παντοδαπή ἱστορία* des Favorinus, Aristoxenos behauptet hatte, fast die ganze platonische Politie sei aus den *Ἀντιλογικά* des Protagoras (nach Diog. IX. 55 hatte dieser *Ἀντιλογίων δύο* verfasst) entlehnt. Daraus müsste gefolgert werden, dass auch diese letztgenannte Schrift sich mit Politik, und zwar in radikaler

Weise mit Reformpolitik, befasst hätte. Ein bedeutsames Zeugnis, dass man Protagoras eine Bedeutung als Staatstheoretiker beilegte, scheint auch darin zu liegen, dass sich unter den bei Diog. L. II. 121 aufgezählten siebzehn (natürlich pseudonymen) Dialogen des Kriton ein *Πρωταγόρας ἢ Πολιτικός* befand. Der Verfasser dieses Dialogs hatte vielleicht noch die eine oder andere der politischen Schriften des Protagoras vor sich. In diesem Zusammenhange mag auch noch angeführt werden, dass unter den Titeln dieser siebzehn kritonischen Dialoge auch *Τί τὸ ἐπιτήδειον ἢ Πολιτικός* und *Περὶ νόμου* vorkommt. Von dem Inhalt seiner Staatstheorie können wir uns nur nach seinem Mythos im Protagoras und den daran sich anschliessenden Ausführungen einige dürftige Vorstellungen machen. Die Menschen haben nach dem Mythos die Befähigung zu den Künsten erhalten, aber noch fehlt ihnen die *πολιτικὴ τέχνη*, so dass sie vereinzelt bleiben und wenn sie sich zusammenschließen versuchen, in Streit geraten. Diese *πολιτικὴ τέχνη* ist offenbar keine Lehre oder Theorie, sondern ein Naturtrieb, denn sie besteht in der nunmehr nachträglich ihnen zu Teil werdenden Ausstattung mit dem Rechtsgefühl (*δίκη*) und dem Ehrbedürfnis (*αἰδώς*). Weil Alle an dieser Naturausstattung Anteil haben, ist auch eine Ausbildung derselben durch eine gewöhnende Erziehung möglich. Der vollkommenste Erzieher zur gesellschaftlichen Tüchtigkeit ist der Sophist (Prot. 322 B ff.). Protagoras will durch diese Ausführungen die Lehrbarkeit der Tugend beweisen; in Wirklichkeit beweist er nur, dass dem Gemeinschaftsleben der Menschen eine soziale Veranlagung zu Grunde liegt, die durch Erziehung gewohnheitsmässig (nicht intellektualistisch) verstärkt werden kann. Diese elementaren Grundzüge der protagoreischen Staatslehre erhalten sodann noch eine allerdings auch nur formale Ergänzung durch zwei Stellen des Theätet. Nach Theätet 167 A ff., 172 A f. sind, wie der moralische Zustand des Individuums, so auch die

Institutionen eines Gemeinwesens einer fortgehenden Verbesserung fähig. Wie der Sophist den Einzelnen erzieht, so können die weisen und tüchtigen Redner die in den Staaten geltenden Gerechtigkeitsbegriffe und damit auch die Institutionen selbst verbessern. Ob sich Protagoras über diese bloss relativistische und formalistische Fortschrittstheorie zu einem absoluten Staatsideal erhoben hat, ist nicht bekannt.

Neben Protagoras wurde in der Republikstelle als wirksamer Jugendbildner auf dem ökonomischen und politischen Gebiete Prodikos (geb. ca. 465) genannt. Bei ihm ist nicht einmal der Titel einer gesellschaftstheoretischen Schrift bezeugt. Aus dem heftigen Ausfall gegen die Demokratie in der ihm in den Mund gelegten Rede über den Unwert des Lebens im Axiochus (366 C; 368 C f.) kann vielleicht seine Abneigung gegen diese Staatsform geschlossen werden. Dazu stimmt es, dass in seiner Mem. II. 1 überlieferten Heraklesrede der junge Herakles offenbar der Typus des jungen Geburtsaristokraten ist und somit das politische Absehen des Prodikos auf sittliche Hebung und Veredlung der schon durch ihre Herkunft zur Herrschaft berufenen Geburtsaristokratie gerichtet ist. Die Tugend redet den jungen Herakles an als *παῖς ἀγαθῶν τοκέων* (§ 33); die Hoffnungen, die sie auf ihn setzt, gründen sich nicht allein auf die bei seiner Erziehung zu Tage getretene Tüchtigkeit seiner Natur, sondern auch auf seine Herkunft; sie kennt seine Eltern (§ 27). Als wichtigstes Ziel des jungen Aristokraten erscheint die Befähigung zu einem sowohl ruhm-, wie segensreichen politischen Wirken; als wesentlichste Bedingung dazu wird ganz wie bei Sokrates, doch in viel einseitigerer Beschränkung auf diesen einen Punkt, als bei diesem, die Enthaltbarkeit empfohlen. Im Unterschiede von Protagoras, der vornehmlich die Gewöhnung betont, und ähnlich wie bei Sokrates, wird hier vornehmlich das intellektualistische Motiv der aus dem richtigen Verhalten resultierenden eigenen wahren Glückseligkeit hervorgehoben. Somit erscheint auch

Prodikos als Sozialreformer, näher als Sozialreformer auf dem Boden der aristokratischen Staatsform durch sittliche Hebung der Geburtsaristokratie.

Auch Hippias (geb. ca. 465) beschäftigte sich offenbar, obgleich von etwaigen dahin einschlagenden Schriften höchstens die moralische Rede angeführt werden kann, in der Nestor dem jungen Neoptolemos Ratschläge erteilte (Zeller I. 2, 1061, 1, 1123, 2), mit staats-theoretischen Untersuchungen, über die uns freilich nur minimale Nachrichten zu Gebote stehen. Zunächst erscheint er in dem Mem. IV. 4 berichteten Gespräche mit Sokrates auch auf diesem Gebiete beweglich und veränderlich in seinen Ansichten. Im Gegensatze gegen Sokrates, sagt er als πολυμαθής über dieselben Fragen niemals das Gleiche und hat so eben über den Begriff der Gerechtigkeit eine Bestimmung gefunden, der Niemand widersprechen kann, deren Inhalt uns aber leider vorenthalten wird (§ 6 f.). Ebendasselbst erhebt er (§ 14) gegen den Wert des positiven Staatsgesetzes den Einwand, dass es oft von denselben, die es gegeben, wieder abgeschafft und geändert wird und noch entschiedener tritt er in dem gewiss dem Inhalte nach authentischen Ausspruche Protag. 337 C gegen das positive Gesetz auf, indem er es für einen Tyrannen erklärt, der Vieles gegen die Natur erzwingt. Dem gegenüber betont er in demselben Ausspruche die auf natürlicher Verwandtschaft der Menschen beruhenden sympathischen Gefühle als Band der Gemeinschaft. „Wir Alle sind von Natur, nicht durch Satzung (φύσει, ὁ νόμος), Verwandte, Angehörige, Mitbürger; das Gleiche ist dem Gleichen verwandt.“ Dazu stimmt dann auch wieder die offenbare Sympathie, die er Mem. IV. 4 der Lehre des Sokrates von den ungeschriebenen Gesetzen entgegenbringt. Es ist freilich schwer, auch nur zu vermuten, welche staats-theoretischen Konsequenzen er aus diesem, übrigens dem Ausgangspunkte des Protagoras verwandten, Prinzipie der natürlichen Sympathie gezogen haben mag.

Der Sophist Antiphon hatte eine Schrift *περὶ ὁμοιοίας* verfasst, deren Titel schon ein auch Mem. IV. 4 vorkommendes politisches Schlagwort darstellt. Die geringfügigen Fragmente derselben, für die Dümmler (Prolegomena zu Platons Staat, Baseler Programm 1891) Parallelen bei Euripides nachweist, lassen die Grundtendenz des Autors nicht erkennen. In seinen Begegnungen mit Sokrates Mem. I. 6 charakterisiert sich dieser Sophist eher als ein Vertreter der nachstehend zu schildernden egoistischen Ausartung der Sophistik. Er betrachtet (§ 2) als den Zweck des Philosophierens (also auch der dadurch ermöglichten staatsmännischen Wirksamkeit) die individuelle Eudaimonie und wirft Sokrates vor, ein Lehrer der Kakodaimonie zu sein, ja er setzt diese Eudaimonie, wie Sokrates ihm vorwirft (§ 10), in Üppigkeit und Wohlleben. Folgerichtiger Weise beansprucht er auch für den Lehrer der Weisheit einen Entgelt, der es ihm ermöglicht, anständiger und angenehmer zu leben (§ 3).

Weitere Data über diese sozialreformatatorische Bewegung der Zeit sucht Dümmler in der genannten Schrift zu eruieren. Er glaubt in den Reflexionen euripideischer Personen die Nachklänge einer ausgebreiteten, aber bald verschollenen publizistischen Literatur aus dem ersten Dezennium des peloponnesischen Krieges, einer Art von primitiver Journalistik, zu erkennen. Ob sich freilich diese Annahme einer leichtgeschürzten und kurzlebigen politischen Literatur in der Frühzeit der Prosa mit den historischen Entwicklungsgesetzen der schriftstellerischen Thätigkeit in Einklang bringen lässt, ist doch noch sehr die Frage, womit jedoch nicht bestritten werden soll, dass bei Euripides die die Zeit bewegenden sozialen Probleme ihren Widerhall gefunden haben.*)

*) Die Ausstellungen, die dieser Autor S. 29, 1 gegen einen Teil meiner Aufsätze im Archiv f. Gesch. d. Phil. erhebt, sind der Form nach hochfahrend und objektiv verletzend; inhaltlich stellen sie sich auf den Boden der bereits Einleitung 5 charakterisierten

Eine entschiedene Wendung ins krass Egoistische nimmt das hier zu Grunde liegende Streben nach Ausbildung für politisches Wirken und damit auch die daran sich anschliessende soziale Theorie seit dem Auftreten des Gorgias in Altgriechenland von 427 ab. Gorgias selbst lässt zwar die ethische Seite der politischen Thätigkeit noch nicht ganz fallen. Spuren einer moralischen Lehrthätigkeit seinerseits finden sich im Anfange des platonischen Menon und bei Aristoteles Pol. I. 13, und auch im platonischen Gorgias giebt er Sokrates zu, dass der Redner den Unterschied von Recht und Unrecht kennen müsse. Eigentlich aber will er nach dem Menon und Gorgias nicht Sophist in dem Sinne sein, nach dem die sittliche Erziehung als ein wesentliches Stück der politischen Ausbildung galt, sondern er will *δεινὸν λέγειν* machen, Redner bilden. Die Rede ist ihm nach dem platonischen Gorgias der wichtigste Hebel politischer Macht. Und an diesen letzten Gedanken schliessen sich dann die Thrasymachos und Kallikles an, denen die Gerechtigkeit im gewöhnlichen Sinne nur ein „fremdes Gut“, in ihrem eigenen Sinne das dem Stärkeren Zuträgliche ist, denen Sittlichkeit Schwäche und das natürliche, dem positiven entgegengesetzte Recht das der individuellen Begierde ist, deren Streben auf rücksichtslose Geltendmachung des Rechtes des Stärkeren, auf politische Macht behufs schrankenloser Ausbeutung gerichtet ist. Ihr politisches Ideal ist die Tyrannis und da ist es denn freilich mit den berechtigten Reformtendenzen zu Ende. An die Stelle des Sozialeudämonismus ist der nackte brutale Egoismus getreten.

