

### III.

## Der λόγος Σωκρατικός.

Von

**Karl Joël** in Basel.

Unsere neueren Darstellungen des Sokrates wissen von seiner Philosophie viel zu erzählen, weil sie z. gr. T. den Inhalt der λόγοι Σωκρ. für ihn abschöpfen. Wäre Sokrates wirklich auf die Fixierung so vieler Dogmen angelegt gewesen, so hätte er vermutlich geschrieben. Wenn selbst alle uns erhaltenen λόγοι Σωκρ. historisch wären, so würden sie doch nur ein Tausendstel der philosophischen Gespräche ausmachen, die Sokrates geführt haben kann. Die Schrift zwingt das Denken zu dogmatischer Fixierung und Concentration, der unendliche Wechsel der Gespräche aber verhindert es daran und zwingt es zu steter Fluktuation, wenn es nicht schon auf schriftlicher Fixierung fusst oder zu solcher hinstrebt. Wir können uns in unserer Bücheratmosphäre schwer in ein so voraussetzungslos und bestimmungslos fluktuierendes Denken hineinversetzen. Was allein sich gleich blieb im Wechsel der Gespräche und allein im Gedächtnis der Schüler niederschlagen konnte, war der allgemeine eindrucksvolle Typus des Gesprächs in Richtung, Art und Methode und die Züge der Persönlichkeit, die aber, weder durch Schriften noch durch Thaten in scharfen Umrissen fixiert, sicher bald Gegenstand der Legendenbildung wurde. Wir müssen das sokratische Denken, wie es sich entfal-

tete, möglichst als Process und möglichst wenig als dogmatische Substanz fassen. Sokrates war sozusagen ein Naturdenker, wie man von Naturrednern spricht, und die Urkraft des dialektischen Processes weckte in den Köpfen der Schüler ein neues Leben. Die Sokratik ist nicht als eine Philosophie zu betrachten, die ohne Schrift wol kaum möglich ist, sondern als eine Form des Philosophierens, in welche die Schüler mannigfaltigen Inhalt gossen.

Der λόγος Σωκρ. ist sokratisch nur in der formalen, typischen Wiedergabe, in der μίμησις. Um das für uns so fremdartige und misverständliche Wesen des λόγος Σωκρ. zu verstehen, müssen wir die μίμησις, die eben die μίμησις eines Typus ist, allgemein als Grundprincip griechischer Kultur erfassen. Das griechische Lebensprincip ist antidynamisch. Die δόναμις wird durch Mass und Grenze eingeschränkt und bekämpft. Urgötter, Giganten, Könige, Tyrannen werden gestürzt, die Grösse wird in der Tragödie zum Tode geführt und im Staat durch Ostrakismos und Verfolgung abgestossen, und das Genie heisst δεινός. So sehr der Grieche aus der Concentration auf Differenzierung hindrängt, vor der nackten Entfaltung der rein individuellen Kraft weicht er in mystischer Scheu zurück. Die Causalität dieser Entfaltung und Entwicklung sucht er zu eliminieren, indem er das Individuelle unter den Typus stellt, das neue Werden will er nur verstehen, will er entschuldigen, indem er es als Nachahmung eines Alten, als μίμησις eines Typus fasst. Statt dynamisch als Eroberer aufzutreten, setzt er die Colonie als μίμησις der Metropole. Die pythagoreische und platonische Metaphysik erklärt die Welt durch μίμησις der Urtypen, die Naturphilosophie sucht den Dynamismus durch den Mechanismus zu eliminieren oder sie ist typologisch wie die griechische Ethik, die in der klassischen Zeit am wenigsten aktive Willensethik ist. Die Kunst fasst Aristoteles nicht dynamisch als Schöpfung, die der Grieche auch theologisch nicht kennt, oder als Erfindung, die er technisch auffallend dürftig entfaltet, sondern als μίμησις. Die Dramatik gestaltet immer die alten Fabeln und der Schauspieler versteckt seinen individuellen Ausdruck unter der typischen Maske; die Plastik bildet immer die alten Typen und die Porträtähnlichkeit ist ihr nicht ein selbstverständliches und unbedenkliches Ziel.

Auch in der Literatur sucht der Grieche die dynamische Individualität, die Originalität zu verdecken. Der griechische Autor erzählt nicht nur von sich in der dritten Person, er zeigt vor allem darin einen fremdartigen Gegensatz zum modernen Autor, dass er weit weniger geneigt ist, die Originalität hervorzudrängen, sich mit fremden Federn schmückend, alte Weisheit als neue und eigene aufzuputzen, als das Umgekehrte zu thun. Man hat die zahllosen Fälschungen von Schriften, Briefen etc. immer nur von der negativen Seite betrachtet, man sollte aber diesen Trieb die eigene Weisheit unter die Aegide eines grossen Namens zu stellen, die Individualität in den Typus auszugliessen als eine eigenartige Kulturerscheinung würdigen. Derselbe Trieb der *μίμησις*, der die unechte Literatur schuf, arbeitet im *λόγος Σωκρ.*, der ebensowenig historisch Echtes in den Worten des Sokrates giebt.

