

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit

Gomperz, Heinrich

Jena, 1904

Einleitung in die sokratische Lebensauffassung. Dritte Vorlesung.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8057

EINLEITUNG IN DIE SOKRATISCHE LEBENSANFASSUNG

DRITTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben das letztmal die geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen kennen gelernt, unter denen die philosophische Ethik der Griechen erwachsen ist, und wir haben uns über deren Entwicklung eine all-gemeinste Übersicht zu verschaffen gesucht. Es ist nunmehr an der Zeit, ins einzelne zu gehen. Und da genügt denn für unseren Zweck wenigstens zur Charakterisierung der vorsokratischen Denker.

Von Pythagoras wissen wir, wie überhaupt, so auch hinsichtlich seiner ethischen Ansichten so gut wie nichts. Fast der einzige Satz, der uns in dieser Beziehung überliefert ist¹, besagt, die Tugend sei eine Harmonie. Dies könnte uns zu der Vermutung führen, es liege hier eine erste wissenschaftliche Formulierung der patrizischen Lebensauffassung, der Ethik des Maßes, vor. Und eine solche Vermutung könnte eine weitere Stütze zu empfangen scheinen durch den Umstand, daß der Pythagoräerbund in Unteritalien ein entschieden aristokratisches Gepräge aufwies. Allein dieser Auffassung stehen unüberwindliche Hindernisse entgegen: einmal die Tatsache, daß in diesem Bunde zweifellos gewisse asketische Enthaltungen vorgeschrieben waren; sodann die Erwägung, daß mit der pythagoräischen Lehre von der Seelenwanderung, ebenso wie mit allen

¹) Diog. Laert. VIII. 33.

anderen Formen dieser Lehre, fast sicherlich eine Unterscheidung des jenseitigen Loses der Guten und Schlechten verbunden war, was wiederum eine Betonung der Begriffe Schuld und Verdienst voraussetzt; endlich das unbestrittene Faktum, daß die pythagoräischen Mysterien mit den orphischen nahe Berührungspunkte hatten, und daß überhaupt der geschichtliche Einfluß des Pythagoräismus, sowohl bei Platon als später im Neupythagoräismus, sich ausschließlich auf Seiten der Heiligkeitsethik geltend macht.

In ungemein charakteristischer Gestalt wird diese orphischpythagoräische Richtung des Empfindens und Denkens uns dargestellt durch jene spärlichen Verse, die uns von dem „Sühnelied“ des Empedokles erhalten sind: sie hat hier einen erstaunlich folgerechten Intellekt und ein wunderbar mächtiges Temperament in ihren Dienst gezwungen, und so ein Produkt hervorgebracht, das durch den Glanz seiner Form und die Leidenschaft seines Gehaltes auch denjenigen hinreißt und erschüttert, den weder ihre dogmatischen Voraussetzungen, noch das Ethos ihrer Lebensauffassung anzuziehen vermögen. Gleich seine Auffassung der göttlichen Dinge zeigt uns den Dichter als rechten Theologen. Damit meine ich nicht den Inhalt seiner Götterlehre; denn wenn er gegen die anthropomorphen Auffassungen des Göttlichen eifert, und von Gott sagt¹:

„Aber nicht schmückt ein Haupt den Bau der menschlichen Glieder,
Noch auch eilen vom Rücken herab die paarigen Schwingen;
Hat weder Fuß noch bewegliche Kniee, kein zottiges Schamglied:
— Heiliger, unaussprechlicher Geist, das ist er in Wahrheit,
Der das Ganze der Welt durchstürmt mit raschen Gedanken“,

— so ist dies weder in unserem Sinne charakteristisch noch originell, sondern kaum mehr als eine Wiederholung der ähnlichen Gedanken des alten Xenophanes³. Umso beachtenswerter aber ist die Art, wie er von diesen Dingen redet²:

1) Frg. 134 (Diels). 2) Frg. 132. 3) Denn dieser hatte lange vorher schon dem Gedanken, wie thöricht es sei, wenn der Mensch die Gottheit gerade

„Selig, wer einen Schatz sich von göttlichem Wissen gesammelt;
Elend, wem über die Götter nur dunkle Vermutung zuteil ward“ —

in diesen Versen spricht sich in größter Konzentration die große Fälschung aus, die zu allen Zeiten die Theologie an der Religion verübt hat: die grundverkehrte Annahme nämlich, als wäre es ernstlich möglich, daß der Wert und das Schicksal eines Menschen abhängen könnte von der zufälligen Beschaffenheit seiner Meinungen über irgendwelche theoretische Fragen. Ganz dieser Geistesart entspricht denn auch der Eifer, mit dem er

in seiner eigenen Gestalt vorstelle, die außerordentlich scharfe Wendung (Frg. 15 Diels) gegeben:

„Aber wenn Hände die Rinder und Pferde und Löwen besäßen,
Und wie die Menschen zu malen und Werke zu bilden verstünden,
Alsdann würden die Pferde den Pferden, die Rinder den Rindern
Ähnliche Götter-Gestalten und -Leiber malen und bilden,
Ganz nach der eigenen Form, wie ein jegliches selber beschaffen.“

Vielmehr (Frg. 23) ist:

„Ein Gott, unter den Göttern und unter den Menschen der höchste,
Nicht an Gestalt den Sterblichen ähnlich, und nicht an Gesinnung.“

Und von diesem heißt es (Frg. 26) ganz wie bei Empedokles:

„Immer bleibt er am selbigen Ort, niemals sich bewegend,
Denn es geziemt ihm nicht, sich von hier nach dort zu begeben,“

sondern (Frg. 25):

„Mühlos, nur durch die Kraft seines Geists, vollendet er Alles.“

Auch den folgenden Chorgesang aus den „Schutzflehenden“ des Aischylos (Suppl. v. 78) mag man hiezu vergleichen:

„Alles wende zum Guten ein Gott!	Aber fest, ohne Schwanken und Fall'n,
Aber die Plane des Zeus	Steht, was zur Tat durch des Zeus
Sind nicht leicht zu erspähen:	Werdewort sich vollendet:
Dicht verwachsen dem Blick,	Allwärts flammt es empor
Tiefbeschattet sind die	Vor der Menschen Blicken,
Unaussprechlichen Herzenspfade.	Selbst im Dunkel des blinden Schick-
	sals.

Er stößt den Frevler von der Hoffnung hoch
Ragendem Turm hinab;
Doch nie wappnet er mit Kraft sich:
Müheles ist göttliches Tun.
Gleichsam im Äther thront sein Geist:
Was er vollbringt, das wirket er
Nieder aus Himmelshöhen.“

die religiöse Erkenntnis allem Erfahrungswissen entgegensetzt, indem er von der Gottheit sagt, sie sei¹

„Unnahbar: wir können sie nicht mit den Augen erreichen,
Oder mit Händen fassen; und dies nur wäre der breite
Fahrweg, den die Gewißheit ins Herz der Menschen zu ziehn pflegt.“

Und der rechte theologische Dogmatiker redet zu uns aus den prächtigen Versen²:

„Freunde, ich zweifle nicht: den Worten, die ich verkünde,
Wohnet die Wahrheit ein; doch beschwerlich dünkt es die Menschen,
Dringet je an ihr Herz des Glaubens stürmischer Anprall.“

Wohlbekannte Stimmungsbrücken führen von hier aus hinüber zu dem Gedanken an ein göttliches Sittengesetz³:

„Aber das Weltengesetz erstreckt durch die Weite des Äthers
Sich als ein lückenloses Gerüst im unendlichen Lichtglanz“;

und von hier ist nur noch ein Schritt zu dem Begriffspaar Ver-sündigung und Ent-sühnung; dieses aber bezeichnet die Stelle, an der das Pathos der empedokleischen Lebensauffassung zuerst mit voller Wucht hervorbricht. Denn von schwerer Schuld fühlt sich der Dichter belastet, und als eine ebenso schwere, dieser Schuld angemessene Strafe erscheint ihm sein irdisches Leben. Denn⁴:

„Dies ist der Spruch des Schicksals, ein unvergänglicher, alter
Götterbeschluß, drauf breit das Siegel des Eides gedrückt ist:
Wer (von den Geistern, die langdauerndes Leben erlosten)
Sich versündigt, mit Mord die eigenen Glieder befleckend,
Oder im Zwist sich vergeht, meineidige Rede beschwörend;
Irrt dreimal zehntausend Jahre, den Seligen ferne,
Wird geboren in allen Gestalten sterblicher Wesen,
Wechselnd im Laufe der Zeit die unleidlichen Stätten des Lebens.
Denn ihn jagt der Äther ins Meer, das Meer aber speit ihn
Aus ans Land, doch die Erde empor in den Lichtglanz der Sonne,
Die aber schleudert ihn wieder zurück in die Wirbel des Äthers:
So ist bei jedem zu Gast er, und ist doch allen zum Abscheu.
Solch ein Geist bin auch ich nun, ein gottfern irrender Flüchtling,
Da ich dem rasenden Zwiste vertraut.“

1) Frg. 133. 2) Frg. 114. 3) Frg. 135. 4) Frg. 115.

