XII.

Das XXXII. Kapitel der platonischen Apologie.

A. v. Bamberg hat sich wiederholt in der Zeitschrift für das Gymnasialwesen (Bd. L. 1896. S. 639 und LV. 1901. S. 496) und dazwischen hinein in einem Programme: *Quaestiones criticae in Platonis quae fertur Apologiam* (Gotha 1899. S. 12) für die Unechtheit des 32. Kapitels der platonischen Apologie erklärt. Ueberhaupt finden von unserer Schutzschrift nur Kap. 1. 16—21 bis p. 33 A. 23—26. 29. 31. 33 und auch diese erst nach einigen Ausscheidungen eine gewisse Anerkennung nach ihrer inhaltlichen und formellen Seite. Doch will er auch bei diesen *disiecta membra* nicht unbedingt bejahen, daß sie platonisch seien. Ueber diese Art der Kritik wird ja jeder, der die Schrift in ihrer Totalität als Kunstwerk schätzt, mit Stillschweigen hinweggehen können. Doch gibt die Widerlegung eines geradezu typischen Abschnittes — nämlich der für die Unechtheit des 32. Kapitels vorgebrachten Gründe — erwünschten Anlaß, verschiedene Wahrnehmungen vorzubringen, die sich einer wiederholten und eingehenden Lektüre aufgedrängt haben. Außerdem aber erfordert die Wichtigkeit gerade dieses Kapitels der Apologie für die Erkenntnis der Entwicklung der philosophischen Unsterblichkeitslehre von Sokrates bis zu Platon¹⁾ und die ihm bisher in der Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens überhaupt beigemessene Bedeutung²⁾ doch auch eine Prüfung und womöglich eine Sicherstellung gegenüber den wider seine Echt-

¹⁾ Gomperz: „Griechische Denker“ II. S. 67 und 347. Sonstige Literatur bei Gercke Einl. z. Plat. Gorg. p. XXXI³.

²⁾ Rohde: „Psyche“ II.² S. 263 ff.

heit vorgebrachten Gründen und damit eine eingehende Analyse des Kapitels selbst. Diese Analyse wird sich vornehmlich mit seinem künstlerischen Aufbau und dem in ihm vermittelten Gedankengehalt zu beschäftigen haben und dies in beständiger Rücksicht darauf, ob nach beiden Seiten sich eine für Platon und gerade für die Apologie charakteristische Ausprägung erweisen läßt.

Wir fragen demnach: Sind wirklich die Gründe des Kritikers so zwingend? Enthält das Kapitel nichts von sokratisch-platonischem Gedankengut? Ist es wirklich nach Inhalt und Form so unwürdig des Geistes des Meisters und seines noch größeren Schülers, wie die Athetese behauptet? Und läßt sich endlich seine Echtheit nicht auch durch anderweitige Zeugnisse aus dem Bereiche der Sokratik erhärten?

Sehen wir uns denn zunächst nach den Ursachen um, welche das Verdikt gegen unser Kapitel hervorgerufen haben, so ist die vornehmete wohl in der, wenn auch nicht ausgesprochenen Tatsache zu suchen, daß seine Ausscheidung für den ersten Blick keine geradezu klaffende Unterbrechung in dem Fluß der allgemeinen Gedankenentwicklung hervorruft. Doch beweist diese Tatsache zunächst nur das Eine, daß wir in dem Kapitel eine in sich abgeschlossene, sekundäre, darum nicht minder wichtige Gedankenreihe, ein eigenes Dispositionsglied vor uns haben, das sich aus der Gedankenkette mit der eben erwähnten Wirkung auslösen läßt. Aber die Athetese bezeichnet ja unser Kapitel als einen nur den Zusammenhang der Kapitel 31 und 33 störenden Eindringling. Es legitimire sich als solchen schon durch den Umstand, daß man nach den in ihm vorgebrachten Erörterungen in dem nun folgenden (33.) Kapitel nicht etwa die durch die Ueberlieferung feststehende Einleitung erwarten sollte: ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς χρῆ, ὃ ἄνδρες δικασταί, εὐελπίδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον, sondern eher: καὶ ὑμᾶς οὖν χρῆ κτλ. Wie steht es damit? Der Kritiker übersieht, daß ἀλλὰ nur einen neuen Dispositionsteil einleitet, der den vorausgehenden in seiner Gesamtheit, nicht in seiner letzten Einzelheit berücksichtigt. Der Gedankengang besagt also: „Ich bin aus den drei angegebenen, von mir erschlossenen, daher zunächst

nur für mich ³⁾ giltigen Gründen, nämlich dem Schweigen des Daimonion und den zwei Möglichkeiten des Zustandes nach dem Tode voll froher Hoffnung für mein Ende. Doch auch ihr sollt es sein, da sich meine beiden letzten Schlüsse allerdings auf den euch geläufigen Anschauungen aufgebaut haben.“ Damit ist es also nichts!

Doch im engsten Anschluß an seine vorige Begründung findet v. Bamberg, daß der an diese Einleitung des Schlußkapitels sich anreihende Satz: καὶ ἐν τῷ τούτῳ διανοεῖσθαι, ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα sich wieder nur auf die in Kap. 31 gegebene Erwähnung des Daimonion, nicht aber auf den Inhalt des „aller göttlichen Hoffnung baren“ Kapitels 32 beziehen könne. Trennt aber wirklich diesen Satz und den Inhalt unseres Kapitels eine ganze Welt? Toto genere differunt behauptet ja der Kritiker. Setzt nicht hier (wie im Phaid. 91 B und 107 D) schon der Aorist τε-λευτήσαντι eine Darstellung des Zustandes nach dem Tode voraus? Und ist endlich in der Tat dieses 32. Kapitel so aller göttlichen Hoffnung bar, wenn es in dem ersten Teil der von ihm gegebenen Alternative wenigstens Freiheit von allen irdischen Gebrechen in Aussicht stellt, in seinem zweiten Teil aber in einer für die Apologie überhaupt charakteristischen Steigerung ⁴⁾ das göttliche Jenseitsideal absoluter Gerechtigkeit und Weisheit ⁵⁾, kurz des absoluten Glückes verheißt: τὰ τε γὰρ ἄλλα εὐδαιμονέστεροί εἰσιν οἱ ἐκεῖ τῶν ἐνθάδε καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν χρόνον ἀθάνατοί εἰσιν (41 C).

Doch wird sich mit derartigen Erörterungen Sokrates nicht selbst untreu, der nach 29 A—B und 37 B nur weiß, daß er vom Tode nichts weiß? Dieser Einwurf v. Bamberg ist nach keiner Seite beweiskräftig. Schon Prantl hat in der

³⁾ Das in dem Abschnitt 40 D—41 B fünfmal wiederholte ἐγὼ bezw. ἔγωγε, sowie das hier dreimal gebrauchte οἶμαι versetzen uns doch deutlich in eine subjektive Sphäre.

⁴⁾ Eine Gesamtdarstellung der reichen in der Apologie zum Ausdruck gebrachten Kunstmittel dürfte gerade diese Seite der künstlerischen Gestaltungskraft Platons am wenigsten übersehen, die ich in meinem Programme: „Die Anklage des Sokrates“ (Neustadt a. H. 1900 S. 38 ff., 49 u. 50 kurz gestreift habe.

⁵⁾ Vgl. unten die S.S. 205 u. 224.

45. Anmerkung zu seiner Uebersetzung darauf hingewiesen, daß unser Kapitel den Charakter „mythischer Rede“ insofern erhält, wenn trotz jenes Ausspruches des Sokrates auf den Zustand nach dem Tode in bestimmteren Ausdrücken eingegangen wird. Diese Ausdrücke nehmen ja, abgesehen vom Daimonion, auch auf die verbreitetsten Anschauungen vom Tode Rücksicht und sind in diesem Sinne von Plato selbst (39 E) mit διαμυθολογῆσαι charakterisirt. Ohne nämlich an dem historischen Hintergrunde des Inhalts der auch durch v. Bamberg aufrecht erhaltenen Partie 29 A—B zweifeln zu wollen, kann man doch das Eine mit Sicherheit behaupten: Vom apologetischen Standpunkt aus hat diese Leugnung den praktischen Endzweck, die Todesfurcht als unberechtigt hinstellen und dafür die positive Möglichkeit in den Vordergrund treten zu lassen, daß der Tod ein Gut, vielleicht sogar das größte Gut sei. Damit ist zu gleicher Zeit die Ankündigung des 32. Kapitels gegeben, das sich ja in mythischer Rede mit dieser Frage befaßt.

Schon dadurch erscheint die Echtheit unseres Kapitels gesichert. Und seine Authenticität wird noch durch den Umstand bekräftigt, daß es auch sonst mit seinen Vorgängern und seinem Nachfolger aufs engste verzahnt ist, so daß von einer reinlichen Ausscheidung auch nicht im entferntesten die Rede sein kann. Denn der mit dem echt platonischen Ausdruck ἀπαλλαγείς (37 D, 39 C, 41 D) eingeleitete Gedanke ἀπαλλαγείς τούτων τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι (40 E) entspringt wie der im vorhergehenden Kapitel in positiver Form gebrachte: ὑμᾶς γὰρ δικαστὰς καλῶν ὀρθῶς ἀν καλοῖν (40 A) dem zu Ende des ersten Kapitels (18 A) aufgestellten Ideal des Richters: δικαστοῦ γὰρ αὕτη ἀρετὴ sc. αὐτὸ τοῦτο σκοπεῖν καὶ τούτῳ τὸν νοῦν προσέχειν, εἰ δίκαια λέγω ἢ μή, einem Ideal, dem auch 35 C mit etwas anderen Worten Ausdruck gegeben ist. Mit diesem Satze berührt sich weiter eine sichtliche Parallele, die zwischen dem ironischen Seitenhieb: πάντως οὐ δέπου τούτου γε ἔνεκα οἱ ἐκεῖ ἀποκτείνουσι (41 C) und dem ähnlichen Satze: καίτοι οὐ ταύτῃ τῇ διανοίᾳ κατεψηφίζοντό μου καὶ κατηγόρου (41 D) besteht; sie zeigt den Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit im Jenseits und der Ungerechtigkeit

auf Erden, wie sie sich in den κατήγοροι und καταψηφισάμενοι geoffenbart hat. Eine weitere Beziehung verbindet das echt platonische πολλή ἐλπίς unseres Kapitels mit dem εὐελπίδας des letzten Abschnittes der Apologie in derselben Weise, wie auch im Phaidon in demselben Zusammenhang πολλή ἐλπίς (67 B) mit εὐελπίς (63 C, 64 A) abwechselt. Wenn endlich unser Kapitel wiederholt vom Volksglauben (τὰ λεγόμενα 40 C, E, 41 A, C) ausgeht, so korrespondiert es deutlich mit dem offenbar ebenfalls auf dem Boden des Volksglaubens stehenden Satz des 31. Kapitels: ὅσοι οἴόμεθα κακὸν εἶναι τὸ τεθνάναι (40 C). Ja noch mehr: dieses letzte Wort des Kapitels 31 wird durch das αὐτό des Anfangssatzes unseres Kapitels direkt aufgenommen. Doch halt! Dies hat auch v. Bamberg gesehen und deshalb auch hier das kritische Messer angesetzt mit der Begründung, dieser für seine Athetese des 32. Kapitels so unbequeme Satz des Kapitels 31 könne unmöglich der Ausspruch des Sokrates sein, der ja überhaupt leugne, daß der Tod ein Uebel sei und vor allem (28 A) die Möglichkeit zugegeben habe, daß er sogar das größte Gut sei. Aber mit demselben Rechte, mit dem der Kritiker hier in der uns überlieferten Form der Apologie einen inneren Widerspruch zu entdecken glaubt, dürfte man ihm selbst einen Widerspruch in der Logik seiner Athetese imputieren, wenn er einerseits an dem zuerst angeführten Orte in höchst einseitiger Weise betont, Sokrates wisse nur, daß er von der Bedeutung des Todes nichts weiß, und andererseits in seinem Programme S. 11 doch die logische Möglichkeit zuläßt, daß der Tod das höchste Gut sei. Ist es nun bei einer Athetese wie der obigen schon verdächtig, wenn sie, um ein Gedankenganzes aus dem Wege zu räumen, auch benachbarte und räumlich getrennte Teile mitbeseitigen muß, die mit diesem in logischem und sprachlichem Zusammenhange stehen, so erscheint diese Operation gerade hier völlig unangebracht, wo überhaupt nicht die Athetese, sondern die Exegese das Wort hat oder doch haben sollte.