Der Typus würde zur Schablone, die *μίμησις* zur Copie, die griechische Kultur zum Chinesentum herabgesunken sein, wenn sie wirklich der Dynamik ebenso entbehrt hätte, wie sie sie verdeckt, begrenzt und bekämpft hat. Aber gerade unter dieser Hülle und Einschränkung schwoll die griechische Dynamik, d. h. geistig die Originalität und Genialität gewissermassen unterirdisch um so edler und reicher auf. Die tradierte Form gab Halt und Mass, der Druck des Typus wirkte veredelnd, schulend und stachelnd zugleich auf den Geist, der sich nur in der Variierung des Typus entfalten konnte. Gerade in diesem Variieren des Typus, in dieser Mischung von tradierter Form und neuem Inhalt, dieser Verbindung von typischer Gebundenheit und freiem Ausbiegen liegt der ästhetische Sinn und Reiz der griechischen Kultur. Der griechische *τεχνίτης* arbeitet weder so phantastisch frei wie der moderne Künstler noch so schematisch fabrikmässig wie der moderne Handwerker. Und wie in diesem Ineinander von Objektivem und Subjektivem die Grenze zwischen Handwerk und Kunst noch nicht gezogen ist, so auch noch nicht die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung. Der griechische Künstler fühlt sich an die Tradition in jeder Form gebunden und der griechische Historiker corrigiert und ergänzt die Geschichte aus ästhetischen und anderen subjektiven Rücksichten. Den Kampf, den Müller-Strübing einst gegen die „Thukydidēs-

Theologen“ führte, den sollte man heute fortführen gegen die Xenophontheologie<sup>10)</sup>, die um so gefährlicher ist, als Xenophon weniger Achtung und Vertrauen verdient als Thukydides. Man misst zumeist garnicht den ungeheuren Abstand aus, den die Antike zum modernen historisch-kritischen Sinn darin zeigt, dass die alten Historiker im Typus ihrer Helden Reden erfinden. Dieses Erfinden im Typus sollte man endlich auch im λόγος Σωκρ. er-

<sup>10)</sup> Als Xenophontheologie muss man Dörings Auffassung von Xenophons Mem. (Archiv IV f.) bezeichnen, die F. Dümmler (Prolegom. z. Platons Staat 1891 S. 29, 1, vgl. Schanz, Apologie S. 27) bereits scharf und treffend charakterisiert hat. Zugleich wäre Döring, der so dringend ein harmonisches Gesamtbild des xenophontischen Sokrates zu suchen verlangt, Th. Kletts Programm: Sokrates nach den Xenoph. Mem., Cannstadt 1893, zur Lektüre zu empfehlen, das in detaillierterer Betrachtung der Struktur des Werkes auch nachweist, „dass die Mem. überhaupt weder ein mit sich noch ein mit den Bedingungen objektiver Möglichkeit übereinstimmendes Bild des Philosophen geben“. Dass meine Kritik (S. 39 ff.) Döring in dem Glauben an die Vortrefflichkeit der xenophontischen Systematik nicht erschüttert hat, wundert mich nicht. Wen das Verlangen treibt, etwas um jeden Preis in systematischer Ordnung aufzufassen, wird auch in ein Chaos einen Kosmos hineindeuten. Jeder andere wird lächeln über eine „einheitliche Gliederung“, einen „wolgefügtten, bewusst planvollen Aufbau“, die sich in folgender (auch nur durch Operationen und Inconsequenzen erreichbaren) Disposition dokumentieren sollen: Teil I a ein Capitel, I b ein Capitel (mit Ausschluss des grössten, mittleren Stücks), II a ein Capitel, II b alle übrigen 36 Capitel, für die D. trotz aller Athetesen, Umstellungen u. s. w. kein einheitliches Einteilungsprincip anzugeben weiss, die er nur bald in grösseren, bald in kleineren Gruppen, bald nur einzeln oder stückweise auffassen kann. Wenn doch D. sich nur fragen wollte, ob nicht eine rein formale Kritik, wie er sie mir zu teil werden lässt, auch ein wenig auf Xenophon anwendbar sei. Er vermisst jeden „Versuch“ ein einheitliches Gesamtbild des xenoph. Sokr. zu entwerfen. Aber gerade aus dem Mislingen jedes solchen Versuches entnahm ich die Notwendigkeit einer kritischeren Auffassung der Mem. Wie soll man mislingende Versuche vorlegen? Ich suchte mich, wie es die Uebersicht zeigt, möglichst an die sachlichen und, wo es sich irgend vertrug, an die Kapitelzusammenhänge zu halten. Allerdings muss die oft sehr weit führende Untersuchung der zahllosen Beziehungen einer literarisch-historisch so abhängigen Schrift wie die Mem. sich weniger übersichtlich gestalten, als wenn jemand, auf Quellenuntersuchung, auf Berücksichtigung der antiken und modernen Literatur verzichtend, die Mem. nicht eigentlich als das Werk eines bestimmten Autors in einer bestimmten geistigen Atmosphäre über einen bestimmten Gegenstand erklärt, sondern als ein vom Himmel gefallenes Kunstwerk zerlegt und zum hundertsten Mal unterrichteten Lehrern den Gedankenzinhalt der Mem. erzählt.

kennen. Der antike Geist hat vor dem reinen Wiedergeben, Copieren ebensoviel Scheu wie vor dem reinen Erfinden und eben diese Scheu des antiken Künstlers vor dem Fremden macht es, wie Diels sagt (Philos. Aufs. z. E. Zellers S. 252), begreiflich, „warum Thukydides den Perikles lieber in seiner Sprache reden lässt, warum Xenophon die Epideixis des Prodikos in eigenen Worten wiedergibt, warum Tacitus einer authentischen Rede des Claudius die seiner eigenen Erfindung vorzieht“. Der reine Systematiker, dem die Begriffe früher sind als die Dinge, kann sich natürlich nicht psychologisch hineindenken in einen Zeitgeist, dem Wissenschaft und Kunst, ohne die moderne scharfe begriffliche Scheidung, noch halb ineinanderliegen. Er möchte auch den antiken Autor festnageln entweder als treuen Historiker oder als Dichter. Wenn ich nun in Xenophons Memorabilien Wahrheit und Dichtung stark gemischt finde, so findet das Döring „doch schwer glaublich“ (Wochenschr. für class. Philol. 1893 S. 627). Schwer glaublich ist es für moderne Begriffe. Aber die Mischung von Tradition und Fiktion gehört gerade zum Wesen des antiken Geistes, der ohne diese Tendenz nicht zu verstehen ist.