In gewissem Masse hat sich mit den politischen Problemen auch Demokrit beschäftigt, der als annähernder Altersgenosse des Sokrates ebenfalls dieser Zeit angehört. Unter den Fragmenten bei Mullach (Fragm. ph. Gr. I. 352 ff.) findet sich augenblicklich herrschenden Moderichtung in der Beurteilung der Memorabilien, deren Herrschaft jedoch voraussichtlich keine längere sein wird, als die der früheren, an deren Stelle sie getreten ist.

eine Anzahl von politischem Inhalt. Aus denselben geht jedoch nicht hervor, dass ihm eine geschlossene Staatstheorie oder politische Reformgedanken eigen waren. Wenn er wiederholt den Beruf zu herrschen auf die Tüchtigen beschränkt und den Unverständigen abspricht, wenn er eine gewaltsame Staatsumwälzung als ein Übel nicht nur für die Unterliegenden, sondern auch für die Sieger bezeichnet u. dgl., so berechtigen solche Aussprüche noch nicht zur Einreihung unter die Staatstheoretiker, sondern nur zu der Annahme, dass er als der von den Interessen der neuen Zeit bereits berührte Physiker wie über die eudämonistische Ethik, so auch über politische Probleme eingehend reflektiert hat. Jedenfalls aber zeigt sich doch auch darin der beherrschende Einfluss, den diese Probleme damals gewonnen hatten. Eine eigene politische Schrift von Demokrit kommt in dem Schriftenverzeichnis bei Diog. IX. 46 ff. nicht vor, man müsste denn die *νομικὰ αἴτια* dahin rechnen.

Ähnlich wie Demokrit war anscheinend auch Archelaos, der Schüler des Anaxagoras und angebliche Lehrer des Sokrates, der letzte Physiker, wie ihn Diog. II. 16 nennt, vom ethisch-politischen Geiste der Zeit ergriffen. Nach der eben angeführten Stelle bei Diog. philosophierte er nicht nur über die Natur, sondern auch über die Gesetze und über das Gute und Gerechte und behauptete unter Anderem schon im Geiste der späteren ethischen Skepsis, das Gerechte sowohl, wie das sittlich Verwerfliche (*ἀισχρόν*) sei nicht *φύσει*, sondern *νόμῳ*. Diese letzte Angabe wird jedoch von Zeller (I. 2 (5) S. 1037 f.) mit überzeugenden Gründen beanstandet.

Diese Anführungen werden genügen um zu zeigen, dass von der Mitte des fünften Jahrhunderts an im Gefolge des Bedürfnisses einer Vorbildung für politische Thätigkeit und der sich überall verschärfenden Probleme des staatlichen und sozialen Lebens das allgemeine Interesse sich der Verbesserung der öffentlichen Zustände zuwandte. Dadurch aber erhält eine Auffassung des sokratischen Wirkens, die auch für ihn

dies Problem in den Mittelpunkt stellt, eine neue Bestätigung. Wenn wir die allerdings nur höchst dürftigen Spuren verwandter Bestrebungen in Betracht ziehen, verliert das Hervortreten dieser Bestrebungen bei Sokrates seine Einzigartigkeit und reiht sich einer allgemein sich entwickelnden neuen Phase der Philosophie ein, deren beherrschendes Problem an Stelle der theoretischen Fragen das der Eudaimonie und zwar zunächst in der Form der Sozialeudämonie ist. Sokrates ist nur ein ausgezeichneter Vertreter einer mächtigen Zeitrichtung, der sozialeudämonistischen Übergangszeit, der ersten Vorstufe zur Periode der Herrschaft der individuelleudämonistischen Ethik.

Einzigartig ist jedoch seine Stellung in Bezug auf seine unmittelbaren Schüler, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen. Sollten sich bei diesen verwandte Bestrebungen zeigen, so dürften diese auf von ihm empfangene Anregungen zurückgeführt und als Zeugnis für ihn als Sozialreformer verwertet werden.

5. Etwaige Spuren der Sokratik bei den unmittelbaren Schülern ausser Plato.

Unter den unmittelbaren Schülern des Sokrates ist zunächst Xenophon selbst in Betracht zu ziehen. Nicht als ob wir erwarten dürften, in seiner eigenen Gedankenentwicklung, wie sie uns namentlich im *Oeconomicus* und in der *Cyropädie* entgegentritt, einem tieferen Verständnisse der Sokratik zu begegnen, als in den referierenden *Memorabilien*. Ganz im Gegenteil; sie zeigen zunächst die mangelnde Schärfe des begrifflichen Denkens, die auch in den *Memorabilien* aufiel und die überall ein Herabsinken der sokratischen Begriffe ins Populäre und Triviale bewirkt; sie zeigen ferner die Vergröberung der religiösen Vorstellungen durch Wiederannäherung an die Volksreligion; sie zeigen endlich, und vornehmlich, wie durch Loslösung des Grundgedankens des Herrscher-

tums von der idealen, an die gegebenen Zustände anknüpfenden Reformtendenz dieser Gedanke des Herrschertums ganz und gar die egoistische Berechnung, die verschmitzte Klugheit und Pfiffigkeit in Wahrnehmung des eigenen Interesses in den Vordergrund treten lässt. Während bei Sokrates der sozial-eudämonistische Gesichtspunkt der Verbesserung der vorliegenden Zustände, der Förderung der allgemeinen Wohlfahrt im Vordergrunde steht und der Nachweis der Coincidenz des eigenen Vorteils der Herrschenden mit dem der Beherrschten nur die individuellen Triebfedern der Ersteren in Bewegung setzen soll, findet in den beiden genannten Schriften Xenophons das Herrschen nur im eigenen Interesse des Herrschenden statt und es wird nur gezeigt, dass Tüchtigkeit, Sachkunde, Gerechtigkeit, Wohlwollen u. s. w. die beste Herrscherklugheit ist, am besten geeignet, die selbstischen Zwecke des Herrschenden zu fördern.

Nicht also, um etwaige Bestätigungen des aus den Memorabilien herausgeklauten, Xenophon selbst verborgen gebliebenen systematischen Zusammenhanges zu finden, kommen diese Schriften in Betracht. Die in den Memorabilien ungewollt und unbewusst stehen gebliebenen Rudimente der echten sokratischen Lehre fallen hier der Natur der Sache nach vollends fort. Die Bedeutung dieser Schriften besteht vielmehr darin, dass sie zeigen, was sich Xenophon von dem Sokratischen wirklich verständnisvoll zu eigen gemacht hat, und so wenigstens bis zu einem gewissen Grade eine Bestätigung des Aufbaues des sokratischen Lehrsystems zu liefern im Stande sind.

Zunächst steht in beiden Schriften im Mittelpunkte der Gedanke des vernünftigen Herrschertums, das zwar ohne jeden idealen Nimbus ganz im Interesse des eigenen Wohlseins geübt wird, aber diesen Zweck ganz mit den von Sokrates empfohlenen Mitteln verfolgt. Der *Oeconomicus* sucht offenbar die in den nur dürftigen Andeutungen der Memorabilien über die richtige Leitung des Hauses zu Tage tretende Lücke

aus eigenen Mitteln auszufüllen. Die Leitung des Hauses erscheint dabei, wie bei Sokrates, ausdrücklich nur als ein Spezialfall der leitenden Thätigkeit überhaupt. So wird Kap. 13 die Herrscherkunst als Erfordernis des aufsichtführenden Sklaven (*ἐπίτροπος*) hingestellt und hierbei an die Begriffe des *ἀρχεῖν ἱκανός* und *ἀρχικὸς ἀνθρώπων* angeknüpft. Wer zu ihr für den Bedarf des Hauses anzuleiten versteht, ist auch im Stande, zur Herrschaft im grösseren Stile anzuleiten, *δεσποτικὸς ἀνθρώπων* und *βασιλικὸς* zu machen. Im Anschluss daran werden § 4 ff. die Mittel der Herrscherkunst angegeben. Ebenso erklärt das Schlusskapitel (21), die Herrscherkunst sei die gleiche beim Landbau, im Haushalt, im Staatsleben, im Kriege und auf dem Schiffe (§ 2 ff.); wer sie besitzt, hat etwas von dem Wesen eines Königs (§ 10). Als Muster einer Herrschernatur im grossen Stile wird 4, 18 f. der jüngere Cyrus erwähnt, bei dem besonders auch der freiwillige Gehorsam der Untergebenen und ihre Anhänglichkeit bis zur Lebensaufopferung hervorgehoben wird.

Als Muster speziell des Herrschers in der häuslichen Sphäre, des *καλὸς κάγαθός* auf dem Gebiete des Haushalts, wird von Kap. 6, 12 an Ischomachos vorgeführt. Er überblickt das Ganze der häuslichen Geschäfte nach allen seinen Teilen und versieht den ihm selbst direkt zufallenden Teil, namentlich die Kontrolle der Feldarbeiter, in kluger und praktischer Weise. Als selbständige, aber doch auch wieder dem Manne in freiwilliger Dienstbarkeit sich unterordnende Mitarbeiterin für das Departement des Inneren weiss er höchst geschickt seine Gattin heranzubilden. Sehr bezeichnend für dies Verhältnis sind die den Abschluss des ersten Stadiums dieser Prozedur bezeichnenden Ausdrücke Oec. 7. 10: *ἐπεὶ ἤδη μοι χειροῦθης ἦν καὶ ἐτετιθάσευτο ὥστε διαλέγεσθαι*. Der Frau ist wieder die Schaffnerin zugeordnet (9, 11 ff.), wie ihm selbst der *ἐπίτροπος* (Kap. 12 f.). Beide werden ganz nach den in den Memorabilien (z. B. I. 5; II. 1; V. 1, 2)

niedergelegten Erfordernissen für leitende und Vertrauensstellungen ausgewählt und ausgebildet. Kap. 7, 18 ff. werden die verschiedenen Bestandteile der Naturlausstattung des Weibes für den ihr zufallenden Teil des Herrscherberufes, geringere Rüstigkeit, Kinderliebe, Ängstlichkeit aufgeführt, während sie an Gedächtnis, Sorgfalt und Thatkraft dem Manne nicht nachzustehen braucht.

Die Cyropädie beginnt mit der Erwägung, wie ungleich die Herrscherfähigkeit unter den Menschen verteilt sei. Nicht nur im Staatsleben herrscht Unstätigkeit in der Behauptung der Herrschaft, selbst in kleineren Haushaltungen zeigt sich oft Unbotmässigkeit der Untergebenen. Dem gegenüber steht der ältere Cyrus, der ein Reich von unermesslicher Ausdehnung nicht nur zusammen zu bringen, sondern auch zu organisieren und wirklich zu beherrschen verstand, als ein glänzendes Beispiel da, dass Menschen zu beherrschen nicht nur nicht unmöglich, sondern nicht einmal besonders schwer ist, wenn man es nur geschickt anzugreifen versteht. Xenophon hat deshalb nachgeforscht, in wie weit diesen Geburt und natürliche Anlage einerseits, Erziehung andererseits in so hervorragender Weise zur Beherrschung von Menschen befähigt haben (I. 1).

Demgemäss wird I. 2, 1 seine Herkunft und Naturanlage, I. 2, 2—5, 1 seine Erziehung berichtet. Ganz wie bei Prodikos und abweichend von Sokrates scheint hier auch auf die aristokratische Herkunft als unzweifelhafte Garantie in der Tüchtigkeit Gewicht gelegt zu werden. Er bewährt dann seine Herrschernatur zunächst als Feldherr in den Kriegszügen, durch die er sein ungeheures Reich zusammenbringt, (bis VII, 4), ferner in den umfassenden Einrichtungen, die er zur Organisation des grossen Staatswesens trifft (bis VIII, 5), endlich in der Weise, in der er bis an seinen Tod ruhmvoll seine leitende Stellung behauptet. So ist hier das Ganze bewusst und absichtlich unter den leitenden Gesichtspunkt der

Herrscherkunst auf politischem Gebiete gestellt. Wie Ischomachus für das Haus, so ist Cyrus für den Staat das Muster der Herrschernatur, freilich beide ohne den idealen sozial-eudämonistischen Hintergrund der echten Sokratik, mit der abschreckenden, philisterhaften Berechnung eines engbrüstigen Egoismus, dem der eigene Erfolg der letzte und höchste Gesichtspunkt ist. Innerhalb dieser Grenzen aber finden wir hier in noch viel überraschenderem Masse, als im *Oeconomicus*, eine Abhängigkeit von dem in den Memorabilien niedergelegten Gedankenkreise, eine Abhängigkeit, die eine zeitlich benachbarte Entstehungsweise beider Schriften vermuten lässt und die geradezu als Beweismittel für die Echtheit und Integrität der Memorabilien verwandt werden könnte.

Ich möchte zur Veranschaulichung dieser Sachlage nur einige besonders hervorstechende Beispiele beibringen.