Sokrates führt nämlich hier mit den ἀποψηφισάμενοι eine seiner gewöhnlichen dialektischen Untersuchungen (τοῖς ἀποψηφισαμένοις ἡδέως ἂν διαλεχθεῖν 39 E und ὅμιν γὰρ ὡς φίλοις οὖσιν ἐπειδείξει ἐθέλω 40 A), um sich mit ihnen

in betreff übernatürlicher Dinge auseinanderzusetzen. Das bezeichnende Wort für diese Auseinandersetzung ist *διαμυθολογῆσαι*, ein Ausdruck, der, wie bereits angedeutet, schon in seiner äußeren Form den Inhalt dieser Unterhaltung kennzeichnet, da diese „ein Gebiet berührt, das mehr der Vorstellung als dem Begriff anheimfällt“. Das ist auch die übereinstimmende Anschauung von Cron zur Stelle, Hirzel in seiner Schrift: „Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato“ S. 74, Prantl an dem schon angegebenen Orte und endlich in allerdings etwas zu modifizirender Weise Stallbaum zu Phaidon 61 E. Zumal an der letzteren Stelle ist das Wort (wenn auch nicht wie Apol. 39 E und Phaidon 70 B als Kompositum, sondern wegen des vorhergehenden *διασκοπεῖν* in der das Nämliche wie das Kompositum besagenden Grundform) gebraucht und dabei noch in ähnlichem Zusammenhang wie an unserer Stelle verwertet. Ja der besonnene Ribbing vermutet in seinen Sokratischen Studien I. S. 33⁶, daß in der nun (Phaid. 64 E) folgenden und durch *μυθολογῆσαι* vorbereiteten, berühmten Darstellung, wie das Philosophiren nichts anderes als ein Verlangen zu sterben sei, eine weitere Ausführung von Apol. 29 A und vor allem von unserem Kapitel (40 C—E) gegeben ist, eine Vermutung, deren Wichtigkeit für die Authenticität unseres Kapitels auf der Hand liegt, und deren Richtigkeit wir unten noch besonders werden bestätigen können. Ja wir können noch weiter gehen und behaupten, auch das *διαμυθολογῆσαι* des 31. Kapitels setze den Inhalt des 32. Kapitels mit Naturnotwendigkeit voraus, da es, nur von Daimonion gebraucht, zu Mißverständnissen Anlaß geben mußte. Dadurch wäre ja diese innere Stimme des Sokrates in die mythische Sphäre gerückt und der Anklage Vorschub geleistet worden, daß Sokrates sein Daimonion an die Stelle der von ihm entthronten Götter des Volksglaubens setze. Wir sehen: das 32. Kapitel mit seiner Annahme der Möglichkeit der mythischen Anschauungen vom Hades ist zugleich ein apologetisches Korrelat zu seinem Schluß *ex silentio daemonii*. So ist denn der Inhalt dieses *διαμυθολογῆσαι* ein dreifacher: das aus dem Reiche der Transcendenz hereinragende Daimonion, der wundersame, ewige Todesschlaf und endlich der sagenhafte Komplex der Volks-

vorstellungen über das Schicksal der Seele nach dem Tode. Diese Vorstellungen des lebensfreudigen Griechenvolkes hatten aber, von Homer (λ 488 ff.) angefangen, einen recht düstern Hintergrund ⁶⁾, und so macht sie sich Sokrates in einer wenn auch reservierten Form (ἄνθρωποι οἰόμεθα κακὸν εἶναι τὸ τεθνήσκειν) zu eigen, um sie durch seine Beweise von ihren Schrecken zu entkleiden (οὐκ ἔσθ' ὅπως ἡμεῖς ὀρθῶς ὑπολαμβάνομεν, wobei ἡμεῖς wegen 41 D besonders betont ist: ich, der Unschuldige, und ihr als Repräsentanten der ἀληθῶς δικάσται) und sie dabei aus den rohen Vorstellungen heraus in eine höhere, in eine ethische Sphäre zu rücken. Welches Mittel ist denn hierfür natürlicher und geeigneter, als daß er sich dabei der für seine Elenktik charakteristischen Methode bediente, die manchmal nicht ohne ironischen Anflug sich auf den Boden der von ihm zu bekämpfenden vulgären Ansicht stellte, wie auch Xen. Mem. IV, 6, 15 bezeugen? Dabei konnte er dann gleichwohl das ἀστεῖον ⁷⁾ des Attikers walten lassen, indem er da, wo es sich darum handelte, ihm wohlgesinnten Hörern einen tief eingewurzelten Irrtum zu entreißen, sich, wenn auch in restringirter Form, in diesen Irrtum mit einschloß. Und nun geht — ein neuer Beweis für die Echtheit unseres Kapitels — die von dem Redner im vorigen Kapitel aufgenommene Fiktion einer gemeinschaftlichen Untersuchung auch ins 32. Kapitel über, und mit der Aufforderung ἐννοήσωμεν καὶ τῇδε läßt sich Sokrates auf den Inhalt dieser verschiedenen Vorstellungen vom Jenseits ein. Dies mußte, wie Schanz z. St. richtig bemerkt, deshalb als notwendig erscheinen, weil die Schlußfolgerungen aus dem Daimonion und seinem Schweigen natürlich nur für Sokrates Geltung beanspruchten, während für andere die Folgerungen auf einen Beweis gestützt werden mußten. Hier haben wir also eine ähnliche Art doppelter Beweisführung, wie sie Platon bei demselben Gegenstand auch im Phaidon ⁸⁾, im Georgias und in der Politeia ⁹⁾ verwendet.

⁶⁾ Rohde a. a. O. I². S. 55.

⁷⁾ Gercke z. Plat. Gorg. 527 D; Rehdantz-Blass z. Demosth. I. 2. 10 u. 8.

⁸⁾ Hirzel a. a. O. S. 47 ff. Diese doppelte Art der Argumentation hat auch das ausnahmsweise einmal gute schol. zu Phaid. 62 B erfaßt: ἐν ἀπορρητοῖς ἐνταῦθα τὸ πρῶτον πρόβλημα, τὸ μὴ εἶναι ἐξάγειν

Die Beweisführung an unserer Stelle gabelt sich wieder in eine Alternative (*δοῖν ἄτερον*)¹⁰⁾, die Verwertung der Möglichkeit der Auflösung und des Fortlebens der Seele. Der formale Parallelismus dieser Alternative ist schon durch *καὶ εἴτε* — *εἰ δ'* *αὖ* hervorgehoben, während ihr Inhalt in der allgemeinen Ankündigung des Themas (40 C) für unser Gefühl wieder nach seiner objektiven und subjektiven Seite¹¹⁾ geschieden und, wie schon gesagt, nach dem ästhetischen Gesetz der Steigerung ihrer Beweiskraft und Wirkung auf die Hörer geordnet ist: Die erste Möglichkeit ist nämlich objektiv betrachtet der Zustand des Nichts (*ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι*) oder, soweit dies für das Subjekt in Betracht kommt, der Mangel jeglicher Empfindung (*μηδὲ αἰσθῆσιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα*). Es ist dies die in den Kreisen der Gebildeten in jener Zeit der Aufklärung stark verbreitete¹²⁾ materialistische Anschauung vom Schicksal der Seele nach dem Tode, die in der Philosophie des Demokritos ihre wesentlichste Stütze fand, wie unter anderen¹³⁾ auch Lukian Philops. 32 bezeugt: *Δημόκριτος ἐπίστανε μηδὲν εἶναι τὰς ψυχὰς ἔτι ἔξω γενομένας τῶν σωμάτων*. Dieser Zustand, der von Platon mit einem empfindungslosen Schlummer verglichen wird, ist zunächst, wie dies oft gerade in den Zeiten geistiger Hochkultur geschieht¹⁴⁾ und mehr in der damaligen Stimmung des Platon

ἑαυτὸν, οὗ ἐπιχείρημα μὴ θιγὸν ἐξ Ὀρφέως ληφθέν· ἐπαίτα δεύτερον διαλεκτικὸν καὶ φιλόσοφον. ⁹⁾ Hirzel a. a. O. S. 60.

¹⁰⁾ Ein echt platonischer Ausdruck: Krit. 52 A; Phaid. 66 E, 76 A, 102 D; Theait. 187 C.

¹¹⁾ Ein ähnliches Beispiel dieser zur Verstärkung dienenden Teilung des Begriffes (Schanz z. Plat. Krit. 43 C) findet sich Apol. 23 A: *ἀπέχθαι μοι γέγοναι καὶ οἶαι χαλεπώταται καὶ βαρύτεραι*. Ersteres bedeutet von unserem subjektiven Standpunkt aus: „unangenehm“, letzteres für eine objektive Betrachtungsweise: „schwerwiegend“. Diesen nach beiden Seiten vorgenommenen Qualitätsbestimmungen der *ἀπέχθαι* entsprechen auch die durch sie geweckten seelischen Stimmungen, die 21 E geschildert sind: Das *λυπούμενος* entspringt der Unannehmlichkeit, das *θεδιός* dem Gewicht dieser Verfeindungen.

¹²⁾ Ueber das Sinken des Seelenglaubens in damaliger Zeit überhaupt vergleiche man Gomperz a. a. O. S. 67 ff., über derartige Wandlungen bei Euripides Rohde a. a. O. II. S. 252³ und 26⁴. Zeugnisse in dieser Richtung gibt Platon im Phaid. 70 A, 77 B—D, 80 D, in der Polit. 363 C ff. (Spott über τὰ ἐν Ἄιδου) und 608 D. Ueber Xen. Kyrup. VIII, 7, 22 wird unten die Rede sein.

¹³⁾ Die übrigen Zeugnisse bei Rohde a. a. O. II. S. 190 Anm. 2 u. 3.