Also der λόγος Σωκρ. bedeutet eine μέμνησις des sokratischen Typus. Aber im Typus ist nur das conservative Element fixiert. Der Typus wird ja mit subjektiver Lebendigkeit variiert und diese Variierung erhält ihren treibenden Stachel, die ganze griechische Dynamik gewinnt einen besonderen Schwung durch ein zweites Grundprincip der griechischen Kultur: die Concurrrenz. Die griechische Lebenstendenz ist durchaus agonistisch. Die griechische Politik ist eine Concurrrenz der Staaten, die griechische Religion z. T. eine Concurrrenz der Götter, die griechische Leibesübung kein Turnen, sondern ein Wettkampf, die griechische Logik eine Streitlogik, Dialektik, die griechische ἀρετή keine Socialtugend, sondern eine auszeichnende Concurrrenz-tugend. Der Attiker ist der ehrgeizigste der Hellenen und er freut sich ebenso der Hahnenkämpfe wie der Rednerkämpfe, des Wettkampfes der Dichter in der den ἀγών verklärenden Tragödie wie der fanatisch betriebenen Gerichtsprocesse und die philosophische Eristik treibt für uns ganz fremdartige Blüten. Es wäre sonderbar, wenn das Concurrrenzprincip

nicht auch für den, wie wir sahen, noch so sehr am Leben hängenden λόγος Σωκρ. gelten würde. Sicherlich ist der Literaturzweig in der Weise aufgeschossen, dass die Schrift des einen Autors den andern zu Aehnlichem, Besserem und zur Kritik anstachelte. Die lebendige Concurrenz der Sokratiker hat auch Xenophon Mem. I, 4, 1 und IV, 3, 2 deutlich genug als literarisches Motiv hervorge stellt. Wie Sophokles durch Euripides auf den Heraklesstoff gerät, wie nach den charakteristischen Anekdoten die grossen Künstler in der Amazonendarstellung zu Ephesos wetteifern und Alkamenes mit seiner Aphrodite seinem Mitschüler bei Phidias Concurrenz bietet, so suchen sich die Sokratiker mit denselben Stoffen zu übertreffen und als Zeichen dieser Concurrenz kehren häufig dieselben Titel bei ihnen wieder, z. B. Alkibiades (Aeschines, Antisthenes, Pseudo-Platon), Aspasia (Aeschines, Antisthenes), Symposion (Plato, Xenophon), περὶ ἀνδρείας (Antisthenes, „Simon“ etc.) oder wenigstens dieselben Scenerieen wie in Platos Protagoras und Aeschines' Kallias (Athen. V, 220).

Worin concurren nun die Sokratiker? Rein in der historischen Treue? Dann wäre Plato doch zum mindesten mit seinen grössten Dialogen ein sehr schlechter Concurrent und es bliebe auch unerklärt, weshalb die Sokratiker statt sich an das, was sie erlebt, zu halten, so oft Stoffe wählen, die über die Zeit ihrer sokratischen Schülerschaft hinausliegen. Aber wie sollen denn überhaupt die Sokratiker in historischer Treue concurren? Sollen sie so kleinlich oder so modern kritisch gewesen sein, dass sie sich während des halben Jahrhunderts, das ihnen zumeist nach Sokrates noch gehörte, mit thatsächlichen Berichtigungen regalierten, die sie entweder sehr ungeschickt oder sehr versteckt in den uns erhaltenen Schriften angebracht haben müssen? Ob wol der eine genau dasselbe Gespräch, das der andere erzählt, noch einmal mit seinen Verbesserungen erzählt<sup>1)</sup>? Jede andere Form der Berichtigung im Dialog forderte schon ein

---

<sup>1)</sup> Wir haben ja ein Symposion von Plato und von Xenophon — und Winkelband (Handb. der cl. Altwiss. V, 1, 112<sup>3</sup>) vermutet, dass sich Xenophon durch das platonische Werk angetrieben fühlte, eine mehr thatsächliche Darstellung desselben, jedenfalls historischen Kneipabends zu geben. Wirklich desselben? Der Anlass wie der ganze Verlauf des Gesprächs, alle scenischen