Als Cyrus zum ersten Male zu Felde zieht, begleitet ihn sein Vater und zwischen Beiden findet I. 6 ein Gespräch statt, in dem alle für den angehenden Feldherrn bedeutenden Gesichtspunkte nach früheren Anleitungen rekapituliert werden. Nach § 2 hat der Vater ihn in der Deutung der Vorzeichen unterrichten lassen, damit er in diesem Punkte von fremder Hülfe unabhängig sei. Ebenso erscheint Mem. IV. 7, 10 unter den zur Autarkie des *καλὸς κάγαθός* gehörigen Fertigkeiten auch die Kenntnis der Mantik. Nach *Cyrop.* I. 6, 3 ist die Gnade der Götter erforderlich, um sich ihren Rat zu sichern, nach Mem. I. 1, 9 erteilen sie Vorzeichen, wem sie gnädig sind. Nach § 6 muss man zunächst selbst das Seine thun, ehe man sich an die Götter wendet; dasselbe wird hinsichtlich des Gebrauchs der Vorzeichen Mem. I. 1, 6 u. 9 eingeschärft. Nach § 7 gehört zu den hauptsächlichsten Obliegenheiten eines Feldherrn ganz wie Mem. III. 1, 6; Kap. 2; Kap. 4, 6, die Fürsorge für die Bedürfnisse der Untergebenen. Nach § 8 muss ganz so wie Mem. II. 1 der Herrscher der Thätigste sein. Nach § 12 hat der junge Cyrus einst, ganz so wie der

Jüngling in Mem. III. 1, an einem bezahlten Kursus der Feldherrnkunst teilgenommen und ganz so wie dort hat der Vortragende nur die Taktik gelehrt und wie dort von Sokrates, so ist hier vom Vater dieser Defekt nachher konstatiert und ausgeglichen worden. Die Auslassung über Mässigkeit im Essen und nachfolgender Leibesübung § 17 entspricht bis auf den Wortlaut (ὕπερσεσθίειν — ὑπερπιπλάναι, ἐκπονεῖν) der Stelle Mem. I. 2, 4. Der Vergleich der Gehorchenden mit Choreuten § 18 findet sich auch Mem. III. 5, 6 u. 18. Eine offenbar beabsichtigte Abweichung von der von Sokrates gelehrtten Berechtigung der Lüge, wenn es gilt, dem Heere Mut einzuflössen (Mem. IV. 2, 17), findet sich § 19 und 31. An der ersten dieser beiden Stellen wird darauf hingewiesen, dass das Mittel der Erweckung von Hoffnungen, die sich nicht verwirklichen, nach wiederholten Enttäuschungen unwirksam werden müsste; § 31 ist geradezu von einem ehemals bei den Persern wirkenden Lehrer die Rede, der im Jugendunterricht Lug, Trug, Diebstahl und Übervorteilung unter Umständen, nämlich Feinden gegenüber und bei Freunden zu deren Bestem, für erlaubt erklärt habe. Es sei jedoch dem gegenüber, weil Solches noch nicht vor die Ohren der Jugend gehöre, die einfache Einschärfung der Wahrhaftigkeit im Unterricht angeordnet worden. Ob hier Xenophon wirklich an Sokrates Kritik üben oder nur das Lokalkolorit der strengen persischen Wahrheitsliebe (cf. III. 1, 9) festhalten will, muss dahingestellt bleiben; jedenfalls ist die Bezugnahme auf das Euthydemosgespräch unverkennbar. Das Ehrgefühl als Antrieb zum Gehorsam § 20 erinnert an das entsprechende Lob des Ehrgefühls Mem. III. 3, 13; 5, 3 und wenn dann § 24 f. als ein noch besseres Mittel der Disziplin die Überzeugung von der Sachverständigkeit des Leiters gepriesen wird, so entspricht dies bis auf die an beiden Stellen gebrauchten Bilder vom Arzte und Steuermann der Stelle III. 3, 9. Der Ausspruch, dass der sicherste Weg zum Gelten für etwas das Sein ist § 22, ent-

spricht genau der Stelle Mem. II. 6, 39 und die nähere Ausführung des Gedankens durch Veranschaulichung des ἀλάζων, der vergeblich allerlei Mittel der Täuschung anwendet, am Bilde des Steuermanns und Flötenspielers ebenso genau dem Gedankengange von Mem. I. 7. Die Ausführung § 27, was der Feldherr Alles sein muss, entspricht bis auf den Wortlaut der einzelnen Ausdrücke (ἐπίβουλος, κλέπτης, ἄρπαξ, πλονεκτής) der Aufzählung Mem. III. 1, 6. Das Fangen von Vögeln durch Lockvögel § 39 kommt auch Mem. II. 1, 4 vor, besonders aber die detaillierte Schilderung der Hasenjagd § 40 findet ihre bis in die Einzelheiten (mehrere Arten Hunde, Netze) gehende Parallele Mem. III. 11, 7 f. Ebenso endlich die ins Einzelne gehende Ausführung über die Wichtigkeit der Vorzeichen wegen der menschlichen Unfähigkeit, den Ausgang ihrer Unternehmungen voraus zu erkennen, und der unbeschränkten Allwissenheit der Götter § 44 ff., an Mem. I. 1, 7 f. und 19.

So bildet ferner die Befürchtung des Cyrus, durch den Anblick eines schönen Weibes zur Vernachlässigung seiner Geschäfte verleitet zu werden, nebst dem daran sich anschliessenden Gespräche V. 1, 8 ff., woran sich dann auch noch VI. 1, 36 anschliesst, einen genauen Kommentar zu Mem. I. 3, 8. Die Ausführung VII. 5, 80, dass Mühe die Würze des Glückes und ohne Bedürfnis auch das Kostbarste keinen Genuss gewährt, findet ihre Parallele an Stellen, wie Mem. I. 2, 5; 6, 5; III. 11, 13 f.; IV. 5, 9. Und wenn endlich der Armenierkönig den weisen Lehrer seines Sohnes Tigranes hat hinrichten lassen, weil er den Sohn verderbe und ihn anhänglicher an sich als den Vater mache (III. 1, 38 f. cf. § 14), so entspricht dies dem Mem. I. 2, 52 vom Ankläger gegen Sokrates erhobenen Vorwurf, er bringe seine Gefährten dahin, dass die Anderen im Vergleich mit ihm bei ihnen für nichts geachtet würden.

Über die Vergröberung der religiösen Vorstellungen durch Annäherung an die Volksreligion ist für den Oeconomicus

schon im 5. Abschnitte der Einleitung Einiges beigebracht worden. Eine vollständige Zusammenstellung des hierher Gehörigen nicht nur aus unseren beiden Schriften, sondern aus sämtlichen Schriften Xenophons hat Joël (der echte und der xenophontische Sokrates I) gegeben. Xenophon muss sich auf dem religiösen Gebiete einer Abweichung seines eigenen Standpunktes von dem sokratischen deutlich bewusst geworden sein. Ausserdem bringt es die rein egoistische Fassung des Herrschertums mit sich, dass auch das religiöse Verhalten der Herrschenden nicht wie bei Sokrates unter den Gesichtspunkt des Gelingens seiner sozialeudämonistischen Aufgabe gestellt wird, sondern ausschliesslich als Deisidaimonie zur Förderung seines eigenen Nutzens und Wohles durch die Hülfe der Götter erscheint.

Der Mangel der begrifflichen Schärfe zeigt sich namentlich in den ethischen Begriffen. Hier ist die in den Memorabilien wenigstens in einigen Stellen zu Tage tretende Fassung der Sophrosyne als Einheit der sittlichen Willensrichtung und die Bedeutung der Weisheit als der zugehörigen sittlichen Erkenntnis völlig wieder verloren gegangen; man erkennt, dass sich Xenophon diesen Teil des sokratischen Gedankenkreises nicht anzueignen vermocht hat. Das durch die Beziehung auf den letzten Zweck der Herrschaft geknüpfte Band zwischen den Tugenden wird zerrissen; die Tugenden erscheinen koordiniert ohne innere Einheit. Demgemäss tritt auch die Sophrosyne ganz in der populären Bedeutung nur als eine Tugend neben den anderen, der Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltbarkeit auf.

Als Beweis hierfür sei aus dem Oeconomicus nur eine charakteristische Stelle angeführt. Als Ischomachos beginnt, sein junges Weib auf ihre Pflichten im Haushalt aufmerksam zu machen, weist sie bescheiden jede Fähigkeit zur Mitwirkung ab; hier komme alles auf den Mann an; als ihre einzige Aufgabe habe ihr die Mutter das *σωφροσύνην* bezeichnet. Ischo-

machos antwortet, dass auch ihm der Vater das Gleiche gesagt habe. Nun aber sei es doch Sache des Sophron, gleich viel ob Mann oder Weib, durch sein Thun den vorhandenen Besitz nach Kräften zu erhalten und in anständiger und gerechter Weise zu vermehren (7, 14 f.). Hier kommt der schwankende und schillernde Sinn des populären Terminus so recht zur Anschauung. Während als Grundbedeutung die verständige Anpassung an die Verhältnisse vorschwebt, geht der Rat der Mutter an die erst fünfzehnjährige Tochter offenbar auf bescheidene Unterordnung, der des Vaters an den Sohn dagegen auf verständige und solide Lebensführung. Die Auslegung endlich, die Ischomachus selbst dem Worte gibt, geht auf Betriebsamkeit, Klugheit und Fleiss in der Wirtschaft unter Ausschluss des unreellen Gewinnes. Von der sokratischen Erweiterung und Vertiefung der Bedeutung keine Spur.

In der Cyropädie kommen zunächst bei der Erziehung der persischen Knaben I. 2, 6 ff. die hauptsächlichsten Tugenden vor. Als Zweck des Schulbesuchs wird geradezu, wie bei den Griechen die Erlernung des Lesens und Schreibens, die Erlernung der Gerechtigkeit angesehen. Zur Gerechtigkeit wird anscheinend, ganz wie bei Sokrates, auch die Dankbarkeit gerechnet; der Undankbare vernachlässigt auch seine Pflichten gegen Götter, Eltern, Vaterland und Freunde. Ausser der Gerechtigkeit wird auch die Sophrosyne gelehrt, wobei bemerkt wird, dass die Kinder auch am Verhalten der Erwachsenen den ganzen Tag über ein Vorbild der Sophrosyne vor Augen haben. An die Anleitung zur Sophrosyne schliesst sich die zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Endlich lernen sie auch Enthaltbarkeit in Speise und Trank. Die Speise besteht in Brot und Kresse, der Trank in Wasser.

Eine charakteristische Stelle ist ferner III. 1, 16 ff., wo der armenische Königssohn Tigranes seine Ansicht über die Sophrosyne zum Besten gibt. Er meint, ohne Sophrosyne sei auch keine andere Tugend von Nutzen, denn ohne sie sei

weder Stärke, noch Tapferkeit, noch Tüchtigkeit im Reiten, noch Reichtum, noch Macht und Ansehen im Staate von Wert. Hier tritt in der Subsumption der allerverschiedensten Dinge unter den Begriff der Tugend die ganze Laxheit des xenophontischen Denkens zu Tage. Als der Gegensatz der Sophrosyne erscheint hier die Aphrosyne, trotzdem aber wird sie nicht als ein auf Erkennis beruhender Zustand, sondern als eine Stimmung, wie die Traurigkeit, bezeichnet. Dem Zusammenhang der Stelle nach aber scheint sie hier, da es sich um den so eben noch widersetzlichen, jetzt aber in Würdigung der eigenen Ohnmacht zur Unterordnung geneigten Armenierkönig handelt, eine aus richtiger Würdigung der eigenen Lage entspringende Fügsamkeit zu bedeuten.

Die Koordination der Tugenden ohne höheren Einheitsbegriff tritt besonders deutlich in der Schilderung hervor, wie Cyrus sich den Grossen seines Hofes als Musterbild vor Augen stellt (VIII. 1, 23 ff.). Als Tugenden werden hier empfohlen Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Schamhaftigkeit, Gehorsam, Sophrosyne und Enthaltbarkeit. Die Sophrosyne erscheint hier (§ 30 f.) als das Gegenteil der Hybris und wird von der *αἰδώς* dadurch unterschieden, dass Letztere nur offenkundige, Erstere aber auch verborgene Schlechtigkeit (*ἀισχυρόν*) meidet. Also wieder ein ganz unklarer, zerflossener Begriff ohne deutliche Abgrenzung gegen die anderen Tugenden.