Als Sündenfall aber empfindet er, mit der ganzen Heiligkeitsethik, die irdische Geburt, und schmerzvoll ruft er aus¹:

„Oh, aus welcher Höhe, aus welcher Seligkeitsfülle
Stürzt' ich zur Erde herab, hier unter den Menschen zu wandeln!“

— weshalb er denn auch gleich als neugeborenes Kind den²:

„Unvertrauten Ort mit Weinen und Jammern begrüßte“,
die Erde nämlich³:

„die unerfreuliche Stätte,
Wo der Mord und der Groll und die Scharen der anderen Keren,
Dörrendes Siechtum, Verwesung und andere Werke des Todes
Auf der Verblendungsheide in Dunkelheit sich bewegen.“

„Weh⁴ über dich, elendes Geschlecht unseliger Menschen,
Die ihr aus solchem Hader und solchem Jammer entstandet.“

„Darum⁵ wahrlich: solange ihr in schweren Sünden euch wälzet,
Werdet ihr nie von dem schrecklichen Weh das Gemüt euch er-
leichtern.“

Worin aber bestehen denn nun im Grunde diese „schweren Sünden?“ Hierüber hat Empedokles seine eigene, uns zunächst höchst barock anmutende Meinung, die uns zugleich die eigentliche Dogmatik des Theologen erschließt. Die Fleischnahrung nämlich ist es, die uns immerfort ohne unser Vermuten mit schwerster Blutschuld belädt, da den getöteten Tieren menschliche Seelen einwohnen, die auf ihrer Wanderung nach dem Tode dahin gelangten. Denn diese Seelen führt eine Gottheit⁶:

„Sie umkleidend mit dem Gewand fremdartiger Leiber.“

Dabei nehmen sie alle möglichen Lebensformen an, so z. B. werden gewisse unter ihnen⁷:

„Unter den Tieren zum bodenschläfigen Löwen der Berge,
Oder zum Lorbeer unter den wohlbefiederten Bäumen.“

So ist es ja auch unserem Dichter ergangen, der von sich selbst erzählt⁸:

1) Frg. 119. 2) Frg. 118. 3) Frg. 121. 4) Frg. 124. 5) Frg. 145. 6) Frg. 126.

7) Frg. 127. 8) Frg. 117.

„Einst war Knabe ich schon und Mädchen, war Strauch und war
Vogel,

War auch der stumme Fisch, der aus den Fluten emportaucht.“

Dadurch aber geschieht es, daß uns fortwährend unerkant, in Tiergestalt, unsere Nächsten umgeben, und Bilder des Entsetzens enthüllen sich der Phantasie des Dichters, die hier förmlich in Grauen schwelgt¹:

„Aber in fremder Gestalt — und er betet noch in seiner Torheit — Schlachtet der Vater den eigenen Sohn; doch es stürzen die Opfer Winselnd zum Opferer hin; doch er, taub gegen ihr Schreien, Schlachtet sie doch, und bereitet im Haus sich die gräßliche Mahlzeit. Ebenso greifen: der Sohn den Vater, die Kinder die Mutter, Reißen das Herz ihr heraus, und verzehren die teuren Glieder.“

Hier ist ein Punkt, wo die Exaltation des Moralreformers kaum noch zu unterscheiden ist von der Monomanie des Geisteskranken. Und der Dichter fährt fort²:

„O, daß nicht vorher schon ein grausamer Tag mich vernichtet, Eh' ich den Frevel des Fraßes mit meinen Lippen vollführte!“

Aber wie ihm, so geht es allen. Und er ruft ihnen zu³:

„Laßt ihr nicht ab vom kreischenden Morden? Seht ihr denn noch nicht,

Wie ihr einander zerfleischt im Leichtsinne eures Gemütes?“

Allein — und hier wird das superstitiöse Element des ganzen Gedankenganges so kraß, daß wir uns mitten in der Erschütterung eines Lächelns kaum enthalten können — nicht nur Tiere, auch manche Pflanzen bergen ja solche Gefahren. Darum ergeht die Warnung⁴:

„Elende, ganz elende, berühret nimmer die Bohnen!“

„Und⁵ enthaltet euch gänzlich der heiligen Blätter des Lorbeers!“

Diese Lage der Menschheit aber verkündet der Dichter nicht aus eigener Einsicht, sondern ein anderer hat sie erkannt, der große Pythagoras. Ihn preist er deshalb aus vollstem Herzen⁶:

„Damals lebte ein Mann von überschwenglichem Wissen,
Der sich erworben hatte den größten Reichtum des Geistes,

1) Frg. 137. 2) Frg. 139. 3) Frg. 136. 4) Frg. 141. 5) Frg. 140. 6) Frg. 129.

Und vor Allen ein Meister in jeder Weisheit und Kunst war.
Denn, sobald er nur mit all seinen Sinnen sich regte,
Da erkannt' er von allen Dingen ein jegliches leichtlich,
Selbst in die Ferne, auf zehn oder zwanzig Geschlechter der
Menschen.“

Dieser also hat die ungeheure Verschuldung erkannt und auch den Weg der Entsühnung gewiesen. Denn nichts anderes tut not, als abzulassen vom Morden. Dann wird auch den Seelen in ihren späteren irdischen Verkörperungen ein besseres Los fallen. Stufenweise werden sie sich reinigen und erheben¹:

„Endlich aber werden den erdbewohnenden Menschen
Sie zu Sehern und Hymnensängern und Ärzten und Fürsten,
Sprießen dann zu Göttern empor, und schwelgen in Ehren.“

„Haus- und Tischgenossen² der andern Unsterblichen sind sie
Ledig des menschlichen Wehs, dem sie für immer entronnen.“

— bezeichnend genug, wie der Zauberpriester auf der einen Seite die höchste Stufe der Menschheit darstellt, und auf der anderen selbst schon den Keim der Gottheit in sich trägt! An diesem Grenzpunkte meint nun der Dichter für seine Person schon zu stehen. Denn weit emporzuragen über das gemeine Menschenmaß ist für einen solchen Wundermann etwas Selbstverständliches, ja Geringes³:

„Doch, was rühm' ich mich deß, als wär's was besonderes, daß ich
Mehr bin als die, dem Verderben geweihten, sterblichen Menschen?“

Und also redet er deshalb seine Freunde an, die in Agrigent, seiner Heimat, wohnen⁴:

„An des lichten Akragas Ufer, am Fuße des Burgbergs,
In der gewaltigen Stadt, um treffliche Werke sich mühend,
Aller Schlechtigkeit bar, der Fremden gastliche Zuflucht:
Freunde, ich grüß' euch, doch nicht mehr als Mensch; als unsterb-
liche Gottheit

Ehrt mich auf meinem Weg nach Verdienst die Schar der Begleiter:
Heilige Binden umwinden mein Haupt, und schwellende Kränze.
Zieh' ich mit diesem Gefolge nun ein in die blühenden Städte,
Da verehren mich Männer und Weiber; aber es folgen

1) Frg. 146. 2) Frg. 147. 3) Frg. 113. 4) Frg. 112.