¹⁴⁾ Ähnliche müde Resignation auch bei Soph. Ai. 554. (Vgl. Schneidewin-Nauack z. St.)

als der des Sokrates begründet ist, als κέρδος (40 D—E) — als κέρδος, noch nicht als ἀγαθόν bezeichnet. Gleichwohl ist dieser Zustand des Todesschlummers, der ewig währt und nicht wie im jüngern Phaidon 71 C ff. mit einem Erwachen zu neuem Leben endigt, immer noch beseligender als das Glück des Großkönigs, das Platon im Euthyd. 274 A im Scherz durch Sokrates selbst und im Gorgias 470 E durch den Mund der vulgären Meinung als den Gipfel alles irdischen Daseins preisen läßt. Aber ein ἀγαθόν ist erst die Verwirklichung der zweiten Möglichkeit, die Fortdauer der Seele nach dem Tode. Diese Anschauung des Sokrates über den Zustand nach dem Tode ist in ihrer Unterscheidung von κέρδος und ἀγαθόν, wie sie hier vorliegt, durchaus verständlich. Wie in dem Leben des Diesseits (31 A), so steht auch im Jenseits der Zustand der bewußten Seelenvorgänge theoretisch über dem Zustand der unbewußten. So ist denn erst die im zweiten Teile unseres Kapitels nach den Vorstellungen des Volksglaubens geschilderte Möglichkeit, die einer objektiven Betrachtungsweise als eine μεταβολή, dem hier allerdings weniger deutlich zum Ausdruck gebrachten subjektiven Gefühl als μετοίκησις ἐνθάδε τῇ ψυχῇ εἰς ἄλλον τόπον¹⁵⁾ erscheint, — so ist denn erst diese Möglichkeit ein ἀγαθόν, ja in ihrer vollendetsten Seite ein ἀμήχανον εὐδαιμονίας, das schon 29 A angekündigte πάντων μέγιστον τῶν ἀγαθῶν. Dieses auf dem Grund der Volkssage von Platon aufgebaute Ergebnis ist auch des historischen Sokrates nicht unwürdig¹⁶⁾. Denn dort vermag der platonische Sokrates unter viel günstigeren Vorbedingungen (41 C) als auf Erden seinem Berufe nachzugehen, seinem Berufe, ohne den ihm das Leben schon im Diesseits keinen rechten Inhalt hatte (38 A), und wie dort, so auch hier seine Menschenprüfung fortzusetzen, wie er so freudig betont: καὶ δὴ τὸ μέγιστον, τοὺς ἐκεῖ ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα ὥσπερ τοὺς ἐνταῦθα διδάγειν, τίς δὴ αὐτῶν σοφός ἐστιν καὶ τίς οἶεταί μέν, ἔστιν δ' οὐ (41 B). Aber wie? Ist nicht in diesen Worten der Grundton gegeben, der zuerst in den berühmten Kapiteln

¹⁵⁾ ἐνθάδε εἰς ἄλλον τόπον echt platonisch; vgl. Phaid. 107 E ἐνθάδε καὶ ἐκεῖ im gleichen Zusammenhang.

¹⁶⁾ Hirzel: Der Dialog I. S. 262.

VI—VIII erklingen ist, hier aber in noch höhere Schwingungen versetzt wird? Dort wandte er sich zunächst an die *μάλιστα εὐδοκίμουντες* (22 A), vor allem an die Staatsmänner und dann an die Dichter, um hier wahres Wissen zu finden, aber mit einem Enderfolg, der gerade im umgekehrten Verhältnis zu seinen Erwartungen stand. Hier findet er statt der Unwissenheit der irdischen Staatsmänner, bei denen er doch auf Erden die höchste Weisheit vorausgesetzt hatte (21 C), die unterirdischen *ἄνακτες*¹⁷⁾ Minos, Radamanthys und Aiaikos nebst Triptolemos als die wahrhaften Vertreter der *ἀρετή* des Richters, wie er sie 18 A umschrieben hatte, als die *ἀλλήθως δίκασταί* und damit auch absolute *δικαιοσύνη*, die in letzter Linie auch auf *σοφία* zurückgeht (Xen. Mem. III, 9, 5). An Stelle der Unwissenheit der ihm zeitgenössischen Dichter, der Dichter, die doch hienieden für die Repräsentanten theoretischer Weisheit gelten, findet er die vom Glanz der mythischen Vorzeit umstrahlten Dichtergestalten des Orpheus, Musaios, Homer und Hesiod, die schon seiner Zeit als die priesterlichen Verkünder dogmatisch feststehender und damit absoluter Weisheit erschienen. Dort braucht er also seine Erwartungen nicht immer tiefer herabzustimmen, und statt zur Sammelgruppe der *δημιουργοί* oder *χειροτέχναι* zu gehen, wie dies im Diesseits geschah, kann er einer heroischen Sammelgruppe sich nahen, die inhaltlich aus zwei Elementen zusammengesetzt ist, und deren Vertreter bisher ungerecht oder unklar beurteilt wurden, wie dies auf Erden auch bei den Handwerkern, den *δοκοῦντες φαυλότεροι εἶναι ἄνδρες πρὸς τὸ προνίμως ἔχειν* (22 A) der Fall war. Es sind dies nämlich erstens diejenigen Gestalten des Mythos, deren *ἀρετή*, wie die des Palamedes, Aias und anderer, sei es aus Bosheit oder Kurzsichtigkeit ihrer Umgebung keine Anerkennung fand, und die dadurch gerade wie Sokrates unschuldiger Weise ein tragisches Ende genommen haben. An sie reiht sich dann eine andere Halbgruppe, welche auf ihre *σοφία* erst noch zu prüfen ist, und aus der Agamemnon, Odysseus und Sisypchos namhaft gemacht sind. Bei dieser letzten Sammelgruppe also wird er eigentlich erst

¹⁷⁾ Hom. λ 570 heißt Minos *ἄναξ*.

recht einsetzen können mit seiner Prüfungstätigkeit, die ihm auch dort erst das Leben zum Leben macht. Platon läßt also hierbei den Meister von der Volksmeinung ausgehen, die wiederum von Homer, dem ersten literarischen Zeugen des Griechentums, anhebend (λ 568—571, 572—575, 601—614) lehrt, daß die Verstorbenen, vor allem die gottbegnadeten Helden des Geistes und der Tat, vielfach im Hades die Tätigkeit fortsetzen, die ihnen im Leben die teuerste war, ein Glaube, den Platon später in seinem Phaidon (70 B: ὥς ἐστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν) für seine Unsterblichkeitslehre verwertet. Allerdings mischt hier in der Apologie der Dichterphilosoph einen wunderbaren Tropfen sokratischer Selbstironie in die Darstellung: In dem Ausdruck ὥς ἐγώμυα, οὐκ ἂν ἀγδὲς εἶη schreibt sich Sokrates in der vollendeten εὐσέβεια, in der ihn die ganze Apologie erscheinen läßt, den großen Heroen der Vorzeit gegenüber dieselbe Stellung zu, die seine Jünger (23 C und 33 C) ihrer Umgebung gegenüber einnahmen, wenn sie nach des Meisters Muster zu prüfen versuchten¹⁸⁾. Von einem göttlichen Lehrauftrag, der ihn auf Erden zur Predigt vom Nichtwissen antrieb, kann hier nicht mehr die Rede sein. Dafür führt diese seine Prüfung auch nicht wie im Diesseits zu den in den Kapiteln IX und X geschilderten übeln Folgen für den Prüfenden; denn dort herrscht eben lautere εὐδαιμονία (41 C). Das ist durchaus ernsthaft gemeint. Nur leise Selbstironie klingt in dem Ausdruck: οὐκ ἂν ἀγδὲς εἶη, Ironie gegen das Todesurteil im Schluß: πάντως οὐ δέηπου τούτου γε ἔνεκα οἱ ἐκεί ἀποκτείνουσι κτλ. durch. Wer unser in diesem ganzen Aufbau so klar gegliedertes Kapitel in seiner Parallelität zu den künstlerisch so vollendeten Kapiteln VI—VIII erfaßt hat, für den ist jede weitere Diskussion über die Echtheitsfrage überflüssig. Ueberflüssig ferner die immer wieder auftauchende Frage, ob diese echt platonische Darstellung über den Zustand nach dem Tode Ernst oder Scherz sei, selbst wenn man diesem Scherz auch die höchste Feinheit zuerkennen wollte. Nein! Scherz

¹⁸⁾ Diese Parallelität von 33 C und 41 B führt darauf, daß auch in 41 B der Autorität von cod. B Folge zu leisten und nicht mit Madvig und Schanz in οὐκ ἂν ἀγδὲς εἶη zu ändern ist.

liegt hier so wenig vor wie dort. Denn hier und dort sucht Sokrates voll Ernst und Eifer in der σοφία der zu prüfenden Gruppen ihre ἀρετή, deren scheinbare Außerachtlassung in unserem Kapitel v. Bamberg so verdächtig findet.

Allerdings ist die Identität von Tugend und Wissen in der Apologie nirgends mit eigenen Worten erwähnt, aber sie bildet vielfach die Voraussetzung und den Untergrund für den Aufbau einzelner, hochwichtiger Partien unserer Schrift. So geht die von Platon in der Apologie an den Anfang der Tätigkeit des Sokrates verlegte Prüfung der drei Stände zunächst, wie ich schon a. a. O. S. 35 ff. des näheren, aber, wie ich nachträglich sehe, nicht erschöpfend dargelegt habe, vom Volksglauben aus, wenn er sich zuerst an die angeblichen σοφώτατοι, die Staatsmänner, wendet und bei ihnen das Ideal der Verbindung rednerisch-theoretischer Einsicht mit praktischer Tüchtigkeit, ein εἰδέναι ἅττα δεῖ πράττειν καὶ λέγειν, wie es im Alkib. II. 140 E heißt, oder, nach dem Ausdruck des Protag. 319 A, die δυνατώτατοι πράττειν καὶ λέγειν zu finden hofft. Doch gar kein Wissen fand er bei den Staatsmännern, ein nur theoretisches, ein λέγειν bei den Dichtern, dagegen wenigstens einigermassen ein πράττειν, nämlich ein ἐπίστασθαι¹⁹⁾, d. h. praktische Berufskennntnis (ἐπιστήμη Lach. 198 D und Euthyd. 281 A) bei den Handwerkern. Aus diesem Ergebnis seiner Prüfungen sehen wir als Frucht der von Sokrates gewonnenen Erfahrungen die Erkenntnis durchschimmern: „das zweckbewusste Handeln (ἀρετή) entsteht, wenn die Theorie in Praxis übergeht“²⁰⁾ oder wenn „eine willenskräftige Intelligenz an einem gegebenen Ziele (πρὸς τι) ansetzt“²¹⁾. Er findet den Grad der σοφία der betreffenden Stände in dem Grade ihrer ἀρετή und bleibt dabei dem Bilde des historischen Sokrates durchaus treu, der beständig von der ἀρετή des von ihm am höchsten geschätzten Handwerkerstandes auf die ἀρετή überhaupt schließt²²⁾. Sie ist ihm der voll-

¹⁹⁾ Die gleiche Anschauung von der Tätigkeit der Handwerker (ἐπιστήμη) zeigt auch Xen. Oik. I, 1.

²⁰⁾ Joël: „Der echte und der Xenophontische Sokrates“ I. S. 124.

²¹⁾ Krohn: „Sokrates und Xenophon“. S. 155.