Es ist für unseren Zweck überflüssig, auch noch die anderen den Einfluss der Sokratik in stärkerem Masse verratenden Schriften Xenophons, wie den Hiero und Agesilaos, zur Vergleichung heranzuziehen. Das Resultat würde dadurch nicht geändert werden. Indem der sozialeudämonistische Reformgedanke als oberstes Prinzip in Wegfall gekommen ist, rückt die individuelleudämonistische Betrachtung des Herrschertums unausweichlich in die leergewordene Stelle. Der vaterlandslos gewordene Xenophon bringt auch seinerseits der schon in der Sophistik seit Gorgias zu Tage getretenen Wen-

dung des Zeitgeistes sein Opfer. Ebenso wenig aber würde auch an der Schwäche der verschwommenen, unsystematischen, zusammenhanglosen Behandlung der Tugendbegriffe bei Xenophon eine weitere Ausdehnung der Betrachtung etwas ändern.

Hinsichtlich der übrigen sogenannten reinen Sokratiker haben wir vorzugsweise den Verlust der dem Aeschines zugeschriebenen Dialoge zu beklagen. Diog. L. II. 62 zählt ihrer sieben auf, die vorzugsweise das Gepräge des sokratischen Ethos trugen. Auch Panätius nannte (nach derselben Stelle § 64) unter denjenigen sokratischen Dialogen, die er für wahr (*ἀληθῆς*) hielt, die des Aeschines. Panätius muss hier unter der Wahrheit die Authentie, nicht die geschichtliche Wahrheit verstanden haben: denn unmöglich konnte er die neben denen des Aeschines genannten Dialoge des Xenophon, Plato und Antisthenes für geschichtliche Dokumente der Sokratik halten. Aber selbst diese sieben Dialoge sprach Persäus (Diog. L. II. 61) teilweise dem Aeschines ab, teils erklärte er sie für Plagiate aus Antisthenes. Das für uns noch mögliche Mass des Einblicks in den Inhalt dieser sieben Dialoge eröffnet K. F. Hermann in seiner Universitätschrift *De Aeschinis Socratici reliquiis*, Gött. 1850. Einen irgendwie bedeutenderen Ertrag für die sokratische Lehre freilich liefern diese spärlichen Überbleibsel des vielgepriesenen treuen Sokratikers nicht. In dem eigentlichen Centrum der Sokratik scheint sich keiner dieser Dialoge bewegt zu haben. Nicht ohne Interesse ist es jedoch, dass sich in seinem Alcibiades ein emphatisches Lob des Themistokles gefunden zu haben scheint, dem sogar *ἐπιστήμη* beigelegt wurde. Vergegenwärtigen wir uns, dass Mem. II. 6, 13 Themistokles als derjenige Staatsmann von Sokrates genannt wird, der durch dem Staate erwiesene Wohlthaten einen zauberischen Einfluss auf das Volk gewann (vergl. Teil II. Abschnitt 2, 1), während im platonischen Menon (99 B) gerade den älteren Staatsmännern und speziell dem Themistokles die *ἐπιστήμη* abgesprochen

wird, so könnten wir hier die schwache Spur einer Nachwirkung der demokratischen Gesinnung des Sokrates finden. Auch sein Telauges scheint sich in einem echt sokratischen Gedankenkreise bewegt zu haben, indem darin einem wegen grosser Dürftigkeit in bettelhaftem Aufzuge auftretenden Jünglinge gegenüber dem reichen Kritolaos und Anderen die Kalkagathie zugesprochen wurde. Also ein Zug jener echt sokratischen Anschauung, die gegenüber Geburt und Reichtum nur die inneren Vorzüge gelten lässt.

Neben Plato, Xenophon, Antisthenes und Aeschines erschienen Panätius als nur von zweifelhafter „Wahrheit“ die Dialoge des Phädon und Euklid. Von Ersterem erklärt Diog. L. II. 105 den Zopyros und Simon für echt. Wir wissen von dem ersteren derselben so viel, dass ihm durch missverständliche Umsetzung der Dichtung in Wahrheit die Anekdote vom Physiognomiker Zopyros entstammt, der an Sokrates alle möglichen perversen Anlagen entdeckt, worauf Sokrates erklärt, dass ihm diese alle von Natur eigen, aber durch Selbstzucht von ihm gebändigt und ausgerottet seien (vergl. z. B. Cicero de Fato c. 5). Hier kam also nicht sowohl die Lehre, als die Person des Sokrates in Betracht. Dem „Simon“ verdanken wir durch Umsetzung der Dichtung in Geschichte die Figur des philosophischen Schusters Simon, mit dem Sokrates in seiner Werkstatt philosophiert habe, und an diesen Missverstand hat sich dann die Unterschiebung von dreiunddreissig angeblich von Simon aufgezeichneten Dialogen angehängt. Wir verdanken die Klarstellung dieses Sachverhalts hinsichtlich beider Dialoge hauptsächlich einem Aufsätze von Willamowitz-Möller in Hermes 1879. Eine Beziehung auf die sozialreformatischen Ideen des Sokrates kam aber anscheinend auch im Simon nicht vor, der vielmehr wohl wie der Zopyros lediglich die das Individuum sittlich erhebende und erneuernde Macht der Philosophie verherrlichte.

Von Euklid nennt Diog. L. II. 108 sechs Dialoge. Wenn denselben der Charakter der geschichtlichen Treue, wenn auch nur im Sinne einer freien Reproduktion der sokratischen Denkweise, zukommen sollte, so müsste bei ihm wie bei Phädon eine Anfangsperiode rein sokratischen Denkens angenommen werden, an die sich erst später die aus dem Eleatismus stammende völlige Umgestaltung angeschlossen hätte. Wir können darüber nicht urteilen, da von diesen sechs Dialogen nichts erhalten ist. Letzteres gilt auch von den angeblichen Dialogen des Kriton, Glaukon, Simmias und Kebes, deren Titel Diog. L. II. 121 u. 124 f. aufzuzählen weiss, doch existiert unter dem Titel des einen der drei dem Kebes zugeschriebenen Dialoge (Κίβης) ein Dialog, der aber, selbst wenn man ein paar offenkundig anachronistische Stellen als Einschleissel betrachten wollte, nicht als echt gelten kann (Zeller II. 1, 242, 6) und der, auch wenn er echt wäre, bei seinem rein individuelleudämonistischen Grundgedanken (Glückseligkeit allein durch wahre sittliche Bildung möglich), jedenfalls nichts für die echte Sokratik beweisen würde.

Wir können nicht einmal ermessen, wie viel echt Sokratisches, d. h. von wirklichen Sokratesschülern Ausgehendes, hier verloren gegangen ist, geschweige denn, welcher Ertrag an echter Sokratik aus ihm zu gewinnen gewesen wäre. Jedenfalls aber musste auf diese Lücke in der sokratischen Literatur an dieser Stelle hingewiesen werden.

Auch bei Antisthenes haben wir zunächst den völligen Verlust der Originalurkunden und überhaupt sicherer Nachrichten über seine Lehre zu konstatieren und zu beklagen. Nach dem Wenigen, was wir von der Lehre des Antisthenes wissen, stellt sich bei ihm ein für uns höchst auffälliger und völlig unerklärlicher Dualismus dar. Zunächst scheint er nur in Bezug auf den Betrieb der Dialektik und die Betonung der Enthaltbarkeit von Sokrates beeinflusst zu sein. In ersterer Beziehung scheint er im Gegensatz gegen den Begriffsrealismus

Platos bei einem begrifflichen Nominalismus stehen geblieben zu sein und daraus abstruse logische Konsequenzen gezogen zu haben. Es mag dies auch mit seiner Weiterbildung des sokratischen Lehrpunktes von der Weisheit zusammengehangen haben. Anscheinend sind diese logischen Abstrusitäten in seiner Protreptik zu Tage getreten, wenigstens wenn wir im platonischen Euthydemos eine Karrikatur derselben erkennen dürfen. In diesem Falle war seine Protreptik rein elenchtisch, ein begriffliches Wissen des Geziemenden negativ vorbereitend. Sie kann dann aber nicht zugleich, wie Joël a. a. O. fortwährend betont und wie es allerdings sonst im Geiste des Cynismus liegt, auch paränetisch predigend gewesen sein.

Der andere Punkt, die ausschliessliche Betonung der Enthaltbarkeit, geht von derjenigen Empfehlung der Enthaltbarkeit bei Sokrates aus, die in dem Satze, dass nichts bedürfen göttlich ist, ihren Ausdruck gefunden hatte. Wenn Antisthenes nach Diog. Laert. VI. 10 f. und 104 das Leben nach der Tugend und nach Clemens Alex. Strom. II. § 130 die *ἀπορία*, d. h. die Illusionslosigkeit in Bezug auf den Wert der von den Menschen erstrebten Güter, für das höchste Gut hielt (vergl. meinen Aufsatz: Doxographisches zur Lehre vom *τέλος*, Zeitschr. für Phil. Band 101 S. 191), so lenkt er damit in eine das Individuum ganz vom Zusammenhange mit der Gesellschaft loslösende, ganz auf sich selbst stellende völlig einseitige Auffassung der Sokratik ein, wie sie eben für den späteren Cynismus charakteristisch war. Von der ganzen Sokratik bleibt dann nur die allerdings bei Sokrates auch als individuelle Neigung zu Tage tretende Autarkie des bedürfnislosen Individuums übrig.

Nun bildet aber zu dieser spezifisch cynischen Richtung einen für uns nicht mehr verständlichen Gegensatz seine umfangreiche soziologische Schriftstellerei. Nach Diog. Laert. VI. 15 ff. hatte er einen *Oeconomicus*, eine *Politie*, einen Dialog über das Herrschen und zwei Schriften über das König-

tum geschrieben. Nach diesen Angaben kann er doch nicht bloß der von der Gesellschaft sich isolierende, sich rein auf sich selbst stellende Cyniker gewesen sein; er muss im Anschluss an Sokrates auch soziale Reformpolitik getrieben haben. Wie sich diese von seinem cynischen Standpunkte aus gestaltete, wie überhaupt diese beiden Richtungen sich bei ihm zur Einheit verbanden, das ist uns unbekannt. Wir würden dies wissen, wenn wir irgend welche Nachrichten darüber besäßen, wie sich das sokratische Staatsideal bei Antisthenes gestaltet hat. Dies ist aber nicht der Fall, denn die Vermutung, dass der von Plato Rep. II. 11—13 geschilderte primitive Staat, den Glaukon 372 D spöttisch einen Schweinestaat nennt, eine Karrikatur des antisthenischen Staatsideals darstelle, entbehrt dem Zusammenhange nach jeder Wahrscheinlichkeit. Wir müssen uns also in dieser Hinsicht bescheiden und bei der nicht weiter zu detaillierenden Tatsache beruhigen, dass Antisthenes offenbar nicht nur den Gedanken der individuellen Glückseligkeit durch Bedürfnislosigkeit, sondern auch die sozialpolitische Reformtendenz von Sokrates übernommen hat. Wir wissen freilich auch das nicht, ob er, wie Sokrates, an eine unmittelbar zu verwirklichende Reform dachte, oder nur Utopien aufstellte; jedenfalls aber erscheint er nicht nur in einigen Nebenpunkten, sondern auch im zentralen Punkte des sokratischen Gedankenkreises mit Sokrates übereinstimmend und bildet also eine Bestätigung der gegebenen Auffassung vom sokratischen Lehrsystem. In diesem Zusammenhange muss noch erwähnt werden, dass nach Diog. Laert. VI. 80 sogar noch seinem Schüler Diogenes von Sinope, der doch den reinen Typus des einseitigen Cynismus darstellt, eine Politie beigelegt wurde, die freilich von mehreren Kritikern für unächt erklärt wurde. Doch wird bei Plutarch Lykurg 33 seine Staatsschrift neben der Platos und des Stoikers Zeno genannt und nach Diog. L. VII. 131 scheint er für Weibergemeinschaft eingetreten zu sein.