Auch Unzählige mir, den Weg des Heils zu erforschen:
Um Orakel befragen die einen mich, andere wieder
Um den heilenden Spruch für alle Arten von Krankheit;
Denn es zerwühlt sie allzulang schon schreckliches Siechtum.“

Doch nicht nur für sich selbst, für die ganze Menschheit erhofft und verheißt er (wie sich's für den Theurgen gebührt) auf diesem Wege die Erlösung: die Wiederkehr jener besseren Zeiten, die einst schon die Menschen gesehen¹:

„Jene kannten den Kriegsgott nicht, nicht den Gott des Getümmels, Kannten nicht Zeus, den König, nicht Kronos und nicht Poseidon, Sondern es herrschte Kypris allein (die Göttin der Liebe). Diese stimmten sie gnädig mit wohlgefälligen Gaben, Künstlich gefertigten Bildern und köstlich duftenden Salben; Brachten lautere Myrrhe dar, und es qualmte der Weihrauch; Schütteten auch zur Erde die Güsse goldigen Honigs. Aber nie troff der Altar von der Stiere lauterem Mordblut, Sondern dieses galt als der größte der Frevel den Menschen: Auszutilgen ein Leben, und zuckende Glieder zu essen.“

„Zahm² war alles: Vögel und Tiere hingen den Menschen Freundlich und traulich an, und es brannte die Flamme der Liebe.“

Geehrte Zuhörer! Ich habe Sie lange genug bei dieser wunderlichen Erscheinung festgehalten, aber hoffentlich nicht zu lange. Denn sie bringt uns alle Züge dessen lebendig nahe, was wir als die orphische Lebensauffassung kennen gelernt haben und was uns in seinen Wirkungen noch oft begegnen wird: bei Platon, bei den Neupythagoreern, bei Plotin. Alle charakteristischen Momente dieser Richtung des griechischen (und nicht nur griechischen) Empfindens sind hier beisammen: „Altruismus“ und „Gesetzesfurcht“, Schuldbewußtsein und Entschuldigungsverlangen, asketische Enthaltung und krasse Superstition, und zuletzt die Erlösung durch den priesterlichen „Seher und Hymnensänger“, den selbst schon halb göttlichen Theurgen. All diese Elemente haben (in Hellas jedenfalls) ihre Verbindung stets bewahrt; und es mag nützlich gewesen sein, diesen

¹) Frg. 128. ²) Frg. 130.

Gefühls- und Gedankenkreis gleich hier in einer seiner ältesten und verhältnismäßig glücklichsten Verkörperungen uns einzuprägen.

Dagegen läßt sich zwar aus den ethischen Fragmenten des Heraklit eine deutliche und zureichende Vorstellung von seiner Lebensauffassung kaum gewinnen, immerhin aber tritt uns in ihnen ein durchaus anderer Geist entgegen, und es scheint mir, daß sich hier das erste Aufleuchten des Ideals der inneren Freiheit wenigstens ahnen läßt. Nicht darauf freilich ist Gewicht zu legen, daß hier der Spielbegriff nicht ohne ethische Bedeutsamkeit auftritt; denn die eine Äußerung¹: „Die Welt ist ein spielender, brettspielender Knabe“ verliert viel von ihrer Bedeutung durch die andere, erläuternde²: „Die schönste Weltordnung ist wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrriehaufen.“³ Auch wenn es heißt⁴: „Gut und schlecht ist dasselbe“, braucht darin noch nicht mehr zu liegen als ein Hinweis auf die Relativität aller Werte, und wir dürften hieraus

1) Frg. 52 (Diels). 2) Frg. 124. 3) Immerhin mag es vielleicht auf diese Anschauung einiges Licht werfen, wenn wir uns des in der ersten Vorlesung über das Spiel Gesagten erinnern, und sodann eine Parallelstelle aus der indischen Gedankenwelt betrachten. In der „Çariraka-Mimansa“ des Badarayana nämlich stehen (Deussen, Die Sutra's des Vedanta, S. 309 ff.) nacheinander die beiden folgenden Sätze: „Nicht, weil ein Beweggrund sein muß“ und „Vielmehr, wie in der Erfahrung, ein bloßes Spiel“; und diese erläutert der Kommentar des Çankara in folgender Weise: Gegen die Lehre von der Schöpfung kann man einwenden, nehme man an, daß Gott „zu diesem Unternehmen durch einen in ihm liegenden Beweggrund getrieben worden sei, so widerspricht das der Allgenugsamkeit . . .; soll hingegen kein Beweggrund vorhanden sein, so wird auch die Tätigkeit unmöglich.“ Dagegen aber ist zu sagen: „Wie es . . . in der Erfahrung vorkommt, daß einer, der alles hat, was er wünscht, ein König oder . . . Minister, auch ohne einen besonderen Beweggrund sich zum bloßen Spiele mit Scherz oder Lustwandeln beschäftigt, . . . so mag auch die Tätigkeit Gottes ohne irgend ein anderes Motiv von selbst und nur zum Spiele statthaben. . . . Wenn übrigens für uns auch diese Anordnung des Weltkreises als ein sehr schweres Unternehmen erscheint, so ist dieselbe doch für den höchsten Gott nur ein bloßes Spiel, weil sein Kraftvermögen unermesslich ist. . . .“ 4) Frg. 58.

allein nicht schließen, daß dem Ephesier eine Auffassung, die in der Welt kein Übel sieht, als höher gegolten habe, denn eine solche, für die alle Güter verschwinden. Dennoch ist dieses die ausdrücklich bezeugte Lehre des Heraklit. Denn er sagt¹: „Für den Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber halten das eine für recht, das andere für unrecht.“ Damit stimmt der Ton überein, den er auf die Einheit des Universums und auf die strenge Gesetzmäßigkeit alles Geschehens legt; denn wir erinnern uns ja, daß die Auffassung der Welt als eines einheitlichen Ganzen die erste Bedingung für ihre Wunschbejahung ist — wie sie denn auch später mit derselben Abzweckung von den Stoikern wie von Spinoza hervorgehoben wurde. Aber auch diese Wunschbejahung selbst hat er nicht nur gelehrt, sondern geradezu unter dem Namen des Wohlgefallens² für das höchste Gut erklärt³. Wenn es aber nur von dem Menschen abhängt, auf solche Art sich selbst zu erlösen, so ist er innerlich frei von jedem äußeren Schicksal; und demgemäß hören wir⁴: „Der Charakter des Menschen ist sein Schicksal.“ Diese Auffassung wird endlich dadurch erheblich befestigt, daß die Stoiker von Heraklit in ihrer theoretischen Weltanschauung so vielfach abhängig sind; denn dies ist verständlicher, wenn sie auch in bezug auf deren praktische Folgen bei ihm Anknüpfungspunkte fanden.

In eine viel spätere Zeit führt uns zunächst eine Nachricht, die sich auf Anaxagoras bezieht. Und wenn wir ihr glauben dürfen, so hat er zuerst das Ideal der inneren Freiheit geradezu ausgesprochen, und zwar in einer Form, die, wie wir weiterhin sehen werden, erst sehr spät ihre folgerechte Ausbildung erfahren hat. Er soll nämlich⁵ als das Ziel des Lebens bezeichnet haben „die Kontemplation und die aus dieser entstehende Freiheit.“ Leider aber ist uns diese eine Äußerung ganz unzusammenhängend überliefert.

Ganz anders steht es um die ethischen Fragmente des Demokrit. Trotz ihrer großen Zahl und ihrer Fülle von praktischer

1) Frg. 102. 2) εὐαρέστησις. 3) A. 21 (Diels). 4) Frg. 119. 5) A. 29 (Diels).