²²⁾ Joël a. a. O. S. 78 und 194. Döring: „Die Lehre des Sokrates“ S. 389. Schon Aristoteles hat in den Magn. Mor. I, 1. 1183

endetste Seelenzustand, das Beste in der Welt, dem alle anderen Werte untergeordnet sind (Apol. 30 A u. Xen. Mem. IV. 5. 6). Erst die mit ἀρετή = σοφία ausgerüstete Seele, die ως ἀρίστη ψυχή, schafft Werte: οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία (Apol. 30 B). Aus dieser Auffassung vom Tugendwissen entspringt auch der in seiner konsequenten Einseitigkeit so bewunderungswürdige Satz: οὐδεὶς ἐκὼν διαφθείρεται (25 E u. 37 A). Denn wer die richtige Einsicht in die Voraussetzungen und Folgen einer Handlung besitzt, dessen Handlungsweise wird notwendig eine richtige und in sich gerechtfertigte sein müssen. So resultiert denn auch sittlich schlechtes Handeln nach Sokrates nur aus schlechtem Wissen, und der also Handelnde bedarf nicht der Bestrafung, sondern der Belehrung (26 A). Mit dieser Anschauung ist auch die 24 D ausgesprochene Ansicht verwandt, daß wer das Wissen von einer verfehlten Handlungsweise eines Andern besitzt, umgekehrt auch den Weg kennen muß, der ihn zum richtigen Handeln führt. Aus diesen Gründen kann auch derjenige, der diese auf Wissen beruhende ἀρετὴ besitzt, der ἀμείνων ἀνὴρ, niemals von dem, der ihrer entbehrt, von dem χείρων geschädigt werden. Denn in äußerlichen Dingen, die nur relativen Wert besitzen und also verhältnismäßig indifferent sind (38 B, vgl. auch Euthyd. 281 E), vermag er wohl angegriffen zu werden, nicht aber im Kern seines Wesens, seiner ἀρετῇ μετὰ σοφίας. Das bedeutet doch der mit dem überzeugungstreuen Pathos eines sittlichen Axioms vorgetragene Satz: ἐμὲ γὰρ οὐδὲν ἂν βλάψειεν οὔτε Μέλητος οὔτε Ἄνυτος· οὐδὲ γὰρ ἂν δύναιτο· οὐ γὰρ οἶμαι θέμιτον εἶναι ἀμείνωνι ὑπὸ χείρωνος βλάπτεσθαι (30 D—E).

Daß diese Tugendwissenslehre nicht mit dem sokratischen Nichtwissen unvereinbar ist, das bestätigt uns die Darstellung der Apologie, die aus der Prüfungstätigkeit des Sokrates seine Weltanschauung erwachsen läßt, die zwischen dem negativen Pol des Nichtwissens und dem positiven Pol der Tugendwissenslehre ruht. Das Nichtwissen, d. h. die Erkenntnis vom

b. 8 auf die einem fehlerhaften Induktionsschluß entspringende, irrtümliche Vermischung des Fachwissens mit dem ethischen hingewiesen.

Irrationalen des menschlichen Handelns führt zur Forderung, unser Handeln dem Rationalismus zu unterwerfen. Doch bleibt noch die Frage in der Schwebe: Weshalb hat Platon nicht diesen zentralen Satz der Apologie vom Tugend-Wissen dem Sokrates in dieser Schrift ausdrücklich in den Mund gelegt? Die Ursache ist die, daß Platon dem gebildeten Publikum in der Schutzschrift eben eine Rechtfertigung, nicht das Lehrsystem seines Meisters darbieten wollte. Diese Rechtfertigung zeigt aber den Sokrates als den Vertreter einer göttlichen Mission, die ihn zur Menschenprüfung, zur Proklamation des Nichtwissens antrieb. Mit dieser apologetischen Tendenz hat aber Platon wie im zweiten Teile der Apologie und ihrer protreptischen Tendenz, so auch in ihrer ersten Hälfte den historischen Tatbestand verschoben, nach dem das Nichtwissen nicht den Lehrinhalt, sondern eine zu negativen Zwecken vorgetragene, wenn auch aus einer tiefen Einsicht in die Grenzen der menschlichen Vernunft²³⁾ hervorgegangene Lehrmethode, das

²³⁾ Vgl. Zeller: „Die Philosophie der Griechen“ II. 1⁴. S. 119 ff. Die Grenzen der menschlichen Vernunft sind für Sokrates nach zwei Seiten hin festgelegt: Von dem Gebiete der wissenschaftlichen, also der objektiven Erkenntnis schließen sie aus: Die Ergebnisse der Naturwissenschaft, wie Apol. 19 B—C und vor allem Phaid. 99 B neben Xen. Mem. I, 1, 13—15 in bemerkenswerter Uebereinstimmung bekunden; weiter die Möglichkeit eines objektiv sicheren Wissens vom Zustand nach dem Tode (Apol. 29 A—B und 37 B); und endlich führt das „Nichtwissen“ zur Leugnung der Realität berufsmäßiger Lehrtätigkeit, wie Apol. 19 E — 20 C in scheinbarem Gegensatz zur xenophontischen Motivierung der Mem. I, 2, 3. 6 darlegt. Doch lassen sich beide Zeugnisse durch die Annahme vereinigen, des Sokrates Ansicht sei gewesen, bei den enggesteckten Grenzen der menschlichen Erkenntnis führe die berufsmäßige Ausübung einer Lehrtätigkeit ihre Vertreter in ein erniedrigendes Abhängigkeitsverhältnis, in eine Kollision der Pflichten zwischen Wahrheit und honorirtem Lehrauftrag. Die andere Seite, welche für die Grenzen der menschlichen Vernunft in Betracht kommt, ist das Gebiet der individuellen, der subjektiven Erkenntnis, das sich etwa durch den Satz umschreiben läßt: Erkenne die oberen und unteren Grenzen der dir verliehenen Gaben und Kräfte, und du erkennst damit deine Erfolge. (Apol. 23 B—C; Mem. IV, 2, 24; III. 9, 6—7 und das durchaus in sokratischem Geiste gehaltene Kapitel VII, 2, 20 ff. der Kyrupaidie.) So berührt sich die Tendenz dieser sokratischen Lehre mit der Mahnung, die von der apollinischen Orakelstätte herabgrüßte: γνῶθι σεαυτόν! Und in der Tat zeigt die platonische Apologie beide in einem inneren Kausalnexus, Phaidon den Meister selbst in einem poetisch gefärbten Verhältnis zum Apollokult (61 A—B, 85 B, vgl. auch Phaidr. 229 D — 230 A), während Xenophon ihn an den oben angeführten Stellen — die ihm zugeschriebene Apologie ist unecht — nur in äußerlicher Weise an die Forderung des Gottes an-

„kritische Moment des sokratischen Verfahrens“ darstellte, dazu verwandt, um durch dieses dialektische Hilfsmittel und durch Beiziehung der Ironie fremden Wissensdünkel zu beseitigen und so erst eine Baustätte zu schaffen für das in den Grenzen der Selbsterkenntnis verharrende wahre Wissen, das er in einer Art von Kettenschluß ²⁴⁾ zunächst eine Brücke zur Tugend und dann von der Tugend zur Glückseligkeit schlagen ließ. Diese apologetische Tendenz Platons hat also an Stelle des dem Sokrates immanenten, dialektischen Beweggrundes zur Betonung des Nichtwissens, einen transcendenten gesetzt, ein Vorgang, der es verbot, die Lehre vom Nichtwissen und vom Tugendwissen in der oben gezeigten inneren Verbindung darzustellen, und dies umso mehr verbot, als der literarische Zweck der Apologie überhaupt jede logische Entwicklung eines Systems ²⁵⁾ ausschloß. Dies ist der Grund, weshalb Platon die Tugendwissenslehre, auf der sich eine Reihe von ethischen Leitsätzen der Apologie aufbaut, hier nicht in den Vordergrund der Darstellung der sokratischen Tätigkeit gerückt hat.

Dieselbe Gedankenbasis, der Tugend-Wissenssatz, trägt aber auch, wie schon angedeutet, die Darstellung unseres Dichterphilosophen in seiner zweiten Gestaltenreihe der letzten Hadesgruppe. Oben lag uns schon die Frage auf den Lippen: Warum müssen gerade Agamemnon, Odysseus und Sisyphos erst noch im Hades von Sokrates geprüft werden? Doch nicht etwa zu erwecklichen oder erbaulichen Zwecken, wie im Gegensatz zu Rohde a. a. O. I. S. 63¹ auch Ribbing a. a. O. II. S. 12 anzunehmen scheint, sondern deshalb werden sie auf

knüpfen ließ. (Vgl. noch Mem. I, 3, 1.) Doch ist die Frage nach den Unterlagen dieses in der Geschichte des menschlichen Geistes einzig dastehenden Verhältnisses zwischen Kultus und Reflexion, nach ihrem Grad und Umfang noch nicht gelöst, wenn schon das Ignorabimus von Gomperz a. a. O. S. 85 in dieser Frage nicht von jedermann geteilt werden wird.

²⁴⁾ Ein treffliches Beispiel eines sokratischen Kettenschlusses zeigt der letzte Teil des Induktionsschlusses im XV. Kapitel der Apologie, wo von *δαίμονια* auf *δαίμονες*, von *δαίμονες* auf *θεῶν παῖδες*, von diesen auf *θεοί* geschlossen wird. Auf einer Art rückläufigen Kettenschlusses beruht der Ausdruck in 29 A: *ἀπειθῶν τῇ μαντείᾳ καὶ θεδωῶς θάνατον καὶ οἰόμενος σοφὸς εἶναι οὐκ ὢν*, wo der Ungehorsam gegen den Orakelspruch der Todesfurcht und diese wieder dem eingebildeten Wissen vom Tode entspringt. Ein weiterer Kettenschluß Euthyd. 281 C.

²⁵⁾ Ribbing a. a. O. S. 99 und 123.

ihre σοφία geprüft, weil er sich über ihre ἀρετή noch nicht im klaren ist. Hier spricht der Schriftsteller Platon, der damit zum ersten und noch nicht zum letzten Mal auf eine merkwürdige Erscheinung hinweist, nämlich auf die versio in peius, welche die Charakterzeichnung gewisser homerischer Gestalten auf dem Wege durch den epischen Kyklos in die griechische Tragödie erfahren hat. Platon hat damit eine literarische Entdeckung gemacht, deren Bedeutung für die Entwicklung des μῦθος erst Aristarch in systematischer Beobachtung erfaßt hat. So sind beispielsweise gerade die von Platon genannten Heldengestalten Agamemnon und Odysseus in ihrer ersten literarischen Ausprägung, bei Homer immerhin sympathisch dargestellt. Doch ihr Bild erfährt in der Tragödie — das des Agamemnon z. B. in des Sophokles Aias, das des Odysseus in seinem Philokletes — eine Vergröberung in den ausgeprägten Schurkentypus. Und hier ist auch der Schlüssel dazu, weshalb Sisyphos an unserer Stelle nicht als Verworfenener angesehen wird²⁶⁾. Er ist bei Homer (Z 153) mit dem in den Augen der vielgewandten Griechen sicher nicht tadelnden, sondern eher lobenden Beiwort das κέρδιστος ἀνδρῶν gezeichnet²⁷⁾, ja sogar der Grund zu seinen Höllenstrafen (λ 593 ff.) ist mit keinem sein Charakterbild schädigenden Worte gestreift. Er erscheint also bei Homer durchaus nicht als der gottlose Erzschemel und Erzvater aller Schurken (cf. schol. z. Soph. Ai. 190), für den ihn wohl unter Mitwirkung von Komödie und Satyrdrama²⁸⁾ die Tragödie so gerne ausgibt, wie uns Aesch. fr. 169; Soph. fr. 143, Ai. 190, Phil. 417, 448 ff., 625, 1311; Eurip. Kykl. 104, Iph. Aul. 524 deutlich genug zeigen. Indem sich also Platon hier bei dieser Gruppe der mythischen Gestalten der Unterwelt über den Grad ihrer σοφία-ἀρετή nicht im reinen ist, nimmt er damit,

²⁶⁾ Damit ist die Antwort gegeben auf die verwunderte Frage, die Schanz in seinem Komm. z. Apol. S. 213, 3 unter Berufung auf Rohde I S. 63¹ erhebt.