Aristipp wird schon in den Memorabilien als prinzipieller Gegner jeder sozialen Thätigkeit, jeder praktischen Beschäftigung mit den Problemen des Gesellschaftslebens gekennzeichnet. Er betrachtet die staatsmännische Thätigkeit als ein höchst undankbares Geschäft und glaubt am besten zu fahren, wenn er überall als Fremder lebt (Mem. II. 1, 8 ff.). Es gelingt auch Sokrates nicht, ihn in dieser Beziehung eines Besseren zu überzeugen, vielmehr trachtet er III. 8 nur darnach, sich an Sokrates für die erteilte Zurechtweisung zu revanchieren. Er ist der ausschliessliche und konsequente Individualist des Sinnengenusses. Was er von Sokrates angenommen hat, das sind vom Standpunkte der sokratischen Gesamtlehre aus nur Nebenpunkte, nämlich die ja auch bei Sokrates nicht ausgeschlossene Schätzung des Sinnengenusses und das Prinzip der rationellen teleologischen Regelung der gesamten individuellen Lebensführung nach Massgabe der letzten individuellen Zwecke, also die Weisheit im zweiten, teleologischen Sinne, natürlich mit dem Unterschiede, dass hier die Coincidenz des sozialen und individuellen Interesses ganz wegfällt und auch Letzteres nur hedonistisch bestimmt ist. Wir würden also auch, wenn Schriften von ihm oder genauere Nachrichten über seine Lehre erhalten wären, nur aus etwaigen polemischen Auseinandersetzungen mit Sokrates Bestätigungen unserer Auffassung erwarten können und da solche Nachrichten nicht vorhanden sind, so fehlt ein solcher Ertrag gänzlich.

Noch viel weniger findet, was ich als den zentralen Punkt der Sokratik betrachte, Bestätigung an den Schulen Euklids von Megara und Phädon's von Elis. Auch abgesehen von der Dürftigkeit der erhaltenen Nachrichten ist hier die Beeinflussung durch den Eleatismus eine so überwiegende, dass ihnen von der gesamten Sokratik ausser dem Dialektischen kaum noch etwas Anderes als bedeutsam erscheinen konnte. Die Stifter beider Schulen müssten, wenn die rein sokratischen

Dialoge, die allerdings Panätius ihnen nur zweifelnd zusprach (Diog. L. II. 64), ihnen angehörten, erst später die eleatisierende Richtung angenommen haben. Hinsichtlich Phädons beruht die Zusammenstellung mit Euklid in dieser Beziehung ausschliesslich auf einem Fragment des Timon bei Diog. L. II. 107.

6. Spuren bei Plato und der alten Akademie.

Von Plato liegen Schriften vor, die unzweifelhaft seiner Entwicklungsperiode unter den Nachwirkungen des sokratischen Einflusses angehören. Wir müssten daher hier, wenn irgendwo, eine vollgültige Bestätigung der angenommenen Form des sokratischen Lehrgebäudes zu finden erwarten. Diese Hoffnung wird aber fast vollständig getäuscht. Die sogenannten sokratischen Dialoge behandeln durchweg ethische Probleme, die aber durchaus ohne jeden Zusammenhang mit einer sozialen Grundanschauung, rein individualistisch, auftreten. Und auch die Republik, für die man nicht ohne Grund geneigt ist, einen der ältesten Phase der platonischen Schriftstellerei angehörigen Grundstock anzunehmen, zeigt doch in der Form, in der sie uns vorliegt, nicht den wahren Staat, sondern das Wesen der Gerechtigkeit als ihr Grundproblem und die verschiedenen Staatsformen einschliesslich des Normalstaates, der freilich so genau geschildert wird, als ob diese Schilderung doch Selbstzweck wäre, nur als Veranschaulichungsmittel für die entsprechenden ethischen Zustände der Seele.

Doch wird es möglich sein, in der Republik einige stehen gebliebene Spuren der ursprünglichen Conception aufzuzeigen und damit den Grundstock der Republik als das älteste und am unmittelbarsten an die Sokratik angeschlossene Erzeugnis der platonischen Geistesarbeit und zugleich als das wichtigste Zeugnis für die Richtigkeit meiner Auffassung der Sokratik zu erweisen.

Der platonische Idealstaat war ursprünglich unabhängig von den in der jetzigen Redaktion massgebenden Gesichts-

punkten rein als ein auf allgemeine Eudaimonie abzweckender Reformvorschlag concipiert. Die Schilderung des Staates beginnt II. 369 B genetisch mit dem primitiven Verbande vegetarisch lebender Urmenschen. Die Thatsache der Nichtautarkie des Einzelnen und der verschiedenen Befähigung der Verschiedenen zu bestimmten Arten der erforderlichen Arbeit ist das Verbindende. Dies Zusammenwirken erleichtert ihnen das Leben und die Beschreibung dieses Urstaates klingt in einer idyllischen Schilderung primitiven Wohlseins und Behagens aus (372 B). Das Problem der im Staate zu verwirklichenden Gerechtigkeit wird zwar auch für diesen Staat aufgeworfen, aber mit einer flüchtigen Bemerkung abgethan (371 E f.) und ruhig in der Schilderung fortgefahren. Wir können hier, wie ebenfalls in der gleichartigen Bemerkung 372 E nur eine Zuthat der späteren Redaktion erkennen. Dagegen bildete die Bezeichnung dieses Urstaats als des gesunden im Gegensatz gegen den Kulturstaat als den entzündlich angeschwollenen an letzterer Stelle gewiss schon in der ursprünglichen Conception den Übergang zum Folgenden. Freilich findet hier in höchst abruptem und unklarem Übergange die Überlenkung in den Idealstaat statt. Der Kulturstaat mit seinen gesteigerten Bedürfnissen hat den Krieg im Gefolge (373 D f.) und an diesen schliesst sich gleich die Institution der Wächter an. Man möchte vermuten, dass hier, wo die genetische Entwicklung so rapid und unvermittelt in den idealen Zustand übergeht, eine sehr starke Kürzung der ursprünglichen Conception stattgefunden hat.

Die deutlichste Spur der ursprünglichen Fassung aber scheint sich am Anfange des IV. Buches erhalten zu haben. Aus Anlass der Besitzlosigkeit der Wächter wird hier der Einwand erhoben, dass diese, in deren Händen doch eigentlich der Staat liege, doch gar nicht besonders glücklich seien, was in zahlreichen Einzelzügen ausgeführt wird. Sokrates erwidert darauf, der Entwurf des Idealstaates ziele

nicht darauf ab, dass irgend eine besondere Klasse in hervorragender Weise glücklich sei, sondern dass der gesamte Staat es so sehr als möglich sei. Hier scheint in der That das ursprüngliche sokratische Prinzip der Sozialeudaimonie stehen geblieben zu sein. Wenn sodann fortgefahen wird, in einem solchen (universell glückseligen) Staate werde sich, wie früher angenommen worden, auch die Gerechtigkeit am vollkommensten finden (402 B), so ist an der Stelle, auf die hier zurückgewiesen wird (II. 368 E f.), von einer solchen Abhängigkeit der Gerechtigkeit von der Glückseligkeit nicht die Rede, sondern ausschliesslich vom Staate als Darstellung der Gerechtigkeit und auch hinsichtlich des Einzelmenschen wurde dort nicht die Abhängigkeit der Gerechtigkeit von der Glückseligkeit, sondern die der Glückseligkeit von der Gerechtigkeit als *thema probandum* aufgestellt (367 E). Somit scheint auch hier in Buch IV. die Bezugnahme auf die Gerechtigkeit ein nachträgliches Einschiesel zu sein. Fährt doch Plato gleich fort: Jetzt also gestalten wir den glücklichsten Staat, nicht nur für einige Wenige, sondern für Alle.

Näher wird gegen den obigen Einwand eine doppelte Argumentation gerichtet. Einesteils haben die Wächter zunächst eine Aufgabe, nicht einen Anspruch. Von ihnen als Wächtern des Gesetzes und des Staates ist das *εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν* des Staates abhängig (421 A). Nicht das höchste mögliche Mass eigener Glückseligkeit ist der zunächst massgebende Gesichtspunkt, sondern dass sie, wie auch die Anderen, Vollbringer des ihnen spezifisch zukommenden Werkes seien. Wenn so das Ganze gedeiht und in gutem Zustande ist (*αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκισομένης*) wird sich auch für die einzelnen Stände der nach der Natur der Sache mögliche Anteil an der Glückseligkeit ergeben (421 BC). Dieser Anteil ist näher der mit ihrer Aufgabe als Wächter vereinbare; es kann ihnen nicht eine derartige Glückseligkeit zugebilligt werden, bei der sie alles eher als Wächter sein

würden (420 D), sondern eher Landwirte oder glückselige Gastgeber auf einer πανήγυρις, die man aber nicht mehr einen Staat nennen könnte (421 B). Andernteils wird aber doch auch die den Wächtern zukommende Glückseligkeit ausdrücklich im Verhältnis zu der der Beherrschten als eine Glückseligkeit höheren Grades bezeichnet. Es wäre durchaus nicht zu verwundern, heisst es, wenn sie auch so, mit all den ihnen auferlegten Entbehrungen, glückseliger wären, als die Anderen (420 B). Offenbar stellen die einzelnen Züge der ihnen abgesprochenen Glückseligkeit das für die Masse giltige Glückseligkeitsideal dar. Sie haben nicht, wie alle Übrigen, Landbesitz, schöne Häuser mit prächtiger Einrichtung, Opferschmäuse, Gold und Silber und alles das, was nach der gewöhnlichen Meinung zum seligen Leben gehört. Sie sind nicht einmal wie Söldner gestellt, sondern wie solche, die nur um die Kost gedungen sind: sie können keine Reisen und den Hetären keine Geschenke oder sonstige Aufwendungen machen, wie diejenigen, die als Glückliche gelten (419 E, 420 A). Leider fehlt nun das Gegenbild; die Ausführung, worin die eigenartige, höhere Glückseligkeit der Wächter besteht, ist unterblieben.

Bemerkenswert ist auch noch der Satz 420 C: ἀντίκα δὲ τὴν ἐναντίαν (sc. τῇ εὐδαιμονίᾳ πόλιν) σκεψώμεθα. Derselbe scheint zu beweisen, dass auch ein Kern von Buch VIII und IX schon der ursprünglichen Konzeption angehörte.

War nun so die ursprüngliche Fassung des platonischen Staatsideals abhängig von dem auch bei Sokrates massgebenden doppelten Begriffe der Eudaimonie, so ist es leicht, diese Urgestalt als eine direkte Weiterbildung, oder vielmehr eine extreme und paradoxe, aber folgerichtige Zuspitzung des sokratischen Staates zu erweisen. Die Masse ist nicht mehr, wie bei Sokrates, der souveräne, aber durch Vertrauen und Überredung zum Vernünftigen und Zweckmässigen zu leitende Demos, sondern eine rechtlose Herde, die nur zu gehorchen

hat, dafür aber wird ihr die Glückseligkeit nach landläufigem Begriffe garantiert. Die Herrscher sind nicht mehr die in gesetzlichen Formen ihre Überlegenheit geltend machenden Tugendhaften und Sachkundigen, sondern die durch keine gesetzlichen Schranken eingegengten Weisen schlechthin. Die Stütze ihrer Macht bildet nicht mehr die durch sittliche und geistige Vorzüge begründete Überlegenheit und der feste Zusammenschluss zu einer Hetärie von Freunden, sondern ein ihnen blindlings ergebener, von Staatswegen unterhaltener, jeder anderen Berufsthätigkeit entzogener Stand von Bewaffneten, in dem durch Aufhebung der Familie und des Eigentums alle Privatinteressen ertötet worden sind.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, das Problem der Urgestalt der Republik weiter zu verfolgen. Jedenfalls ist die Stelle IV. 1 für den Erweis ihres Vorhandenseins von ausschlaggebender Bedeutung und nur in dieser Urgestalt tritt der ursprüngliche, im empirischen, nicht im transscendenten Sinne sozialeudämonistische Impuls der platonischen Gedankenentwicklung rein zu Tage. An sie hätte sich der Pöhlmannsche Versuch, Plato als Sozialreformer, statt als orphisch-pythagoreisch-ideologischen Seelenretter darzustellen, anschliessen müssen; in ihm allein tritt auch der Anschluss an die Sokratik rein zu Tage. Mutmasslich hat auch ein Grundstock der weiteren Ausführung dieses Staatsideals in Buch V—VII sich schon an die ursprüngliche Konzeption angeschlossen. Denn wahrscheinlich gehörte schon die Ausführung über die Stellung der Frauen in der Klasse der Wächter, von der in Buch II und III noch nicht die Rede war, sowie eine einfachere Darlegung über Erziehung und Stellung der Herrscher schon der ursprünglichen Konzeption an. Jedenfalls bildet der platonische Staat in seiner Urgestalt für uns das wichtigste Zeugnis für das Fortwirken der sokratischen Reformtendenz und auch in Einzelheiten finden sich hier manche überraschende Anklänge an die Sokratik der

Memorabilien. Einen ersten Versuch, diese zusammenzustellen, hat Krohn in seiner Habilitationsschrift: *Socratis doctrina e Platonis republica illustrata* 1875 und im entsprechenden Abschnitt seines „Platonischen Staates“ (1876) S. 360 ff. gemacht, doch stand diesem Autor dabei ausser Anderem schon die destruktive Kritik, die er an den Memorabilien geübt hatte und die damit zusammenhängende einseitige Ansicht von der Sokratik hindernd im Wege.