Lebensweisheit geben auch sie kein durchaus zusammenhängendes Bild seiner Lebensauffassung und gehen vielfach nicht über den Charakter des Gnomischen hinaus. Trotzdem lassen sich drei wichtige Züge unterscheiden, die ich im folgenden unter äußerster Beschränkung in der Auswahl des Mitzuteilenden darstelle und belege. Erstens steht Demokrit der Ethik des Maßes sehr nahe: die Beschränkung der Begierde wird gepriesen, jedes Übermaß verpönt. Die verständige Selbstbeherrschung macht uns vom Schicksal in hohem Grade unabhängig: „Die Menschen“, sagt er¹, „haben die Gestalt des Schicksals gebildet als Ausrede für ihre eigene Unentschlossenheit. Denn nur schwach kämpft das Schicksal gegen die Einsicht an; das Meiste im Leben aber vermag eine verständige Scharfsichtigkeit einzurichten.“ Und ebendahin gehört die herkömmliche Schätzung des Staatswesens²: „Eine wohlgeleitete Stadt ist das, was am allermeisten recht ist; in ihr ist alles enthalten; ist sie heil, ist alles heil; geht sie zugrunde, geht alles zugrunde.“ An solchen Stellen scheint es, als werde, im Sinne der gemeinen Meinung, dem Schicksal immer noch ein gewisser Einfluß auf das Glück der Menschen eingeräumt; aber andere Äußerungen kommen wieder der Lehre von der Selbstgenügsamkeit der „Tugend“ nahe. „Die Götter“, heißt es³, „geben den Menschen alles gute, wie einst so jetzt — nur das nicht, was schlecht und schädlich und unnütz ist. Denn dieses schenken die Götter den Menschen weder einst noch jetzt, sondern sie selbst gelangen dazu durch Geistesblindheit und Unverstand.“⁴ Liegt nun hierin eine weitgehende Übereinstimmung mit dem, was wir als die Grundstimmung des Sokrates kennen lernen werden, so geht die Annäherung an einer anderen Stelle fort bis zur auffälligsten Berührung mit jenem wichtigsten Stück der sokratischen Lehre, das, wie sich uns zeigen wird, eben die intellektualistische Um-

¹) Frg. 119 (Diels). Vgl. Frg. 176. ²) Frg. 252. ³) Frg. 175. ⁴) Vgl. Koran, Sure 4, Vers 81: „Was immer gutes dir widerfährt, ist von Allah, und was immer Böses dir widerfährt, ist von dir selber.“ (Übersetzung von Henning, S. 111.)

schreibung jener Grundstimmung ist, und wir hören¹: „Die Ursache der Verfehlung ist die Unkenntnis des Besseren.“ Endlich kann nicht bezweifelt werden, daß Demokrit in theoretischer Hinsicht Hedoniker war: „Das Maß des Zutraglichen und Unzutraglichen ist Freude und Freudlosigkeit“,² und³: „Das beste für den Menschen ist, sein Leben hinzubringen in möglichst viel Wohlgemutheit und möglichst wenig Schmerz.“ Aber diese „Wohlgemutheit“⁴ ist nun nicht einfach Lust,⁵ „wie einige, sich verhörend, ausgeführt haben, sondern ein Zustand, in dem die Seele windstill und ruhig dahinlebt, von keiner Angst oder Geisterfurcht oder sonstigen Leidenschaft beunruhigt.“ Also nicht die von außen kommende, sondern die von innen entspringende Lust macht das Glück der inneren Freiheit aus, und darum fügt er an jener Stelle⁶ hinzu: „Dies aber (nämlich in möglichst viel Wohlgemutheit zu leben und in möglichst wenig Schmerz) kann geschehen, wenn man nicht ans Vergängliche seine Freuden heftet“, und wir hören⁷, man solle „selbst aus sich selbst die Freuden nehmen.“ Schon hier also hat die antike Hedonik nicht, wie ein so großer Teil der modernen, die Tendenz, den Menschen von der Außenwelt abhängig zu machen, indem sie ihn seine Handlungen mit Rücksicht auf ihre lust- oder leidvollen Folgen wählen heißt, sondern gerade umgekehrt ist sie auf die Herstellung einer solchen Gemütslage abgezweckt, welche ihm auch unter den schlimmsten äußeren Verhältnissen einen Glücksüberschuß gewährleisten kann. Dieser selben Orientierung der hedonischen Theorie werden wir später immer wieder begegnen: nicht nur bei Aristipp, sondern auch noch bei Epikur, dessen Lehre an die des Demokrit vielfach erinnert, und dessen Anlehnung an diesen hinsichtlich der theoretischen Philosophie wohl ebenso durch ethische Gesichtspunkte mit bestimmt worden sein wird, wie die der Stoiker an Heraklit.

Die Stimmung, die uns in den Bruchstücken des Abderiten

1) Frg. 83. 2) Frg. 188. Vgl. Frg. 4. 3) Frg. 189. 4) *Εὐθυμία*. 5) Diog. Laert. IX. 45 (A. 1. Diels). 6) Frg. 189. 7) Frg. 146. Vgl. Frg. 37, 170, 171, 40, 172, 235.

entgegentritt, darf uns, wenn wir uns ihre verschiedenen Spitzen abgeschliffen denken, zugleich als die in jener Zeit, in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, herrschende Stimmung in sittlichen Dingen gelten. Daß man sich klug, anständig und würdig betragen, und in Krieg und Frieden als guten Bürger der Stadt erweisen solle — dies wird so ziemlich das Um-und-auf der damaligen Lebensweisheit gewesen sein. Es wird deshalb auch insbesondere den Gegenstand jenes Moralunterrichtes gebildet haben, der damals zuerst erteilt wurde. Die Männer, von denen er ausging, hießen Sophisten. Die Bedeutung des spitzfindigen Trugschlußdrechslers, die diesem Namen heute anhaftet und schon bald nach jener Zeit sich an ihn heftete, war ihm damals fremd. Das Wort bezeichnet nur einen „Weisheitler“ — wir würden sagen: einen „Denker“, einen „Studierten“. Und in jenem Zeitalter verstand man unter einem Sophisten einen enzyklopädischen Wanderlehrer: einen Mann, der von Stadt zu Stadt zog, und gegen Bezahlung alle jene Künste und Wissenschaften lehrte, die dem begüterten jungen Manne in seiner Privatwirtschaft wie besonders im öffentlichen Leben von Nutzen sein konnten. Es war, was der Engländer „a liberal education“ nennt, aber natürlich in sehr bescheidenem Umfange: Elemente der Kriegskunst, der Rechtswissenschaft und vor allem der Redekunst werden ihren Grundstock ausgemacht haben. In der einen oder anderen Form hat sie aber auch Ansätze zu moralischer Unterweisung enthalten. Stücke aus einer derartigen Lehrrede, die dem Sophisten Antiphon zugeschrieben worden sind, sind uns erhalten: sie zeigen keine bemerkenswerte Besonderheit. Eher könnte man eine solche bei Prodikos vermuten, doch gestattet hier die Dürftigkeit der Nachrichten kein endgültiges Urteil. Ähnlich steht es mit dem ältesten und berühmtesten aller Sophisten, mit Protagoras. Von ethischen Unterweisungen des Gorgias und Hippias ist uns kaum etwas bekannt.