starkes Mass von Fiktion. Wenn die Kantianer und die Hegelianer über die Ansicht des Meisters stritten, so thaten sie es erstens sozusagen nur propädeutisch, ohne philosophisch und literarisch darin aufzugehen, vielmehr um dann ihre eigenen Differenzen um so kräftiger herauszubilden, und zweitens hatten sie eine Controlle an den Schriften und Heften des Meisters. Waren aber die Sokratiker so einig oder so armselig, dass sie sich mehr als ein Menschenalter nichts zu sagen hatten als gemeinsame Reminiscenzen? Und wenn der eine dieses, der andere jenes sokratische Gespräch berichtete, gab es da eine lebendige Concurrenz? Oder wenn sie dasselbe Gespräch oder allgemein die sokratische Methode oder Theorie verschieden wiedergaben, gab es irgend eine Controlle, eine objektive Entscheidungsmöglichkeit, eine Berufungsinstanz darüber, wer treu berichtet, da Sokrates keine Schriften hinterlassen? Nein, als Historiker konnten sie nicht concurren, nur als Schriftsteller und Philosophen. Das Streben sich als der beste Sokratiker zu zeigen, führte notwendig zur freiesten Entfaltung der Eigenkraft. Denn als der beste Sokratiker konnte sich nur erweisen, da man nicht an einen objektiv historischen Massstab appellieren konnte, wer literarisch am stärksten wirkte und philosophisch am besten überzeugte. Wenn man bisher ernsthaft glaubte, dass die Sokratiker sich damit abgaben, die Gespräche des Sokrates zu wiederholen, so hat man ihr Gedächtnis ebenso bis ins Unmögliche überschätzt wie man ihren eigenen Antrieb, literarisch etwas zu zeigen und philosophisch etwas zu sagen, bis zur Negierung unterschätzt hat. Sie standen doch in einer ganz andern Situation und die *μίμησις* des *λόγος Σωκρ.*, den sie nun einmal als philosophische Form angenommen, musste ihnen zur eigenen Aussprache dienen. Es mussten unter ihnen, gerade weil sie als Schüler eines Meisters auf demselben Boden standen, ganz wie bei den Kantianern und Hegelianern, wenn sie nur irgend selbständig waren, völlig neue Probleme aufbrechen und wo können sie ihre Differenzen anders erledigt haben als im *λόγος Σωκρ.*? Die Differenzen aber zwischen

Momente, alle Gesprächsstoffe und sämtliche Personen ausser dem über Liebe redenden Sokrates sind grundverschieden — und das soll eine Berichtigung sein?

Plato und Antisthenes, Antisthenes und Aristipp etc. waren wahrlich gross genug, um gründliche Aussprache zu fordern. Glaubt man nun ernstlich, dass der feurige Plato z. B. sich lieber rekapitulierend mit den alten Gegnern des Sokrates beschäftigt hat als selbständig mit seinen eigenen Gegnern, namentlich seinen Concurrenten in Athen wie Antisthenes, Aeschines, Isokrates, Lysias? Die „Gegner“ des Sokrates, wenn er überhaupt jemals mit Protagoras, Hippias etc. als Gegnern debattiert hat, waren entweder tot oder, wenn sie noch lebten, können sie nur komisch davon berührt worden sein, dass Plato sie bekämpfte durch Wiederholung von Gesprächen, die vielleicht (wie im Protagoras und Gorgias)<sup>12)</sup> ein Menschenalter zurückliegen und vor seiner Geburt oder in seiner Kindheit stattgefunden haben. Andere Zeiten wecken andere Fragen und andere Gegner. Wir müssen deshalb die unnatürlich im 5. Jahrhundert festgehaltene Perspektive des λόγος Σωκρ. auf das 4. Jahrhundert hin verrücken. Der λόγος Σωκρ. hält nicht so selbstvergessen den Blick auf Sokrates gerichtet, sondern er hat zum vis à vis den Zeitgeist und die literarische Concurrenz des 4. Jahrhunderts. Es wird bald die Zeit kommen, da man die Annahme, Plato habe die Gespräche dargestellt, in denen Sokrates die Sophisten bekämpfte, ebenso als überwunden belächeln wird wie die alte Annahme, dass Sokrates auf Anstiften der Sophisten hingerrichtet worden sei. Denn es steckt darin derselbe blinde Glaube an die platonische Fiktion des Sokrates als Sophistengegner; nur dass die ältere Annahme die consequentere ist; denn es bliebe doch sonderbar, dass sich Plato so wenig mit den Gegnern beschäftigt, die sich Sokrates historisch zugezogen haben muss, und so viel mit den „Gegnern“, die ihm nicht geschadet haben.

Zwei Folgerungen, die auf die Auffassung der platonischen Schriften umgestaltend wirken müssen, wird man sich nun heute nicht mehr entziehen können. 1. Wenn man den grösseren platonischen Dialogen fiktiven Charakter zuspricht, so ist es eine unberechtigte Willkür, andere Dialoge, blos weil sie klein und negativ sind, nicht fiktiv zu nehmen, sondern als platonische Jugendschriften

<sup>12)</sup> Wenn man Athen. 505 E trauen darf, bestritt sogar Gorgias ausdrücklich die Authentie des platonischen Dialogs.



und als Quellen für den historischen Sokrates zu betrachten.