²⁷⁾ Lehrs: „Aristarch“ S. 117: οτι τὸν συντόν καὶ καρδαλέον κέρδιστον λέγει, οἱ δὲ νεώτεροι τὸν φιλοκέρδη ἐξεδέξαντο. Vgl. auch Rohde a. a. O. I. S. 63¹.

²⁸⁾ Darauf weist doch das burleske Sujet (ὑπόθεσις), welches auch Schol. z. Soph. Phil. 625 überliefert hat. Vgl. zur Sache Rohde a. a. O. I. S. 63¹.

wenigstens was die Figur des Sisyphos angeht, eine von des Aristoteles Poetik 56 a 22 abweichende Stellung ein. Das könnte fast zu dem Gedanken verführen, als polemisiere²⁹⁾ dort der Schüler in seinem Lobe des Agathon versteckter Weise zugleich gegen den Meister in den Worten: ἔτιν ὁ σοφὸς

²⁹⁾ Da wir des literarischen Verhältnisses zwischen Platon und Aristoteles gedacht haben, so sei es noch mit einem Worte berührt: Bekanntlich geht das lateinische Sprichwort: *amicus Plato, magis amica veritas* zurück auf Aristot. *Eth. Nic.* I, 4 (1096 a 16): ἀφοῖν (sc. Πλάτωνος καὶ ἀληθείας) ὄντων φίλον ἔσιν προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Doch weniger bekannt scheint die übrigens schon von Zeller a. a. O. S. 942⁶ gestreifte und vor ihm von Schneider (z. Plat. resp. 595 C) nach des Ammon. vit. Aristot. festgestellte Tatsache zu sein, daß dieses Bekenntnis zur Voraussetzungslosigkeit der Forschung in dem Geiste des Aristoteles doch nicht so unvermittelt entstanden ist, wie Pallas dem Haupte des Zeus entsprang. Denn hier folgt Aristoteles dem Grundsatz seines Lehrers, wenn dieser in der berühmten Stelle seines Staates (595 B–C) sich über seine Stellung zu Homer folgendermaßen ausläßt: ῥήτέον . . . καίτοι φίλια γέ τίς με καὶ αἰδώς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὀμήρου ἀποκωλύει λέγειν . . . ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ, ἀλλ' ὃ λέγω ῥήτέον. Durch diese Konstatierung einer literarischen Beziehung zwischen beiden Stellen gewinnt auch die grundsätzliche Stellung, die Aristoteles in dieser Frage zu Platon einnimmt, ein neues und für beide Teile freundliches Licht. Denn in der Proklamierung der wissenschaftlichen Wahrheit als Selbstzweck der Forschung, die ihren Weg ohne jede persönliche Rücksichtnahme zu wandeln hat, weiß sich Aristoteles eins mit seinem Lehrer. Er muß also, wenn er dem Andenken an den Meister treu bleiben will, dem Meister auch überall pflichtgemäß da opponieren, wo beider wissenschaftliche Ansichten auseinandergehen, opponieren in dem Geiste, in dem sich Platon selbst dem von ihm hochverehrten Homer gegenüber betätigt hat. Doch auch Platon, bei dem sich noch mehr derartige Stellen finden (vgl. Schanz zu *Euthyd.* 307 E) steht nicht im Ausgangspunkt dieser für die Geschichte der Wissenschaft hochbedeutsamen Entwicklung. Er führt ihn vielmehr deutlich zurück auf Sokrates in dem Satze des Phaidon 91 C: ὅμεις μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθοσθε, μικρόν φροντισάντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, ἔάν μὲν τι ὑμῖν δοκῇ ἀληθὲς λέγειν, εὐνομολογήσασθε, εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτίσασθε. Und in der Tat stimmt der hier dem Sokrates zugesprochene Grundsatz durchaus zu dem historischen Bilde des kühnen, zielbewußten, rücksichtslosen Denkers und Schöpfers der Idee des Wissens. Gerade an unserer Stelle aber hat ja Platon alle Ursache, sich auf dieses Princip der sokratischen Forschung zu stützen, denn mit der Unsterblichkeitslehre seines Phaidon ist er weit über Sokrates hinausgegangen, der, wie wir aus dem 32. Kapitel der Apologie ersehen und auch aus *Xen. Kyrup.* VIII, 7, 17 ff. noch erkennen werden, nicht über den Glauben an die Möglichkeit der Seelenfortdauer hinausgekommen war. So regelt sich das wissenschaftliche Verhältnis von Platon zu Sokrates und Homer und zwischen Aristoteles und Platon durchaus nach dem wissenschaftlichen Princip der ἀλήθεια. Wir erkennen in ihm die treibende Kraft und das Gemeingut der sokratischen Schule im weitesten Sinne, das zumal von ihrem Schöpfer mit der ganzen Kraft seiner Wahrheit suchenden Seele in Leben und Tat umgesetzt wurde.

μὲν, μετὰ πονηρίας δὲ ἐξαπατηθῆ, ὥσπερ Σίσυφος, da a Platons durchaus ethischer Weltanschauung die ästhetische Wirkung an sich fehlte und ihm zugleich eine σοφία μετὰ πονηρίας als Unding erscheinen mußte. Wenn sich demnach an unserer Stelle der Apologie der Sokrates Platons über den in der Literatur ausgebildeten Charakter dieser mythischen Gestalten vom Standpunkt seiner Tugend-Wissenslehre im unklaren ist, so ist dies der erste Ansatz zu einem späteren Protest der Philosophen gegen die oben erwähnte versio in peius in der Tragödie. Es ist dies jener Protest, der sich in betreff des Charakterbildes Agamemnons in der Polit. 522 D wohl besonders gegen des Sophokles Palamedes³⁰⁾ und nach einer anderen Seite ganz deutlich im Symp. 180 A findet, wenn er sich in den Worten: Αἰσχυλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλεῖα Πατρόκλου ἐρᾶν, ὃς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἡρώων ἀπάντων, καὶ ἔτι ἀγένειος, ἔπειτα νεώτερος πολὺ, ὥς φησιν Ὅμηρος gegen die Myrmidonen des großen Dramatikers mit ihrer ins Unsittliche verzerrten Darstellung des Freundesverhältnisses zwischen Achilleus und Patroklos wendet.

Einmal freilich sehen wir Platon in dieser Frage und zwar gerade der Figur des Sisyphos gegenüber einen anderen Standpunkt einnehmen als den, welchen er in der Apologie kundgibt. Es geschieht dies im Gorgias 525 E, wo er gegen Sisyphos als βασιλεύς und δυναστής angeblich auf Grund der Autorität Homers inhaltlich freilich recht leere und nichtssagende Beschuldigungen wegen der μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτήματα erheben zu dürfen glaubt, die, wie schon oben gezeigt wurde, dem Homer durchaus fremd sind. Doch beweist diese Tatsache absolut gar nichts gegen unsere Ansicht von der Bedeutung der letzten in der Apologie angeführten Hades-

³⁰⁾ Ich weiß, ich stehe damit auf dem entgegengesetzten Standpunkt wie Dümmler: „Zum Herakles des Antisthenes“ (Philol. L. 1891. S. 296), wenn dieser beweisen will, daß an unserer Stelle Platon sich über Agamemnon lustig mache, um sich des von Antisthenes in seinem Herakles mißhandelten Palamedes anzunehmen. Die Antisthenes-Sucht hat aber hier Dümmler einen bösen Streich gespielt: er übersieht das ἐν ταῖς τραγωδίαις und fühlt nicht am ganzen Ton der Stelle, daß Platon hier durchaus nicht auf Seite des tragischen Palamedes steht, sondern die von ihm angeführte Meinung ins Lächerliche zieht, es habe der Feldherr Agamemnon nicht zählen können.

gruppe. Dann ist der Dialog Gorgias vor der Apologie entstanden, wie ich mit Immischs Aufsatz: „Zum gegenwärtigen Stande der Platonischen Frage“ (Neue Jahrb. II. 1899. S. 461² und 626) am liebsten annehmen möchte, so fällt eben Platons literarische Entdeckung von der *versio in peius* in die Zeit nach der Abfassung des Gorgias und bestimmt ihn in der Apologie zu der anders lautenden Deutung der Figur des Sisyphos. Ist aber Gorgias nach der Apologie verfaßt, wie Gerke in seiner Einleitung zu Sauppes Kommentar des Gorgias S. XLIV will, so sehen wir in seiner veränderten Auffassung von der Gestalt des Sisyphos und damit des Homer eine Folge der in jenem Dialog vollzogenen gewaltigen und gewaltsamen Umwertung aller derjenigen Kulturwerte, die dem Athener von damals als höchste Errungenschaften galten. Platons düster flammender Protest richtet sich hier vor allem gegen die Rhetorik und die sich ihrer virtuos bedienenden Machthaber im Staat, sodann aber auch gegen die ihr verwandte Dichtkunst und deren Vertreter. Diese veränderte Stellungnahme beeinträchtigt alsdann auch eine ruhige Würdigung Homers und seiner Gestalten. Das literarische Bild des Sisyphos, der jetzt vor allem in seiner Stellung als *δυναστής* und *βασιλεύς* charakterisiert ist, wird von Platons hier aufgestellter Auffassung vom Machthaber getrübt, die Interpretation Homers dabei durch die niedrigere Wertung der Dichtkunst beeinflußt. Doch gerade in dieser pessimistischen Anwendung begegnet Platon ein Mißgeschick. Er bedient sich zur Erhärtung des von ihm vorgetragenen Sisyphosmythus eines rhetorischen Kunstgriffes: Gerade bei dieser Version des Mythos — dessen literarische Verwertung bei Platon überhaupt, wie Hirzel a. a. O. S. 14 zeigt, nicht belehren, sondern überreden soll — sucht er die Wahrheit seiner mythologischen Behauptung durch die einfache Berufung auf seinen literarischen Zeugen Homer, nicht aber durch sachliche Gründe zu erhärten. Und dabei ist die Verwertung dieses Zeugen nach ihrer inhaltlichen Seite durchaus nicht einwandfrei.