Von einer sophistischen Moral zu sprechen, geht unter diesen Umständen nicht an. Die Sophisten vertraten das sittliche Be-

wußtsein ihrer Zeit. Nun war diese Zeit freilich eine solche der sogenannten „Aufklärung“, eine Zeit kritischer Prüfung, gährender Reformbestrebungen, weitverbreiteten Rationalisierungsdranges. Und ein Problem wenigstens ist damals viel, und auch von sophistischer Seite verhandelt worden, von dem man eine bedeutende Wirkung auf die Moralphilosophie erwarten könnte: die Frage, ob die Kulturgüter (Sprache, Recht usw.) „von Natur“ oder „durch Satzung“ entstanden seien, mit anderen Worten, ob sie auf notwendigen Bedingungen der menschlichen Natur, oder auf konventioneller Willkür beruhten. Allein, soweit uns die Quellen unterrichten, ist dieses Problem gerade in bezug auf die Moralität in jener Zeit gar nicht, und auch eine Generation später nur gelegentlich erörtert worden, und zwar, wie es scheint, keineswegs von sophistischer Seite. Denn von den beiden Männern, denen Platon die Ansicht zuschreibt, die moralischen Regeln seien Vorurteile, welche der Jugend im Interesse der bestehenden Machtverhältnisse eingepflanzt würden, und deren sich die maßgebenden Kreise zu diesem Zwecke bedienten, ist Kallikles nichts weniger als ein Sophist, vielmehr ein grimmiger Sophistenhasser; von Thrasymachos aber ist uns anderweitig¹ eine Äußerung überliefert, die eine ganz andersartige Wertschätzung der Moralbegriffe voraussetzt. Demnach wird es auch kaum angehen, wenn Aristoteles den „Alten“ jene Ansicht ganz allgemein zuschreibt², dies gerade auf die hier in Frage kommende Sophistengruppe zu beziehen.

Wenn trotz dieser Sachlage die Sophisten schon zu ihrer Zeit als eine die traditionelle Sittlichkeit auflockernde Potenz empfunden wurden, wie dies die Angriffe des Aristophanes beweisen, und wenn wenige Jahrzehnte später Platon nicht genug Eifer daran wenden kann, die sokratische Ethik der sophistischen

¹) Frg. 8 (Diels). Man vgl. doch auch Frg. 1 u. 6, die zwar sachlich nichts beweisen, aber doch zu dem Bilde, das Platon im „Staat“ entwirft, besonders schlecht stimmen, und die Vermutung bestärken, hinter dem Sophisten verberge sich hier irgend eine zeitgenössische Figur. ²) Soph. el. 12, p. 173a 7.

entgegenzusetzen, so hat das verschiedene Gründe. Zunächst ist es eine altbewährte Methode, eine beliebigen Motiven entquellende Antipathie gegen irgend eine Richtung durch Angriffe auf deren angeblich unmoralische Tendenzen zu stützen. Die Sophisten aber, als die ersten berufsmäßigen Vertreter der „Wissenschaft“ waren die natürlichen Gegenstände jener wenig freundlichen Empfindungen, mit denen der „gesunde Menschenverstand“ zu allen Zeiten auf dasjenige reagiert hat, was ihm als unfruchtbare Zeitverschwendung und anspruchsvolle Nichtigkeit erscheint. Die „*Wolken*“ des Aristophanes sind, einem großen Teile ihres Inhaltes nach, in diesem Sinne die erste Satire auf den spezifisch wissenschaftlichen Geist, und ihrer Tendenz nach von den entsprechenden Partien in Swifts „*Gulliver*“ (*Laputa*) wenig verschieden. Platon andererseits hatte reichlich Beweggründe außersittlicher Art, die Sophisten mißgünstig darzustellen: teils hatte er noch die Rivalität miterlebt, die (wenigstens im Bewußtsein vieler Zeitgenossen) zwischen ihnen und seinem großen Lehrer geherrscht hatte; teils hat er sie in seinen Gesprächen als Masken für mehrere seiner Mitschüler verwandt, die er aus ganzer Seele haßte — ein Haß, zu dem neben dem Zeloteneifer für die (angeblich) „rechte Lehre des Meisters“ gewiß auch der Gelehrteningrimm gegen den „verderblichen Irrtum“ und die persönliche Abneigung gegen die Rivalen ihre Beiträge geliefert haben.

Sodann aber heißt auch: eine Sache lehren, immer: die Selbstverständlichkeit ihrer Autorität anzweifeln. Vom Daß zum Darum ist dann ebenso nur ein Schritt, wie vom Darum zum Warum, von diesem zum Ob, und endlich zum Nein! Der mit der Begründung eingeleitete Rationalisierungsprozeß pflegt selten anders als mit der Bestreitung zu enden. In diesem Sinne mochte, wo nicht ein Vorwurf gegen die Lehre der Sophisten berechtigt, so doch eine Abneigung gegen ihr Treiben begreiflich sein.

Von der Redekunst ferner konnte, wie ein gerechter, so auch ein unrechter Gebrauch gemacht werden. Auch für den letzte-

ren Fall mag wohl der Unterricht besondere Vorsorge gelegentlich getroffen haben. Und auch sonst war in jenem zungenfertigen und streitsüchtigen Volke der dialektisch Geschulte der natürliche Gegenstand einer mit Neid gemischten Entrüstung.

Der letzte Grund indeß war ein anderer. Die Sophisten lehrten gegen Bezahlung, und lebten von diesem Einkommen. Das erschien den Alten als ein unwürdiges Beginnen. Platon hat die nie versiegende Schale seines Spottes darüber ausgegossen, und die Jahrhunderte haben ihm kritiklos nachgespottet, mit stetig zunehmendem Vorwiegen der Entrüstung. Erst in unserer Zeit hat man gefragt, ob denn die Ausübung eines geistigen Berufes, der zugleich seinen Mann nährt, etwas Tadelnswertes sei? Und sicherlich sollten mit diesem Verdikte besonders unsere heutigen Universitätslehrer vorsichtig sein, die von ihren Schülern „Kollegiengelder“ beziehen, und denen es also gewiß am wenigsten zukommt, in ihren entgeltlichen Vorlesungen die Sophisten wegen ihres nicht unentgeltlichen Unterrichteschlecht zu machen. Lebt man sich in diese Betrachtungsweise ein, so kann die Banausenverachtung der Alten schließlich als Ausfluß sklavenhälterischen Vorurteils erscheinen.

Dennoch glaube ich nicht, daß damit die Sache erledigt ist. Wir treiben heute einen Kultus mit der Arbeit, und blicken auf den, der keine „Beschäftigung“ hat, herab. Aber dies ist keineswegs der einzig mögliche Standpunkt, und vielleicht ist der unsrige recht einseitig und ungerecht. Denn eines wird man sich eingestehen müssen: wenn die Erhebung über die materiellen Interessen die Würde der Persönlichkeit ausmacht, dann wird derjenige, für den diese Interessen von vornherein keine Rolle spielen, der ethisch wertvollen Gesinnung näher stehen als ein anderer, den seine Notdurft zwingt, eben diese Interessen zum fortwährenden Mittel- und Angelpunkte seines Denkens, Hoffens und Fürchtens zu machen. „Es scheint aber, sagt¹ deshalb Aristoteles mit Recht, auch der Reichtum bei-

¹) Eth. Nic. IV. 8, p. 1124 a 20.

zutragen zur Großherzigkeit“. Natürlich ist auf diese Wirkung nicht mit Sicherheit zu rechnen, denn es gibt Reiche genug, die gerade umgekehrt zu Dienern ihrer Güter werden. Und auch, wo sie eintritt, ist sie in keinem Sinne ein Verdienst. Aber, ob Verdienst oder nicht, die bloße Gewohnheit, sich nicht mit seinen persönlichen Angelegenheiten zu befassen, und sein Interesse auf andere, außerpersönliche Werte zu wenden, wird dem Inhaber eines gesicherten Wohlstandes in vielen Fällen eine ganz andere innere Haltung verleihen, als die dem Erwerbenden die alltägliche Richtung seiner Aufmerksamkeit aufdrückt: eben jene Haltung, die dem Griechen als die des „freien Mannes“ erschien. So blasphemisch dies Ihnen daher auch klingen mag, man wird unbefangener Weise kaum umhin können, von einem, wenn auch nur propädeutischen, sittlichen Werte des Besitzes zu sprechen.