2. Wenn man zugesteht, dass in der Maske des Sokrates zumeist Plato spricht, so fordert die Konsequenz, dass man in den Gegnern des Sokrates zumeist maskierte Gegner des Plato sucht. Schon aus chronologischen wie aus künstlerischen Gründen ist es eigentlich selbstverständlich, dass sich die Parteien im Dialog in dieser Weise entsprechen. Wer sind denn eigentlich die Gegner des Sokrates? Die Sophisten, sagt man. Aber dieser Name hat in der Geschichte der Philosophie schon genug Unglück angerichtet und man sollte heute klar darüber sein, dass die Alten damit einen Beruf oder einen Tadel bezeichneten, aber den Namen nicht als offiziell haftend an einer bestimmten Richtung und Denkergruppe betrachteten. Wenigstens geben die 3 Schriften des Plato, Isokrates und Aristoteles gegen die Sophisten keinen Anlass, als „Sophisten“ gerade den Kreis des Protagoras, Gorgias, Prodikos und Hippias zu fixieren, wie es unsere Lehrbücher thun. Man sollte sich stets erinnern, dass auch Sokrates und Plato, Antisthenes und Aristipp Sophisten genannt wurden, und deshalb Sophisten stets Doktrinäre, Scheinweise oder ähnlich übersetzen: dann wird man erkennen, dass „Sokrates als Sophistengegner“ noch garnichts besagt. Man wird sagen: Plato bekämpft wol in den älteren grossen „Sophisten“ ihre zu seiner Zeit noch gefährlichen Schüler. Aber wer sind denn diese Schüler, deren Beziehungen zu jenen wir kennen? Dass Plato den Protagoras gegen Antimoios von Mende (p. 315 A) geschrieben hat, wird niemand glauben. Sonst aber entdecken wir merkwürdigerweise die Schüler der „grossen Sophisten“ garnicht in einer feindlichen Schlachtreihe, sondern sehr in der Nähe des Sokrates und Plato. Der Protagoreer Theodoros stand zu Plato in freundlicher Beziehung, die Zuhörer der „Sophisten“ (Prot. 314 E ff.) werden sonst alle im Freundeskreise des Sokrates citiert, Sokrates selbst nennt sich bei Plato Schüler des Prodikos (wozu ihn allerdings, wie ich hier nicht nachweisen kann, nur Antisthenes gemacht) und beruft sich auf ihn bei Xenophon (Mem. II, 1), Aristipp und Antisthenes verraten deutlich den Einfluss des Protagoras, Antisthenes hat den Sokrates mit Prodikos und Hippias „verkuppelt“ (Xen. Symp. IV, 62 f.) und er sowol

wie Isokrates waren Schüler des Gorgias. Antisthenes aber und Isokrates sind als Schulhäupter in Athen Hauptconcurrenten des Plato und namentlich ist es Antisthenes, der ja mit ihm zugleich als Sokratiker schriftstellerisch und philosophisch concurriert. Antisthenes hat Beziehungen zu allen vier „grossen Sophisten“, und wenn man glaubt, dass Plato deren Schüler bekämpfe, so muss man hauptsächlich an Antisthenes denken; ja man kann annehmen, dass der Name „Sophisten“ darum auf jenen vier haften blieb, weil Plato durch sie Antisthenes bekämpft, auf den sie gemeinsam gewirkt haben, was natürlich eine innere Gemeinsamkeit namentlich in der individualistischen Tendenz durchaus nicht ausschliesst. Es wäre nun doch sonderbar, wenn nicht ein Philosoph überhaupt und namentlich in der agonistisch gestimmten Antike zu den ihm zeitlich, örtlich und persönlich nahegerückten geistigen Erscheinungen kritisch Stellung nehmen würde. In seinen kleineren Dialogen liefert eben Plato solche Kritiken, die in der dramatischen Maskierung natürlich zu Persiflagen werden. Dass sie Kritiken sind, erklärt am natürlichsten ihren negativen Charakter. Dass aber die kleineren Dialoge nur „sokratische“ Jugendschriften des Plato sind, werde ich dann glauben, wenn man nachweist, dass auch andere Philosophen Recensionen und Streitschriften nicht je nach der Gelegenheit lieferten, sondern nur als Jugendarbeiten unter dem Einfluss des Lehrers.

Ich habe nun eine Reihe von platonischen Dialogen, speciell Protagoras, Charmides, Clitopho, Republik I, Euthydemus als maskierte persiflierende Kritiken des Antisthenes nachzuweisen gesucht, nachdem namentlich Dümmler die Erkenntnis der Beziehungen platonischer Dialoge auf den Kyniker wesentlich erweitert hat. Man wird vielleicht fragen: ist es nicht verdächtig, dass immer und immer wieder Antisthenes hinter allen Beziehungen stecken soll. Aber erstens steckt nicht immer Antisthenes dahinter. Der Phädrus z. B. nennt ja zwei andere Concurrenten Platos: Lysias und Isokrates und, um nur wenig anzuführen: der Menexenos spielt auf Aeschines' Aspasia an, wie Dümmler meint, der auch z. B. die Maskierung des Isokrates im grösseren Hippias sicher richtig durchschaut hat. Oefter scheint Plato, zwischen seinen Haupt-

concurrenten vermittelnd, den kritisierten Antisthenes zugleich gegen Isokrates in Schutz zu nehmen, z. B. am Schluss des Euthydemus und in den beiden Hippias (vgl. S. 404. 441 f.), ja in seiner ersten literarischen Periode, sichtlich in der Apologie, im Gorgias etc. wandelt sogar Plato empfänglich in denselben Bahnen mit dem Kyniker. Zweitens aber muss dessen kritische Berücksichtigung für Plato geradezu ein geistiges Grundinteresse gewesen sein. Antisthenes war ihm nicht nur zugleich als philosophischer Scholarch in Athen und als sokratischer Schriftsteller mehr wie jeder andere *vis à vis* gestellt: es klappt auch zwischen beiden derselbe Gegensatz, der Jahrhunderte hindurch zwischen den Akademikern (resp. Peripatetikern) und den Stoikern und im Mittelalter zwischen Realisten und Nominalisten ausgefochten wurde. Wenn später ein Akademiker so ganz im Kampfe gegen den Stoiker aufgehen konnte, dass Karneades sagen durfte: Wenn Chrysipp nicht wäre, wäre ich nicht (D. L. IV, 62), so kann man vermuten, dass auch Plato Wichtigeres zu thun hatte, als mit Antisthenes zusammen sokratische Gespräche zu wiederholen, dass sich vielmehr zwischen dem Stifter der Akademie und Antisthenes, der sich immer mehr als Vater der Stoa herausstellen wird, derselbe echt griechische *ἀγών* abgespielt hat, der später so lange und heftig zwischen ihren geistigen Abkömmlingen tobte. Dass sich der ältere Kynismus dieses Gegensatzes bewusst war und ihn scharf genug ausgesprochen, bezeugt ja eine Reihe von „Anekdoten“ (D. L. VI, 3. 7. 24 ff. etc.) und Antisthenes soll bekanntlich eine seiner Schriften bereits im Titel als Verspottung Platos kenntlich gemacht haben (Athen. V, 220 D. XI, 507 A). Da nun Plato sicherlich nicht die Antwort schuldig blieb, aber Antisthenes als Kritisierten nirgends mit Namen nennt, so sind wir geradezu verpflichtet, den Hauptconcurrenten Platos unter allerhand Verkleidungen zu suchen.