Sehen wir uns dagegen die Apologie an! Wie oft und gerne, so 22 A, 34 D bezieht er sich auf Homer! Gerade das XVI. Kapitel mit seiner wunderbar moralisierenden Interpre-

tation der Figur des Achilleus³¹⁾ zeigt, wie Platon dort seinen Homer und die homerischen Gestalten aufgefaßt sehen will. Wenn also wirklich auch der Gorgias nach der Apologie entstanden ist — bleiben wir einmal in hypothetischer Form bei Gerckes Ansatz! — so ist Platon in jener Partie des Gorgias eher sich und seiner Auffassung von Homer untreu geworden, als daß das durch v. Bamberg gerichtete 32. Kapitel der in der Apologie hervortretenden platonischen Art und Kunst untreu wäre, jenes Kapitel, das, wie aus all den bisher vorgebrachten Gründen erhellt, ein echter und rechter Sproß aus platonischem Geiste, keineswegs aber ein ihm erst untergeschobener Bastard genannt werden darf, wie es der Kritiker tut, der (das ist das Wunderbarste an der Sache) ihm trotzdem eine gewisse Anmut zuerkennen muss.

Wann sollte auch eine solche Unterschiebung stattgefunden haben? Jedenfalls wäre dies, wenn wir auch keinen anderen Zeugen als Cicero hätten, schon sehr früh und lange vor dem grossen Redner geschehen, der dem Kapitel bekanntlich in den Tuskulanen (I, 41) eine allerdings freie Uebersetzung widmet und es ausdrücklich auf Platon zurückführt. Doch haben wir noch einen weit über Cicero hinaufreichenden, ja geradezu klassischen Zeugen für die Echtheit in keinem geringeren als Platons Zeitgenossen Xenophon, der — was bisher immer übersehen wurde — in die Sterbeszenen seines Idealhelden Kyros (VIII, 7) neben den Resultaten anderer platonischer Dialoge auch die Ergebnisse unseres platonischen Kapitels verwoben hat. Xenophon läßt seinen sterbenden Helden ganz in der Weise des Sokrates der Apologie den Tod für einen Gewinn, für ein Gut erklären, wie die nachfolgenden Stellen bezeugen: VIII, 7, 6: ὁμᾶς δὲ χρῆ, ὅταν τελευτήσω, ὡς περὶ εὐδαίμονος ἐμοῦ καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν πάντα. 20: ὅταν ἀκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ἐκκριθῇ, τότε καὶ φρονι-

³¹⁾ Die Erörterungen des kleineren Hippias mit ihrer Gegenüberstellung der freiwilligen Lügenhaftigkeit des Odysseus und der unfreiwilligen des Achilleus gehören nicht zur Sache, da Gomperz a. a. O. S. 239 klar bewiesen hat, daß der Dialog überhaupt spielenden Charakter hat. Vgl. übrigens auch Immisch a. a. O. S. 628¹. Dagegen ist die moralische Interpretation, die im Anschluß an Hom. v. 17 die Figur des Odysseus im Phaidon 94 D erfährt, ganz im Geiste des XVI. Kapitels der Apologie gehalten.

μὴ τὰ τοῦ εἰκὸς αὐτὸν εἶναι. 27: ἐν τῷ ἀσφαλεῖ ἤδη ἔσομαι, ὥς μηδὲν ἂν ἔτι κακὸν παθεῖν. Dies geschieht aber wiederum nur von der Annahme der beiden auch durch den platonischen Sokrates vorgetragenen Möglichkeiten aus, derjenigen der Vernichtung und derjenigen der mythologisch begründeten Fortdauer der Seele, also derselben Möglichkeiten, deren ausschließliche Betonung in dem umstrittenen Kapitel v. Bamberg so verdächtig findet. Hierbei ist die von Xenophon zuerst angeführte Möglichkeit, daß der Tod ein Fortleben der Seele nicht ausschliesse, wie in unserem Kapitel, aufs stärkste in den Vordergrund gerückt, wenn wir lesen in § 17: οὐ γὰρ δὴ ποὺ τοῦτο γε σαφῶς δοκεῖτε εἰδέναι, ὥς οὐδὲν εἰμι ἐγὼ ἔτι, ἐπειδὴ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου τελευτήσω und in § 19: οὗτοι ἔγωγε . . οὐδὲ τοῦτο πώποτε ἐπέισθην, ὥς ἡ ψυχὴ, ἕως μὲν ἂν ἐν θνητῷ σώματι ᾤ, ζῇ, ὅταν δὲ τοῦτου ἀπαλλαγῇ, τέθνηκεν. Im Verlauf der zum Teil allerdings auch mit Elementen des Seelenkultus³²⁾ arbeitenden Argumentation wird der Tod genau wie in Apol. 40 D mit dem Schlafe verglichen: ἐννοήσατε δέ, ἔφη, ὅτι ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδὲν ἐστὶν ὕπνου (21) und darnach die zweite, auch vom platonischen Sokrates verwertete, in beiden Fällen aber mehr zurücktretende Möglichkeit einer Auflösung der Seele zugleich mit der des Körpers berührt, um von ihr aus die aufgestellte These, daß der Tod das Gegenteil von einem Uebel sei, zu erhärten: εἰ μὲν οὖν οὕτως ἔχει ταῦτα, ὥσπερ ἐγὼ οἶομαι, καὶ ἡ ψυχὴ καταλείπει τὸ σῶμα, καὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν καταιδούμενοι ποιεῖτε, ἃ ἐγὼ δέομαι. εἰ δὲ μὴ οὕτως, ἀλλὰ μένουσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι συναποθνήσκει κ. τ. λ. (22). Denn der Hinweis, daß die Götter alles aufs beste geordnet haben, gilt nicht nur für die Söhne, sondern auch für seine eigene Zukunft. Selbst formal fällt die in beiden Schriften vorgenommene Parallelisierung der durch die Konditionalkonjunktionen eingeleiteten Möglichkeiten auf. Hier lautet sie (22): εἰ μὲν οὖν οὕτως . . . , καὶ — εἰ δὲ μὴ οὕτως . . . , ἀλλὰ, in der Apologie 40 D: καὶ εἴτε μηδεμίαν . . . , ἀλλὰ — εἰ δ' αὖ . . . καί.

³²⁾ Vgl. Rohde a. a. O. I². S. 277² und II. S. 264¹. Auch Plato verschmäht gelegentlich derartige Beweismittel nicht, wie z. B. Phaid. 81 C ff. und 108 A—B. (Rohde I³. S. 233³ und 244⁷.)

Wenn nun Gomperz a. a. O. S. 67 in dem sachlichen Gehalt der Stelle eine Beeinflussung des frommen Xenophon durch seinen Meister erkennt, so läßt sich diese Tatsache kaum bezweifeln. Wohl aber ist ein Zweifel darüber gestattet, ob die literarische Prägung, die Xenophon diesem Inhalte gibt, von ihm selbständig vorgenommen worden ist. Schon die Chronologie gibt hier den Fingerzeig: Die Apologie ist bald nach dem Tode des Sokrates abgefaßt; diese Aufstellung von Schanz a. a. O. S. 112 erscheint mir trotz mehrfacher Einwände noch immer nicht erschüttert. Die Kyrupaidie dagegen ist, wie ich früher³³⁾ nachgewiesen habe, kurz nach 370 entstanden. Nun spielt bei der Prüfung der Ausgestaltungen eines literarischen Typus, wie er uns hier in der Diskussion über die Unsterblichkeitsfrage in zwei zeitlich auseinanderliegenden Dokumenten vorliegt, der kritische Satz: post hoc — propter hoc eine gewichtige Rolle. So werden wir auch hier den Inhalt der Erörterung im wesentlichen für sokratisch nehmen dürfen, wogegen der Anstoß zur Diskussion und ihre besondere, in der Folge auch von Xenophon nachgeahmte, literarische Gestaltung auf Platon zurückzuführen ist. Gelingt uns der Nachweis für diese Behauptung, so haben wir damit zugleich ein Ergebnis gewonnen, das von grundsätzlicher Bedeutung ist für das Problem der literarischen Wechselbeziehungen zwischen Platon und Xenophon.

Freilich könnte man immer noch der Beweiskraft der Entlehnung des Inhalts unseres Kapitels durch Xenophon die Spitze abbrechen wollen mit dem Einwurf, es sei umgekehrt die Partie der Kyrupaidie die Quelle für den interpolirenden Verfasser des 32. Kapitels geworden. Doch wird dieser Einwand schon durch den Farbenreichtum der angeblichen Kopie in der Apologie und die im Vergleich damit recht matte und eintönige Färbung der angeblich von Xenophon gelieferten Vorlage entkräftet. Noch schlagender geschieht dies aber durch die Tatsache, dass die ganze Scene der Kyrupaidie, welche uns den sterbenden Ideallhelden Kyros vor Augen rückt, überhaupt nichts anderes ist als eine fortlaufende Reminiscenz an die

³³⁾ In den Blättern f. d. Gymn. Sch.-W. XXXVII. 1901. S. 49.

Darstellung des Heldentodes des Sokrates, wie ihn vor allem Platon in seinen sokratischen Dialogen vor Augen führt. Wie Xenophon in derselben Schrift (III, 1, 38 bis 40) sich schon einmal über die Bedeutung des sokratischen Prozesses in einer Allegorie ausgesprochen hatte, so erzählt er uns hier die äußere Passionsgeschichte seines Herrn und Meisters unter der Maske der Darstellung vom Tode des Kyros und dies geschieht ganz so, wie die literarische Legende des λόγος Σωκρατικός, vor allem die platonischen Schriften und zum Teil schon seine eigenen Memorabilien in heroisierender Form die letzten Tage des philosophischen Martyrers geschildert hatten. Die Absicht liegt klar zu Tage: Xenophon will auch seinerseits, wenn auch in verhüllter Weise eingreifen in die lebhaft literarische Diskussion von dem Leiden und Sterben des Sokrates ³⁴⁾.

Wie Kyros in der Kyrup. VIII, 7, 2 durch ein Traumgesicht aufmerksam gemacht wird, daß nunmehr seine Todesstunde nahe sei und sein Heimgang zu den Göttern bevorstehe, ebenso empfängt Sokrates im platonischen Kriton 44 B durch ein ihm im Traume erscheinendes weiblich-überirdisches Wesen eine Andeutung über den Zeitpunkt seines Sterbens und damit zugleich den Trost, daß er in seine eigentliche Heimat gelangen werde. Die Kyrupaidie klingt dabei auch formal ganz deutlich an diese ihre Vorlage an, wenn man die Worte des Xenophon: κοιμηθεῖς δ' ἐν τῷ βασιλείῳ ὄναρ εἶδε τοιόνδε· ἔδοξεν αὐτῷ προσελθόντων κρείττων τις ἢ κατὰ ἄνθρωπον εἰπεῖν· Συσκευάζου, ὦ Κύρε· ἡ δὲ γὰρ εἰς θεοὺς ἄπει· τοῦτο δὲ ἰδὼν τὸ ὄναρ ἐξηγέρθη vergleicht mit der Schilderung des Platon: ἐδόκει τις μοι γυνὴ προσελθοῦσα καλὴ καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· ὦ Σώκρατες, ἡματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἔκαιο. Im Folgenden (5) wird dann dieses ἡδὲ der Verkündigung nach dem Vorbild Platons ³⁵⁾ mit τῇ τρίτῃ genauer be-

³⁴⁾ Hirzel: „Der Dialog“ I. S. 191 ff.