Auf die Sophisten angewandt, zeigt nun diese Überlegung, daß es keine ganz unrichtige Empfindung war, die dem entgeltlichen Moralunterrichte mißtrauisch gegenüberstand. Ja, man kann sagen, daß die ganze Stellung des Sophisten an einem inneren Widerspruche litt. Er sollte — auch im Sinne der aristokratischen Ethik des Maßes — seine Hörer zu freien, unabhängigen Männern erziehen, und er selbst war kein freier, unabhängiger Mann. Er sollte Grundsätze einimpfen, die unmöglich seine Grundsätze sein konnten. Zwischen dem Inhalte und den Bedingungen seiner Unterweisung, zwischen seiner Lehre und seinem Leben klaffte ein Gegensatz. Zu keiner Zeit aber war man gegen einen solchen empfindlicher als damals; macht ja doch der Einklang von Leben und Lehre zu einem guten Teile die Größe der griechischen Ethik aus. Mußte aber dieser, dem Wesen des Sophisten immanente Widerspruch schon von der großen Zahl derjenigen empfunden werden, denen er nur als der Kontrast zwischen dem Habitus des patrizischen Zöglings und dem des plebejischen Erziehers zum Bewußtsein kam, so noch unvergleichlich stärker von jenen philosophischen Geistern, denen er zugleich den tiefen Gegensatz von innerer Freiheit und

Unfreiheit bedeutete. Ihnen wäre eine Lebensstellung ebenso unerträglich als undenkbar gewesen, in der von der Zahl und dem Zustimmungsgrade der Zuhörer die Höhe der Entlohnung und das Maß der eigenen Lebenshaltung abgehängt hätte. In diesem Sinne behält Platon letztlich Recht, wenn er kein gegensätzlicheres Verhältnis sich denken konnte, als das der Sophisten zu Sokrates!

Geehrte Zuhörer! Sokrates ist ohne Zweifel in der ganzen Geschichte der philosophischen Ethik diejenige Gestalt, deren Verständnis zugleich am wichtigsten und am schwierigsten ist. Ihnen jene Wichtigkeit klar zu machen, wird in den nächsten Vorlesungen meine Aufgabe sein; in der Zeit, die uns heute noch zur Verfügung steht, soll von diesen Schwierigkeiten die Rede sein. Auch kann ich Ihnen diese vorbereitenden Bemerkungen nicht ersparen. Denn schon bei der geringsten eigenen Beschäftigung mit diesem Gegenstande werden Ihnen nicht nur in der älteren, sondern auch in der neueren Literatur die verschiedensten Darstellungen begegnen. Sokrates der Revolutionär — Sokrates der Aristokrat; Sokrates der Sozialreformer — Sokrates der Ethiker; Sokrates der Prediger — Sokrates der Mann der Wissenschaft; Sokrates der Mystiker, Sokrates der Dogmatiker, Sokrates der Skeptiker — all diese Auffassungen sind vertreten worden. Sie haben ein Recht, zu fragen: kann unter diesen Umständen überhaupt etwas, und, wenn etwas, was kann über Sokrates mit Bestimmtheit ausgesagt werden? Und ich habe die Pflicht, diese Frage zu beantworten, und gleichzeitig meine eigene Auffassung zu rechtfertigen.

Die erste große Schwierigkeit für unsere Kenntnis des Sokrates liegt darin, daß er nichts geschrieben hat. Kein Fragment, kein Satz, kein Wort ist uns unmittelbar überliefert¹. Der Mund des

¹) Von den bekannten Versen, die er im Kerker gedichtet haben soll, durfte ich hier wohl absehen, da die uns erhaltenen zwei Zeilen bestenfalls die Übertragung eines Äsopzitats in gebundene Rede darstellen.

großen Meisters ist stumm für alle Zeiten. Aber er hat nicht nur nichts geschrieben, er hat auch keine abgeschlossenen Lehrvorträge gehalten. Im zwanglosen Gespräch, und nur im Gespräch hat sich seine philosophische Wirksamkeit geäußert. Und in diesen Gesprächen hat er sich nicht als der belehrende, sondern als der fragende Teil verhalten. Auch wenn wir diesen Unterredungen selbst beiwohnen dürften, würden wir also nicht eine eigentliche Lehre des Sokrates kennen lernen. Nur aus der Art und aus den Voraussetzungen seiner Fragestellung könnten wir die Richtung seines Denkens erschließen. Nun uns dies aber nicht vergönnt ist, kennen wir wenigstens die Aussage von Zeugen, die jenen Gesprächen selbst beigewohnt haben, und über dieselben getreulich berichten wollen? Eine kritische Durchmusterung der erhaltenen Zeugnisse lehrt, daß kein einziges diesen beiden Bedingungen genügt.

Bei den späten Anekdoten, die uns überliefert werden, kann von unmittelbarer Zeugenschaft ohnehin nicht die Rede sein.

Aristoteles gibt uns einige knappe Notizen über seine Grundansichten, und nach den Zusammenhängen liegt kein Grund vor, des Berichterstatters Absicht, wahrheitsgetreu und bloß im historischen Interesse zu referieren, anzuzweifeln. Allein Aristoteles ist lange nach dem Tode des Sokrates geboren.

Wenden wir uns nun zu den Zeitgenossen, so begegnen wir reichlichen Anspielungen in den Komödien des Aristophanes. Aber diese Anspielungen sind Verhöhnungen von so offenbar tendenziöser Natur, daß sie kaum ernstlich ins Gewicht fallen.

Es bleiben die Schriften jener jüngeren Freunde, die man ungenau seine Schüler zu nennen pflegt. Allein die Mehrzahl derselben ist verloren: nicht nur die des Antisthenes, des Aristipp, des Phaidon, sondern auch jene des Aischines, von denen wir hören, sie seien die treueste Wiedergabe des Originals gewesen. Nur von zwei Jüngern sind Werke auf uns gekommen, welche Gespräche und Reden des Sokrates enthalten: von Platon und von Xenophon. Wie steht es nun mit der Zuverlässigkeit dieser Berichte?

Die Schriften des Platon zerfallen für unseren Gesichtspunkt in drei ungleiche Gruppen. Eine Schrift, die „Gesetze“, hat die Form eines Gespräches, an dem Sokrates nicht beteiligt ist. Eine andere Schrift, die „Apologie“, läßt Sokrates allein sprechen: sie gibt sich für jene Verteidigungsrede aus, die er gehalten habe, als er von Meletos, Anytos und Lykon der Gottlosigkeit und des Jugendverderbs angeklagt wurde — eine Klage, die zu seiner Verurteilung und Hinrichtung geführt hat. Alle übrigen Werke haben die Form von Gesprächen, an denen Sokrates teilnimmt, und zwar in einigen als Nebenfigur (es sind: „Parmenides“, „Sophist“, „Staatsmann“, „Timaios“, „Kritias“, die als Platons Spätwerke gelten können), in der großen Mehrzahl als gesprächsführende Hauptperson. Sprechen wir von dieser zahlreichsten Gruppe zuerst! Daß nicht alle die ihr zugehörigen Dialoge einfach wahrheitsgetreue Berichte sein können oder auch nur sein wollen, folgt hauptsächlich aus zwei Argumenten, einem äußeren und einem inneren. Das äußere Argument: Platon nennt sich in keinem einzigen dieser Gespräche als anwesend, er nennt sich in einem derselben, dem „Phaidon“¹, ausdrücklich als abwesend; und er verlegt eine Reihe von Gesprächen in eine Zeit, der er weder selbst angehört noch sie auch bald darauf aus authentischen Berichten kennen gelernt haben kann (so den „Parmenides“, das „Gastmahl“ u. a.). Das innere Argument: in zahlreichen und zwar gerade in den wichtigsten Gesprächen (so im „Gastmahl“, im „Phaidon“, im „Phaidros“, im „Staat“) trägt Sokrates eine Lehre (die sogenannte „Ideenlehre“) vor, von der Aristoteles ausdrücklich² bezeugt, sie sei dem Sokrates fremd gewesen. Nun besteht aber zwischen jenen Schriften, auf die eines dieser Argumente Anwendung findet, und allen übrigen keinerlei äußerer Unterschied: jene geben sich um nichts weniger für geschichtlich aus als diese; und es ist deshalb die Schlußfolgerung unausweichlich, daß die Einführung des Sokrates in die platonischen Gespräche eine literarische Fiktion ist, und daß diese Gespräche nicht als geschichtliche

¹) p. 59b. ²) Metaph. XIII. 4, p. 1078 b 30 und ibid. 9, p. 1086 b 3.