Vielleicht hat dieser enge Zusammenhang der Politie in ihrer ursprünglichen Form mit der Sokratik auch den ersten Anstoss zu der für die Kunde von Sokrates so verhängnisvoll gewordenen Verwendung des Sokrates als Unterredner bei Plato abgegeben. Das ursprünglich in höherem Masse Berechtigte wurde dann später, auch als sich der Platonismus mehr und mehr von seinem sokratischen Ausgangspunkte entfernte, gewohnheitsmässig beibehalten.

Es wird sich erweisen lassen, dass auch der Protagoras noch ziemlich in den rein sokratischen Gedankenkreis, wenn auch mit einigen selbständigen Weiterbildungen, gehört; es würde jedoch der hierfür erforderliche Raum ausser Verhältnis zum Ertrage stehen.

Dagegen tritt uns im Kriton und in der Apologie ein neues, in der Sokratik nicht vorkommendes individual-eudämonistisches Prinzip entgegen, das Prinzip der Gesundheit, Vollkommenheit, Normalität der Seele (Kriton 47 B ff.; Apol. 30). Dies Prinzip erscheint hier zunächst noch als ein rein diesseitiges; wenigstens von den mystischen Vorstellungen über das jenseitige Gericht und die Wiederverkörperung, unter deren Einfluss sich Plato bald darauf befindet, zeigt sich hier noch keine Spur. Im Kriton ist von den Gesetzen und Richtern des Hades die Rede, vor denen man müsse bestehen können (54 B), und in der Apologie knüpfen die entsprechenden Wendungen und zwar mit einer durchaus skeptischen Färbung (29, 41) an die homerischen Anschau-

ungen und die Volksreligion an (vergl. Thiemann, die platonische Eschatologie, Progr. des Leibniz-Gymnasiums, Berlin 1892, S. 8 ff.). Was diese Wendung zum Prinzip der individuellen seelischen Vollkommenheit bei Plato veranlasst hat, bleibt rätselhaft; jedenfalls liegt darin die erste Wendung vom rein sokratischen Gedankenkreise zu einer rein ethischen, nicht mehr durch die soziale Notwendigkeit der Herrschertüchtigkeit begründeten und nicht auf die Herrschenden beschränkten, sondern allgemein menschlichen Individualethik. Aus diesem Gedankenkreise werden sich vielleicht auch am ersten die sehr mit Unrecht als sokratisch bezeichneten kleinen Dialoge der platonischen Frühzeit, die Laches, Charmides, Lysis, mit ihren farblosen, von der Wirklichkeit abgewandten und meist wenigstens ostensibel resultatlos verlaufenden Untersuchungen über Einzeltugenden erklären lassen. Sie erfordern meist die mühsamsten Untersuchungen, um wenigstens vermutungsweise hinter ihren eigentlichen Zweck zu kommen. Nur durch gewagte Kombinationen gelingt es z. B. dem Verfasser der neuesten „Platostudien“, F. Horn (Wien 1893), die mutmassliche Absicht des Verfassers festzustellen. Wenn wir diesem Autor folgen, würde z. B. der Laches, Charmides und Lysis auf Empfehlung der Erkenntnis der wahren Güter und Übel als Grundlage der Tugend herauskommen, wobei dann freilich die weitere Frage entsteht, worin denn die wahren Güter und Übel bestehen. Wie fern aber in diesen Dialogen Plato schon dem rein sokratischen Gedankensystem gerückt ist, zeigen z. B. die sechs vergeblichen Versuche im Charmides, das Wesen der Sophrosyne zu bestimmen. Ein entschiedenes Hinausschreiten über die Sokratik, ja geradezu eine Kritik derselben, findet im Euthyphron statt, indem jede Art von Kultus der Götter als überflüssig verworfen wird und die Frömmigkeit sich ganz ins sittliche Wollen auflöst.

Weiter noch entfernt sich Plato von der echten Sokratik, indem er unter dem Einfluss der orphischen Mystik und der

pythagoreischen Ordenslehre mit dem Prinzip der Seelenvollkommenheit das von dieser abhängige jenseitige Los zu verbinden anfängt und sich das ganze phantastische System dieser Geheimlehren vom Seelenschicksal und den wiederholten Palingenesien aneignet.

Ich habe den systematischen Zusammenhang der im Gorgias, Phädon, dem 10. Buche der Republik und dem Phädrus vorkommenden Bruchstücke dieser mystischen Lehre in meinem Aufsätze „die eschatologischen Mythen Platos“ Archiv f. Gesch. der Phil. VI. 4. 1893 nachgewiesen. Die erste Spur dieser Beeinflussung findet sich in dem frühestens 395 zu datierenden Menon (99); die Verbindung dieses Vorstellungskreises mit der Seelenvollkommenheit zeigt sich am deutlichsten im Gorgias, wo schon, wie nachher in der späteren Form der Politie, der wahren Staatskunst die Herstellung der Gesundheit und Normalität der Seele als Aufgabe zugewiesen wird (464 B, 515 B f.) und wo sogar Sokrates deshalb seinen gewaltsamen Tod weissagt, weil er allein in diesem Sinne, also in demselben, in dem auch die Apologie sein Wirken darstellt, der wahre Staatsmann ist (521 D). An die Seelenvollkommenheit aber schliesst sich sodann der Schlussmythus dieses Dialogs vom jenseitigen Gericht streng an. Wie fern in diesem Dialog auch das sokratische Tugendssystem schon dem Bewusstsein Platos entrückt ist, zeigt die Koordination von Gerechtigkeit und Sophrosyne 504 D, während p. 507 die Sophrosyne als ein geordneter, der Zügellosigkeit entgegengesetzter Zustand der Seele bestimmt und aus ihr Gerechtigkeit, Tapferkeit und Gottesfurcht (*θεσιος*) abgeleitet wird.

Nach Ausbildung der Ideenlehre modifiziert sich dann ferner das individuelle Lebensziel zur Beseligung durch die intellektuelle Anschauung des wahrhaft Seienden, die Seelenvollkommenheit gestaltet sich zur Intuitionsfähigkeit durch Freiheit von den Hemmnissen aus der Verbindung der er-

kennenden Seele mit dem Körper und den ganz oder teilweise den Interessen des Körpers dienstbaren niederen Seelenteilen; die Lehre von den Kardinaltugenden passt sich dieser neuen Gedankenrichtung an, indem die Sophrosyne der Unterjochung des begehrenden Seelenteils, die Tapferkeit der Dienstbarmachung des θυμοληδής unter das Erkenntnisstreben, die Weisheit der transscendenten Erkenntnis selbst gewidmet ist, die Gerechtigkeit aber lediglich der Ausdruck dieses durch den wahren Zweck des Daseins bedingten Verhältnisses der Seelenteile ist. Es läge ganz ausserhalb unseres Zweckes, auch nur die Grundzüge des klassischen Höhepunktes im platonischen Denken ins Detail zu verfolgen. Jedenfalls giebt es nichts Verkehrteres, als nach der auch heute noch üblichen Betrachtungsweise den Plato der klassischen Phase, den transscendenten Individualeudämonisten und transscendent eudämonistischen Individualethiker, für den wahren Sokratiker, für den Vollender der Sokrätik auszugeben. Auch der Staat der Politie in seiner endgültigen Gestalt dient ganz diesem neuen jenseitigen Glückseligkeitsideal. Er ist eine Veranstaltung, um den drei Ständen die für sie erreichbaren Tugenden nach dem obigen Schema (Sophrosyne, Tapferkeit, Weisheit) anzuzeigen. Zugleich ist er als Ganzes eine gesellschaftliche Verwirklichung der Gerechtigkeit im vorstehenden Sinne. So wie er vorliegt, kam er nicht, wie Pöhlmann doch thut, als eine die bürgerliche Wohlfahrt im gewöhnlichen Sinne anstrebende Institution betrachtet werden.

Im Staate der Gesetze hat sodann Plato dies jenseitige Glückseligkeitsideal mit körperloser Existenz und intelligibler Ideenbeschauung völlig wieder bei Seite gesetzt. Zwar findet auch hier das jenseitige Schicksal der Seele Erwähnung, aber nicht als Lebensziel, sondern nur als Beweggrund für ein richtiges Verhalten (Buch X. 903 D ff.). Wir finden hier wieder einen Idealstaat, der, wie in der Jugendzeit seiner sokratischen Jüngerschaft, auf Glückseligkeit aller Bürger in

einem von den herkömmlichen und gäng und gäben Vorstellungen von Glückseligkeit wenigstens nicht so ganz und gar abgewandten Sinne abzielt. Zwar ist das neue Glückseligkeitsideal von dem populären und bei Sokrates zu Grunde liegenden immerhin noch recht verschieden. Die Glückseligkeit besteht in erster Linie in den Tugenden als den göttlichen Gütern; leibliche und äussere Güter finden nur an untergeordneter Stelle ihre Schätzung. Und dementsprechend ist der neue Idealstaat an erster Stelle eine Anstalt zur universellen Moralisierung, daneben aber doch auch der Förderung der leiblichen und äusseren Wohlfahrt gewidmet. Man kann in dieser letzten Konzeption Platos, wenn man von dem im Vordergrund stehenden stark moralisierenden Zuge absieht, wenigstens in etwa einen Rückgang auf die von Sokrates überkommenen einfacheren Ideale seiner Jugend erblicken.