Darf man so blind gegen das sprühende aristophanische Leben, gegen die von Anspielungen strotzende, so rein persönliche Schilderung und Stimmung z. B. im Protagoras sein, dass man glaubt, Plato gebe hier nur ein vor seiner Geburt stattgehabtes Gespräch des Sokrates wieder? In einem vorläufigen Nachweis (S. 357—363),

der dann bis zum Schluss des Bandes eine Reihe allerdings noch sehr unübersichtlicher Ergänzungen erfährt, suchte ich zu zeigen<sup>13)</sup>, wie die Protagorasmaskе für Antisthenes begründet ist, wie der Dialog in seinem Anfang (Alkibiadesmotiv), in seinen Thematen und scheinbar willkürlich wechselnden Methoden und in vielem andern, das man ohne Erklärung hingenommen hat, allein verständlich wird durch die Beziehung auf Antisthenes, der hier in seinem Auftreten und seinen speciellen Redewendungen, als Rhetoriker und Pädagoge, als antiquarischer Mystiker und Dichterinterpret, als geistiger Palästriker und Lakonist u. s. w. mit echt platonischer Kunst persifliert wird. Alle Hauptthesen des „Protagoras“ sind gut antisthenisch und der xenophontischen Sokratik verwandt, keine einzige ist specifisch „sophistisch“ oder entfernt als protagoreisch nachweisbar, ja von der Tendenz des grossen Mythos muss Zeller (Archiv V, 176 f.) selbst zugestehen, dass sie zu dem Hauptsatz des Protagoras in Widerspruch steht (vgl. S. 548 f.). Man scheint sich sehr schwer an den Gedanken gewöhnen zu können, dass Plato einen Philosophen unter der Maske eines anderen, älteren sprechen lässt. Aber man vergisst, dass Plato ganz dasselbe thut, indem er unter der Maske des Sokrates spricht, und hier sagt er durch die Maskierung dem Antisthenes:

<sup>13)</sup> Von meinen „Gründen“ mag keiner überzeugend sein, aber vielleicht sind es alle zusammen. Jedenfalls genügt es nicht sich nur (Zeller, Archiv VII, 111) an den „scharfsinnigen Schluss (S. 358. 486)“ zu halten, „dass Protagoras den Antisthenes bedeute, weil dieser von Plato im Sophisten ὁψιμαθής gescholten wird, und Protagoras in dem Gespräch dieses Namens ein älterer Mann ist, der freilich (nach Meno 91 E) schon in seinem 30. Jahr als Lehrer aufgetreten, also nichts weniger als ὁψιμαθής war“. Aber ganz abgesehen davon, dass ja auch Antisthenes schon als Lehrer aufgetreten, bevor er bei Sokrates ὁψιμαθής war, vergleiche ich garnicht den Protagoras des Dialogs und den Kyniker als ὁψιμαθής und behaupte auch keinen derartigen „Schluss“, sondern ich erwähne S. 358 als einen der kleinsten unter hundert gemeinsamen Zügen, dass sich Plato, wie der ὁψιμαθής des Sophistes zeigt, gern an dem höheren Alter des Antisth. reibt, auf das dieser sich wol einiges zu gute that. S. 486 führe ich in einer ganz andern Argumentation an, dass Isokrates bald nach einer allgemein auf Antisthenes bezogenen Aeusserung einem ὁψιμαθής seine Abhängigkeit von Protagoras vorwirft, — damit habe ich doch nur auf eine Beziehung zwischen Protagoras und Antisthenes hindeuten, aber nicht Protagoras als ὁψιμαθής hinstellen wollen.