Zeugnisse angesehen werden können. Wie steht es nun mit der Apologie? Hier fallen jene beiden Argumente allerdings fort. Platon nennt sich ausdrücklich¹ als bei dem Vortrage dieser Rede anwesend, und sie enthält keine Ansichten, die wir von vornherein dem Sokrates nicht zutrauen könnten. Dafür müssen uns einige andere Umstände bedenklich machen. Zunächst wissen wir, daß auch die Abfassung fiktiver Reden solcher Art im Altertum gebräuchlich war, und es sind uns, abgesehen von der platonischen, nicht weniger als vier andere Verteidigungsreden des Sokrates teils erhalten, teils mittelbar bekannt: erhalten eine Rede, die unter dem Namen des Xenophon überliefert ist, und eine andere, die von dem spätgriechischen Rhetor Libanios herrührt; bekannt eine Apologie von Platons Schüler Theodektes, und eine andere von seinem Zeitgenossen, dem Redner Lysias. Diese letztere war wiederum die Entgegnung auf eine ebenso fiktive Anklagerede, die der Redner Polykrates etwa fünf Jahre nach dem Ende des Sokrates veröffentlicht hatte. Dazu kommt, daß fast alle antiken Historiker ohne weiteres in ihre Geschichtswerke fingierte Reden einzulegen pflegen, die gar nicht den Anspruch erheben, wiederzugeben, was wirklich gesprochen wurde, sondern vielmehr den, auszuführen, was hätte gesprochen werden können, das heißt: was sich etwa passender und geistvoller Weise in der betreffenden Lage hätte sagen lassen. Dagegen ist uns wohl — abgesehen natürlich von den Publikationen aus dem Konzept — aus dem ganzen Altertum kaum ein einziges Beispiel bekannt, daß irgend eine längere Rede wortgetreu nacherzählt worden wäre. Und in der Tat ist dieses Verhalten improvisierten Reden gegenüber ganz natürlich, ja fast allein denkbar, in einer Zeit, in der die Erfindung der Schrift bereits die Gewohnheit des raschen Auswendiglernens untergraben, und doch noch nicht die Stenographie die des Nachschreibens eingebürgert hatte. So wird also von vornherein eine starke Vermutung dafür erzeugt, daß Platon in der Apologie nicht erzählen will, wie Sokrates sich wirklich

¹) p. 34a und 38b.

verteidigt habe, sondern vielmehr zeigen, wie er sich hätte verteidigen können, — also dafür, daß in dieser Schrift Platon selbst den Sokrates in dessen eigener Maske verteidigt. Sieht man nun das Werkchen daraufhin näher an, so findet man in der Tat manches, das sich nach dieser Auffassung besser erklärt: so eine weitausgreifende Ausführung über die Entstehung des gegen Sokrates aufgespeicherten Übelwollens, die der rückblickenden Betrachtung näher liegt als der Improvisation des Augenblicks; und vor allem eine Menge auffälligen Selbstlobs, die als Äußerung des Jüngers sich ebenso leicht begreift wie sie im Munde des Meisters wunderlich wäre. Daneben freilich finden sich auch Einzelheiten, die wir nur verstehen können, wenn sie authentisch sind: so die Angaben über eine Zeugenaussage, über das Stimmenverhältnis, und besonders über eine plötzliche und inkonsequente Sinnesänderung hinsichtlich der zu beantragenden Strafe. Und so ist es weitaus das Wahrscheinlichste, daß die Rede im wesentlichen Platon angehört, jedoch eine Reihe von Zügen der Originalrede verarbeitet hat. Wie weit aber diese Entlehnung geht — das wird voraussichtlich für alle Zeiten im Dunkeln bleiben müssen.

Wir wenden uns zu Xenophon. In vier seiner Schriften sind Reden des Sokrates enthalten: in der „Hauswirtschaftslehre“ (Oeconomicus), in der „Verteidigung des Sokrates“ (Apologie), im „Gastmahl“ (Convivium), und vor allem in den „Erinnerungen“ (Memorabilien). Allein in der zuerst genannten Schrift fungiert er im wesentlichen als Wiedererzähler von Auseinandersetzungen, die unter der Maske eines sonst unbekanntes Ischomachos offenbar kein anderer als Xenophon selbst von sich gibt, und wo er selbst redet, zeigt er sich in Dingen bewandert, deren Kenntnis bei Sokrates ebenso überraschend wie bei Xenophon selbstverständlich ist. Dieser nämlich hat im Dienste des persischen Gegenkönigs Kyros d. J. einen asiatischen Feldzug mitgemacht; und siehe da, auch Sokrates, der fast nie aus Athen herausgekommen ist, zeigt sich über Kyros und die Verhältnisse seines Hofes aufs beste unterrichtet, und redet überdies

von Ereignissen, über die ihn Xenophon schon deshalb nie hat reden hören können, weil sie später fallen als des letzteren Abschied von Athen¹. Es ist also über jeden Zweifel erhaben, und auch allgemein anerkannt, daß die Reden des Sokrates in dieser Schrift ganz ebenso fiktiv sind wie in den Dialogen Platons. Nun gibt aber eben diese Schrift sich selbst als bloße Fortsetzung der wichtigeren Memorabilien. Denn nachdem in diesen zahllose Reden des Sokrates nacherzählt wurden, bei denen Xenophon zugegen gewesen sein will, beginnt der Oeconomicus mit den Worten²: „Ich hörte aber auch einmal, wie er (!) sich über die Hauswirtschaft folgendermaßen unterredete“. Es erhebt, mit anderen Worten, der Oeconomicus um keines Haares Breite weniger den Anspruch, authentisch zu sein, als die Memorabilien; und daraus folgt, daß, wenn wir jenen als durchaus ungeschichtlich ansehen, wir es mit diesen nicht gut anders halten können. Auch finden sich in ihnen ebenfalls Angaben über Völkerschaften des Perserreiches³, die wir viel eher dem Xenophon als dem Sokrates zutrauen dürfen. Endlich ist kürzlich auch darauf überzeugend hingewiesen worden, daß die Memorabilien mehrfach Ansichten, und zwar vornehmlich solche superstitiöser Natur, enthalten, die in anderen Schriften des Xenophon sich ganz ebenso finden, mit den aristotelischen Berichten über die sokratische Lehre aber sich kaum vereinigen lassen. Und zum Überfluß wird uns die Schlußfolgerung, die sich so aufdrängt (daß nämlich die xenophontischen Sokratesreden in ganz demselben Sinne fiktiv sind wie die platonischen), auch als die Auffassung des Altertums bestätigt. Denn Diogenes Laertios sagt (gewiß nach einer besseren Quelle) im Leben des Aristipp⁴, Xenophon sei diesem Sokratiker übel gesinnt gewesen, und habe deshalb dem Sokrates eine Rede gegen ihn in den Mund gelegt; und ebenso habe auch Platon im „Phaidon“ ihn schlecht gemacht. Verlieren aber so die Memorabilien ihren geschichtlichen Charakter, dann kann ihn weder das „Gastmahl“ behaupten

1) Oec. 4. 18 ff. 2) Oec. 1. 1. 3) Bes. Comm. III. 5. 26; III. 9. 2 und II. 1. 10.

4) II. 65.

ten, bei dem Xenophon gar nicht anwesend gewesen sein will, noch die „Apologie“, bei der er (wegen seines asiatischen Aufenthaltes) nicht einmal zugegen gewesen sein kann, und deren Echtheit überdies bestritten ist. Und so kommen wir zu dem Schluß, daß uns über keine einzige Äußerung des Sokrates eine vollkommen zuverlässige Nachricht eines unmittelbaren Zeugen überliefert ist.