Die Vertreter der alten Akademie knüpfen hauptsächlich an diese Endphase des Platonismus an. Ihr Streben auf dem ethischen Gebiete geht offenbar dahin, für das in den Gesetzen zu Grunde gelegte Glückseligkeitsideal eine wissenschaftliche Ableitung und Rechtfertigung zu finden. Sie berufen sich in diesem Sinne auf das Naturbedürfnis, die *ὄρμη*, den appetitus animi, wie Cicero sagt. Die drei Arten der Güter sind ihnen die prima naturae. Hiernach darf wohl vermutet werden, dass auch ihre politischen Schriften, die Cicero Fin. IV. 5 rühmt, über deren Inhalt jedoch fast nichts bekannt ist, sich in der Richtung der platonischen „Gesetze“ auf Verwirklichung der Eudaimonie vornehmlich durch Tugend bewegten. Was zunächst Speusippus anlangt, so kommt im Verzeichnis seiner Schriften bei Diog. L. IV. 4 f. ein *πολιτικῆς* und eine Schrift *περὶ νομοθεσίας* vor. Ausserdem führt Clem. Alex. Strom. II. 367 A eine Stelle aus einer Schrift an Kleophon an, die nach Zellers Vermutung vielleicht mit der *π. νομοθεσίας* identisch war. Nach dieser Stelle ist der Weise der einzige berechtigte Herrscher und das Gesetz als

ein λόγος ὀρθός etwas Wertvolles. Auch in den ihm zugeschriebenen ὄροι findet sich (Mullach III. 77 ff.) eine Anzahl auf den Staat bezüglicher Definitionen. Diese lassen zwar keine bestimmt ausgeprägte Staatslehre erkennen, bewegen sich aber im Allgemeinen in der angedeuteten Richtung des Denkens. Xenokrates sodann hat einen Οἰκονομικός, einen Πολιτικός und eine Politie, alle drei aus nur je einem Buche bestehend, verfasst; ferner Στοιχεῖα πρὸς Ἀλέξανδρον περὶ βασιλείας (Diog. L. IV, 12 ff.), letztere Schrift nach Plut. adv. Colot. 32 auf Aufforderung Alexanders geschrieben. Nach Suidas (unter „Xenokrates“) schrieb er auch περὶ τῆς Πλάτωνος πολιτείας. Von Heraklides aus Pontus bezeugt Cicero de Leg. III. 13: illustravit omnem hunc civilem in disputando locum und Diog. L. V. 87 nennt von ihm Schriften περὶ τῆς ἀρχῆς, περὶ νόμων καὶ τῶν συγγενῶν τούτοις. Vielleicht gab es von ihm auch eine Schrift περὶ πολιτειῶν (Vergl. Henkel, Studien S. 19). Von den übrigen Vertretern der alten Akademie, namentlich auch von Polemon, fehlen selbst diese äusserlichen Daten über die von ihnen verfassten Schriften. Von Polemon nennt nur Clem. Alex. Strom. VIII. 717 D συντάγματα περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου, welcher Titel die Grundrichtung seines ethischen Denkens bezeichnet.

7. Spuren bei den nachplatonischen Schulen.

In der nachplatonischen Zeit wäre eine direkte Einwirkung der echten Sokratik nur denkbar, wenn entweder durch Vermittlung der direkt von Sokrates abstammenden Schulen oder durch eine tiefer dringende Interpretation der Memorabilien die spezifischen Züge der sokratischen Lehre Einfluss gewonnen hätten. Wäre das Erste geschehen, so würden uns die späteren Generationen das wegen der Lücken der Überlieferung für die älteren Zeiten nicht zu erbringende Zeugnis liefern, dass doch eine Nachwirkung des Wesentlichen in der Sokratik stattgefunden hätte. Eine tiefer eindringende Auslegung der

Memorabilien im Sinne meiner Auffassung dagegen würde zwar nicht den Zeugniswert einer unabhängigen Überlieferung besitzen, aber doch den wertvollen Beweis liefern, dass die Memorabilien so ausgelegt werden können, wie ich es gethan habe.

Keines von Beiden ist in einem irgend erheblichen Masse geschehen. Was zunächst Aristoteles betrifft, so sind seine sozialen und politischen Lehren nur Umgestaltungen und Weiterbildungen der platonischen. Er kennt Sokrates, wie wir gesehen haben, als Ethiker, ohne jedoch über dessen ethische Lehren richtige Vorstellungen zu haben; von den sozialreformatorischen Bestrebungen desselben scheint er nicht einmal die Kunde ihres Vorhandenseins zu besitzen. Seine sozialpolitische Theorie, insbesondere sein Fragment von der besten Staatsverfassung Polit. VII. und VIII., stellt nur ein unbewusstes Zeugnis für das, ihm durch Plato vermittelte, Fortwirken des von Sokrates ausgehenden Impulses dar. Nur durch die platonischen Staatstheorien, insbesondere durch den Staat der Gesetze, den er im Sinne seiner eigenen Glückseligkeitstheorie umbildet, hängt sein bester Staat mit der Sokratik zusammen. Auch bei ihm hat sich die schroffe platonische Weiterbildung des sokratischen Gegensatzes zwischen Masse und Regierenden erhalten; auch in seinem besten Staate steht einer völlig rechtlosen Masse eine Bürgerschaft gegenüber, die ganz aus vom Staate dotierten Beamten und Staatsfunktionären besteht; nur die extremsten Züge des platonischen Staates sind in Wegfall gekommen. Gemäss seiner neuen und eigenartigen Lehre von der Glückseligkeit durch Vernunftbethätigung dient sein Staat der Glückseligkeit der Bürger, indem er Anlass und Gelegenheit zu dieser Bethätigung bietet. Der Staatszweck ist Glückseligkeit durch Bethätigung der Tugend (= Vernünftigkeit) und Erzeugung der Tugend. Ein Eingehen auf das Detail ist für die Sokratik ohne Bedeutung.

In erhöhtem Masse gilt dies für die Peripatetiker, von denen, wie schon bemerkt, namentlich Theophrast auch eine Reihe von politischen Schriften verfasst hat. Hier war voraussichtlich die Abhängigkeit von Sokrates eine noch indirektere, da den nächsten Ausgangspunkt für ihn unzweifelhaft Aristoteles bildete. Doch ist über das Einzelne seiner Staatslehre nichts bekannt (Zeller III. 23, 864 f.). Zwar bezeugt Cicero *Divin.* II. 1, 3 von der *tota Peripateticorum familia*, dass in ihr der *locus de republica uberrime tractatus* sei, und noch nachdrücklicher und eingehender wird *de fin.* IV. § 5 f. diese von den Peripatetikern, wie von den Akademikern „*graviter et copiose*“ behandelte Seite ihrer Schriftstellerei hervorgehoben und geschildert, doch können wir nur vermuten, dass auch den Peripatetikern, wie ihrem Meister, der Staat wesentlich ein Requisit für die praktische Form der Glückseligkeit, eine Institution zur Bethätigung und Erzeugung der Tugend war. Auch von den übrigen unmittelbaren Schülern des Aristoteles ausser Theophrast ist in dieser Beziehung nichts bekannt, von Theophrasts Schüler und Nachfolger Strato kennen wir nur die Titel einiger politischer Schriften (*Diog. L.* II. 60) und ebenso steht es mit dem Theophrastschüler Demetrius Phalereus (geboren um die Mitte des 4. Jahrhunderts) von dem als einem verloren gegangenen direkten Zeugen schon vorstehend die Rede war. Hier haben wir es mit seinen zahlreichen politischen Schriften zu thun, die ebenfalls bei *Diog. L.* IX. 81 aufgezählt und deren dürftige Fragmente, soweit solche vorhanden, in dem Rintelner Programm von Herwig (1850) zusammengetragen sind. Unter diesen Fragmenten ist nichts, was über die etwaige staatsphilosophische Richtung des Demetrius, also vollends nichts, was über ein etwaiges Verhältnis desselben zu dieser Seite der Sokratik Aufschluss geben könnte. Über ihn, so wie über den ebenfalls als politischen Schriftsteller bezeugten Dikaiarch und über die für den spartanischen Musterstaat

schwärmenden Staatstheoretiker vergl. Henkel, Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat S. 23 ff. Für unseren Zweck ergeben die unbedeutenden Spuren dieser Schriftstellerei, die sich erhalten haben, schlechterdings nichts.

Auch die pseudoaristotelische Ökonomik, nach Philodem von Theophrast verfasst, was hinsichtlich des ersten Buches Zeller für nicht unmöglich hält, zeigt keine Beziehung zu den sokratischen Ideen über die Bedeutung des Hauses für eine normal geartete Gesellschaft, überhaupt keine Beeinflussung durch die Sokratik.

Für Zeno, den Sifter der Stoa, wird in seiner Bildungsgeschichte das Wiedereintreten einer engeren Berührung mit der ursprünglichen Sokratik bezeugt. Nach Diog. L. VII. 2 f. soll er als schiffbrüchiger Purpurchändler dreissigjährig nach Athen gekommen und dort bei einem Buchhändler einer Vorlesung aus dem zweiten Buche der Memorabilien zugehört haben. Er habe gefragt, wo es solche Männer gebe und sei darauf dem Cyniker Krates zugewiesen worden und dessen Schüler geworden. Man könnte bei dieser Vorlesung aus dem zweiten Buche der Memorabilien an die Ausführung über die Notwendigkeit der Enthaltbarkeit für den künftigen Herrscher im ersten Teile von Kap. 1 denken. Freilich berichtete nach Diog. L. VII. 31 f. Demetrius von Magnesia in den *Ἐρωτήματα*, dass ihm schon als Knaben von seinem Vater, der als Kaufmann häufig nach Athen gekommen, *πολλὰ τῶν Σωκρατικῶν βιβλίων* mitgebracht worden seien und dass er schon in seiner Heimat als Philosoph Anerkennung gefunden habe. Dann erst sei er nach Athen gegangen und habe sich an Krates angeschlossen. Und Themistius sagt in seiner 23. Rede (p. 357 Dind.), dass, ihn *ἡ Σωκράτους ἀπολογία* (welche? oder sind vielleicht die Memorabilien gemeint?) *ἐκ Φοινίκης ἤγαγεν εἰς τὴν Ποικίλην*.

Wenn sich demgemäss unter den stoischen Sätzen manche finden, die direkt an solche der Memorabilien anklingen, so kann dies freilich nicht mehr als Zeugnis der Tradition gelten,

sondern ist literarisch vermittelt, doch mag wenigstens einigés Derartige angeführt werden. Nach Diog. L. VII. 129 hatte Zeno in seiner Politie, Chrysipp im ersten Buche *περι βίων* und Apollodor in der Ethik gesagt, dass der Weise als Liebhaber solcher Jünglinge auftreten werde, die schon durch ihr Äusseres eine Veranlagung (*εὐφροῦνα*) zur Tugend verrieten, womit zu vergleichen Mem. IV. 1, 2: Sokrates erklärte oft einen zu lieben, wobei jedoch offenbar war, dass sein Begehren nicht auf körperliche Schönheit, sondern auf seelische Veranlagung zur Tugend gerichtet war *τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων*. Bemerkenswert ist, dass wie dieser Zug bei Sokrates enge mit seinen Reformbestrebungen zusammenhing, so auch bei Zeno der Gedanke in seiner Politie vorkam. Ebenso stimmt das stoische Paradoxon, der Weise sei König (Diog. L. VII. 122) mit dem Satze Mem. III. 9, 10 überein: *βασιλεῖς . . . οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι . . . ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν*. Endlich ist der Satz *πάντας τοὺς ἄφρονας μαινέσθαι* (Diog. L. VII. 122, Cic. Paradoxa 4) nur eine Übertreibung der sokratischen Entgegensetzung der *μανία* gegen die *σοφία* mit der Erläuterung, dass das *ἀγνοεῖν ἑαυτὸν* schon *ἐγγυτάτω μανίας* komme (Mem. III. 9, 6).