du bildest dir zwar ein der treueste Sokratiker zu sein, aber du bist eigentlich Protagoreer, was neuere Historiker (vgl. Natorp S. 368. Windelband, Handb. d. Altwiss. V, 1. 83. 86<sup>2)</sup>) vielleicht unterschreiben werden. Man mache sich nur klar, dass die Maske eben nur der dramatisch angewandte Typus ist und dass die Zurschraubung auf den älteren, tradierten Typus eben der Antike natürlich ist. Plato muss seinen Hauptgegner, da er ihn nie offen bekämpft, versteckt bekämpft haben und der dramatische Künstler, der Plato nun einmal ist — und im Protagoras ganz besonders —, bekämpft naturgemäss den Gegner in ganzer Figur, d. h. wenn er versteckt polemisiert, lässt er ihn unter einer Maske auftreten. Und Antisthenes, der Platon unter dem Namen Sathon, als Prometheus etc. bekämpft, der hinter alten Fabeltieren nur arge Sophisten und böse Begierden wittert (vgl. Dümmler, Akad. 191 f. Philol. 50. 290 f.), der überhaupt mit seinem Archaisieren, Allegorisieren, Interpretieren etc. die Halbdekadenz nicht bloß der Stoa vorwegnimmt, verlockte geradezu zu einer mystifizierenden Behandlung. Der Protagoras behandelt die antisthenische Hauptthese von der ἀρετὴ διδασκλή. Noch immer spukt in den neueren Darstellungen als echt sokratisch der Satz von der Lehrbarkeit der Tugend. Natorp gesteht jetzt mit Recht (S. 354), dass dieser Satz dem sokratischen „Nichtwissen“ widerstreitet. Andererseits lässt sich doch auch nicht leugnen, dass die Lehrbarkeit in Konsequenz steht zur sokratischen Wissensauffassung der Tugend. Die einfache Lösung ist, dass Sokrates selbst sich noch weder für noch gegen die Lehrbarkeit ausgesprochen, dass aber unter den Sokratikern, nachdem sie erst unter dem Eindruck der Tragödie vom Jahre 399 gemeinsam das ἐπαινεῖν Σωκράτη getrieben, in ruhigerer Zeit als einer der ersten Streitpunkte die Frage auftauchte, ob aus der Sokratik die Konsequenz im Sinne der Lehrbarkeit oder des Zweifels zu ziehen sei. Antisthenes, der vermutlich bald durch seine Armut genötigt war, als bezahlter Lehrer aufzutreten (S. 530 f.), der zudem auch sonst stark ein Autoritätsmensch ist, entscheidet sich für die Lehrbarkeit. Plato bekämpft ihn darob im Protagoras. Die Frage musste in der Genesis der beiderseitigen Standpunkte, des antisthenischen Individualismus und der platonischen Ontologie

hervorbrechen. Die Wege schieden sich zuerst bei der Frage, ob in dem sokratischen Wissen das Wissenssubjekt, das Persönliche, zu betonen sei (mit dem Weisen ist die Lehrbarkeit gegeben) oder der Wissensinhalt (der als Idee wenigstens über die gewöhnliche Lehrbarkeit hinausliegen kann). Dass es überhaupt eine damals unter den Sokratikern viel ventilierte Streitfrage war, sieht man auch aus den z. B. für Kriton und Simon überlieferten Schriften-titeln: *ὅτι οὐκ ἐκ τοῦ μαθεῖν οἱ ἀγαθοί* und *περὶ ἀρετῆς ὅτι οὐ διδασκτόν*. In diesem Streit der Sokratiker (in dem vermutlich der geniale Alkibiades eine Hauptfigur bildete) wurzelt der Protagoras weit natürlicher als in dem unklaren, traditionellen Motiv der Scheidung von der „Sophistik“. Natorp giebt bereits die formale Art und Sprache der platonischen Schriften als nicht getreu sokratisch preis. Nach S. 353 scheint es, dass er auch Stimmung und Scenerie des Protagoras von Plato angelegt findet. Der Hauptinhalt des Dialogs, die Tugendpsychologie scheint ihm erst recht in seinem echt sokratischen Charakter zweifelhaft (363 ff.). Und vielleicht hat er Recht, vielleicht ist selbst die dürftige Tugendpsychologie, welche die Ethiken berichten, wenigstens in den längeren Citaten, den Sokratikern (nur nicht bloß dem Plato) entnommen. Was bleibt dann aber noch am Protagoras so sokratisch, dass man durchaus die Perspektive: Sokrates als Sophistengegner als Inhalt, nicht bloß als Maske festhalten muss?

Ähnlich dürfte sich wol auch die Deutung des Charmides allmählich durchsetzen als einer Kritik der *σωφροσύνη*-Theorie des Antisthenes (S. 487 ff.), der hier als thrakischer Medicinmann versteckt gehalten wird und sich Charmides und Kritias als Vertreter seiner Ansichten gefallen lassen muss, — „die sich beide zu dieser Rolle gleich schlecht eignen“, sagt Zeller (112), — aber eben darum, weil sie sich nicht nur schlecht dazu eignen, sondern weil Xenophon vermutlich von dem Kyniker gelernt, den beiden aristokratischen Verwandten Platos teils ein Uebermass an *αἰδώς*, eine falsche *σωφροσύνη* (Mem. III, 7), teils Mangel an *σωφροσύνη* (Mem. I, 2) vorzuwerfen, darum leistet sich der grosse Ironiker den Scherz. Charmides und Kritias die antisthenischen Ansichten von der *σωφροσύνη* in den Mund zu legen. Oder wie will es Zeller

erklären, dass Plato hier den Kritias widerlegt, der doch echt sokratisch die Tugend als Wissen und Selbsterkenntnis erklärt und doch nun einmal unzweifelhaft die antisthenische These vom  $\alpha\lambda\kappa\epsilon\iota\omega\nu = \alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$  und  $\alpha\lambda\lambda\acute{o}\tau\rho\iota\omega\nu = \kappa\alpha\chi\acute{o}\nu$  ausspricht (163 C)?