³⁵⁾ Für mich erledigen sich die immer wieder zur Diskussion gelangenden Zweifel in die Echtheit des Kriton durch folgende Erwägungen: Wie Kriton selbst dreimal (Krit. 45 B = Apol. 38 B; Krit. 49 D [καὶ πάλαι — καὶ νῦν] = Apol. 28 B—D; Krit. 52 C = Apol. 37 C—E) auf die Apologie zurückweist, so setzt umgekehrt Phaidon

stimmt. Dabei gewinnen wir interessante Blicke in die geistige Werkstätte Xenophons: Ich meine hier weniger den Zug, daß der fromme Xenophon die feine Allegorie Platons vom weit-scholligen Phthia durch den einfachen Hinweis auf die Götter ersetzt, sondern eher die Erscheinung, daß die dichterische Phantasie Platons aus dem griechischen Schönheitsideal *καλός τε μέγας τε* für seine Erscheinung mehr den ästhetischen Schmuck genommen hat, während der Soldat Xenophon sich auch hier nicht verleugnet und dagegen die Menschenmaß überschreitende Gestalt seines Traumwesens hervorhebt. Sofort nach dessen Erscheinung bringt Kyros unter Opfern den Göttern seinen Dank für sein gesegnetes Leben dar, als dessen schönsten Schmuck er die ihm zuteil gewordenen göttlichen Offenbarungen preist (3). Hier sehen wir unter der Maske des Kyros das aus apologetischem Eifer erwachsene religiöse Sokrates-Ideal wiedergegeben, wie es Xenophon fast mit den gleichen Worten schon Mem. I, 1, 3 umrissen hat, und wie es sich auch bei Platon Phaid. 111 B—C u. Apol. 24 A u. 33 C in freilich gemilderten Farben findet, das Sokrates-Ideal in seinem Verhältnis zur Mantik. Die Opfer, die Kyros während dieses Gebetes darbringt, sind ganz im Sinne des sokratischen νόμῳ πόλεως und καδδύναμιν ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσι (Xen. Mem. I, 3, 1) die heimischen Höhenopfer (ἐπὶ τῶν ἁκρῶν, ὡς Πέρσαι θύουσι 7) und zwar in der Gestalt von τελεστήρια und χαριστήρια als Dank und Bitte für eine glückliche Beendigung seines Lebens. Auch dieser Zug trifft mit dem Verhalten des platonischen Sokrates zusammen, dessen letzte Worte im Phaid. 118 A die Mahnung enthalten: τῷ Ἀσκληπιῷ ὑφείλομεν ἀλε-κρυόνα, eine Mahnung, die ebenfalls in einer seinen Verhältnissen entsprechenden Weise an den heimischen Kultus des ursprünglich chthonischen Gottes ³⁶⁾ anknüpft, dann aber in

(98 E — 99 A) den Kriton (53 B) voraus. Dazu kommt noch eine dreimalige Nachahmung dieses platonischen Dialogs durch Zeitgenossen und Spätere, zunächst die des Traumes durch Xenophon, wie wir oben gesehen haben, und durch Aristoteles in seinem Dialog Eudemos (vgl. Zeller im Hermes XV. 1880. S. 547) und endlich eine deutliche Benützung (44 E und 53 E) durch die ps.-xenophontische Apologie (26). Ueber den nur scheinbaren Widerspruch zwischen Phaid. 115 C und Krit. 44 B ff. u. 53 B vgl. Natorp in der Berl. philol. Wochenschr. 1902. No. 5.

³⁶⁾ Rohde a. a. O. I. S. 241³.

wunderbar vertieftem Sinne den Dank an den Heilgott in sich birgt dafür, daß er sich beim letzten Atemzug von der Krankheit des Lebens genesen fühlt. Denn er zeigt sich ja im Phaid. 116 E—117 A schon vorher allen Bedürfnissen der Leiblichkeit entrückt und hat nur noch Verlangen, sich im Schierlingsbecher „den letzten kühlen Becher der Erquickung“ möglichst rasch reichen zu lassen — Xenophons Vorbild für seinen Kyros, wenn dieser in freilich vergrößerter Nachahmung ihn aller sonstigen Bedürfnisse überhoben sein und nur noch im Tranke Erquickung finden lässt (4). Ja hierin ist Xenophon noch konsequenter als Platon selbst, wahrscheinlich sogar in stillschweigendem Protest gegen diese seine Vorlage. Denn Sokrates hatte vorher im Phaid. 115 A wenigstens noch ein Bad zu nehmen verlangt, um den Frauen nach dieser Seite die Sorge um seinen Leichnam abzunehmen. Xenophon hingegen läßt (4) Kyros die diesbezügliche Einladung eines Dieners mit seinem Ruhebedürfnis ablehnen. Warum ist hier Xenophon von seinem in dieser Scene so oft nachgeahmten Vorbild abgewichen? In seiner *δαισδαίμωνία* erscheint ihm des platonischen Sokrates bewußte Abweichung von den streng geregelten Förmlichkeiten der Bestattung³⁷⁾ dem νόμος πόλεως zuwiderlaufend. Dagegen folgt Xenophon wieder dem Platon, wenn sein Kyros nach dem Muster des Sokrates im Phaid. 116 B Abschied von den Söhnen nimmt, während in beiden Fällen die Gattin des Sterbenden fehlt. Kyros sendet (28) seiner fernen Lebensgefährtin die letzten Grüße, Sokrates dagegen hatte schon früher im Phaid. 60 A Xanthippe wegen ihrer leidenschaftlichen Schmerzensausbrüche entfernen lassen; nur seine zum Teil noch unerwachsenen Söhne wurden unter Leitung von *οἰκεῖται γυναῖκες*³⁸⁾ auf kurze Zeit zugelassen (116 B). Jetzt folgen die letzten Reden des Kyros, wobei er in einer Uebersicht über sein Leben den Satz ausspricht: ὥστε καὶ τοῦμὸν γῆρας οὐδέποτε ἡθόλην τῆς ἐμῆς νεότητος ἀσθενεστέρας γυγνόμενον (6), einen Satz, der seinen Kommentar durch Mem. IV, 8, 8 empfängt. Sein ebendort (7) ausgesprochener und später noch einmal (28) wiederholter Leitsatz, die Freunde nach Kräf-

³⁷⁾ Rohde a. a. O. I. S. 218.

³⁸⁾ Stallbaum z. Plat. Phaid. 116 B.

ten zu fördern, die Feinde hingegen nach Vermögen zu beeinträchtigen, ist auch vom xenophontischen und hier wohl echten Sokrates der Memorabilien (II, 1, 19. 28) aufgestellt im Einklang mit der altgriechischen Sittlichkeit. Doch steht er damit im bewußten Gegensatz zum Sokrates Platons, auf den sich auch die Polemik des Isokrates (Panath. 117) gegen den Satz, Unrechtleiden sei besser als Unrecht tun, hauptsächlich zu beziehen scheint. (Spengel: „Isokrates und Platon“ in den Abh. d. Münch. Ak. d. Wiss. VII. S. 756 ff., Gercke z. Plat. Gorg. 469 B.) Doch auch diese Polemik Xenophons bleibt nur Episode: Wiederum dem platonischen Sokrates des Phaidon (116 B) folgend trägt Kyros den Seinen den letzten Willen auf (6—28), wobei er im Anschluss an das Sokrates-Ideal der Memorabilien (I, 1, 11) seinen Söhnen anbefiehlt, aus Gottesfurcht nichts Gottloses und Frevelhaftes zu tun und zu planen (22). Einen wesentlichen Teil seines Vermächtnisses an seine Söhne füllen die Betrachtungen über das Schicksal der Seele nach dem Tode aus (17—22, 27), die wir nach ihren beiden Möglichkeiten und deren Beurteilung schon oben mit ihrer Vorlage, dem 32. Kapitel der Apologie, verglichen haben, und deren Hauptstützpunkte in Erinnerungen aus dem Phaidon³⁹⁾ bestehen, eine innere Verwandtschaft, die schon Cicero gefühlt haben muß, wenn er im Cato M. 78—81 die nach dieser Seite hin zielenden Ergebnisse des Phaidon und der Kyrupaidie nebeneinander stellt. Wie im Phaid. 79 A ff. von der Unsichtbarkeit der in dem Menschen als Lebensprinzip (80 A, 105 C) wirkenden Seele⁴⁰⁾ auf ihre Unsterblichkeit geschlossen

³⁹⁾ Alle diese schon vorgetragenen und die noch zu erörternden Wechselbeziehungen bestätigen die Priorität des Phaidon vor der Kyrupaidie, deren Abfassung ich in die Zeit kurz nach dem Jahre 370 verwiesen habe, und bieten damit eine erwünschte engere Umschreibung der Abfassungszeit des Phaidon selbst. Denn von diesem Dialog hat man bisher approximativ angenommen, daß er zwischen der 1., um 388 unternommenen und der 2., kurz nach 368 angetretenen Reise Platons nach Sizilien entstanden sei, ja Christ glaubte in den „Platonischen Studien“ S. 40 ff. das Jahr 379 als terminus post quem für das herrliche Werk ansehen zu dürfen. Läßt sich diese Annahme gegenüber den Ergebnissen der Sprachstatistik noch aufrecht erhalten, so ist in Verbindung mit der oben gegebenen zeitlichen Fixierung der Kyrupaidie die Abfassung des Phaidon in den Zeitraum nach 379 und nicht lange vor 370 anzusetzen.