Dagegen finden sich in dem Wenigen, was vom Staatsideal der ältesten Stoiker überliefert wird, neben Zügen, die an den Cyniker Diogenes oder an Plato erinnern, kaum solche, die mit den sokratischen Gedanken verwandt sind. Was zunächst die cynischen Züge in Zenos Politie betrifft, so sagte man schon im Altertum, sie sei auf den Schwanz des Hundes geschrieben (Diog. L. VII. 4). Wellmann in seinem Aufsatz über Zeno (Jahrbücher für Philol. 1873) will die Schrift Zenos über den Staat geradezu seiner cynischen Periode zuweisen. So stimmt die von Zeno und Chrysipp in ihren Politieen geforderte Weiber- und Kindergemeinschaft der Weisen (*ὥστε τὸν ἐντοχόντα τῇ ἐντοχούσῃ χρῆσθαι* Diog. L. VII. 131) mit der gleichen Forderung des Diogenes — *τὸν πείσαντα*

τῇ πεισάσῃ συνεῖναι, κοινούς . . . καὶ τοὺς υἰέας Diog. L. VI. 72 — überein. Auch die Idee des Weltstaats findet sich schon beim Cyniker Diogenes: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ Diog. L. VI. 72. Cynisch mutet es auch an, wenn Zeno in seiner Politie die ἐγκόλιος παιδεία für nutzlos erklärte und weder Tempel, noch Gerichtshöfe, noch Gymnasien erbaut wissen wollte, den Gebrauch des Geldes nicht nur für den gewöhnlichen Verkehr, sondern auch für Reisen ins Ausland ausschloss, Männern und Weibern die gleiche Kleidung gab und die Verhüllung irgend welcher Körperteile für unnötig erklärte (Diog. VII. 32 f.). Dagegen könnte der Satz, die beste Verfassung sei die aus Demokratie, Königtum und Aristokratie gemischte (§ 131), wenigstens insofern an Sokrates erinnern, als auch bei diesem die äussere Form der Demokratie bestehen bleibt, während Plato und auch Aristoteles in seinem besten Staate den eigentlichen Demos rechtlos machen. Abgesehen von diesem Punkte wird freilich die Mischung der drei Verfassungsformen auch von Aristoteles und dem pythagoraisierenden Aristoteliker Dikaiarch empfohlen. Ebenso hat auch die hohe Würde des Staatsgesetzes, das in einem Fragment des Chrysippus (Pöhlmann, Gesch. d. antiken Communismus I. S. 612) der König über alle göttlichen und menschlichen Dinge, der Gebieter über Thun und Lassen u. s. w. genannt wird, obgleich mit der stoischen Metaphysik zusammenhängend, doch auch eine gewisse Analogie an der Hochhaltung des Gesetzes bei Sokrates (Mem. IV. 4). Diese Züge reichen aber nicht aus, um die eigentliche Intention dieses Staatsideals und seinen logischen Zusammenhang mit der stoischen Ethik klarzustellen. Gegen die Wellmannsche Annahme spricht schon, dass sich einer der eigenartigsten Züge, die Weiber- und Kindergemeinschaft, noch bei Chrysipp findet. Im Allgemeinen darf vermutet werden, dass von den älteren Stoikern vornehmlich die individualethische Verfälschung des Sokratesbildes zum abstrakt menschlichen Morallehrer und

Tugendmuster ausgegangen ist, die das spätere Altertum beherrscht und wie bei Dio Chrysostomus, so anscheinend auch bei den späteren Stoikern, einem Cornutus und Musonius, in paränetischem Sinne verwandt worden ist. (Vgl. Zeller III. 1, S. 818).

Bei den Epikureern wurde die Verkleinerung aller bedeutenden Denker systematisch betrieben. Dass dies schon von Epikur selbst und seinem Lieblingsschüler Metrodor geübt wurde, bezeugt Plutarch (*Contra Epic. beatitud.* 2, s. Usener *Epicurea* S. 175) ausdrücklich, indem er erklärt, gegen die beiden Genannten sei der Schmäher Kolotes ein wahrer Lobredner und eine Liste der größten Schimpfwörter auführt, die sie gegen die ersten Namen der Philosophie, unter denen auch Sokrates aufgezählt wird, schleuderten. Ob Epikur irgend welche genauere Vorstellung von der Lehre des Sokrates hatte, ist nicht bekannt; dass er an ihm (nach Cic. *Brut.* 85, 292) die Ironie tadelte, ist dafür noch nicht beweisend, da diese ja vorwiegend an dem platonischen Sokratesbilde hervortritt. Auch Kolotes tadelte (nach Plutarch *adv. Kolot.* 18) die sokratische Behauptung des Nichtwissens als eine *ἀλαζόνεια*, d. h. eine trügliche Ziererei. Auch die übrigen von Plutarch in der Schrift gegen Kolotes (Kap. 17—21) angeführten Vorwürfe dieses Epikureers gegen Sokrates betreffen keine wesentlichen Punkte des Systems und wenn der Epikureer Zeno, der Lehrer Ciceros, Sokrates einen *scurra Atticus* nannte (Cic. *nat. deor.* I. 34, 39), so ist dies vielleicht auch nur als Tadel der sokratischen Ironie gemeint. Somit beruht nicht einmal ihre schmähsüchtige Polemik, soweit wir erkennen können, auf einem tieferen Verständnis der Lehre. Direkte Entlehnungen oder Beeinflussungen, die als Zeugnis für den wahren Bestand und systematischen Zusammenhang der Sokratik dienen könnten, würden bei ihnen auch wohl dann nicht anzutreffen sein, wenn mehr von der epikureischen Literatur erhalten wäre, als thatsächlich der Fall. In dem grundlegen-

den Punkte der Sokratik, der Behandlung von Haus und Staat, findet ein diametraler Gegensatz statt und so ist auch die Ableitung und Begründung der Tugenden eine gänzlich verschiedene. Höchstens könnte bei den Lehren vom selbstischen Grundwillen und vom Werte der Enthaltbarkeit und Bedürfnislosigkeit eine Beeinflussung durch die Sokratik stattgefunden haben.

Auch die Schriften der Skeptiker liefern keinen aus einer erkennbaren Beeinflussung resultierenden Ertrag für den sokratischen Lehrzusammenhang. Cicero kennt die Memorabilien und hat ihnen manche Einzelgedanken entlehnt, aber eine Beeinflussung durch das Detail der Sokratik oder Auseinandersetzung mit wesentlichen Zügen derselben findet sich auch bei ihm nicht.

In den späteren Jahrhunderten des Altertums erlischt mit dem Aufhören der freien Staatsverfassungen auch das Interesse am Staatsleben. Damit kommt auch der beste Staat als Problem der Philosophie mehr und mehr in Wegfall und so schwindet die letzte Hoffnung auf eine etwaige Nachwirkung des sozialen Grundstrebens bei Sokrates, er ist und bleibt der tugendhafte Moralist.

In der weltflüchtigen Erlösungslehre der Neuplatoniker finden zwar auch die ethischen und politischen Tugenden ihre Stelle, eine Beeinflussung durch die sokratischen Bestrebungen aber kann hier von vornherein auch nicht einmal erwartet werden.

8. Ergebnis.

Das Resultat dieser Durchmusterung der Literatur, um Bestätigungen für das aufgestellte Lehrsystem des Sokrates zu finden, ist kein glänzendes. Aber Einiges ist doch gewonnen. Wir finden, dass gleichzeitig mit und unmittelbar nach Sokrates und im Anschluss an ihn eine Richtung auf Sozialethik im Dienste der Sozialeudaimonie stark hervortritt. Wir müssen annehmen, dass diese ihren hauptsächlichsten

Impuls von Sokrates empfangen hat und dass deshalb Sokrates so gewesen ist, wie ich ihn dargestellt habe. So wird es auch verständlich, was bei den herkömmlichen schwankenden Auffassungen kaum recht begreiflich ist, warum sein Wirken eine Hauptepoche, einen völlig neuen Ausgangspunkt in der Entwicklung der ganzen antiken Philosophie darstellt. Sokrates ist dadurch epochemachend, dass er zuerst in nachhaltiger und nachwirkender Weise das Prinzip der Eudämonie, wenn auch zunächst in der Form der Sozialeudämonie, in den Mittelpunkt stellt. Er formuliert noch nicht das Thema der späteren eudämonistischen Individualethik, aber er leitet die Übergangsepoche ein, aus der nachher, Hand in Hand mit dem hoffnungslosen Sinken der öffentlichen Zustände, jene individualistische Entwicklung sich folgerichtig herausbilden musste, und so hängt an ihm, vermittelt durch verschiedene Übergangsphasen, die ganze nachfolgende Entwicklung der antiken Philosophie nach ihrem zentralen Charakter als eudämonistische Ethik. Die Sozialethik im Dienste der Sozialeudämonie wird teilweise schon bei seinen unmittelbaren Nachfolgern und später immer mehr zur Individualethik im Dienste der Individualeudämonie. Das durch ihn in den Mittelpunkt gerückte Problem der Eudämonie führt zunächst in der Übergangszeit als Eudämonie für die Gesamtheit zu staatlichen Reformideen; später, indem das Individuum sich auf sich selbst zurückzieht, zu der in den Mittelpunkt tretenden Lehre vom *τέλος* oder höchsten Gute des Individuums. Zunächst haben wir, wo ein Staatsideal auftritt, mit höchster Wahrscheinlichkeit direkte oder indirekte Beeinflussung durch Sokrates zu konstatieren. Noch indirekter hängt sodann die ganze nachfolgende Individualisierung des Eudämonieproblems von der Sokratik ab. Die sozialeudämonistische Behandlung desselben charakterisiert sich als Übergangsperiode; zu-

nächst für diese ist vornehmlich Sokrates epochemachend. Auf ihn führen, vornehmlich durch Plato, die Fäden dieser Übergangsentwicklung zurück. Indirekt aber hängt an ihm auch die für das Altertum endgültige Entwicklung des axiologischen Individualismus, der schon bei seinen unmittelbaren Schülern neben dem Sozial-eudämonismus hervortritt und später mehr und mehr die Überhand gewinnt, bis er allein das Feld behauptet. So tritt die epochemachende Bedeutung der Sokratik für den weiteren Entwicklungsgang der antiken Philosophie in ein helles Licht. Von ihr hängen zwei grosse Perioden der antiken Philosophie ab, die noch vorwiegend sozialeudämonistische Übergangsperiode und die bis zur Negation der Eudämonie im Neuplatonismus und seinen Vorläufern reichende Periode der individualeudämonistischen Ethik.

Wir haben aber ferner erkannt, dass dieser pragmatische Zusammenhang ein schon für das Bewusstsein des Altertums selbst verdunkelter war und haben auch die Ursachen dieser Verdunkelung erkannt. Zunächst ist das Altertum überhaupt nicht zu einer historisch pragmatischen Auffassung des Entwicklungsganges seiner Philosophie gelangt und hat schon deshalb auch Sokrates in diesem Entwicklungsgange nicht die ihm zukommende Stelle anzuweisen, ihn nicht konkret zu rubrizieren vermocht und hat nichts Rechtes mit ihm anzufangen gewusst. Dazu kam für Sokrates insbesondere noch eine ganze Reihe spezieller erschwerender Umstände. Sein eigenes literarisches Schweigen; die verschwommene Darstellung Xenophons als Historiker des Sokrates, die Trivialisierung der sokratischen Gedanken in dessen eigenen philosophischen Erzeugnissen, ferner das subjektive, noch dazu den Sokrates selbst als Mundstück gebrauchende Umspringen mit der Lehre des Meisters, die Zwischenschiebung dieses subjektiv umgemodelten Bildes zwischen das historische Urbild und die Nachwelt seitens eines Plato und Antisthenes: das sind die

Ursachen, die abgesehen von dem allgemeinen pragmatischen Unvermögen des Altertums auf dem philosophiehistorischen Gebiete die mangelnde historische Würdigung des Sokrates erklären.

Für uns kommt sodann, wie uns ebenfalls die vorstehende Durchmusterung deutlich zum Bewusstsein bringen musste, noch der weitere Übelstand hinzu, dass von den ursprünglich vorhandenen Zeugnissen, mögen sie nun beschaffen gewesen sein, wie sie wollen, ein sehr grosser, vielleicht besonders charakteristischer Teil verloren ist. Selbst die gewiss spärlichen und unzulänglichen Möglichkeiten einer wirklich historischen Information über Sokrates, über die das Altertum verfügte, sind für uns grossenteils verloren und wegen dieser ungeheuren Lücken in der Literatur vermögen wir nicht einmal den Gang der Auffassung und Beurteilung des Sokrates im späteren Altertum mit einiger Vollständigkeit zu verfolgen.

Eine solche Erkenntnis der Gründe einer negativen Tatsache ist aber auch eine Erkenntnis; sie gewährt wenigstens die Beruhigung, dass hier nichts weiter zu gewinnen, also auch nichts zu versäumen ist. Wir sind somit für die Richtigkeit des in Teil II gegebenen Aufbaus fast ganz auf die Überzeugung von der nicht nur subjektiv intentionellen und gutgläubigen, sondern auch objektiv in Bezug auf die chronikmässige Überlieferung des Buchstabens der Sokratik zuverlässigen Historizität Xenophons und von der methodischen Berechtigung und Korrektheit des eingeschlagenen Verfahrens zur Gewinnung eines vollkommenen und zusammenhängenden Bildes aus der xenophontischen Überlieferung angewiesen, aber wir haben doch wenigstens einige bestätigende und die Wahrscheinlichkeit erhöhende Züge, sowie ferner die Gewissheit, dass und warum nichts weiter zu erlangen ist, auf unserer mühseligen Wanderung gewonnen. Und das muss und kann uns genügen.