Dies sind die äußeren Schwierigkeiten, die unserem Verständnisse des Sokrates im Wege stehen. Ihrer ungeachtet wage ich zu sagen, daß mir das Bild dieses Mannes so deutlich wie nur das eines Lebenden vor Augen steht. Die Quellen aber, die uns dasselbe vermitteln können, sind drei an Zahl. Ihrer Besprechung müssen wir den kurzen Rest der heutigen Vorlesung widmen.

Zunächst verliert das Zeugnis des Aristoteles dadurch, daß es nicht unmittelbar ist, wenig an Wert. Denn der Stagirit war ein langjähriger, persönlicher Schüler Platons, ebenso wie dieser ein mehrjähriger, persönlicher Jünger des Sokrates gewesen war. Ihm standen also jene direkten Nachrichten, die wir so schmerzlich vermissen, reichlich zu Gebote; und dazu, ihm eine tendenziöse oder nachlässige Wiedergabe dessen, was er so erfahren, zuzutrauen, haben wir kaum an irgend einem Punkte Anlaß. Das Wenige also, was er uns über Inhalt und Methode des sokratischen Denkens mitteilt, können wir im wesentlichen für authentisch halten.

Sodann aber legen zwar die Sokratiker dem Sokrates ihre eigenen Gedanken in den Mund, aber sie legen sie doch eben dem Sokrates in den Mund. Sie setzen nicht einfach vor ihre eigenen Äußerungen den Namen des Meisters und einen Doppelpunkt, sondern sie entwickeln, was sie sagen wollen, in einer solchen Form, wie sie meinen, daß der Meister es hätte aussprechen können. Sie schildern uns, mit anderen Worten, die Persönlichkeit des Sokrates, und lassen erst diese jene Gedanken aussprechen. Und zwar kann dies mit voller Zuversicht behauptet werden. Denn sowohl der platonische wie auch der xenophontische Sokrates wird uns als eine charakteristische Figur vor-

geführt, die mit dem, was wir von Platon und Xenophon selbst wissen, durchaus nicht zusammenfällt. Und diese beiden Figuren stimmen auch untereinander bis zu einem gewissen Grade überein. Ja, mehr als das: so verschieden auch der Lehrgehalt bei beiden Autoren ist, hinsichtlich der Persönlichkeit findet sich kaum ein eigentlicher Widerspruch, sondern nur ein Unterschied im engsten Sinne. Xenophon nämlich zeichnet gewisse allgemeine Umrisse, Platon über diese hinaus ein ins einzelne gehendes, höchst individuelles und lebendiges Charakterbild. Es kann sich also nicht fragen, ob wir uns die Persönlichkeit des Sokrates nach der Schilderung des Xenophon oder nach der des Platon denken sollen, sondern nur, ob wir das Plus, daß wir bei Platon antreffen, uns aneignen dürfen oder nicht? Daß nun Platon im höchsten Grade das mimetische Talent, die Gabe der Menschen- und Charakterdarstellung besaß, wird kein Leser seiner Schriften bezweifeln. Niemand kann also bestreiten, daß er in seinen Dialogen die Persönlichkeit des Sokrates nachbilden konnte. Es fragt sich nur, ob er dies auch wollte? Das heißt: wir sind berechtigt, die Persönlichkeit des platonischen Sokrates für die des geschichtlichen zu nehmen, sobald wir kein Motiv angeben können, das Platon bewogen haben könnte, die historische Gestalt durch eine fiktive zu ersetzen. Nun ist, bei der durchweg bewundernden Behandlung des Sokrates, das sonst bei Platon so häufige parodistische Motiv von vornherein auszuschließen. Folglich bliebe nur die Möglichkeit einer idealisierenden Umarbeitung übrig. Daß aber der platonische Sokrates eine Idealgestalt wäre, diese Eventualität können wir aus mehreren Gründen für unmöglich erklären. Denn einmal haben die charakteristischen Züge dieses Bildes (die Art der Gesprächführung, die Ironie, das Daimonion) mit Platons ethischem Ideal auch nicht den mindesten Zusammenhang, und hätten also niemals zu dessen Verkörperung ersonnen werden können. Sodann aber ist dieses Bild der Eigenart Platons nicht einmal kongenial: Platon ist der personifizierte Schwung, der platonische

Sokrates ist die personifizierte Sachlichkeit. Die Folge davon ist, daß Platon trotz aller Kunst den Sokrates gar häufig aus der Rolle fallen und platonisieren läßt. Aber sobald dies geschieht, sobald Sokrates pathetisch wird und in Bildern schwelgt, versäumt Platon kaum je, anzudeuten, daß dies nun eben nicht mehr die sokratische Art sei, indem er ihn sich entweder auf alte Mythen berufen läßt, die er nur nacherzähle („Gorgias“, „Phaidon“, „Staat“), oder auf fremde Reden, die er nur wiedergebe („Gastmahl“), oder auf einen plötzlichen Anfall von Enthusiasmus, über den er sich selbst verwundere („Phaidros“). Kurz, wir erhalten aus alledem den Eindruck, daß die sokratische Persönlichkeit, die Platon uns darstellt, ihm als ein Fremdes, Gegebenes gegenübersteht, dem er die Darlegung seiner eigenen Gedanken mit außerordentlicher Kunst, aber nicht mit durchgängigem Erfolge anzupassen bemüht ist. Dann kann aber dieses Fremde, Gegebene eben nur die geschichtliche Persönlichkeit des Sokrates sein, oder, wie ich es an anderem Orte ausgedrückt habe: „Die platonischen Dialoge sind Kunstwerke, zu denen das platonische Denken den Stoff, aber die sokratische Persönlichkeit die Form abgegeben haben.“ Fragen Sie aber, wie man denn die Persönlichkeit eines Mannes getreu darstellen könne, indem man ihn zugleich sagen lasse, was er nie gesagt hat — so fragen Sie nur nach der Möglichkeit stilisierter Darstellung überhaupt. Und die Antwort wird lauten müssen: wenn Platon den Sokrates in der Apologie sprechen läßt, was er damals etwa hätte sagen können, so läßt er ihn sowohl in der Apologie als auch sonst so reden, wie er hätte sprechen können. Und dieses Wie?, von einem großen Meister dargestellt, ist gewiß nicht weniger charakteristisch, als es dieses oder jenes authentische Diktum wäre. Wie wir daher über die sokratische Lehre zwar keinen wortgetreuen Bericht, wohl aber ein höchst sachkundiges und zuverlässiges Exzerpt besitzen, so auch von der sokratischen Persönlichkeit zwar keine Photographie, statt dessen aber ein künstlerisch vollendetes (und daneben ein mittelmäßiges) Porträt.

Zu diesen beiden Quellen kommt nun als dritte, und nicht weniger wichtige, der Rückschluß von den Jüngern auf den Meister. Drei höchst originelle und höchst verschiedene Männer: Platon, Antisthenes und Aristipp sind uns sowohl ihrer ethischen Grundstimmung wie auch ihrer theoretischen Grundansichten nach bekannt. Sie alle meinen, seinem Geiste treu zu bleiben und seine Gedanken zu Ende zu denken. Die Entwicklung ihrer Ideale und Lehren verläuft in auseinandergehenden Strahlen, die man nur bis zu ihrem gemeinsamen Schnittpunkte rückwärts zu verfolgen braucht, um auf die Persönlichkeit und die Lehre des Sokrates zu treffen. Dieses Verfahren stellt die Probe auf das andere dar, und eine Auffassung, welche diesem wie jenem entspricht, darf so ziemlich sicher sein, die wesentlichen Momente des geschichtlichen Tatbestandes nicht zu verfehlen. Eine solche Auffassung aber hoffe ich, Ihnen in den nächsten Vorlesungen darlegen zu können. Ihre Übereinstimmung mit den beiden ersten Quellen wird sich uns dabei fortlaufend Schritt für Schritt ergeben; die mit der dritten wird bestätigend hinzutreten, sobald wir dazu gelangen werden, uns mit der platonischen, antisthenischen und aristippiischen Ethik selbst zu beschäftigen.