Und ganz ebenso sprechen die „Sophisten“ Euthydem und Dionysodor, wie es allgemein anerkannt ist, Hauptthesen des Antisthenes aus. Zeller gesteht, dass der Euthydemus durch das Auftreten des Antisthenes veranlasst zu sein scheint (Ph. d. Gr. 524), den Plato unter der Maske Euthydems angreift (ib. 531, 1 etc.). Schleiermacher, Welcker und andern sind Euthydem und Dionysodor längst geschichtlich verdächtig gewesen und ihre Methode ist nicht nach Art der „Sophisten“ rhetorisch, sondern nach Art der Sokratischer fragend. Dionysodor wird sonst nur als Fechtmeister citiert und es liegt ganz im übermütigen Carnivalsstil des Dialogs, wenn Euthydem-Antisthenes durch die Verbrüderung mit ihm für seine palästrischen Phrasen gestraft und als Klopffechter hingestellt wird. Alle Erwähnungen eines Euthydem, auch der ebenso ungeschichtlich gehaltene Mem. IV, 2 ff., zeigen Beziehungen zu Antisthenes, namentlich zu seinem Protreptikos und Euthydem war nach Symp. 222 B als sokratische Figur bekannt. Ist es nach alledem so kühn, wenn ich als Resultat eines längeren Nachweises (S. 370—378) behaupte: Euthydem ist wol eine antisthenische Figur vermutlich aus dem Protreptikos, unter deren Maske hier Plato den Kyniker verspottet? Dass die, wie man längst gesehen, so stark unhistorisch gekennzeichneten, mit Antisthenes, wie auch alle zugeben, so eng verknüpften Brüder noch als besondere Sophisten in der Geschichte der Philosophie figurieren, ist ein Nonsens, der nur verzeihlich ist dadurch, dass man eben bisher gewohnt war, Plato als steifen Sophistenpolemiker wörtlich ernst zu nehmen, während er als satirischer Künstler durchschaut sein will.

Wenn ich nun auch den Clitopho als platonische Kritik der antisthenischen Sokratik deute (S. 481 ff.), so findet es Zeller merkwürdig, dass Plato auf Sokrates schlagen soll, um Antisthenes zu treffen. Aber schlägt Plato irgendwo offen auf Antisthenes? Und hat Antisthenes nichts mit Sokrates zu thun oder giebt es einen antisthenischen Sokrates, der sich so gut citieren und kritisieren

liess wie Aristoteles den platonischen Sokrates citiert und kritisiert? Plato fand zweifellos die antisthenische Sokratik unvollkommen. Wie sollte er das nun in seiner eigenen sokratischen Dramatik ausdrücken, ohne Antisthenes zu nennen? Oft stellt er dem eigenen Sokrates Antisthenes in fremder Maske gegenüber oder, wenn er ihn als Sokratiker gelten lassen will, wird er den Kyniker, wie er sich giebt, als Sokrates auftreten lassen, aber zugleich kräftige Gegner heranzuführen, die mit ihren Einwänden diese Art Sokratik durchlöchern und so indirekt die Notwendigkeit einer besseren Sokratik aufzeigen, die sich über der antisthenischen aufbaut. So lässt auch Xenophon die Sokratik anderer gelten, auch die protreptische, will aber die seinige als berechtigte Ergänzung und Verbesserung anbringen (Mem. I, 4, 1. IV, 3, 2). Natorp meint S. 368 die Echtheit des Clitopho darum bestreiten zu müssen, weil „dessen Kritik ja ebensogut Platon wie Antisthenes treffen würde und sicher auch treffen will“. Aber wo ist denn der platonische Dialog, der hier getroffen wird, der, wie es der Clitopho tadelt, zur Gerechtigkeit nur antreibt, ohne zu sagen, was sie ist? Der platonische Dialog über die Gerechtigkeit ist der Staat und der Staat baut sich geradezu mit principielltem Bewusstsein auf, wie es namentlich die Reden der Brüder im Anfang des II. Buchs aussprechen, auf Vermeidung des vom Clitopho gerügten Fehlers, auf der Forderung die Gerechtigkeit nicht nur protreptisch, sondern inhaltlich zu fassen. Und darum eben ist der Clitopho echt, der den ersten Abschnitten der Republik, der kritischen Programmstellung so vollkommen parallel geht, dass seine Deutung als bei Seite geschobene Einleitung der Republik grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der Clitopho enthält die platonische Kritik des antisthenischen Προτρεπτικός περί δικαιοσύνης, dessen hölzerne Dürftigkeit wol für Plato ein Anreiz war, die δικαιοσύνη im Staate zu monumentalisieren. Offenbar kämpfte Antisthenes in jener Schrift einen heftigen ἄγων gegen Thrasymachos, der ihm wol als Lehrer der Rhetorik Concurrenz machte und, wie ein gar nicht sophistisches Fragment zeigt, auch über δικαιοσύνη sprach. Im Clitopho droht Plato im Refrain seiner Kritik dem Kyniker mit dem Thrasymachos. Im I. Buch des Staats aber malt er diesen, ironisch den ἄγων carri-



kierend, in kynischen Farben, sozusagen nur für den Kyniker schreckhaft mit der antikynischen These: die δικαιοσύνη ein ἀλλότριον (343 C). Die Exposition des platonischen Staats (Buch I) würde mit ihrem ganzen scenischen und thematischen Detail in einer bei einem Künstler unbegreiflichen Weise willkürlich erscheinen, wenn man nicht die Beziehung auf Antisthenes überall lichtgebend hinzunähme (S. 393 ff.).

Ich wollte hier weniger neue Thesen und neue Argumente bieten als die in der genannten Schrift aufgestellten übersichtlicher in den Resultaten, unter schärferen Gesichtspunkten und mit Berücksichtigung der erfahrenen Einwände noch einmal fixieren, um sie so besser zur Diskussion stellen zu können.

---