⁴⁰⁾ Ueberaus merkwürdig sind auch die offenbar auf Sokrates zu-

wird, so geschieht dies auch in der Kyrup. 17. 19—20. So operiert auch § 19 mit der uns aus Phaid. (64 C, 80 D—E, 81 A—B, 85 B u. ö.) geläufigen Bezeichnung des Todes mit ἀπαλλαγῇ, der Befreiung der Seele vom Zustand der Körperlichkeit, und so nennt § 20 den Tod einen Reinigungsprozeß für die Seele, die deshalb proleptisch νοῦς genannt wird (ὅταν ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ἐκκριθῇ, τότε καὶ φρονιμώτατον εἶδος αὐτὸν εἶναι), indem er damit der Beweisführung des Phaid. 67 A (οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης) folgt. Wenn ferner Xenophon-Kyros in dem Satz: τοῖς δὲ φθιμένοις τὰς τιμὰς διαμένειν ἔτι ἂν δοκεῖτε, εἰ μὴ θενὸς αὐτῶν αἱ ψυχαὶ κύριαι ἦσαν; (18) von dem Seelenkultus auf eine Fortdauer der Seele nach dem Tode schließt, so hat dies seinen Vorgang in Platons Phaidon (108 A), wo Sokrates durch seine Argumentation ἀπὸ τῶν ὁσίων καὶ νομίμων indirekt zu derselben Konsequenz gelangt. Ganz auffallend greift dagegen wieder die Beweisführung mit der Rache der ψυχαὶ τῶν ἄδικα παθόντων (18) über den Rahmen der Sterbeszene des Kyros hinaus. Denn dieser erst von Xenophon in Beziehung zum Seelenkult gesetzte Beweispunkt hat weniger Bedeutung für den sterbenden Kyros als für den unschuldigen Tod des Sokrates. Hier sehen wir wieder den „frommen“ Xenophon an der Arbeit: er verwandelt das Selbstgericht, das der abgeklärte Platon in Apol. 39 C die Athener durch die ungerechte Verurteilung des Weisen an sich vollziehen läßt, trotz seiner in derselben Schrift (III, 1, 38 ff.) ausgesprochenen Palinodie gegen seine eigenen, früheren Anklagen in einem vergrößernden Hinweis auf eine Rache der Unterirdischen gegen die μαιφρόνοι und ἄνόσιοι, unter denen wohl die Ankläger zu verstehen sind. Die Annahme, der Tod sei wie ein Schlaf

rückgehenden Parallelen zwischen Mem. IV, 3, 14: ἡ ψυχὴ, ἣ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θεοῦ μετέχει und Phaid. 80 A: ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θεῷ ἐστικεν, sodann zwischen Mem. I, 4, 9: ψυχὴν, ἣ τοῦ σώματος κυρία ἐστὶ und Mem. IV, 3, 14: ψυχὴ, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν einerseits und anderseits Phaid. 80 A: τῷ μὲν (σώματι) δουλεύειν καὶ ἄρχειν καὶ ἡ φύσις προστάττει, τῇ δὲ (ψυχῇ) ἄρχειν καὶ δεσπόζειν. Doch haben wir natürlich keine von Sokrates ausgebaute Seelenlehre vor uns, sondern an beiden Stellen der Mem. wird nur von der Tätigkeit der unsichtbaren Seele auf die Tätigkeit einer unsichtbaren höheren Macht geschlossen.

(21), haben wir schon oben auf ihre Grundlage verfolgt. Auch der damit in Zusammenhang stehende Gedanke, die Seele sei im Augenblick der Trennung vom Körper ähnlich wie im Schlaf an keine hemmenden Schranken der Erkenntnis der Zukunft mehr gebunden, — dieser Gedanke, den die Worte an derselben Stelle ausdrücken: τότε δήπου θειοτάτη καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ, läßt sich unschwer aus Plat. Apol. 39 C ableiten: τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο ἐπιθυμῶ ὑμῖν χρησιμῶδησαι. καὶ γὰρ εἰμι ἐνταῦθα, ἐν ᾧ μάλιστα ἄνθρωποι χρησιμοδοῦσιν, ὅταν μέλλωσιν ἀποθανεῖσθαι. Wenn der platonische Sokrates im Phaid. 115 C—E seinen Gleichmut über das Schicksal seiner sterblichen Hülle ausspricht und dabei auch Gleichgültigkeit über jede Art der Bestattung äußert, so ist er damit das Muster für den xenophontischen Kyros geworden, der (25) ohne jeden Leichenprunk aus dieser Welt gehen und möglichst schnell wieder zur lebensspendenden Erde zurückkehren möchte, aus der er geworden ist (vgl. ἀπόδοτε; Mem. I, 4, 8). Alsdann läßt Xenophon (26) seinen Helden nach dem Muster des sterbenden Sokrates bei Plat. Phaid. 117 E—118 A an den Extremitäten erkalten, beide verhüllen sich (26—28 nach Phaid. 118 A) und scheiden also aus der Welt.

Von besonderer Wichtigkeit für die Beurteilung der oben vorgetragenen Parallelen ist die Tatsache: nicht die schließlich jeder Sterbeszene im Altertum und Gegenwart gemeinsamen Momente, wie die Apathie der Sterbenden gegen äußere Genüsse, sein Abschied von den Angehörigen und sein letzter Wille, vielleicht auch Anordnungen über die Art der Bestattung, das Erkalten des Sterbenden und (im Altertum) das Verhüllen sind in diesen Schilderungen Hauptsache; sie sind nur Beiwerk und Hintergrund für die Fülle von dichterisch und philosophisch belebten und vertieften Zügen, die den offenkundigen Zweck haben, eine Apotheose des Sterbenden zu geben, eine Apotheose, deren hauptsächlichste Bedeutung für die griechische Literaturgeschichte darin besteht, daß hier zum ersten Mal eine Benutzung Platons durch Xenophon zur Evidenz nachweisbar ist, und daß gerade hiebei die schriftstellerische Eigenart der beiden Sokratiker eine überaus helle Beleuchtung er-

fährt, die besonders deutlich auch in den Korrekturen hervortritt, welche Xenophon an seiner literarischen Vorlage anbringt.

Diese Vorlage Xenophons ist hauptsächlich Phaidon, jener Dialog, der, wie wir schon wiederholt gesehen haben, seinerseits wieder in vielen formellen und inhaltlichen Besonderheiten — damit kehren wir zu unserem Thema zurück! — auf unser 32. Kapitel zurückweist. Es sind dies die Ausdrücke *δυοῖν θάτερον* und *ἀπαλλαγή*, der abwechselnde Gebrauch von *πολλή ἐλπίς* und *εὐελπίς*, die Verwertung von *(δια)μυθολογῆσαι* in dem gleichen Zusammenhang und endlich die Annahme, daß die Seele auch im Hades noch Kraft und Vernunft besitzt. Besonders deutlich aber tritt diese Verwandtschaft im Phaid. 63 B ff. hervor, eine Partie, die, wie schon Stallbaum zu 63 C anmerkt, ganz ausdrücklich auf das 32. Kapitel der Apologie hindeutet. Die Wichtigkeit der Phaidonstelle für unsere Argumentation fordert ihre eingehende Betrachtung: Οἶμαι γὰρ ὑμᾶς λέγειν, ὅτι χρὴ με πρὸς ταῦτα ἀπολογήσασθαι ὥσπερ ἐν δικάστηρίῳ . . . φέρε δὴ . . . πειραθῶ πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικάστας. ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, εἰ μὲν μὴ ᾧμην ἦξιν πρῶτον μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλοιους σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε, ἡδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ· (C) νῦν δὲ εὐ ἴστε, ὅτι παρ' ἀνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθοὺς· καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δυσχুরισαίμην· ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἦξιν, εὐ ἴστε, ὅτι, εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, δυσχურισαίμην ἂν καὶ τοῦτο. ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι, καὶ ὥσπερ γε καὶ πάλοι λέγεται, πολὺ ἀμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς. Die Stelle erinnert zunächst an die Verteidigungsrede des Sokrates vor Gericht. Sodann spricht Sokrates die Erwartung aus, zu weisen, guten Göttern zu gelangen und zu abgeschiedenen Menschen, die besser sind als die auf Erden (vgl. auch 69 E). Er verweist damit offenbar auf die Apologie und die im 32. Kapitel angeführte Schilderung der Gestalten im Hades als der Vertreter von Weisheit und Gerechtigkeit. Der Wunsch des Sokrates, diesen Nachweis zu erbringen, ist beim zweiten Gegenstand

seiner Erwartung offenbar stärker als sein Vermögen. Und das kommt daher, weil diese Annahme in der Apologie nur auf einer erschlossenen Möglichkeit beruhte. Diese Erwartungen erfüllen ihn gleichwohl mit froher Hoffnung. Und dazu trägt noch ein längst ausgesprochener Gedanke bei (ὥσπερ πάλαι λέγεται), daß die Guten dort ein besseres Los erwarte als die Schlechten. Wer diesen Gedanken in den vorausgehenden Partien des Phaidon suchen wollte, dürfte sich umsonst bemühen. Dagegen findet sich Apol. 41 C—D der Satz: ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς χρὴ, ὦ ἄνδρες δικασταί, εὐελπίδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον καὶ ἐν τῇ⁴¹⁾ τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα. An die hier ausgesprochene Zuversicht von einer göttlichen Vergeltung auch im Jenseits scheint jene Stelle im Phaidon erinnern zu wollen. Wir sehen, Ribbing hat Recht, wenn er in Apol. 29 A und in unserem Kapitel die ersten Ansätze sieht, aus denen sich Platons spätere Seelenlehre im Phaidon entwickelt. Mit dieser Erkenntnis aber sinken v. Bambergs Angriffe auf dieses 32. Kapitel in Nichts zusammen.

Damit sind wir am Ziele unserer Untersuchungen angelangt und dürfen nun auf den zurückgelegten Weg blicken. Es hat sich ergeben, daß die Begründung der zur Erhärtung seiner Athetese vorgebrachten Gesichtspunkte v. Bambergs durchaus unzureichend war, daß vielmehr das angefochtene Kapitel sich mit seiner Umgebung fester verwachsen zeigte, als der erste Blick annehmen ließ. Eine Analyse dieses Gedankenabschnittes hat ferner ergeben, daß in ihm nach Form und Inhalt durchaus echt platonisch-sokratische Ausdrucksmittel und Gedankengänge nachweisbar sind. Doch läßt sich seine Echtheit selbst durch äußere Zeugnisse, durch Nachbildung von Seite Ciceros und Xenophons, ja sogar durch eine direkte Bezugnahme Platons sicher stellen.

Hoffentlich reichen diese kritischen Untersuchungen und

⁴¹⁾ Der Satz im Phaid. 63 C, der auf Apol. 41 C hinweist: ὅτι εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, δυσχρησιμίῃν ἂν καὶ τοῦτο ist eine wesentliche Stütze für die Konjektur, die jüngst auch Sedlmayer in seine Uebersetzung der Apologie aufgenommen hat, an dieser Stelle der Apologie statt ἐν τῷ τοῦτο zu lesen εἰ τι τοῦτο.

die in ihnen beigebrachten Gegengründe gegen v. Bamberg's Athetese aus zur Aufklärung darüber, daß die mit Scharfsinn gegen unser Kapitel vorgetragenen Gründe nicht genügen konnten; und zwar deshalb nicht genügen konnten, weil sie von einer einseitigen Methode getragen ihr Objekt sowohl von den übrigen Teilen der Apologie als auch von den sonstigen Schriften Platons isolirt und in diesem Zustande einer rein logischen Zergliederung ausgesetzt haben. Doch ein Kunstwerk, wie es mehr oder weniger jeder platonische Dialog darstellt, mit dieser Kritik der „reinen“ Vernunft zerfasern zu wollen, heißt sich an dem Dichterphilosophen versündigen. Der künstlerische Aufbau des Kapitels, seine organische Stellung in dem Gedankenbau der Apologie, nicht zum mindesten auch seine philosophischen Grundlagen sind durchaus unbeachtet geblieben. Vor allem aber hat die mangelnde Rücksichtnahme auf die zahlreichen, in der Sokratik durcheinander laufenden Fäden, wie sie sich vor allem zwischen den Schriften Platons selbst und dann zwischen den Arbeiten Platons und Xenophons kreuzen, der Antikritik die besten Waffen geliefert. Vielleicht bricht sich doch endlich überhaupt einmal die allgemeine Erkenntnis Bahn, daß dem Verständnis des griechischen Schrifttums und zumal der sokratischen Literatur mehr gedient ist mit liebevoller Versenkung in die logische und künstlerische Gedankenarbeit des Autors, als mit einer Kritik, die ihr Objekt einschließlich nach rein verstandesmäßigen Grundsätzen zergliedert.

Pirmasens.

Friedrich Beyschlag.